

Martin Deutinger's
Leben und Schriften.

Ἄνδρός, ὃν οὐδ' αἰνεῖν τοῖσι
κακοῖσι θέμις.

Beitrag
zur
Reform der Philosophie und Theologie.

Von
Dr. Lorenz Kastner,
Professor der Philosophie am kgl. Lyceum zu Regensburg.

In zwei Bänden.
Erster Band.

fin 2. B. v. d. m.
M. Schöpping. Hi

München, 1875.
J. Lindauer'sche Buchhandlung.
(K. Schöpping.)



Martin Deutinger's
Leben und Schriften.

*Ἄνδρός, ὃν οὐδ' αἰνεῖν τοῖσι
κακῶσι θέμις.*

Beitrag
zur
Reform der Philosophie und Theologie.

Von

Dr. Lorenz Kastner,
Professor der Philosophie am kgl. Gymn. zu Regensburg.

In zwei Bänden.

Erster Band.

München, 1875.

J. Lindauer'sche Buchhandlung.
(R. Schöpping.)

0143995 # 2 A



Seiner geliebten Freundin und Schwester

Kathinka von Münich,

der geist- und gemüthreichsten Schülerin, der aufopferndsten
Freundin, der treuesten Pflegerin des Verstorbenen

widmet dieses Buch
in treuer Liebe und unbegrenzter Verehrung

der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung aus einem Nekrolog v. J. 1864. S. 1.

I. Jugendzeit. 1815—1837 (S. 3—7). Kindheit S. 3. Gymnasialstudien S. 4. Philosophische und theologische Studien: am Lyceum zu Dillingen, an der Universität München S. 5, im Clericalseminar zu Freising S. 6.

II. Rosenheim und München. 1837—1841 (S. 7—34). Leben und Briefe S. 7. Stellen aus einer Reiseschilderung S. 9; aus D.'s Tagebuch in Rosenheim S. 10; aus den Predigten S. 13; aus dem Münchener Tagebuch S. 18. Zwei in den „historisch-politischen Blättern“ abgedruckte Arbeiten D.'s: „Besondere Antworten“ u. S. 21; über den Hermesianismus S. 25. Dialog über das Verhältniß Platon's zum Christenthum und die Bibelkritik der Gegenwart S. 26. Weitere Stellen aus diesem Dialog und einem „Album“ S. 28.

III. Freising. 1841—1846. (S. 34—410.)

a) **Leben und Briefe** S. 34—51. Charakter und Lehrthätigkeit D.'s S. 34. Vorlesungen, Dictate und gedruckte Arbeiten S. 35. Stellen aus den Briefen: seine eigenen Bearbeitungen der philos. Disciplinen im Allgemeinen S. 37; die Encyclopädie und Methodologie überhaupt S. 38; seine Charakteristik Klopstock's und Milton's S. 39; der Kunstsinne der Frommen und ihre Ansichten von Heiligkeit S. 40; Inhalt der „Propädeutik“, speciell der Einleitung dazu (S. 41); Reise nach Oberitalien (August 1843), Schulprogramm, Psychologie, seine Stellung in Freising S. 42; „Denklehre“, Studentenfränzchen S. 43; Doctordiplom von Würzburg, Ausichten auf Anstellung in München, Gelaltsverhältnisse in Freising S. 44; die Aesthetik, Reiseskizzen (Reise an den Rhein) und sonstige Artikel D.'s in der Augsburger Postzeitung S. 46; Reise nach Florenz im August und September 1845, Schilderung derselben S. 47; Plan zu einer Zeitschrift, Poetik, „Parabase zur Pilgerfahrt nach Florenz“, Aufenthalt in Tyrol (Sommer 1846) S. 48.

b) **Schriften** S. 51—410.

1. Die ersten Entwürfe S. 51—98. Encyclopädie (Ende 1841) S. 51—58: Inhaltsverzeichnis S. 51, Gliederung derselben; Einleitung S. 52, allgemeiner Theil S. 53, besonderer Theil S. 55, Einheit aller Theile: System und Geschichte der Philosophie S. 57. Methodologie (Anfang d. J. 1842) S. 58—64: Einleitung und Einteilung S. 58; Zweck alles Studiums S. 59; Art des Studiums, Stufen desselben, Lectüre, der philosophischen, der poetischen, der religiösen Literatur S. 60, Conversation, schriftliche Arbeiten; Theorie und Praxis S. 64. Die beiden ersten Entwürfe der Psychologie (1842 u. 1843) S. 64—87. Einleitung S. 64—68: Verhältniß der Psychologie zur Encyclopädie und Methodologie S. 64, zur Logik S. 65, zu den verschiedenen Gebieten der Erfahrung (Natur, Geschichte, Offenbarung) S. 66; Somatologie S. 68; Pneumatologie S. 69—80: die Attribute des Geistes S. 69, substantielles Sein, Erkenntniß S. 70, Selbstbestimmung S. 71, Kräfte des Geistes, der Verstand S. 72, das Gefühl (Gemüth, Empfindung) S. 73, die Vernunft; die Subjectivität S. 74; Glaube, Hoffnung, Liebe S. 76; der Gegensatz von Gut und Böse; die Phantasie S. 77, ihre Wirkungen (Kunst und Wissenschaft) und ihre Rückwirkung auf die subjectiven Kräfte S. 79; Psychologie S. 80—87: Dichotomie und Trichotomie S. 80, Stellung dieses Theiles, Verhältniß des seelischen Lebens zu den Attributen des Geistes S. 81, zum Leibe S. 82, zu beiden S. 83, Attribute der Seele S. 84; Temperament und Charakter S. 85;

Zahl der Seelenkräfte; Gemüthsart; Wahnsinn S. 86. Skizze der Denklehre (Sommer 1842) und Verhältniß derselben zu Meilinger's und Erhard's Logik S. 87. Der erste Entwurf der Kunstlehre (Aesthetik) S. 89—98. Einleitung S. 89—95; Theorie der Baukunst S. 95—98.

2. Die Propädeutik (1843) S. 98—113. Erster Theil: Einleitung S. 98—101; Grundlegung S. 98; Relationen der Erkenntniß S. 99; Wissen, Wissenschaft, Philosophie; Mathematik, Philologie und Geschichte S. 101. Zweiter Theil: Encyclopädie S. 101—108; die drei Objecte S. 102; Denken, Können und freie That S. 104; Denklehre, Aesthetik, Moralphilosophie und ihr Verhältniß zu Mathematik, Philologie und Geschichte S. 105; Psychologie und Naturrecht S. 106; Natur- und Religionsphilosophie, Propädeutik und Geschichte der Philosophie, didaktische und Fachwissenschaften S. 107. Dritter Theil: Methodologie S. 108—111; dreifache Aufgabe derselben; die Methode des Studiums überhaupt: a) in subjectiver Beziehung: bloßes Lernen; Lectüre, Conversation, schriftliche Arbeiten; Gelehrsamkeit, Productivität, Wissenschaftlichkeit; b) in objectiver Beziehung: elementare Grundlage, Einzelformen, Princip; c) Einheit beider: Klarheit, Gründlichkeit, Gewißheit der Erkenntniß S. 108; die philosophische Methode: Scholastik, neuere Philosophie, Einheit beider S. 109; Anwendbarkeit der Methode auf Wissenschaft und Leben überhaupt S. 110. Würdigung der Propädeutik; Mängel, Lücken, spätere Correcturen S. 111.

3. Die Seelenlehre (1843) S. 113—123. Aufgabe, Methode, Gliederung S. 113; Somatologie: Materie, Kraft, Form; Naturreiche S. 115; der Mensch, Zwiespalt von Geist und Leib, künftige Harmonie beider S. 116; Pneumatologie: Ableitung der Attribute des Geistes S. 117, der geistigen Kräfte und Thätigkeiten S. 118; Psychologie: Verhältniß der Seele zu Geist und Leib S. 120, Eigenschaften und Kräfte der Seele S. 121; Wechselwirkung der drei Elemente S. 122.

4. Denklehre S. 123—196.

a. Der erste Entwurf (1843) S. 123—128: Das Denken als specifisch menschliche Thätigkeit S. 123, Idee und Vorstellung, Denkgesetz, Analogie derselben mit den Relationen, den Formen der Methode, (Klarheit u.), den Denkräften (Gefühl u.) S. 124; Entstehung, Elemente, Eigenschaften des Begriffes S. 125, Stellen aus der Urtheils- und Schlußlehre S. 126, Gebrauch des Wortes „Grund“ im objectiven Sinne S. 127.

b. Die gedruckten Arbeiten: Denklehre (1844) und Grundriß der Logik (1848) S. 128—196. Einleitung in die „Denklehre“ S. 128—135: das Erkenntnißvermögen als Mittleres zwischen Dasein und Sein (Ist), das Denken als vom wollenden Ich bestimmte Thätigkeit dieses Vermögens, Bewußtsein und Erkennen als Resultate, Vorstellung und Idee als Voraussetzungen dieser Thätigkeit S. 128; Ableitung der Denkgesetze S. 130: erstes Denkgesetz S. 131, zweites S. 132, drittes S. 133; freie Anwendung der notwendigen Gesetze, Resultat: die Theile und Formen der Denklehre S. 134. Einleitung in den Grundriß der Logik S. 135—140: Kennen und Erkennen, Ausgangspunkt einer untrüglichen Erkenntniß S. 135, Ich und Nichtich, Subject und Object, die aus der Empfindung entspringende Vorstellung und die Idee als Beziehungen zur Unfreiheit und zur Freiheit, drei Thätigkeiten — drei Ideen S. 136, die drei Gesetze der Denkhätigkeit S. 137, die drei Theile der Denklehre S. 140. Logik S. 140—162. Einleitung: Verhältniß von Inhalt und Form S. 140, Begriffsbestimmung und Eintheilung der Logik S. 141; Begriffslehre S. 142—147, Urtheilslehre S. 147—153, Schlußlehre S. 153—162. Dialektik S. 163—176. Erster Theil: Grundlegung S. 163 ff.; zweiter Theil: Formenlehre S. 165—174; Möglichkeitsformen: Distinction, Abstraction, Determination S. 165; Nothwendigkeitsformen: Definition S. 166, Divisio S. 168, Beweis S. 170, Arten desselben S. 171; Einheit aller Formen: das System S. 173; dritter Theil der Dialektik: die Methoden S. 174. Metaphysik S. 176—196. Einleitung S. 176; Phänomenologie S. 177—185. Grundlegung: Dasein, Sein, Nichts; doppeltes Nichtsein: Erkennendes und Erkennbares (Erscheinendes) S. 177; Verhältnisse der Erscheinung: Raum S. 178, Zeit S. 180, Stoff S. 181, Bewegung S. 182, Gestaltung, Verhältniß derselben zum Fürsichsein, zur Selbstbestimmung S. 183; das in sich (objectiv) notwendige (unfreie) Dasein, Unterschied von der subjectiven Dennothwendigkeit, Gott als dennothwendige, aber in sich freie Voraussetzung beider, Beweise für das Sein Gottes S. 184. Noumenologie S. 185—193: Verhältniß von Dasein und Erkennen S. 185; die Kategorien (S. 186) der Relativität: Möglichkeit, Nothwendigkeit, Wirklichkeit S. 187; der Modalität: Quan-

tität, Dualität, Relation S. 189; der Simultaneität: Substantialität, Causalität, Reciprocität (Wechselwirkung) S. 190; die relative Persönlichkeit und ihre Eigenschaften: Spontaneität, relative Freiheit, Unsterblichkeit S. 191. Hypostatologie S. 193—196: absolute Einheit von Ich und Sein, reine Wirklichkeit der absoluten Persönlichkeit S. 193; Trinität, Begriff der Schöpfung, Zweck derselben S. 194; Wissen von Gott, seine Eigenschaften, die Allwissenheit S. 195.

5. Der Kunstlehre erster Theil (1845) S. 196—243. Grundriß der Aesthetik mit Einschluß einer Theorie der Baukunst von Deutinger selbst (S. 196—219. Einleitung zu diesem Grundriß S. 196—200. Unmittelbar gewisser Ausgangspunkt: die sinnliche Empfindung und das daraus entspringende Bewußtsein des Unterschiedes von Subject und Object S. 196; das Schöne, Idee des Schönen, Dreizahl der Ideen S. 197; Aesthetik, Können, Kunst; Verhältniß der Kunst zur Religion S. 198, zur Natur; Verhältniß von Denken und Können S. 199; die Aesthetik als Kunstlehre, Eintheilung derselben S. 200. Erster Theil: die objectiven Verhältnisse der Kunst S. 200—204; die Fünffzahl der Künste; Analogie derselben mit den Naturreichen S. 200; die Poesie S. 202, Baukunst, Plastik, Malerei, Musik S. 203. Zweiter Theil: die subjectiven Kriterien der Kunst S. 204—209; Grundlegung und Eintheilung S. 204; das erste Geſetz (objective Möglichkeit) S. 205, das zweite Kriterium (subjective Nothwendigkeit) S. 206; das dritte Kriterium (Einheit beider — Wirklichkeit) S. 207. Dritter Theil: die einzelnen Künste S. 209; die früheren Unterscheidungen D.'s: symbolische (Orient), plastische (Griechenland), christliche Kunst S. 209 ff. Anm.; die Grundlegung des späteren Grundrißes S. 210; Theorie der Baukunst S. 211—219: Aufgabe derselben; monumentale Formen: Labyrinth, der Babylonische Thurm, Pyramiden, Obelisken S. 211; objective Entwicklung: Ausgleichung des Gegenjages von unten und oben (Kraft und Last), indische, ägyptische, griechische Baukunst S. 212; Ausgleichung des Gegenjages von innen und außen, chinesischer, arabischer, vorderasiatischer und maurischer Styl S. 214; christlicher Kirchenbau, Basiliken- und Byzantinischer Rundbogenstyl S. 215, gothischer (deutscher) Baustyl S. 216; Verfall: früh-italienischer Styl, Renaissance, französischer Baustyl. — Auszüge aus dem ersten Theil der Kunstlehre S. 219—243. Theorie der Plastik S. 219—223, Elemente und Aufgabe S. 219, Formen: Statue, Relief, Gruppe S. 221, geschichtliche Entwicklung und Verhältniß zum Christenthum S. 222. Theorie der Malerei S. 223—233; elementare Gegenjäge, Wesen und Aufgabe dieser Kunst S. 223; formelle Bestimmungen; subjective S. 226; objective: Erfüll- und Luftperspective (Colorit und Hellbunfel), Begrenzung (Zeichnung) S. 227, Lineare- und Luftperspective, Composition S. 228; Gebiete der Malerei: Stillleben (im engeren Sinne, Blumen-, Thiermalerei) S. 229, Landschafts-, Personenmalerei S. 230, Genre-, symbolische S. 231, Historienmalerei S. 232; Geschichte der Malerei S. 232. Theorie der Musik S. 233—243. Allgemeine Grundlegung: Verhältniß zu den übrigen Künsten S. 233, elementare Gegenjäge, psychologische Begründung S. 234; das Element der Musik, der Ton als Einheit eines Endlichen und eines Unendlichen. Zweiter, besonderer Theil; innere Gesetze der Tonkunst: das Nacheinander- und Miteinanderklingen der Töne (Melodie und Harmonie) und Ausgleichung beider S. 239; äußere Mittel der Darstellung; Formen der musikalischen Composition S. 241.

6. Der Kunstlehre zweiter Theil: die Poetik mit Beispielsammlung (1846) S. 243—365. Einleitung S. 243—246: Methodisches S. 243, die Sprache als Organ der Poesie S. 244, Verhältniß zur Philosophie S. 245, Eintheilung der Poetik S. 246. Erster Theil S. 247—260. Unterschied der poetischen Sprachbildung von der philosophischen S. 247, Entwicklungsformen dieser Bildung: Wort-, Kunst-, Nachpoesie S. 248; Verhältniß der Poesie zur Kunst überhaupt als Kunst der Sprache S. 249, daraus hervorgehende Eintheilung der Poesie (als Kunstpoesie), Anwendbarkeit der Kriterien aller Kunst auf die Dichtkunst S. 250, Epos S. 251, Lyrik S. 252, Drama S. 254, Vergleichung dieser Dichtungsarten S. 257, Zwischenstufen: Elegie u., Satire, Fabel S. 258; Nothwendigkeit einer qualitativen Bestimmung der Dichtwerke neben dieser quantitativen S. 259. Zweiter Theil S. 260—273. Grundlegung: das Wesen der Sprache, der Gang der Menschengeschichte S. 261, Doppelseitigkeit der Fortbildung der Sprachen: Orient, Occident; Einheit im Christenthum S. 262. Nähere Bestimmungen: Griechenland und Rom; hebräische, indische und Mohammedanische Bildung S. 264; Christenthum: romanische und altgermanische Entwicklung, England, Deutschland S. 266; Gliederung der Sprachen: Buchstaben-, Silben-, Wortsprachen S. 268; Grund der poetischen Sprachform überhaupt S. 269, Arten des Versbaues in den ein-

zelen Sprachen S. 271. Geschichte der Poesie nach dem zweiten und dritten Theil der Poetik S. 273—365. Griechische und römische Poesie S. 273—304. Allgemeine Charakteristik derselben aus dem zweiten Theile der Poetik S. 273: Lyrik (Anakreon und Pinbar) S. 274, Epos (Iliade, Odyssee, Veneide) S. 275, Drama S. 276. Aus dem dritten Theile der Poetik: Rechtfertigung der in der Poetik in Anwendung gebrachten Methode, Regel und Geletz, Synthese und Analyse, historische und speculative Behandlung S. 276; Quantität und Qualität der Poesie, Occident und Orient S. 277. Unterschied griechischer und römischer Bildung, Verhältniß beider zu einander (in Mythos und Poesie) S. 278, zum Orient, zum Christenthum S. 280. Das griechische Epos S. 280, die Iliade S. 281, die Odyssee S. 282; Hesiod und die Cykliker S. 284; die Elegie; die Lyrik S. 285, Pinbar S. 286, Anakreon S. 287; die Satire als Uebergang zum Drama; Tragödie, Komödie, Schauspiel S. 288; Ursprung der Tragödie S. 289, Vergleichung der Tragiker Griechenlands S. 290, Aeschylus S. 291, Sophokles S. 294, Euripides S. 296; die Aristophanische Komödie S. 297; Theokrit's Idyllen; Nachpoesie; Resultat S. 298. Die römische Poesie: Drama, Plautus, Terentius S. 299; Lucilius und Lucretius; Virgil's Epos S. 300; Horaz als Lyriker S. 301; Catullus, die Elegiker; die spätere Satire S. 302; Virgil's Idyllen; die spätere didaktische Poesie: Horaz und Ovid; Verfall; Redekunst und Poesie S. 303. Die orientalische Poesie S. 304—323. Gegenatz zur griechisch-römischen Bildung S. 304. Die hebräische Poesie als lyrische S. 306; die Psalmen S. 308, das Buch Hiob S. 309, das hohe Lied S. 310; Vor- und Nachpoesie S. 311. Chinesische Poesie S. 312. Indische Weltanschauung und Poesie, Epos, Drama, Lyrik S. 313—317. Neuasiatische Poesie S. 317; Araber S. 318, Vorpoesie, Kassiide, Märchen, Makamen S. 319; persische Poesie, nationale Grundlage, Ferdusi's Epos S. 320, Enweri, Nisami S. 322, Dschelaleddin, Saabi, Hafis, Dschami S. 323. Christliche Poesie S. 323—365. Begründung S. 324, Gliederung S. 325. Romanische Poesie S. 325. Vorpoesie: Hymnen und Romanzen. Die drei Epiker S. 327. Dante S. 329, Ariosto S. 330, Tasso S. 331; Cervantes und die späteren Epopöen S. 332. Epochen der christlichen Lyrik überhaupt; die romanische Lyrik in ihrem Ursprung S. 333; Petrarca S. 334; Nachblüthe und Verfall S. 335. Das romanische Drama und sein Verhältniß zum griechischen und indischen S. 335; die Anfänge desselben; Calderon S. 337; das französische Drama; Verfall des romanischen Drama's S. 339. Das altdeutsche Epos S. 340. Verhältniß der drei bedeutendsten dieser Epopöen S. 341, das Nibelungenlied S. 342, Gudrun, Parcival S. 344. Die altdeutsche Lyrik S. 347. Schafspeare, Eigenthümlichkeit seiner dramatischen Dichtungen S. 348, Gliederung und Charakteristik seiner Werke S. 350; die englische Poesie vor und nach Schafspeare S. 353. Die neuere deutsche Poesie im Unterschied von Schafspeare; Lyrik und Drama derselben im Allgemeinen S. 354; Lessing's Nathan, Göthe's Faust S. 356, Iphigenie und Tasso, Egmont und Götz S. 359, Schiller's Wallenstein S. 360, Tell, Maria Stuart, Don Carlos, Jungfrau von Orleans S. 361. Analogie der Entwicklung der Poesie mit der Entwicklung der Philosophie; die drei Grundformen der neuere deutschen Lyrik S. 362: die formale Richtung, die Romantiker, die Welt Schmerzlyrik, Uebergangsformen S. 363; Klopstock's Messias, Byrker, Göthe's Hermann und Dorothen, die Poesie der Zukunft S. 364.

7. Verschiedenes S. 366—378. Recension (1843); Theismus. Programm über das Verhältniß der Kunst zum Christenthum (1843); Zusammenhang von Tiefe und Klarheit; die Kunst der Jesuiten; Gedanke, Kunst, That; Vollendung der Kunst durch das Christenthum S. 366 ff. Drei Artikel, abgedruckt in der Augsb. Postzeitung. Erster Artikel: „Aussichten in die literarische Zukunft Deutschlands“ (1845); Hegel, Schelling's neue Lehre S. 368, Hamann, Jacobi, Baader, Günther; Brentano, Freiligrath, Rückert S. 370, Göthe's Götz und Tasso, Schiller's Wallenstein S. 371. Zweiter Artikel: „Der katholische Standpunkt aller wahren Kritik“ (1845); Veröhnung von Glauben und Wissen, die Endentscheidung im vollkommen selbstbewussten Willen S. 372; die bloß subjective Kritik der Zeit, Wolfgang Menzel, die Jung-Hegelianer S. 373; Nothwendigkeit und Freiheit, Denken und Glauben, Speculation und Geschichte S. 374. Dritter Artikel: „Stimme eines Rufenden in der Wüste“ (1846); die alte Theologie, die neuere Philosophie; doppelte Aufgabe einer christlichen Wissenschaft S. 375; Einseitigkeit der Lebensanschauung des Mittelalters S. 376; die neuere Philosophie, ihr Kampf mit der Theologie, das Bindeglied im freien Willen; die Reformation, Reichthum der protestantischen, Armuth der katholischen Literatur S. 377; Wahrheit des Protestantismus S. 378.

c. Reisen und Reisebilder S. 379—410.

1. Rheinreise (1844) S. 379—388. Reise lust; Hingebung an die Wirklichkeit, an die lebendige Gegenwart S. 379, moderne Erziehung, die Berge S. 380; Bild des Unterschiedes von Mittelalter und Neuzeit S. 381; Entwicklung der christlichen Kirchenbaukunst S. 382; Schiller's Wallenstein S. 384; die Negation selbständiger Entwicklung, Dressur statt Erziehung, Universalgewissen und Universalmisscredit, bloße Polemik innerhalb des Katholicismus der Gegenwart S. 386; Zusammenhang von Seligkeit und Liebe; Streben nach Fortschritt und Vollkommenheit S. 387; Aufgabe der Gegenwart; Harmonie von Offenbarung (Gebot) und menschlicher Natur S. 388.

2. Reise nach Florenz (1845) S. 388—410. Werth des Reisens; Verschiedenheit des Berufes S. 389; Art der Darstellung D.'s in den „Bildern des Geistes“ S. 390; Natur schilderungen S. 391; Bilder der Ewigkeit; Ruhe und Bewegung (Fortschritt) gleich nothwendig S. 392; das Freie allein hat wahres Sein; die selbst blinden Führer der Blinden; Gott allein der rechte Führer zum Heil S. 393; die Liebe allein des Menschen Himmel S. 394; Erlösung und Heiligung S. 395; pharisäische Frömmigkeit; Erziehung, Wissenschaft und Kunst der Jesuiten S. 397; Offenbarung und Subjectivität; Geist und Seele; der Humor; Wirkung der Betrachtung des Erhabenen, der Natur und der Kunst S. 399; Denker und Künstler; berechtigtes Urtheil über Kunstwerke S. 400; das Abendmahl von Leonardo da Vinci; Petrus, Paulus und Johannes S. 402; Plastik und Malerei S. 403; Genre, symbolische, Historienmalerei S. 405; Wille, Leidenschaft, Tugend; Geist und Seele S. 406; die heutigen Italiener S. 407; die modernen Scholastiker S. 408.

IV. München (1846—1847), S. 410—451.

a. Briefe S. 410—413. Briefe D.'s über seine Stellung in München S. 410; seine Verletzung; letzter Brief S. 411.

b. Vorlesungen S. 413—451. Aufgabe der Philosophie S. 413, Plan dieser Vorlesungen S. 414, Einheit des Allgemeinen und des Besondern im Denken und Dichten, Macht des Zweifels S. 415, Hinweisung auf die Poesie und Philosophie der Gegenwart, Endziel der Geschichte; Zweifel und Schwanken der Vernunft muß aufhören, wenn endgiltige Willensentscheidung möglich sein soll S. 416; die Gewißheit des Zweifelnkönnens S. 417, des Denkens; Descartes, Kant, Fichte, Schelling, Hegel S. 419; Verhältniß von Denken und Sein, Fehler der neueren Philosophie S. 420, Wahrheit und Bedeutung derselben S. 422, Verhältniß zum Mittelalter; höhere Einheit beider durch Vergleichung S. 423; Erkenntniß der Gleichheit und Verschiedenheit, Methode der Philosophie S. 424, Cartesius, Baco, Raymundus von Sabunde S. 426, Aufgabe der Gegenwart S. 427; das Ich als Object und als Subject; als individuelles und als allgemeines S. 428; falsche Entgegensetzung und Identification von Sein und Nichtsein, Ich und Nichtich, Fichte, Schelling, Hegel S. 429, Fernar statt zweigliedriger Contradiction S. 430; das absolute Ich S. 432; nothwendiger Zusammenhang von Denken und Sein im Subject-Object; die Beweise, daß ein Gott ist S. 433; Denken und Dasein als entgegengesetzte Seiten des Nichtseins, das Nichts, Schöpfungstheorie S. 435, Zweck der Schöpfung, das relativ freie Ich S. 437; Verhältniß zu Gott und Natur, Trichotomie, Unsterblichkeit S. 439, Scholastik, Mystik, Pantheismus der neueren Philosophie S. 440; Beziehung des Menschen zur Natur und zu Gott durch sein Dasein und Wollen als Glaube und sinnliche Wahrnehmung S. 441; die subjective Bewegung (das Erkennen) als Wechselwirkung beider; diese eine doppelte: Denken und Können; das freie Handeln als Einheit beider S. 442; Entwicklung dieser Kräfte in Folge einer ursprünglichen Decentralisation S. 443; wiederholte Unterscheidung der drei Grundkräfte, Erklärung durch den psychologischen Fernar S. 445; Möglichkeit, Nothwendigkeit und Wirklichkeit im Können und Denken S. 446; die drei Gelege des Denkens S. 447; das prius und posterius des Denkens und Erkennens S. 449; das Wort S. 450; Logik, Dialektik, Metaphysik S. 451.

V. Dillingen (1847—1852) S. 451—670.

a. April 1847 bis October 1849 S. 451—560.

1. Briefe S. 451—487. D.'s Briefwechsel mit denkenden Frauen S. 451; Leben in Dillingen, Antrittsrede S. 453; Freundschaft S. 454; Grund seiner Verletzung nach Dillingen, die Parteien, die Zukunft S. 455; Antrittsrede; Recension der „Grundlinien“ in den historisch-politischen Blättern S. 456; seine Methode in Beurtheilung aller Lebensentwicklung, Grundriß der Moralphilosophie, Mängel, Grund derselben S. 457;

Brief von Mailand, kurze Schilderung der Reise S. 458; Wiederbeginn des Schuljahres, literarische Pläne S. 459; die kirchlichen Einrichtungen, die „Theologen“; Rahmundus von Sabunde, Cusa, Geschichte der Philosophie S. 460; Zustände in Bayern, Religionshandbuch S. 462, Damenkränzchen in Dillingen; Briefe über Kunststudien S. 463, das Naturschöne, das Kunstschöne, die edle Handlung; Unangenehmes, Schönes, Erhabenes S. 464; das lyrische Gedicht; „Schäfers Klage lied“ von Göthe, Heine, Lied und Ode, Aufgabe der Poesie überhaupt, Kleist's Frühling, Lafoon S. 467; Seelenführung S. 470; Zustände in Bayern, Folgen der jesuitischen Erziehung, D.'s Stellung zu den Kämpfen der Gegenwart S. 471; Lamartine, Lamennais S. 473; Plan zu einem Verein S. 474; geistiges Leben (Liebe), geistiger Tod; der Katholicismus und seine Gegner, Objectivität und Subjectivität, Cusa und sein Jahrhundert S. 475; Plan zum Verein, Anfang des Studienjahres S. 477, Aufgabe der Zeit, Zusammenkunft der Bischöfe in Würzburg, Döllinger, Diöcesanynoden; Deutschland, Italien (Rosmini) S. 479, Frankreich; Lamartine's Jocelyn; die Prädestinationsfrage S. 480; der Verein, Augenleiden S. 481; über den Cölibat S. 483; Brief von Staffelslein S. 484; Moralphilosophie und Rheinreise dicirt, die Siloah projectirt S. 485; Arbeitslast, Augenleiden, Dr. Heydenreich in Ansbach, Reisen während der Ferien, Hirschler S. 486.

2 Schriften S. 487—560. Antrittskrede, Grundriß der Moralphilosophie und der Logik S. 487.

„Morphilosophie (1849) S. 487—555. Einleitung S. 487, Begriffsbestimmung, die Gegensätze von älterer und neuer Philosophie, Religion und Natur, Glaube und Gedanke, Einigung durch den rechten Freiheitsbegriff S. 488. Erster Theil S. 489—514. Grundlegung S. 489. Beweis für die menschliche Freiheit S. 490; der subjective Beweis S. 492, der objective S. 493, der subjectiv-objective S. 495; Bestimmung der Art der menschlichen Freiheit S. 496, Individualität und Persönlichkeit S. 497, negative, subjective, Wahl-Freiheit S. 498; Wille und Vernunft; Mittel und Zweck, Natur und Gott S. 499. Anwendung der Kategorien auf die Bestimmung der menschlichen Freiheit: Möglichkeit, Nothwendigkeit, Wirklichkeit derselben S. 500; Quantität S. 501, Qualität S. 502, Realität S. 503; Substantialität (im Denken) S. 505, Causalität (im Können), Wechselwirkung (im freien Handeln) S. 506. Das erste Sittengesetz; Nothwendigkeit eines solchen S. 507, Entscheidung des ersten Menschen S. 510, Folgen derselben S. 512. Zweiter Theil S. 514—527. Einleitung S. 514; die griechische Moralphilosophie; Sokrates; der Eudämonismus S. 515, die Tugendlehre, Einigung beider S. 516; Resultat S. 517; das moralische Bewußtsein im Orient, Gliederung, Resultat S. 519; die christliche Moral, Begründung S. 521, Einteilung S. 522; die Moral der Kirchenväter, der Scholastik, der Mystik, der Jesuiten, der neueren Philosophie S. 523; Resultat S. 526. Dritter Theil S. 527—555. Allgemeine Begründung: die Liebe das höchste Sittengesetz S. 527, Vollendung der menschlichen Natur und ihrer höchsten Kräfte, des Denkens, Könnens und Handelns durch die Liebe S. 529, Verhältnisse derselben in objectiver und subjectiver Beziehung S. 530. Die Gnadenlehre S. 532—537; Verhältniß von Religion und Moral in den drei verschiedenen Formen göttlicher Offenbarung; Arten der Gnade in objectiver Hinsicht: Gnade des Vaters, des Sohnes und des Geistes S. 533; weitere Unterscheidungen S. 534; Verhältniß von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit (Prädestinationslehre) S. 532, 535. Die sittliche Bedeutung der Einzelthat S. 537. Das Gewissen in subjectiver, objectiver und einheitlicher Bestimmung S. 538. Die Pflichtlehre S. 540; der Decalog, das Gebot der Liebe S. 541; Erklärung der Vorschriften des Decalogs durch die psychologische Trichotomie S. 542. Tugendlehre S. 543—553; die sieben Formen der Verwirklichung des Guten im Leben S. 544; die Formen des Bösen, Untugend, Sünde, die sieben Formen der Leidenschaft S. 546; Möglichkeit der Begründung eines bleibenden sittlichen Zustandes; subjective Voraussetzung: Verhältniß von Geist und Seele; objective: Sühnung, Sacramente S. 547; unveränderliches Verhältniß von Wille und Sein S. 550. Vollendung und Heiligung des Menschen durch die Liebe. Schöpfungs- und Erlösungsgnade als Vorbedingungen der Heiligung S. 553; Unterscheidung der Sendung und des Bestandes Christi von dem des heil. Geistes S. 554.

β. Zweites Bändchen der „Bilder des Geistes“ (1849) S. 555—560. Das Denken bezeugt die überzeitliche Bestimmung des Menschen; die Liebe als das den Menschen Befreieude S. 555; die Lieblosigkeit der „Frommen“ S. 556; der rechte Unterricht; die Schönheit der Rheinufer S. 557; der Rhein als Bild des deutschen Volkes und der deutschen Sprache; der Kölner Dom S. 558; Verhältniß von menschlicher Freiheit und göttlicher Allwissenheit S. 559.

b. November 1849 bis October 1852 S. 560—670.

1. Briefe S. 560—579. Siloah S. 560; Tauler und Suso, das Opfer S. 561; Brief an Kallischmid: die psychologische Dreigliederung; die drei Bestandtheile der menschlichen Natur nicht drei Substanzen S. 562; Siloah und Vereinsarbeit S. 563; über seinen Kollegen Wagner in Dillingen; Predigten, Literarisches, Reise nach Paris, Basel, Freiburg, Strüver S. 564; Paris; die niederländischen und die Kölner Maler S. 565; Aufenthalt in der Rheinpfalz; München, Photographie S. 566; Verfehnung; Freundschaft; Entfagung S. 567; der dritte Band der „Bilder des Geistes“, Vereinsbuch, Schulprogramm; Gemälde in Nördlingen, Würdigung von Kunstwerken S. 568; Ferienreise S. 569; Geschichte der Philosophie S. 570; Gukow, Claudius; Platon S. 571; Ausjaat und Ernte; Pfarr- und Quieszenzpläne S. 572; Ferienpläne, der Pfarreiplan gescheitert, persönliche Gehässigkeit S. 575; Petersberg; die Mündgner Clerisei S. 576; Bauernpredigt, Bergpartien S. 578; Tyrol, Rheinpfalz S. 579.

2. Schriften S. 579—670.

α. Siloah (1850) S. 580—604. Das Programm zu dieser Zeitschrift S. 580; Aufzählung der von D. verfassten Artikel; Döllinger's Rede, Fischer's Schrift; Aufgabe der Poesie der Gegenwart (Recension der „Amaranth“ von Redwitz) S. 583; Beweis für das Sein Gottes aus dem Bewußtsein vom denkensiebenden Ich S. 585; „Zeichen der Zeit“ S. 586—590; die Aufgaben der Malerei, Musik und Poesie der Zukunft S. 586; äußere Bedingungen der innern Neugestaltung; historische Entwicklung: Adel, Bürgerthum, dritter Stand S. 587. „Deutscher Dichtwald“ S. 590—601: Freiligrath's „Blumenraube“, Göthe's „Veilchen“ S. 591, Brentano's Blumengebüsch S. 594; der musikalische Klang, das wahrhaft Schöne S. 598. Der Artikel über die Bedeutung der Kirchenfarben S. 601—604.

β. Der Geist der christlichen Uebersieferung S. 605—664.

I. Band (1850) S. 605—641.

A. Erste Abtheilung S. 605—636. Erste Abhandlung S. 605—619: das religiöse Bewußtsein in der Gegenwart, verschiedene Aufgaben der einzelnen Zeiträume S. 605, Wesen und Form des Christenthums, Katholicismus und Protestantismus S. 606, die Hypothese einer Petrinischen, Paulinischen und Johanneischen Kirche; das Parteiwesen; Trennung von Staat und Kirche; kirchliche Freiheit nach außen und innen S. 607; Vergleichung der Gegenwart mit dem Urchristenthum S. 608, Verschiedenheit beider, daraus abgeleitete Einwürfe, die Reformatoren S. 609, die neuere Philosophie, Zeitgeist S. 610, Anknüpfung daran nothwendig; Verhältniß des Christenthums zur griechischen Philosophie, Poesie und Religion S. 611; Methode einer christlichen Religionsphilosophie, verschiedene Formen der Offenbarung S. 613, die drei Arten der göttlichen Gnade S. 614, die Trinitätslehre; Dreieinheit des Menschenlebens: leibliche Sinne, Seele, Geist S. 615, Erklärung des Gedankens und der Kunst und der Arten der Liebe durch die Trichotomie S. 616; substantielle und persönliche Einigung im göttlichen Leben S. 617; Fragmente dieser Grundwahrheit in den orientalischen Religionsformen; principielle Veröhnung der Gegensätze der griechischen und der christlichen Philosophie durch diese Lehre S. 618. Zweite Abhandlung S. 619—636. Das Christenthum nicht als Sittenpolizei und nicht im Widerspruch mit der menschlichen Natur aufzufassen. Die christliche Religion als allgemeine S. 620; das seelische Leben und die Sacramente S. 621; die Religion Christi als apostolische und einzig wahre S. 622; die Dreieinheit von Schrift, Tradition und Kirche S. 623 als Abbild der göttlichen und menschlichen Dreieinheit S. 624, Wirkung der Gnade des göttlichen Geistes S. 625; Einheit des Glaubens mit den Gesetzen der menschlichen Natur und Vernunft S. 626; die Leitung der Kirche durch den heil. Geist, Concil und Papst S. 628; Berichtigung einseitiger Traditionstheorien S. 631; Freiheitslehre des Anagnostus, Thomas von Aquin und Duns Scotus; die neuere Philosophie S. 632; Verhältniß von Patristik und Scholastik S. 633; Synthese und Analyse, Einigung beider S. 635.

B. Zweite und dritte Abtheilung S. 636—641. Schriften der ersten Zeit; Verhältniß zu den heil. Schriften S. 636; zweiter Abschnitt der ersten Periode (von Justin bis Origenes und Tertullian) S. 637; Heiden- und Judenthum, doppelte Richtung der Apologetik S. 638; Onostiker und Montanisten S. 640.

II. Band (1851) S. 641—664.

A. Erste Abtheilung S. 641—658. Theilnahmslosigkeit und Anfeindungen von Seite des Clerus S. 641; Aufgabe des Christenthums in der Gegenwart, die „Orthodoxen“ S. 642; Unveränderlichkeit und Fortschritt S. 643; zeitliche Entwicklung des Menschengeschlechtes, Bedeutung des Heidenthums S. 644; Befeligung des Menschen innerhalb und außerhalb des Christenthums, Erlösung, Gerechtigkeit und Liebe Gottes S. 645; Gottes Wille nicht Willkür, Harmonie von göttlicher Vorherbestimmung und menschlicher Freiheit S. 646, die drei Factoren jeder Geschichte; Begriff des Raumes S. 647, der Zeit; Verhältniß beider zu den beiden ersten Denkgesetzen S. 648; Verhältniß von Zeit und Ewigkeit S. 650, von Zeit und Geschichte S. 651; die Zweizahl in der Geschichte, in Anfang, Ende und Fortschritt S. 652; die Dreizahl, der Verlauf aller Menschen- und Völkergeschichte, Firdusi, Entwicklung der christlichen Philosophie; die Sechszahl S. 654; nähere Darstellung der Entwicklungsstufen des Christenthums S. 656; Rückblick auf das Urchristenthum, nicht Rückkehr S. 657.

B. Zweite und dritte Abtheilung S. 658—664. Charakteristik des dritten Abschnittes der ersten Periode der Patristik S. 658; die zweite Periode S. 661; der erste Abschnitt derselben: Arius und Athanasius S. 663.

γ. Reise nach Paris, dritter Band der „Bilder des Geistes“ (1851) S. 664—670. Geistige Bedeutung der Kunstwerke S. 664, Poesie, Malerei, Perugino, Raphael, Erklärung Christi S. 665, der psychologische Ternar; Giorgione's „Concert“: Begabung, Talent, Genie S. 666; Kranach's Ehebrecherin: das seelische Leben in seiner unbewußten Schuld und Unschuld, die geistigen Kräfte in ihrer bewußten Entartung und Vollendung S. 667; psychologischer Seherblick der Künstler, nicht Reflexion; bewußte Anordnung: Leonardo da Vinci, Dürer S. 669; Murillo S. 670.

VI. Rückblick S. 670—862.

1. Früheste Zeit; die Anfänge des Systems S. 670—689. Allgemeine Charakteristik; Einheit des Natürlichen und Uebernatürlichen S. 670, des subjectiven und objectiven Momentes S. 672; Einheit der Scholastik mit der Mystik und beider mit der neueren Philosophie; principielle Bedeutung des Willens; Gefühl, Verstand, Vernunft, Phantasie S. 673, Fortschritt D.'s in den Bestimmungen dieser Kräfte; Immanenz und Transcendenz des Gedankens S. 674; wissenschaftliche Veröhnung von Vernunft und Offenbarung durch Erkenntniß der principuellen Bedeutung des Willens; Bedeutung für die Erkenntnistheorie S. 675; Selbstbewußtsein und Freiheit; Baader; Dreipersonlichkeit Gottes S. 676; der Ternar des kirchlichen Lebens; Kunststudien S. 677, Philosophie und Kunst; organische und positive Entwicklung des Systems D.'s S. 678; Auffassung des geschichtlichen Verlaufes der Philosophie, Erdmann S. 679; Scholastik und neuere Philosophie S. 680; christliche Philosophie, Kleutgen — Dualismus S. 681; Cartesius, Spinoza S. 682; Hume, Helvetius S. 683; Kant S. 684, Hamann S. 685, Jacobi, Schelling, Hegel S. 686; Günther, Baader S. 687, Sengler S. 689.

2. Die Einleitung in die Philosophie (Propädeutik) S. 689—711. Der erste Entwurf der Encyclopädie S. 689, Baader S. 690; Urtheile D.'s über Aristoteles, Anwendung auf sein System S. 691; Gliederung der Philosophie S. 692; Verwerthung der Geschichte der Philosophie für dieselbe, C. Hermann S. 693; der erste Entwurf der Methodologie; die „Propädeutik“ S. 694; Fortschritt D.'s; Verhältniß von Erkenntnißvermögen und Wille; äußere, nicht innere Nothwendigkeit der Erkenntniß S. 695; Idee und freie Erfahrung zu unterscheiden; Selbstbestimmung und Selbstbewußtsein S. 696; Unterscheidung der Denk- und Vorstellungsnothwendigkeit, der dreifachen Bedeutung des Willens für die Erkenntniß; Einheit aller Wissenschaften, Herbart S. 697; Anwendung der Relationen auf die Naturwissenschaft, Sprache der Natur, Pflanze, Thier, Mensch S. 698; objective Realität unserer Gedanken, Gewißheit des Sazes: „Ich bin denkend“; Descartes, Schelling S. 699; Stellen aus D.'s Kunstlehre über den Zusammenhang von Subject und Object S. 700; Zusammenhang der Begriffsbestimmung der Philosophie als der Wissenschaft vom Wissen mit der Encyclopädie D.'s S. 702; die drei Objecte; Denken, Können und Thun specifisch-menschliche Kräfte und Thätigkeiten; übersichtliche Darstellung der Deutinger'schen Gliederung der Wissenschaft S. 703; Aufgabe der Religionsphilosophie nach D. S. 704; Propädeutik und Geschichte der Philosophie S. 705; Verhältniß der Philosophie zu den didaktischen und Fachwissenschaften S. 706, der von D. in seiner Methodologie entwickelten Methode zu den üblichen Unterscheidungen S. 707; Anwendung dieser Methode S. 708, Zurückführung auf das Selbstbewußtsein S. 709.

3. Die Psychologie S. 711—738. Die ersten Entwürfe verglichen mit der gedruckten Seelenlehre; Bedeutung der Materie bei D. und Baader S. 712; Beispiele für die Methodologie und Dialektik D.'s; D.'s Bestimmung und Gliederung der Naturreiche S. 713; die Pneumatologie des ersten Entwurfes; Vermengung des Baader'schen Ternars mit D.'s Auffassung S. 714; meine Auffassung der Deutinger'schen Trichotomie S. 717; Monismus, Dualismus: Günther, die moderne Scholastik (Stöckl) S. 718; falsche Entgegenstellung von Leib und Lebensprincip; der ursprüngliche Gegensatz und der daraus entspringende Ternar S. 719; die drei Elemente und Stufen des Menschenlebens, zeitliche Folge, logische Gliederung S. 720; Pflanze, Thier, Mensch; Ulrici S. 721; Eigenschaften, Functionen und Vermögen des Geistes; Gefühl, Verstand, Vernunft; Wissen und Wissenschaft S. 723; die Phantasie S. 724; frühere und spätere Gliederung D.'s S. 725; das freie Handeln; das seelische Leben als Mittelglied zwischen Leib und Geist S. 726; die Allgemeinheit des seelischen Lebens, Einwendungen dagegen S. 728, D.'s Erklärungen; die Seele ohne Selbstbestimmung, ohne Erkenntniß S. 729; Eigenschaften der Seele: Unmittelbarkeit, Verhältniß zur geistigen Denkhätigkeit und Selbstbestimmung S. 730; D. über die seelische Anlage des Künstlers S. 731, Einfluß der leiblichen Organisation auf das seelische Leben, Temperament u. S. 732; Ulrici's Ansicht; D.'s Annahme einer angeborenen idealen Richtung, Schwierigkeit der Erklärung; Innerlichkeit der Seele S. 733; die sieben Seelenkräfte; das Empfindungs-, das Begehrungsvermögen S. 734; Verhältniß zu den höhern Seelen- und Geisteskräften; Vorstellungskraft S. 735, Gedächtniß, Aristoteles, Einbildungskraft S. 736, Neigung, Gewissen; Temperament und Charakter S. 737.

4. Die Denklehre S. 738—780.

a. Die Einleitung S. 738—753. Die erste Skizze der Denklehre S. 738; der erste Entwurf: das Denken, Idee und sinnliche Empfindung; Wille und Willkür S. 739; Grund und Folge; Logik und Dialektik; die Einleitung in die „Denklehre“, spätere Skizze derselben S. 740; die Denkgesetze, Aristoteles, Leibniz; das erste Denkgesetz S. 741, das zweite S. 742, das dritte, Ulrici; Aristoteles S. 743; Beleuchtung von Einwürfen gegen die Deutinger'sche Auffassung der Denkgesetze S. 744 und des Denkens selbst als einer die Objecte mit dem Subjecte vergleichenden Thätigkeit; gewichtige Einwendungen: Quelle der Allgemeinheit alles begrifflichen Denkens S. 745, Vergleichung der Auffassung D.'s mit den Erkenntnistheorien des Mittelalters und der neueren Philosophie S. 746; zweite Schwierigkeit: Verhältniß von Idee und Gesetz S. 747; Unendliches und Allgemeines, positiv und negativ Absolutes S. 750; dritter Einwurf: Nichtberücksichtigung der inneren Erfahrung; Verhältniß der letzteren zu den Denkgesetzen S. 752; Resultat S. 753.

b. Logik S. 753—772. Formale Logik, Identitätslehre, Unterscheidung von Sein und Dasein S. 753; Cartesius, Hegel, Günther; Gedanke und Wort; die Logik S. 754; der Begriff; spätere Correcturen D.'s hinsichtlich des Quantitäts- und Qualitätsverhältnisses von Subject und Object S. 755; Anwendung auf die Begriffslehre S. 756; Kriterium der Unterscheidung wesentlicher und unwesentlicher Merkmale; Bachmann, Ulrici; Aufgabe der Dialektik; D.'s Auffassung des Begriffes; die „Verwechslung von Begriff und Definition“ nur scheinbar S. 757; das Urtheil, Entstehung S. 758; Verwechslung von subjectivem und objectivem Grund seit Cartesius; frühere Bestimmung der Urtheilsformen; das objective Verhältniß von Grund und Folge S. 759; die letzte Voraussetzung ein sich selbst frei Bestimmendes; spätere Gliederung der Urtheilsformen S. 760; das hypothetische Urtheil S. 761; Herbart's, Bachmann's, Michels', Trendelenburg's Ansichten; Resultat; Prüfung der Wahrheit der Urtheile S. 762, des disjunctiven (divisiven) S. 763, des hypothetischen Urtheils; Lehre vom Schluß, Verhältniß zum Denken überhaupt S. 764; bloße Causalität; wahres Sein und Freiheit im Ja, Chalybäus; ein Selbstbestimmungsgrund als Voraussetzung aller wirklichen Erkenntniß; die formellen Bestimmungen S. 765; Eintheilung der Schlußformen; Ketenschluß, Epichirema S. 766, Dilemma S. 767, Formen desselben S. 768, Beispiele S. 770; Aristoteles über das Denken Gottes, über Materie und Bewegung; Uebergang zur Dialektik mittelst des Dilemma's S. 771.

c. Dialektik S. 772—780. Neugestaltung derselben; Unterschied von der Logik S. 772; Ausgangspunkt; Distinction S. 773, Abstraction, Determination; Definition S. 774, Divisio S. 775, Beweis, die gewöhnliche Eintheilung, D.'s Gliederung S. 776, das System, objective und subjective Seite S. 778; Weg zur Construction neuer Systeme; Arten der Methode; erläuternde Beispiele S. 779.

d. **Metaphysik** S. 780—789. Einleitung: Verhältniß zur Dialektik und Logik S. 780; Ausgangspunkt, Gliederung, Hauptpunkte S. 781; Inhalt der Phänomenologie; Ausgangspunkt, Subject und Object, Erkennendes und Erkennbares S. 782; metaphysische Begründung der Substanz S. 783, Voraussetzungen der Erscheinung: Raum, Zeit S. 784; die Selbstbestimmung als Ziel aller Bewegung und Gestaltung S. 786; Verhältniß von Erkennen und Sein im Relativen und im Absoluten; die Kategorienlehre S. 787, Wirkensact und Willensact, Naturleben und Selbstbestimmung; verschiedene Anwendung der Ausdrücke „Substanz“ und „Wirklichkeit“ S. 788; letzter Beweis für das Sein Gottes S. 789.

5. **Die Münchener Vorlesungen** S. 789—807. Aufgabe derselben S. 789; Plan der ersten Vorlesungen: Feststellung des Ausgangspunktes S. 790; Vorbereitung eines richtigen Verständnisses; Grundgedanke der ganzen Entwicklung S. 791; Gegensatz zur Identitätsphilosophie und zu Herbart; das Selbstbewußtsein nicht ein bloßer Bestandtheil der inneren Erfahrung; der Satz „ich bin denkend“; das subjective und das objective Ich S. 792; Cartesius und die Identitätslehre, Vaco und Herbart, Raymund S. 794; Verhältniß von Denken und Sein, subjectivem und objectivem Grund S. 796; die Entgegensehung von Sein und Nichtsein, Ich und Nichtich; Ternar statt Dualismus; Günther S. 797; Denknothwendigkeit eines absoluten Ich S. 798; das ichlose Sein S. 799; nothwendiger Zusammenhang des Subjectes mit beiden S. 800; das absolute Ich in subjectiver und objectiver Beziehung, Wissen von ihm S. 801; die Schöpfung als freier Willensact Gottes, das relativ-freie Ich als einzig möglicher Zweck derselben; die Freiheit des relativen Ich im Unterschiede von Denk- und Seinsnothwendigkeit S. 802; Unsterblichkeit; die Psychologie der Scholastik; der Glaube als freier Willensact S. 803, die nothwendige sinnliche Empfindung, die „Idee“ S. 804; Freiheit und Gesehmächtigkeit der menschlichen Entwicklung; das Wort S. 805; poetische und wissenschaftliche Fortbildung der Sprachen, die „logischen Wissenschaften“ S. 806.

6. **Die Moralphilosophie** S. 807—843. Die Opposition D.'s gegen die Moral der Jesuiten, Groll derselben gegen ihn S. 807; Tugend und Untugend S. 809; Frömmerei statt Frömmigkeit; Selbstaufopferung S. 810, Enthaltfamkeit als positive Kraft des Willens; die sogenannten schweren und Todsünden S. 811, die Trägheit S. 812; das göttliche Gebot nicht Last, sondern Stütze; die chinesische S. 813, die Mohammedanische Moral; die philosophische Furcht vor Resultaten; gleichmäßige Berücksichtigung der menschlichen Natur und des positiven Sittengesetzes in der Moralphilosophie S. 814; Widerspruch zweier entgegengesetzter Richtungen gegen D.'s Princip, Synthesis beider. — Uebersichtliche Darstellung des Gedankenganges der Moralphilosophie; der speculative Theil: das Selbstbewußtsein als Grund des Freiheitsbewußtseins S. 815; Subject und Object, Verdienst Günther's; Beweis für die menschliche Freiheit; subjectiver Beweis S. 816; objectiver, subjectiv-objectiver S. 818; Beschaffenheit der menschlichen Freiheit S. 819; Anwendung der Kategorien auf dieselbe; dritte Kategorienreihe, Bedeutung dieser Bestimmungen; das Denken S. 820, das Können und Handeln S. 822; Schluß des speculativen Theils: das Gesetz für die Freiheit S. 823. Die griechische Moralphilosophie S. 824, der Orient, das Christenthum; die Stufen der christlichen Moral S. 826. Dritter, positiver Theil: die Liebe als höchstes Gesetz der Freiheit, Vollendung des Denkens, Könnens und Handelns durch sie S. 828; die folgenden Bestimmungen; die Gnadenlehre; Moral und Religion S. 830; Arten der Gnade; das von Gott gewollte und das wirkliche Verhältniß von Leib, Seele und Geist; Seele und Sacrament S. 831; Verhältniß von göttlicher Allwissenheit und menschlicher Freiheit S. 832, Denklehre, Grundriß der Moralphilosophie, Brief S. 833; die Darstellung in der Moralphilosophie S. 834; das Gewissen S. 835; Verhältniß zu den drei Grundkräften; Occident, Orient, Christenthum; die Pflicht S. 836; der Defalog; die feilsche Anlage; Tugend und Untugend S. 837, psychologische Begründung; dauernder Zustand des inneren Lebens, Seele und Geist S. 838, der erste Mensch, Erlösung, Sacrament S. 839; unveränderliches Verhältniß von Wille und Sein: volle Entschiedenheit des Willens, Zustand der Seele, Einheit der subjectiven und objectiven Seite des sittlichen Lebens S. 840; der Beistand Christi und des hl. Geistes S. 843.

7. **Der Geist der christlichen Ueberslieferung** S. 843—861. Erster Band. Gegenwärtiger Zustand des religiösen Bewußtseins S. 843; Entwicklung der kirchlichen Lehre und Organisation, Keutgen, Döllinger, Langen S. 844; Aufgabe der Religionsphilosophie; Dreieinigkeit des göttlichen und des menschlichen Lebens; Zeugniß der Sinne, der Seele, des Geistes für die Offenbarung S. 845; Ternar der Grundkräfte, sinnliche

Vorstellung und Idee; die absolute Persönlichkeit S. 846, Gegensatz absoluter und relativer Erkenntniß, göttliche Trinität; das Ideal christlichen Lebens in den letzten Jahrhunderten S. 847; Zusammenhang von Sacrament und seelischem Leben; Priesterweihe und geistige Macht; Zeit und Offenbarung, Infallibilität, Langen S. 848; Schrift, Tradition und Kirche — Leib, Seele und Geist S. 849; Neuscholastik, moderne Frömmigkeit, Erneuerung und Neuerung, Unfehlbarkeitslehre S. 850, das kirchliche Amt, die Leitung des heiligen Geistes S. 851; antirationalistische Auffassung D.'s S. 852; patristische und scholastische Religionswissenschaft S. 853; Entwicklung der Patristik; der Montanismus als Vorläufer der gegenwärtigen Wirrung S. 854; die wahre Entwicklung des kirchlichen Lebens S. 855; meine Ansicht über das Verhältniß der Infallibilitätstheorie zur Pseudomythik; „die letzte Stunde des Concils“ S. 856. Der zweite Band dieses Werkes. Aufgabe der Gegenwart; Quelle der Befeligung; Heidenthum und Christenthum; göttliche Gnade und menschliche Freiheit S. 857, Trichotomie; Geschichte; D.'s Theorie des Raumes und der Zeit S. 858; die Denkgesetze; Zeit und Ewigkeit; die Geschichte als Einheit beider S. 860, Zahlenverhältnisse; D.'s Geschichtsauffassung und die Neuscholastiker (Neutgen) S. 861.

8. **Schlußwort** S. 862. Die Darstellung der Aesthetik D.'s Aufgabe des zweiten Bandes dieser Monographie; D.'s Poetik.

Vor wenigen Tagen standen wir tief erschüttert am Sarge eines Mannes, dessen Tod eine jähe Lücke nicht bloß in das Leben seiner Freunde, sondern auch in die Entwicklung der Wissenschaft und des kirchlichen Lebens riß; eines Weltweisen im besten und höchsten Sinne des Wortes, der auf dem Grunde, welchen Baader und Günther gelegt, ein kühnes philosophisches Lehrgebäude aufführte und, was er in den stillen Stunden der Weihe fand, wie kein Anderer in die Seelen empfänglicher Menschen einzuschreiben und im Leben auszugestalten wußte. So vielseitig war die Begabung und die Wirksamkeit des Mannes, daß ich, im Begriffe, ein Bild seines reichen Lebens zu entwerfen, kaum weiß, wo ich beginnen soll. Noch wie betäubt von dem schmerzlichen Schlage, der mich wie so viele Andere traf, sehe ich sein Bild vor mir auftauchen bald in dieser, bald in jener Gestalt und Umgebung, und doch sind es immer wieder dieselben scharf ausgeprägten Züge des Denkers mit dem milden seelenvollen blauen Auge, dieselbe rüftige und, wie es schien, unverwüßliche Körperkraft, derselbe ursprüngliche geniale Geist, der nie und nirgends mit dem Athergebrachten sich begnügte, der überall neue Wege, neue Gesichtspunkte aufzufinden wußte: ob er in den frühesten Morgenstunden, wenn noch alles ringsum träumte, mit dem hellen, immer wachen Geiste die Bahnen durchmaß, welche Wissenschaft, Kunst und Geschichte gewandelt, unverrückt das ewige Gesetz und das Eine Ziel im Auge, nach dem alle sich bewegen; oder ob er auf Ratheder und Kanzel durch seine wundervolle Gabe des Wortes die Hörer mit sich fortriß, oder im lebendigen Wechselgespräche die geliebten Schüler Dialektik lehrte und Gedanken und Reden in ihren Gemüthern säete und pflanzte, welche, wie Plato sagt, dem Besizer den höchsten Grad von Glückseligkeit verschaffen, dessen der Mensch fähig ist; oder ob er in Städten und Dörfern Deutschlands, Frankreichs und Italiens Zeit, Schule und Werth von Gemälden und Gebäuden feststellte, oder zu Hause im einsamen Studierzimmer seine Bilderammlung nach Meistern und Schulen ordnete und den reichen Schatz seiner Erfahrungen in kurzen Bemerkungen niederlegte. Dann sehe ich ihn wieder vor mir in traulich geselligen Kreise, wie er, wenn die Unterhaltung stockte oder in den hergebrachten Redensarten wie auf Krücken matt sich fortschleppte, plötzlich, gleich dem ihm befreundeten Clemens Brentano, mit dem blendenden Feuerwerk seines Witzes dazwischenfuhr und Alle überraschte und erfreute; oder wie ihm oft bei geselligem Spiel ein leicht hingeworfenes Wort Veranlassung gab, den reichen Schatz seines Detailwissens zu offenbaren und die überraschendsten Aufschlüsse über die schwierigsten Fragen zu geben. Oder er streifte mit Freunden und Schülern durch Wiesen und

Wälder, und es wurden Blumen gesammelt und benannt, und an der Vielgestaltigkeit die Einheit und an dem Reichthum und der Schönheit der Organismen der Reichthum und die Schönheit des geistigen Lebens nachgewiesen. Oder er klonn unermüdet auf die höchsten Gipfel des Gebirges, bald allein, nur von seinem treuen Hunde begleitet, bald den minder Geübten zum verlässigen Führer dienend, bald mit den kühnsten Bergsteigern in Schnelligkeit und Ausdauer wetteifernd. Dort auf den steilen Berggipfeln stand er vielhundertmal und blickte über die schwindelnden Abgründe, über die traulichen Thäler und weiten Ebenen in die bläuliche Ferne, wie er geistig stets auf der Höhe der Zeit stand und über die Niederungen und Abgründe der Gegenwart vertrauensvoll und mit sicherem Blick in die ferne Zukunft schaute. Gleicht ja doch sein ganzes Leben nur allzu sehr jener letzten Bergfahrt auf den Ffinger bei Meran, welche er im Jahre 1861 mit mir und meinem Bruder unternahm. Es war noch dunkle Nacht, als wir Obermais verließen und durch das Naisthal dem Joche zuwanderten, welches das weinreiche Eischtal von dem lieblichen Grunde des Talferbaches trennt. Thal an Thal, Gipfel an Gipfel tauchte allmählich aus der Dämmerung empor; keine Beschwerde achtend, sehnüchtig und in fieberhafter Spannung, wie immer, eilte er der Spitze zu, und als er oben anlangte, lag vor ihm das ganze unermesslich reiche Panorama in höchster Klarheit und in den schärfsten Umrissen:

So wunderbar verbunden Berg und Thal,
Und Wald und Au, und Felsen grau und kahl,
Und dunkle Schatten und der Sonne Strahl!

Da lagen tief unten die heimlichen Thalgründe Meran's und Sarntheim's, der Silbergürtel der Etsch, noch in weiter Ferne sichtbar, und das blaue Auge des Kalternsee's; ringsum aber Tausende von Berggipfeln, gleich erflärten Wogen eines unermesslichen Meeres. Und als er nun trunken von all der Herrlichkeit den Blick rings umherschweifen ließ, da lagerte sich plötzlich dunkler Schatten vor seinem linken Auge — es war vom Schlage gerührt und erblindet. Und so war auch sein ganzes geistiges Leben ein unablässiges Ringen und Klimmen in die Höhe. Von der centralen Spitze des natürlichen Lebens aus wollte er alle Gebiete desselben im Lichte der höchsten Idee mit Einem Blick überschauen. Immer weiter, je höher er klonn, wurde der Gesichtskreis, immer klarer und schärfer Beleuchtung und Umrisse vor dem geistigen Blicke des Wanderers. Als er aber oben angelangt war, und sein Blick trunken in die Nähe und Ferne schweifte, da lagerte sich ihm plötzlich der Schatten des Todes vor dem Einen Auge der menschlichen Erkenntniß: von der Anstrengung fieberhaft erregt, war es zu schwach, das rings alles Leben umwogende Licht zu ertragen; die Sinne versagten ihm den Dienst, und der Leib sank in den Stand der Blindheit zurück, aus dem er gekommen. Ein Bild dieser Wanderung in die Höhe so treu als möglich mit wenigen Strichen zu zeichnen, soll die Aufgabe dieser Zeilen sein."

So schrieb ich wenige Tage nach dem Tode meines seligen Lehrers und Freundes Deutinger.¹⁾ Und auch jetzt noch, obwohl mehrere Jahre

¹⁾ Abgedruckt im „Morgenblatt zur Bayer. Zeitung“ vom 29. Sept. 1864 (Nr. 269).

andauernden Nachdenkens und Studiums seitdem verfloßen sind, erfafst mich fast das gleiche Gefühl des Zagens, indem ich daran gehe, ein Bild seines so reichen Lebens, seiner so vielseitigen Wirksamkeit zu entwerfen.

I.

Jugendzeit. 1815—1837.

Martin Deutinger wurde geboren am Charfreitag (den 24. März) des Jahres 1815, auf der Schachtenmühle, dem Anwesen seines Vaters, in der Nähe des oberbayerischen Dorfes Langenpreising. Nach 1½ Jahren wurde er der Hut der Großeltern übergeben und verblieb bei diesen, in der Weismühle bei Moosburg, die nächsten 6 Jahre, dann wieder bei den Eltern auf dem neuen Besizthum seines Vaters in Weilach. Im Jahre 1824 wurde er von seinem Oheim, dem nachmaligen Dompropst Martin von Deutinger, dem Pfarrer Remigius Vogel zur Erziehung und Vorbereitung für die Lateinschule übergeben. Sprühende Lebhaftigkeit des Geistes, verbunden mit einem unwiderstehlichen Hang zu träumerischem Sinnen in der Einsamkeit — beides machte sich bei ihm schon in dieser frühesten Zeit seiner Jugend geltend; und nichts war geeigneter, diesen Hang zu nähren und zu vertiefen, als die Einsamkeit der Mühlen, auf denen er seine Kindheit verlebte. Die wilden Knabenspiele liebte er nicht; dafür konnte er stundenlang am Mühlbad mit wunderlichen und doch sinnreichen Wasserbauten sich beschäftigen, oder er lauschte athemlos den Erzählungen eines Mühlknechtes, von dessen treuer Anhänglichkeit und unerschöpflichem Reichthum an Wundergeschichten er bis an sein Lebensende gerne und mit Rührung erzählte. Aber auch seine Lebhaftigkeit machte oft genug Eltern und Erziehern bange. Da war keine Hecke, kein Zaun, kein Baum, keine Mauer, die er nicht erkletterte, um von höherem Standpunkt aus das weite Land sich zu betrachten, neue Winkelchen und trauliche Plätzchen zu entdecken, neue Geheimnisse der schönen Welt abzulauschen. Den bedeutendsten Einfluß scheinen Mutter und Großvater auf ihn geübt zu haben. Von Letzterem sagt er selbst in einer Abhandlung, in welcher er die Zusammengehörigkeit religiöser Gesinnung und natürlicher Bildung nachweist¹⁾: „Wenn ich so die Menschen bald die Religion verläugnen sehe, um der natürlichen Bildung willen, und bald wieder von einer Religion sie reden höre, welche die natürliche Bildung entbehren und den Menschen unmittelbar zur Anschauung des Höchsten emportragen soll, muß ich immer meines Großvaters gedenken, welcher in dieser Hinsicht manchem vermeintlich Hochgebildeten, obwohl selbst nach dem Urtheile der Menschen ein ungebildeter Mann, zu einem nicht ganz zu verachtenden Vorbilde dienen könnte. Selbiger Großvater war nämlich ein guter Fußgänger, und wenn er nun mit seinem damals noch in den niederen Klassen studierenden Enkel so manche Fußreise durch das waldige Hügeland seiner Heimath unternahm, so pflegte er im Gewirre der vielfältig sich verschlingenden Thäler mich immer darauf aufmerksam zu machen: wie wunderbar doch Gott alles eingerichtet habe, indem alle Wässerchen zwischen den Hügeln wieder ihren Abfluß fänden. Ueber diese Verwunderung wird nun wohl jeder in den Gesezen der Physik erfahrene,

¹⁾ Histor. polit. Bl., 1853; 31. Bd., 3. Heft: „Christenthum und Humanismus.“

studierte, gebildete Mann, der durch sein Studium begreift, daß in einem sandigen Hügellande die Wasser durch ihre physische Beschaffenheit sich von selbst ihren Abfluß verschaffen, wieder sich verwundern, und vielleicht in der Physik unerfahrenen Mannes lächeln. Demohngeachtet scheint es mir, daß mein Großvater bei alledem ganz auf dem rechten Wege zur wahren Bildung gewesen, und derselben vielleicht näher gestanden, als mancher Studierte, der daselbe Ereigniß, welches meinen Großvater an einen ewigen Bildner der Dinge erinnerte, auf physische Weise zu erklären vermag, ohne dabei an einen höheren göttlichen Urheber erinnert zu werden.“ „Hätten manche Gebildete und Hochstudierte den Glauben meines Großvaters und die begeisterte Einfalt seines Herzens, welche Kraft und Innigkeit würde dann ihr Leben durchdringen und demselben eine höhere Wärme und Bedeutung verleihen, statt daß sie es ohne diesen Glauben und ohne diese Liebe in fruchtlosen Widersprüchen zersplittern!“

Zehn Jahre alt (1825) begann der Knabe seine Studien in München, wurde nach zwei Jahren (1827) dem Knabenseminar zu Freising anvertraut und vollendete hier die Gymnasialstudien im Jahre 1832. Die bedeutenden Anlagen, welche er verrieth, lenkten die Aufmerksamkeit aller Lehrer auf ihn. Die Reime zu den Grundzügen des Mannes waren schon damals nicht zu verkennen: der klare und scharfe Geist, der sich mit Vorliebe und ungewöhnlichem Erfolge mathematischen Studien zuwandte, das weiche und innige Gemüth, das sich in seinem tiefreligiösen Sinne und in der Liebe zu den schönen Bildungen der Natur, zu den Blumenaugen, den „Sternen der Erde“ kundgab, die lebhafteste Phantasie, das architektonische Talent, das nicht ruhte, bis es das Einzelne, Zerstückelte und in dieser Einzelheit Unverständliche in das schöne, verständliche, organisch geordnete Ganze eingefügt hatte, endlich die Gabe des munteren Scherzes und des scharfen Witzes, deren sich schon der Knabe bediente, um das warme Herz und den reichen Geist gegen die Unbilden der Leidenschaft und der Pedanterie zu wahren — eine Gabe, die ihm später so manche bittere Verkennung zuzog, weil man nur allzu leicht über dem Schein das Wesen, über dem scharfen Wort den Grundzug seines Charakters, seine innige, hingebende, zu jedem Opfer bereite Liebe zu Gott und den Menschen vergaß. In den wenigen Briefen an einen Freund, welche aus dieser Zeit sich erhalten haben ¹⁾, spricht er von der Mathematik, der er doch vor allem ergeben sei; die Poesie liebe er zwar, doch Apollo habe ihn offenbar nicht zu seinem Liebling gewählt. „Dagegen scheinen mich Minerva und Momus zu einer ihrer unzähligen Creaturen geschaffen zu haben. Verstehe aber unter meinem Momus nicht den bitteren Tadel, sondern meinen so viel besprochenen Lachinstinct.“ Er bittet den Freund um schleunige Mittheilung, wenn er „etwas zum Denken oder zum Lachen“ habe. Mit dem Scherz aber unzertrennlich verbunden ist frühreifer Ernst und eine seltene Tiefe des Empfindens. Unter den Dichtern war damals Westenvieder sein Liebling, daneben Ossian, Virgil und Horaz; ihre Eigenthümlichkeiten ahmt er oft in

¹⁾ Auch für die folgenden Jahre (bis 1847) stand mir nur der vielfach unterbrochene Briefwechsel mit diesem Jugendfreunde, und selbst dieser nur in Abschriften zu Gebote. Um so reicher fließen die Quellen von der Mitte des Jahres 1847 an.

Scherz und Ernst nach. Die Redner liebte er nicht; selbst den Demosthenes hatte er bald satt.

Im November 1832 finden wir D. am Lyceum zu Dillingen, den philosophischen Studien mit Eifer obliegend. Er selbst erzählte mir, wie er hier mit einem gleichgesinnten Jugendfreunde unermüdtlich Versuche machte, das ganze Gebäude der Mathematik selbständig auf genetischem Wege zu construiren, und wie ihm zu Muth war, als in den Vorlesungen von Beckers zum erstenmal Blitze Schelling'scher Philosophie in seine Seele hineinkleuchteten. Damals erwachte in ihm der Drang nach allseitiger philosophischer Weltanschauung, der, öfters zurückgedämmt, immer wieder sich Bahn brach, bis der Strom seiner geistigen Thätigkeit in geordnetem Laufe nach dem ersehnten Ziele eilen konnte. Auch die Briefe jener Zeit bezeugen die bestimmte und fast einseitige Richtung, welche er damals einschlug. Er ermuntert seinen Freund „über die Schönheit der Natur und über den Flug des menschlichen Geistes nachzudenken; aber nicht über den bewußtlosen Flug der Phantasie, sondern über die Schönheit und Fülle des menschlichen Wissens“. Von poetischem Gewürz, sagt er, sei er kein Freund, sondern leider ein trockener Schulmensch. Alles jugendlich Unklare und Schwärmerische suchte er von sich abzustreifen, entsagte, wie es scheint, eine Zeit lang selbst der Lectüre der Dichter, und ergab sich ganz und ungetheilt der Wissenschaft, um sich erst später wieder mit klarerem Bewußtsein und verdoppelter Freude jenem Gebiete der geistigen Thätigkeit zuzuwenden. Und zwar spricht er in den ersten Briefen noch fast ausschließlich von der Mathematik und den Naturwissenschaften, insbesondere der Botanik, als seinen Lieblingsfächern, und ermahnt seinen Freund, zu lesen — „aber nicht die Reden des Demosthenes oder die griesgrämigen Klagen eines Dichters“, vielmehr naturwissenschaftliche Werke und die Natur selbst solle er studieren. Bald aber sehnt er sich, so glücklich ihn auch diese Studien machen, doch nach allgemeiner, wahrhaft wissenschaftlicher Ausbildung; er sehnt sich von Dillingen, das ihm nicht mehr genügt, weg nach München. Es war damals die Rede davon, „daß die Universität zertrümmert werden und Schelling Bayern verlassen könnte.“ Der Gedanke an diese Möglichkeit, klagt er, störe seine Ruhe, so abenteuerlich ihm die Sache auch vorkomme; denn er habe sich so sehr „auf ein Universitätsstudium und eine Philosophie von Schelling gefreut“. Er begreift nicht, wie man diese Frage als eine rein politische betrachten könne. Aus der Zerrissenheit der Zeit, der Zerklüftung der Parteien, der Begriffsverwirrung auf religiösem und politischem Gebiet — was könne uns daraus noch retten, außer wahre Aufklärung? Wie aber lasse sich diese erwarten, wenn „das Wichtigste, die totale Ausbildung der Männer, die einst den Staat schützen und leiten helfen und dem Volke bessere Begriffe von Religion beibringen sollen“, unmöglich gemacht werde? Dieses Streben nach der höchsten und allgemeinsten Bildung nennt er den Quell, aus dem immer Frohsinn ströme, der nie auszuschöpfen sei. Deshalb sei ja das Feld des Wissens so unermesslich, damit das Streben und damit die Freude und der reinsten Genuß nicht ersterbe. „Sene lichten Höhen sind zwar ferne, indeß ist es schon viel, im Dämmerlichte zu wandeln.“ „Und diese Dämmerung, ist sie nicht der kräftigste Sporn, nicht zu rasten und nicht zu ruhen?“

Vom November des Jahres 1833 an betrieb D. die philosophischen

und dann die theologischen Studien an der Münchener Universität, an welcher damals ein gar reges, wissenschaftliches Streben herrschte. Hier hielt Schelling seine Vorträge, durch Geistesstärke, Formvollendung und unübertroffenen Vortrag gleichmäßig ausgezeichnet; hier wirkte Görres, „dieser reiche Geist, der in der tiefen Nacht der Mystik die Thore der heiligen Stadt beschaute und bis zur Drachenquelle des neuesten Unglaubens vordrang.“ (Siloh, S. 195.) Wir finden D. als eifrigen Hörer und Schüler dieser beiden Meister. Den nachhaltigsten Einfluß aber übte Franz von Baader auf den lebhaften Geist des jungen Mannes. Noch in späteren Jahren erzählte D. gerne von dem außerordentlich anregenden Umgang mit dem trefflichen Lehrer, wie ihm derselbe die noch in Dämmerung liegende Seele mit den leuchtenden Strahlen seiner Ideen zu erhellen suchte, und dabei unablässig die Knöpfe seines Rockes bearbeitete.

Nach weiterem zweijährigem Studium der Theologie (1835 — 1837) zuerst im Georgianum zu München, dann im Seminar zu Freising, wurde D. zum Priester geweiht. Mit der Uebersiedelung nach Freising beginnt auch wieder (vom November 1836 an) sein Briefwechsel mit dem öfters genannten Jugendfreunde.

Ueber seinen Aufenthalt daselbst schreibt er: „Unser Haus ist mit dem Dome verbunden, der Raum genug gewährt, allein zu sein, wenn man die Einsamkeit sucht, wie ich zuweilen pflege“. „Der Garten gewährte bisher auch noch einigen vergnüglichen Aufenthalt, und das traulichste Plätzchen desselben, unsere Klause, wird ihn wohl auch den Winter über gewähren. Dort ist es so heimlich und still im beschränkten Kreise, den ein einfaches Tischchen und ein Kreuz ziert, wie auch wir es vor Zeiten gebildet haben würden. Dabei gewährt dieses Plätzchen doch eine beinahe unermessliche Aussicht, und man vermißt nichts als den Freund an der Seite und ein herzliches Gespräch. Selbst von den Museen aus ist die Fernsicht in drei Himmelsgegenden fast unbeschränkt, und die aufgehende wie die untergehende Sonne scheint dem Bewunderer in's Auge, den ganzen Bogen ihres leuchtenden Laufes innerhalb des Gebietes beschreibend, das man zu überschauen vermag. Aber nicht blos die Lage, sondern auch des Hauses innere Einrichtung ist mir lieb geworden. Die angefangenen Beschäftigungen, die alle schon auf das Praktische des künftigen Standes hinzielen, nehmen meine ganze Thätigkeit in Anspruch, et totus in hoc sum“.

Das war ein Grundzug seines Wesens von Kindheit an, dem, was er einmal ergriffen hatte, auch ganz und ungetheilt und bleibend sich hinzugeben. Darum kann er das rasche Hinweggehen mancher seiner Bekannten über alles, was sie bisher betrieben, nicht begreifen. „Ich sah sie dichten und philosophiren, ehe ich daran denken konnte. Dagegen sah ich sie aber auch keines dieser Gefährten ganze Wesenheit erschöpfen.“ Ueberall, auch in der Freundschaft, verlangte er volle Klarheit und Sicherheit. Darum klagt er: „Mein Herz sehnt sich, dir Worte des Trostes sagen zu können. Allein wie vermöchte ich das? Noch wissen wir ja kaum, mit welcher Saite unseres Geistes Instrumente bezogen, und wenn auch, doch nicht, wie hoch oder tief selbige gespannt ist.“ Ueber sein Ringen nach Ueberzeugung und Seelenruhe schreibt er: „So sehr ich mich auch und vielleicht nur zu sehr, einer gewissen Lustigkeit hingebe, der jede Sorge und Beunruhigung fremd scheint, ebenso sehr und vielleicht noch mehr ist oft ein

unerklärbarer Jammer in mir herrschend, und der Zwiespalt der Naturen tobte in um so gewaltigerem Kampfe auf, als ich selbst den Streitern Waffen zutrug und noch zutrage.“ Und im nächsten Briefe sagt er: „Mein Geist erschrickt über die Tiefe, in die er sieht. Das Sein sollende ist ihm nahe gelegt, und das Sein liegt ferne. Er kennt das Licht und schaudert in der eigenen Finsterniß. Nicht aber, weil er zu viele Dinge um sich gehäuft sieht, die alle zu bewältigen ihm der Muth fehlt. Nein, Freund, darin mißkanntest du meine Bemühungen, die nur dahin gingen, den inneren Zusammenhang der Dinge, nicht aber ihre Einzelheiten zu erfassen. Sieh, ich will versuchen, mit einem Gleichnisse zu sagen, wohin ich will. Sechs steinerne Wasserkrüge sehe ich stehen und vernehme den Befehl des Herrn: implete hydrias aqua! Nun also will ich hingehen und sie füllen mit dem Wasser der natürlichen Erkenntniß und dann auf den Herrn hoffen, ob er sie in den guten Wein der göttlichen Erkenntniß verwandeln und so das erste Wunder seiner Erlösung an mir wirken wolle. Wer anders handelt, scheint mir gegen die Ordnung zu fehlen; denn es ist nicht unsere Sache, diesen Wein erst später mit dem Wasser unserer eigenen Erkenntniß zu schwächen, sondern unsere Arbeit ist, die Krüge erst mit Wasser zu füllen und das Uebrige dem Herrn zu überlassen. Jene traurigen Augenblicke aber entspringen aus der natürlichen Betrübniß, welche den natürlichen Menschen ergreift, wenn er die hart scheinenden Worte des Herrn vernimmt: die Stunde ist noch nicht gekommen.“

II.

Rosenheim und München. 1837—1841.

Vom Herbst 1837 bis März 1840 wirkte der junge Priester als Coadjutor zu Rosenheim, eifrig der Seelsorge wie den Studien obliegend, und nebenbei zum rüstigen Bergsteiger sich bildend. Wie glücklich er sich in seinem Berufe fühlte, wie er rasch und sicher das Wesentliche desselben erfaßte, und ihm wie dem Leben überhaupt sogleich die Lichtseite, das Schönste und Beste abzugewinnen wußte, davon geben die Manuscripte Zeugniß, welche aus jener Zeit sich erhalten haben: vier Briefe, die Schilderung einer kleinen Reise nach Salzburg und Tyrol (Fragment), ein Theil der Predigten, die er in Rosenheim hielt, und ein Tagebuch, welches vom 18. Juni 1839 bis zum 23. März 1840 reicht und von ihm auch noch in München bis Ende October 1840 fortgeführt wurde. Sein Denken, Fühlen und Wollen ist bereits ein sicheres, in sich beruhigtes und harmonisches geworden; hatte er ja doch schon in München die engen Grenzen, welche er sich in Dillingen selbst gesetzt, weit überschritten und neben den philosophischen, naturwissenschaftlichen und theologischen Studien auch in die Werke der Kunst, insbesondere der dichtenden, sich vertieft. Daher sehen wir denn auch in dem erwähnten Fragmente und im Tagebuche bereits die Ansätze und Keime zu der geistvollen Naturanschauung und Naturschilderung der „Bilder des Geistes“, erkennen schon in seiner damaligen Wirksamkeit als Prediger und Katechet den ausgezeichneten Lehrer und in allem trotz aller Unvollkommenheiten den ächt philosophischen Geist und künftigen Meister.

In den Briefen spricht er von seinem neuen Berufe, seinen Studien,

Plänen und Excursionen: „Mein Leben in Rosenheim behagt mir bisher noch sehr wohl. Freilich handelt es sich nicht darum, daß es mir behaglich sei, sondern ob ich tauglich. Dieß weiß ich nun zwar noch nicht so recht, und wer darf auch sagen, daß er tauglich sei, das Wort Gottes zu verkünden? Allein ich finde mich so ziemlich in meine Verhältnisse. Es ist doch ein ander Ding, einen eigenen Wirkungskreis zu überkommen, als immer und immer nur zu hören. Der Geist der sonst mit Mühe bewegt wurde, muß nun selber bewegen.“ „Du weißt, daß ich Zeit habe, im Freien mich umzuthun, und diese Gelegenheit benütze ich denn auch auf's eifrigste. Besonders sind die nicht gar fernen Berge das Ziel meiner Wanderungen.“ „Bereits ist der Petersberg, der Riesenkopf, der Heuberg bestiegen. Dabei ermüdet man freilich etwas, allein es ist nur die vis inertiae; denn kaum hat man ein eben Fleckchen erreicht, so ist die Müdigkeit wie weggeblasen. Und wenn man dann oben ist, da athmet sich's gleich viel freier. Man glaubt ein anderer Mensch zu sein; alle geistigen und leiblichen Thätigkeiten sind geweckt und erhöht; man glaubt sich dem Unsichtbaren selber näher gekommen. In dem großen Buche der Offenbarung, welches wir Natur nennen, scheinen wir die Berge die großen oder Anfangs-Buchstaben zu sein. Man pflügt sie gewöhnlich mit den Knochen des Körpers zu vergleichen, und ich muß bekennen, mir gefällt dieß so übel nicht. Sie sind gleichsam die Stärke und Haltbarkeit des Erdkörpers, verleihen selbst dem anliegenden Lande Form und Gestalt, Schönheit und Reiz, und um sie und an sie schmiegen sich die Nerven, und im Innern keimet das Mark, die geheime Werkstätte der Lebensfunctionen, während im Flachlande zwar das wogende Saatkorn auch einen schönen Anblick gewährt, aber den Sinn doch mehr der Nahrung, dem Irdischen zuwendend sich zum Gebirge verhält, wie etwa das Gangliennervensystem zum Cerebralsystem.“ In einem Briefe vom 29. Oct. 1838 erwähnt er einer schon ziemlich vorgeschrittenen Uebersetzung von Schriften des Kirchenvaters Augustinus; er habe, da der Winter drohe, bereits die Fortsetzung derselben begonnen. Mit der Botanik dagegen stehe es weniger gut; er lese sich so in die liebe Theologie hinein, daß er darüber den classificirenden Linné ganz vergesse. „Daran trägt der selbige Mähler große Schuld. Seine Symbolik hat allerlei rege gemacht, worüber ich mir Auskunft zu verschaffen denke.“ Auch habe er außerdem noch gar mancherlei sich vorgenommen, damit der Wille und die Kraft nicht erlahme. Sich selber überlassen, müsse man sich auch selber beschäftigen. „Und da danke ich es meinem Onkel vor allem, daß er mir einen solchen Posten zugesellt; denn wenn man je durch etwas gespornt wird zu lesen und zu arbeiten, so ist es, wenn man alle Wochen predigt und dabei der Ansicht ist, es sei Pflicht — wenigstens sein Bestes zu thun. Da rühren sich gar mancherlei Gedanken, und es wimmelt oft, als hätten sich Ameisen im Innern angesiedelt.“ In einem Briefe vom 9. Januar 1839 schreibt er: „Ich lese gerade das schöne Werk Staudenmaier's, den Geist des Christenthums in den heiligen Zeiten, und daneben Jean Paul's Siebenkäs. Wundere dich nicht über die vielleicht sonderbare Zusammenstellung; denn mir ist in der That eine solche Lectüre von mit natürlicher Wärme und Herzlichkeit und Tiefe des rein menschlichen Gefühls geschriebenen Werken nothwendig. Jean Paul hat aus dem innersten Grunde menschlichen Gefühls und zwar eines auf der höchsten Stufe des bloß Menschlichen

stehenden Gefühls geschrieben, und seine Schriften sind daher, abgesehen von der hinreißenden Sprache, in psychologischer Hinsicht für den Prediger überaus fruchtbar.“ „Aber auf der andern Seite ist mir die Theologie ungemein lieb geworden, während mir, wie ich bekennen muß, früher die Naturwissenschaft am meisten zusagte. Indes habe ich darum diese nicht aufgegeben; nur ist sie mir bloß mehr der äußere Schmuck, nur dazu da, um das Heiligthum zu zieren, dem Menschlichen näher zu bringen, beides gleichsam zu verschmelzen, wie dieß in dem kirchlichen Cultus auch der Fall ist.“ Das Göttliche müsse ja auf dem Wege des Natürlichen in uns eingehen. Er sehnt sich daher nach Aufschlüssen über christliche Kunst und wünscht Werke über Malerei und Baukunst im Allgemeinen und kirchliche insbesondere. Dann beklagt er den Mangel an Zusammenwirken unter dem jungen Klerus. Eben arbeite er an einem Artikel, in welchem er die Nothwendigkeit einer Vereinigung zum Behufe einer fortschreitenden theologischen Bildung betone und eine Zeitschrift als Organ zu diesem Zwecke vorschlage. „Du siehst, wie ich mit Plänen und Träumen mich trage, die, wenn sie nicht unausführbar sind, doch wenigstens eines andern Trägers bedürfen, um nur einige Aussicht auf Erfolg zu haben.“ „Indes halte ich solches Planmachen doch nicht für Zeitvergeudung; denn wer weiß, ob Gott nicht unerwartet Gelegenheit schenkt; und auf jeden Fall habe ich, wenn sich Gelegenheit findet, alles der Länge und Breite nach durchdacht, und kann dann die Gelegenheit bei den Haaren ergreifen. Ueberdieß wird das Herz dadurch nicht enger, sondern etwas weiter, und das allein schon halte ich für reichlichen Gewinn.“

In dem Fragment der Reisebilder, wahrscheinlich aus dem Jahre 1838, zeigt sich bereits seine Empfänglichkeit und seine Beobachtungsgabe für alles Schöne; seine Schilderungen sind reich an Gedanken, Bildern und Citaten aus Horaz, Virgil, Young, Jean Paul, Klopstock, Göthe und Schiller. Zur Kennzeichnung seiner damaligen Denk- und Darstellungsweise werden folgende Stellen, die ich theils der Reisebeschreibung, theils dem Tagebuche und den Predigten entnehme, genügen.

„Den heitern, unbewölkten Himmel über mir, den treuen Freund zur Seite, verließ ich die oftgesehenen Mauern Rosenheim's, den Blick in die Ferne gerichtet. Schweigend wandelten wir beide dahin, Gegenwart und Zukunft im hoffenden Herzen erwägend, und wohl mochte keiner des Gedankens sich erwehren, wie doch der Mensch voll Hoffnung hinausstürmt in die weite Ferne, und was er wohl alles befahren müsse, bis er landet am sicheren Port, und wie bald das Zukünftige sich der Vergangenheit, dem Schattenreiche der Erinnerung zugesellt.“ „Linksab gleitet der Kahn an der tobenden Menge vorüber nach dem heute verödeten Frauendjemssee, wo die Entfernung von dem sinnverwirrenden Lärm der Zehenden der stillen Betrachtung freieren Spielraum gewährt. Siehst du die schattige Linde dort am grünen Gestade? Dort wollen wir landen, und nun blicke hinaus über die Weite des See's und nimm das Bild auf in deiner Seele gleich dem spiegelhellen See, der den blauen Himmel und die ziehenden Wolken und die Mannigfaltigkeit des Ufers so treu zurückstrahlt.“ „Von Reichenhall führt eine neue, schön gebaute Straße über Ramsau nach Berchtesgaden. Am Fuße des Lattenbergs, zwischen seinen Felsen und den rauschenden Wellen der Saal zieht sie sich gemächlich aufwärts. Rechter

Hand lachen die grünenden Alpen des Müllnerberges gar freundlich den Wanderer an, links hinauf aber gruppiren sich die zerrissenen Felsen des Lattenberges zu wunderbaren Gestaltungen, immer neue Formen; Schluchten, Wände, Abstürze und Fessengabeln dem Schauenden darbietend, und nimmer wird das Auge sich satt sehen. Gewiß, du schaust noch an ihm empor, wenn schon am Jettenberg die Straße rasch um eine Ecke biegt und dir den bewundernswürdigen Anblick entzieht. Ein Wasserfall rauscht dort über senkrechte Felsen herab und verlangt deine Aufmerksamkeit. Horche nur auf das Brausen, das Sprudeln, das Zischen, das Murmeln und Flüstern, das aus seiner Tiefe zu dir spricht, und ich weiß es, auch in deinem Herzen werden Stimmen laut, die jenen Tönen Rede und Antwort geben und mit eigener Sprache reden, wie nur die Natur sie redet, die freie, edlere und göttlich beseelte Natur. Das Wasser ist überhaupt ein ganz eigen Element, das wunderbar jederzeit zu meinem Herzen gesprochen, und wo ich eine Brücke finde, da halte ich, wenn ich allein und ungestört bin, gewöhnlich still und schaue hinab in die strömenden Fluthen. Was ich eigentlich dabei denke? Das weiß ich nicht. Aber mir wird zu Muth, als ob ich immer so stehen und schauen möchte. Das Rollen der Zeit und die Wogen der Unendlichkeit ziehen an meiner Seele vorüber, während ich die rauschenden unendlichen Wellen betrachte." „Nun aber, da der Nebel uns die Berge Berchtesgadens verhüllt, was ist zu thun? Glück auf, in's Bergwerk frisch hinein, die unterirdische Werkstätte der Natur in labyrinthischen Gängen zu beschauen! Die Lampe zur Hand, den Spenser, das Bergleder und die Kappe angethan, und nun in Gottes Namen eingefahren!" „Krystalle mannigfaltiger Art schimmern von den Wänden. Wer hätte doch dem freundlich grünen Berge von außen angesehen, daß so mannigfache Steingebilde hier in seinem Innern ihr stilles Lager haben? Allein das ist nun eine alte Weise. Im Innern verbirgt sich mancher köstliche Schatz, den das äußere Ansehen dir nicht verrathen hätte. Wer bloß an der Oberfläche streift, die Berge des Wissens nur von außen sich beschaut, der ahnt nicht, welche Schätze sich in's Innere geflüchtet." „Zwischen Himmel und Erde schreitet das Unglück einher, eine übermächtige Niesin, und wer mit seiner Seele und seinen Begierden auf der Erde kriecht, den zermalmt sie mit ehernem Fußtritt; wer aber, obgleich mit einem Theil seines Daseins an die Erde geheftet, mit seinen vernünftigen Kräften, mit den Armen des Geistes die Balken des Himmels erfaßt, der ist höher als sie und lacht des vergeblich drohenden Schicksals." (Aus dem Fragment der Reisebilder.)

Abends lustwandelte ich noch im Freien, um mir die sog. Johannis- oder Sonnwendfeuer zu betrachten. Auf den dunklen, fernen Höhen flammen sie empor, als ob die geheime Werkstätte der Natur, ihrer heimlichen Wirkung überdrüssig, nun mit einmal die harte Rinde durchbrochen hätte, um sich dem wundernden Auge zu offenbaren; oder als ob die fernen Sternchen ihre himmlischen Wohnsitze verlassen hätten, um mit den Kindern der Erde sich zu befreunden. Die höchsten Spitzen der Erde loberten gleichsam in Flammen, und das Herz der Natur brannte im Feuer gen Himmel. Soweit das Auge reichte, waren die dunklen Höhen mit solch glänzenden Sternchen wie besäet, während nahe eine trauliche Landschaft aus dem Dunkel lächelte. Aus grünem Gebüsch erhoben sich freundlich weiße Häuser und Thürme, und der Fluß, ein Silberstreif vom Mondlicht

beleuchtet, dehnte sich weithin, bald ferner zwischen den Gebüschen verschwimmend, bald näher die Feuerzeichen der fernen Berge, ja selbst die dunkeln Schattenriffe der Gebirge auf seiner ruhigen Fläche abspiegelnd. Es ist doch ein ganz eigenes Gefühl, also zu lustwandeln, wenn der Tag sich geneigt. Alles ist still und feierlich; es ist alles eine erhabene Ruhe vom heißdurchlebten Tage; man ist dem leisen Wehen der Natur näher, weil das irdische Toben, das geschäftige Ameisenleben zum Schweigen gekommen: Eine neue, freundliche Welt bildet sich in uns und um uns." „Nach der Predigt auf dem Petersberge bestieg ich die große Matron, in der Hoffnung botanischer Ausbeute, und eben auch aus Neigung zum Klettern und zur Bewegung. Ich meine, wer sein Leben nicht rührig lebt, der lebt es eben gar nicht, gehört zu jenen Fußwanderern, die, statt rüstig fortzugehen, sich alle Augenblicke niederlassen, und dadurch nur um so müder werden." „Der Abend in einem Gebirge ist begeisternd, der Morgen entzückend, oder umgekehrt. Der Abend weckt die Sehnsucht nach den Sternen, der Morgen nach der Erde. Der Morgen ist lebendige Regung, der Abend schwärmerisches Träumen." „Der Weg auf Berge ist nicht ohne schaudervolle, schwindelerregende Abgründe — so auch der Weg nach oben. Er ist nicht und kann nicht sein ohne die schwindelnden Abgründe des Zweifels, und je höher man sich heben will, desto häufiger die Schluchten; wer dagegen schön gemacht auf der Ebene wandelt, hat von dergleichen Dingen keine Erfahrung." „Wenn ihr betet, so machet nicht viele Worte, wie die Heiden! Dieser Ausspruch des Erlösers scheint der gewöhnlichen Art zu beten geradezu zu widersprechen. Besonders ist er oft gegen den sogenannten Rosenkranz angeführt worden. Freilich wird derselbe und überhaupt das Beten selbst häufig ganz mißverstanden und in einem Sinne genommen; wie der Reisende erzählt von jenen Indiern, welche die Formeln ihres Gebetes auf lange Streifen Papier schreiben, es auf eine Art Haspel wickeln und im fleißigen Umdrehen dieser Gebetsmaschine den Zweck ihres Gebetes zu erreichen glauben. Allein darum, weil häufig dieser Mißverständnis eintritt, muß man nicht den Rosenkranz überhaupt verwerfen wollen; obwohl ich nicht läugnen will, daß mir scheint, als gehöre eine ganz eigene Stimmung des Gemüthes dazu, um den Rosenkranz recht zu beten. Mir scheint er nämlich viel Aehnlichkeit zu haben mit dem wiederholten „Vater“ rufen der Unmündigen, die sonst noch nichts reden können. Nun wird aber wohl kein Vater zürnen, wenn das Kindlein ihm beständig „Vater“ zuruft, da es ja noch nichts Anderes sagen mag, und damit ja wohl ebenso sehr seine innige Liebe zum Vater ausdrückt, als durch mehrerlei Worte. Ist nun aber dieser Vergleich aus der Sache richtig, so mag der Rosenkranz recht nur mit einem rechten Kindesinn, mit einer rechten Einfachheit und Unschuld des Herzens gebetet werden." „Ein jedes Ding, sagt man, hat zwei Seiten. Nach dieser Sage nun bestünde die Kunst, über alles verständlich zu denken wie zu reden, darin, jedem Ding die zweite Seite abzugewinnen, und es dann in der aus beiden entstehenden höhern Einheit zu betrachten." „Lasset euer Licht leuchten vor den Menschen, damit diese eure guten Werke sehen und den Vater preisen, der im Himmel ist! Wenn es nun einmal leuchtet, dann lasset es leuchten, ohne durch Ostentation den pharisäischen Sauerteig im Herzen aufzunehmen. Das wäre ein bloßes Blenden mit dem Spiegel, mit dem man fremde Strahlen auffängt; jenes aber ist

ein Leuchten von innen heraus, die Kraft eigenen Lichtes brennende Liebe. Nicht die Werke also soll man suchen, sondern die Liebe. Allein ist diese da, dann werden auch jene nicht ausbleiben.“ „Als letzter Grund kann nur allein Gott geliebt werden. Nur Gott allein kann der letzte Zweck von allem sein, weil er allein der Heiligste und Vollkommenste ist, und im letzten Grunde auch nur das Heiligste und Vollkommenste geliebt und bezweckt werden mag. Daß aber der Mensch dennoch auch sich selbst liebt und sich selber zu besitzen suche, und diese Selbstliebe, insofern sie nicht bloße Eigenliebe ist, nicht verworfen werden kann, findet seine Erklärung in dem Satze: daß der Mensch Gottes Ebenbild sei.“ „Durch die Sünde contrahirt der Mensch eine Schuld gegen den heiligen Geist und gegen das lebendige Wort, das da alles durchbringen soll. Sowie der erste Mensch den Schlüssel hatte, das Böse abzusperren, und ihn verlor, so ist er ihm durch das Wort, das Fleisch geworden ist, wiedergegeben. Dieses als innerliche Kraft in der Kirche niedergelegt (Sacramente, Sacramentalien) soll er als den Schlüssel gebrauchen, das Böse neuerdings abzusperren, und so in seiner Pflicht den alten Fluch von der Erde nehmen zu helfen. Je mehr er nun aber selbst im Sinne jenes Fluches gehandelt, und dadurch denselben vermehrt, um so größer ist seine Schuld, mit der er den irdischen Mächten hörig geworden ist, und um so eifriger soll auch sein Streben sein, sie abzutragen.“ „Die Rechtswissenschaft, die gewöhnliche Behandlung der Naturwissenschaft und als höchster Actus dieser Kategorie die Mathematik beruhen auf dem Verstande (der ratio).“ „Ratio ist mir der Divisor, mens (Vernunft) der Dividend und intellectus, Bewußtsein, der Quotient.“¹⁾ „Die Methode der Dogmatik besteht oder kann bestehen in der Aufhebung der Negation (zuerst der allgemeinen, dann der besondern, je umfassender und allseitiger, desto sicherer), und Feststellung der objectiven Position und Fortleitung in die subjective Position, in's Bewußtsein.“ (Aus dem Tagebuch: Rosenheim 18. Juni 1839 bis 23. März 1840.)

Ein gewaltiges geistiges Ringen charakterisirt diese Lebensperiode Deutinger's. Raslos dachte, las und studierte er: Philosophisches und Theologisches, Naturwissenschaftliches, Reisen und Dichtungen. Das Studium Tauler's würden, auch wenn er sich im Tagebuche nicht ausdrücklich auf ihn beriefe, schon die Predigten verrathen. In Bezug auf diese zweifelt er, ob die Art seiner Darstellung: „Ausführung und symbolische Deutung des Evangeliums“ nach dem Geschmacke der Zuhörer sei. „Kann nicht helfen. Um das Gehörtwerden allein ist es nicht zu thun, sondern die religiöse Kenntniß überhaupt muß gehoben werden. Moralische Spiegelstechereien sind eitel Arbeit bei der Nacht. Man hört den Klang des Gefechtes und fürchtet sich, bleibt aber im Bette liegen, weil man sich da sicherer glaubt.“ (Aus dem Tagebuch.)²⁾ So war er innig davon überzeugt, daß er mit seiner Darstellungsart im Ganzen und Großen, mit seiner Auffassung des Zweckes religiöser Betrachtungen überhaupt gegenüber der gewöhnlichen gedankenleeren, moralisirenden Behandlungsweise im vollsten

¹⁾ S. dagg. Seelenlehre Seite 120: Vernunft == intellectus; Verstand == ratio; das richtige Gefühl = bona-sana mens.

²⁾ Vergl. „Geist der christl. Ueberlieferung“ II, 2. Abth. S. 9—10 und I, 2. Abth. S. 10—11.

Rechte sei; im Uebrigen aber wird er nicht müde, sich zu tadeln und den erkannten Mängeln des Vortrages und der Abfassung abzuhelpfen. Wie er aber seine Aufgabe erfaßte und wie in der That gar „mancherlei Gedanken sich bei ihm rührten und es in seinem Innern wimmelte als hätten sich Ameisen daselbst angesiedelt“, das werden am besten einige Stellen aus den Kanzelvorträgen klar machen, welche er in Rosenheim und dann in München als Krankencurat bei St. Johann (vom 10. März bis 5. Dez. 1840) und als Militärprediger bei St. Michael (bis Ende Oct. 1841) gehalten hat.¹⁾

„Da zieht sich gar Mancher ab von den Pflichten seines Standes und Berufes, darein ihn doch Gott gesetzt, um nach seiner Weise sich seinen eigenen Gottesdienst vorzuschreiben, von dem er doch nicht weiß, ob dieß Gott von ihm fordere. Er sucht das Gute in der Ferne, und was in der Nähe liegt, das übersieht er. Wenn dann die Zeit der Weinlese kommt, dann zeigt sich, wie er unfruchtbare und unnützliche Reigungen in sich habe wachsen lassen, die guten, fruchttragenden Reben aber abgeschnitten habe. Die Wassergeschosse erscheinen viel saftreicher, höher und stärker, als die edlen Fruchtzweige; wer daher nicht den rechten Verstand und Unterschied zu machen weiß, bei dem mag es sich gar leichtlich ereignen, daß er die edlen Zweige verachte und solche Wassertriebe in sich aufkommen lasse.“ „Was durch besondere göttliche Leitung und Einsprache, was durch von Kindheit auf uns angedeutete Richtung des Geistes, was durch die Lage, in welche Gott uns gesetzt, als nächste Pflicht uns erscheint, das ist aus dem edlen Saft des göttlichen Gnadenbaumes. Was aber so plötzlich in uns aufgekomen, was mit unsern übrigen Verhältnissen in keinem Zusammenhange oder gar im Widerspruche steht, das ist aus dem unfruchtbaren Wasser der eigenen Einbildung und des Eigenwillens und hat weder Gnade noch Frucht.“ „Wenn der Weinstock zu viele Blätter ansetzt, so bricht der verständige Gärtner dieselben ab, damit die Sonne die Traube durchbringen und zeitigen könne. Unter diesen Blättern nun verstehe die äußerlichen Werke! Wenn der Mensch an ihnen sein Vergnügen findet, wenn er in sie den wahren Werth des christlichen Lebens setzt, dann mag die innere, geistige Frucht, die süße Traube der göttlichen Liebe nicht reifen.“ (Rosenheim, 1838, am Sonntag Septuag. Matth. 20, 1 — 16.)

„Es schlummert in der Tiefe der menschlichen Seele ein ursprüngliches Gefühl für Recht und Pflicht, welches wie das heilige Feuer in Aaron's Lade immerfort brennt und sich nicht vertilgen läßt. Zwar ist es mächtiger bei dem Einen als bei dem Andern, heller lodernd in gewissen Lebenslagen, allein jederzeit ist es da. Dieses heilige Feuer im Herzen des Menschen treibt ihn an zu guten und edlen Thaten. Es ermuthigt und stärkt ihn, wenn seine Kraft erlahmen will. Wir erkennen es im feurigen Blick des Siegers, im Erröthen der Unschuld, im strömenden Worte der Rede. Kalt und faumselig ist der Mensch ohne diese Wärme, dieses Feuer des geistigen Lebens. Es ist ein großer Unterschied schon in der Rede, im Ausdruck, in

¹⁾ Im Nachlasse fanden sich noch 38 Predigten aus dieser Zeit vor, 19 von denjenigen, welche er in Rosenheim zwischen Nov. 1837 und März 1840, und wieder 19, welche er in München als Krankencurat und Militärprediger hielt. Ein Theil dieser Predigten ist in Heim's Predigtmagazin abgedruckt.

der ganzen Haltung des Menschen bemerkbar, wenn er, von irgend einem Gegenstande begeistert, seinem inneren Gefühle freien Lauf läßt. Da drängt es ihn, reißt es ihn fort; sein ganzes Wesen ist Feuer und Flamme; er fühlt sich im Stande, das Höchste zu wagen.“ „Allein es gibt auch eine andere Begeisterung, ein anderes Gefühl im Menschen, das nicht wie jenes erste in der Tiefe des menschlichen Geistes seinen Grund hat, sondern lediglich in der unregelmäßigen Begierde. Wenn nun diese Neigungen eine gewisse Höhe erreicht, eine gewisse Herrschaft über die Vernunft des Menschen sich erworben haben, wenn sie an Kraft das Gewissen und den guten Willen überwiegen, dann nennt man sie Leidenschaft. Daraus erklärt sich von selbst, daß dieser Trieb, herrschend im Menschen, blind ist, weil er, dem Gewissen und der Vernunft, diesen beiden Augen des Menschen entgegengesetzt, den Menschen antreibt zu dem, was er mit sehendem Auge nicht thun würde.“ (Rosenheim, 1838, am 3. Fastensonntag, Luk. 14 — 28: über die Leidenschaft.)

„Ob edles Metall, das erkennt man gar leicht am Klange. Ebenso die unter frommem Schein versteckte Verfehrtheit, die Heuchelei und den Pharisäismus, man erkennt sie am Klange. So nämlich ein Solcher in Leiden und Trübsal und Elend und Schande geräth, ist es bald vorbei mit der erkünstelten Frömmigkeit. So er von seiner Höhe herabfällt, siehe, da klingt es wie von schlechtem Metall. Oder merke auf den Klang seiner Worte, daraus magst du auch erkennen, weß Geistes Kind er ist. Ist seine Zunge scharf und bitter, und urtheilt er hart und lieblos über Andere, siehe, da hast du falsche Münze und nicht ächtes edles Metall.“ (Rosenheim, 1838, am 3. Sonntag nach Pfingsten, Luk. 15, 1 — 10: über den verlorenen Groschen.)

„Da gibt es nun gar viele Menschen, deren Thun und Treiben in allen Stücken gar nahe Verwandtschaft hat mit jenem ersten, fruchtlosen Arbeiten der Jünger bei der Nacht. Gar viele fahren nämlich aus mit dem Schifflein ihres eigenen Willens auf das hohe Meer der weltlichen Güter und Freuden. Sie stricken sich Neze aus menschlicher Klugheit und Eigennutz, und nun werfen sie dieses Netz aus und arbeiten die ganze Nacht. Allein das, was der Mensch in all diesen Dingen, freilich oft, ohne daß er es weiß, suchet, ist die Ruhe des Herzens und das innere Glück. So emsig er aber auch sein Netz auswerfen mag, so mächtig er auch arbeitet und sich müht, das, was allein des Suchens und Fangens werth war, das findet und erlangt er nicht.“ (Rosenheim, 1838, am 4. Sonntag nach Pf. Luk. 5, 1 — 11: über den Fischzug.)

„... Ferner muß der Geist ausgehen von aller Eitelkeit und dem Lärm der Welt. Dieses lärmende Toben und Treiben von außen läßt den Menschen nie recht zur Besinnung kommen. Von einem Vergnügen geht es zum andern, von Zerstreuung wieder zu anderer Zerstreuung, und es ist ein ewiges Jagen nach Lust und Ergötzlichkeit. Darüber geht denn die bessere Kraft im Menschen verloren. Die innere Stimme, die Mahnung des Geistes wird übertäubt von dem Lärm der Welt. Der Mensch kommt nicht zur Kenntniß seiner selbst, weil er ja nicht Zeit hat, in sich zu gehen. Noch viel weniger aber kommt er zur Erkenntniß des Göttlichen; denn was des Geistes ist, wird in der Stille im Geiste geboren und liebet die Stille. In der Einsamkeit regen sich die besten Gedanken und Empfindungen des

Herzens. In der Niedrigkeit im Gegensatz von dieser Welt wird das Göttliche erzeugt. Nicht in der Stadt ward Christus geboren, sondern in einem einsamen Stalle, in tiefer Niedrigkeit, fern von allem Hochmuth und Lärm der Welt. Und so will er auch im Herzen des Menschen geboren werden in Niedrigkeit und in der Stille und fern vom Geräusche und der Lustbarkeit dieser Welt.“ „Wer sich dem Heiligen nahen will; muß sich entkleiden aller irdischen Begierde und Lust. Zieh' deine Schuhe aus, spricht der Herr zu Moses aus dem brennenden Dornbusche, zieh' deine Schuhe aus, denn der Ort ist heilig.“ „Wenn der Mensch bloß beten wollte, so lange er im Gebete Trost und Erquickung findet, so wäre sein Gebet nicht das wahre, weil er nicht Gott suchte, sondern sich selbst und seine Freude. Dieß alles ist bloß natürliches Gefühl, natürliche Liebe, welche nicht ausreicht zur Zeit der Heimführung.“ „Da ist bloß äußerlich gute Erde, aber der innere Grund ist Stein, und das Samenkorn schießt wohl hoch auf, aber Frucht bringt es keine.“ „Der Herr führt seine Ausgewählten durch die Wüste nach dem Lande der Verheißung. Wer ausgehet aus sich selbst, der kommet alsbald in die Wüste, sagt ein alter, vortrefflicher Meister.“ (Rosenheim, 1838, am 6. Sonnt. n. Pfingst., Mark. 8, 1 — 9: vom Ausgang in die Wüste.)

„Das Gefühl der Verlassenheit muß die Sehnsucht nach dem Erlöser und Befreier und Erretter erwecken. Und je gegenwärtiger dem Menschen dieses Gefühl ist, je schmerzlicher er seinen Zustand auf Erden und die Nichtigkeit des Irdischen empfindet, um so näher ist ihm der Erlöser. Wenn der Mensch unversehens in ein tiefes, reißendes Wasser stürzt, so wird Angst des Todes ihn ergreifen, und er wird um Errettung und Hilfe schreien. Ebenso die menschliche Seele. Sie fühlt sich im irdischen Leben wie in einem unbekanntem wilden Elemente, und die Angst des Todes ergreift sie und die Furcht unterzugehen im Strome des Irdischen, und je lebhafter diese Furcht ist, um so sehnächtiger wird sie nach Erlösung schreien.“ (München, 1840, am 1. Adventsonnt. Luk. 21: von der Ankunft des Erlösers.)

„Obgleich den Worten des Evangeliums eine rein geschichtliche Begebenheit zu Grunde liegt, so hören sie darum doch nicht auf, zugleich Bild und Gleichniß für uns zu sein. Jede That ist allzeit der Ausdruck eines innern Lebens, und insofern also auch wieder das Bild eines geistigen Zustandes. Das äußere Leben ist das Bild des innern, das niedere Leben ein Gleichniß des höheren. Was sich hier mit Johannes begeben, seine Gesandtschaft aus dem Gefängniß, seine Frage an den Heiland, bezeichnet einmal den Zustand jener Zeit, die Erwartung, die Sehnsucht der in der Gefangenschaft der Sünde harrenden Menschheit nach einem Erlöser und Befreier. Es bezeichnet aber ebenso gut den Zustand der menschlichen Seele. Auch die Seele des Menschen, sobald sie ihren Zustand erkennt, harret und sehnt sich nach einem Erlöser; sie sieht sich auch in einem Gefängnisse, aus welchem sie nur ihre Jünger, ihre geistigen Kräfte und Diener ausschicken kann, um Nachricht zu erhalten von jener Wahrheit, an der ihr alles gelegen sein muß, Nachricht von der Gewißheit der Erlösung, Antwort auf die bedeutsame Frage: Bist du es, der da kommen soll, oder müssen wir einen Andern erwarten?“ „An irdischen Bildern und Gleichnissen haftet unser bester Verstand.“ „Was die innerste Seele dir bewegt, du kannst

es nur in Bild und Zeichen, in Wort und Rede aussprechen. Aber ist das Bild und Wort noch, was der Gedanke war und das lebendige Gefühl?" „Frei zu werden von diesen Banden der Leiblichkeit, sie zu Dienern der geistigen Freiheit umzuwandeln, das äußere Leben durch die innere Freiheit zu erheben und in ein inneres umzuwandeln, das ist die Arbeit und das Bestreben jeder Seele, die ihren Zustand erkennt. Ihre Sehnsucht geht nach einem Erlöser, der jene Umwandlung wirkt.“ Als die beiden Kräfte, welche die Seele ausenden soll, werden sodann Vernunft (Erkenntnißvermögen) und Liebe bezeichnet, „das Herzblut des menschlichen Geistes.“ Dann folgt ein gar schön durchgeführter Vergleich zwischen dem Kreislauf des Blutes im Körper und dem lebendigen Kreislauf des inneren Lebens. Wie das aus dem Herzen ausströmende Blut sich in zwei mächtige Ströme theile, und aufwärts steigend die edleren Theile des Oberleibes und des Hauptes durchströme, abwärts sich verzweigend aber Leben in die unteren Glieder trage, so steige die Sehnsucht des Herzens aufwärts und abwärts in zwei Strömen, aufwärts in den edelsten Empfindungen der Liebe Gottes und der Andacht, nach unten aber in werththätiger Nächstenliebe und im Gehorsam gegen die Gebote, Leben ausgießend durch alle Glieder des geistigen Menschen. Und wie hinwiederum die Venen, das Blut auffaugend in allen Theilen, es in zwei mächtigen Strömen von oben und unten dem Herzen zuführen, damit es da erfrischt durch den lebendigen Odem zu neuer Thätigkeit brauchbar werde, so führe auch die Erkenntnißkraft dem Herzen lebendige Erfahrung zu aus allen Theilen; was der Verstand durch äußerliche Erfahrung aufnehme, höre und lerne, das führe er zum Mittelpunkte der Seele, und eben dahin ströme von oben und innen mittelst der Offenbarung und Gnade noch eine zweite Quelle der Erkenntniß, und beide, sich vereinigend, belebe der Odem der Liebe. „In diesem lebendigen Kreislauf und Wechselverkehr der menschlichen Kräfte liegt das Leben des Geistes, wie das Leben des Körpers in seinem Blute.“ „Der durch äußere Erfahrung und höhere Offenbarung, durch natürliches und göttliches Licht erleuchtete Verstand leitet die Liebe in rechter Erkenntniß, und die Liebe, entzündet in Gott und thätig auf Erde, erwärmt und belebt die Erkenntniß.“ (München, 1840, am 2. Adventsonnt. Matth. 11, 2.)

„Oft schlummert das Bewußtsein, die Ueberzeugung im Menschen. Da tritt ein Ereigniß an ihn heran und weckt die innere Stimme, und entschieden tritt seine Ueberzeugung zu Tag — die Zeit hält der Seele den Spiegel des Lebens vor, und sie weiß nun, wie ihr geistig Antlig beschaffen.“ „Der Spiegel des Weltlebens zeigt uns die Zeit, der Spiegel der Religion, des Evangeliums und des kirchlichen Lebens die Ewigkeit; der Brennpunkt aber, in dem diese beiden zusammentreffen, und auf den und aus dem sie gemeinschaftlich wirken müssen, liegt in dem Menschen selbst, und wir nennen ihn das Herz. Hier im Herzen ist der Sitz unseres Suchens und Strebens, unserer Freuden, unserer Leiden, unserer Liebe, unseres Hasses. Hier schlägt das Bewußtsein unserer Persönlichkeit, hier ist der Mittelpunkt all unserer Empfindungen. Welch ein schwaches und dabei doch starkes, welch ein ewig wandendes und doch nur Eines suchendes und von Einem zu erfättigendes, welch ein furchtames und dabei doch so muthiges Wesen ist das Menschenherz! In uns selbst — und doch unbekannt, alle unsere Gedanken und Empfindungen leitend, und doch so wenig

bedacht, so selten gefunden! Ein Spiegel deines ganzen Wesens, in dem deiner Seele Anblick sich ewig betrachtet, ohne je recht zu wissen, wie es aussieht." „Wer zählt die Wünsche, wer die Begierden eines Menschenherzens? Wie die Schläge deines leiblichen Herzens, so die Wünsche deines geistigen. Jenes hört nicht auf zu schlagen, so lange es lebt, und dieses hört nicht auf zu wünschen. Wir betrachten das Leben als eine Lotterie, in die jeder setzt und immer wartet auf Gewinn." „Erwarte keinen Gewinnst von außen; in deinem Herzen selbst muß der Schatz verborgen sein, mit dem du dir Ruhe erkaufen kannst. Das Eigenthum deines Herzens ist seine Liebe. Sie ist dein Reichthum. Lege ihn auf Zinsen, und du wirst geistige Güter gewinnen. Wer seinen Schatz vergräbt, besitzt ihn nicht; wer seine Liebe in sich verschließt, ist ein geistiger Bettler." „Wir meinen zu gewinnen, dadurch, daß wir selbst genießen. So wenig kennen wir unser Herz. Nur was du hingibst, besitzt du." (München, 1840, am Sonnt. vor Neujahr. Jak. 1, 23.)

„Der Grund und Mittelpunkt der kirchlichen Andacht ist das Opfer. Mit dem Erlöschen des Glaubens an die wirkliche Gegenwart des göttlichen Opferlammes ist auch die Opferglut auf unsern Altären erloschen und die Tempel zu bloßen Bethäusern herabgesunken." „Ist Christus nicht in seiner Kirche gegenwärtig, so versiegt die reichste, lebendigste Quelle der Andacht, und die Kirche hat dann nichts mehr, was nicht das einsame Kämmerlein uns ebenso gut gewährte." „Der katholische Christ darf nicht fürchten, daß ihm unter der Fülle äußerer Bilder und Zeichen der lebendige Glaube verloren gehe; denn der Gedanke an die Gegenwart Christi überwältigt alle andern Gedanken und löset alle andern Gefühle in diesem Einen zur schönen Einheit auf. Nur wo solche Gegenwart nicht ist, da müssen sich die Bilder entfernen, damit sie nicht zerstreuen, weil ja eben nur Bilder da wären. In unsern Kirchen aber ist über die Bilder hinaus noch etwas, was alles Andere überwiegt, die wesentliche, leibhafte Gegenwart des Herrn. Dieß ist der Mittelpunkt des katholischen Gottesdienstes." (München, 1841, am 4. Sonnt. nach Epiph. Matth. 8, 24: das Schiff der Kirche.)

„Wie in Christus die Gottheit sich zum Menschen erniedrigte, um der Menschheit die verlorne Gerechtigkeit vor Gott wiederzugeben, so war nun ein zweites Werk übrig, den Menschen zu Gott zu erheben, den durch die Erniedrigung Gottes Gerechtfertigten Gott ähnlich zu machen. Zuerst machte sich Gott dem Menschen ähnlich, damit er nun den Menschen gottähnlich machen könne. Das ist des heiligen Geistes Werk, der Gott seiend die Menschen mit seiner göttlichen Kraft durchdringt und umwandelt. Ehe nun das erste Werk vollendet ist, mag das zweite nicht beginnen. Ehe Christus zum Vater zurückgekehrt und dort mit der menschlichen Natur angethan mit dem Vater und Geiste sich wiedervereinigt, und so der Geist in seine zum Himmel erhobene menschliche Person eingegangen, kann er sich nicht auf die übrigen durch ihn (den Sohn) erlösten Menschen ausgießen." „Es ist die Tiefe der Gottheit, der Abgrund des göttlichen Wesens, in welche Tiefe des Menschen Auge nicht mehr reicht. Das Wirken des Geistes sehen wir wohl, aber wie und wozu, das ist unserm Auge verborgen. Wie der Baum wächst, und du siehst die Wirkung des geheimnißvollen Wirkens in ihm, aber du weißt nicht, wie es kommt, daß es also geschieht, weißt nicht, welche Kraft hier wirke, daß aus einem braunen Kerne ein Baum hervorwache,

aus einem Sandkorn aber nicht, und daß in dem Einen Leben sei, in dem Andern nicht: wie viel weniger magst du die Kraft des göttlichen Geistes in ihrer innern Natur erkennen? Die Werkstätte der Natur hat Niemand noch ergründet, und keines Menschen Auge hat die geheimnißvollen Kräfte des irdischen Lebens erschaut; aber die innerste Kraft der Gottheit, wie kann die dem Auge sich enthüllen? Nur wem er sich offenbaren mag, der erkennt von seinem göttlichen Wesen, soviel der Geist ihm offenbaret. Aber auch diese Erkenntniß ist eine innere, geheime und unaussprechliche, und selbst das Wirken solcher Menschen, die vom Geiste erfüllt sind, ist häufig ein inneres und unbegreifliches. Sie thun Thaten und üben Werke, und Niemand weiß, wie es geschieht. Niemand begreift die Kraft, womit, Niemand die Absicht, wozu? Denn der Geist wirkt, wie er will, und sein Wesen vernimmst du wohl, aber woher er kommt und wohin er geht, das weißt du nicht." (München, 1841, am 4. Sonnt. nach Ostern. Joh. 16, 13.)

Das Tagebuch, welches D. auch noch in München bis zum 29. October 1840 fortführte, enthält die Grundgedanken seiner beiden ersten philosophischen Arbeiten, von denen die eine: „Besondere Antworten auf eine allgemeine Frage; oder: über die wahrscheinliche Zukunft der Philosophie und ihr Verhältniß zum Christenthum und zur Theologie“ im 6. Hefte des 7. Bandes der historisch-politischen Blätter (vom 15. März 1841) S. 333—353, die andere: „Über das Verhältniß des hermetischen Systems zur christlichen Wissenschaft“ im 11. Hefte (vom 1. Juni 1841) S. 658—680 abgedruckt ist. Außerdem fand sich im Nachlasse noch ein „Dialog über die vorchristlichen Ansichten bei Plato und die widerchristlichen Ansichten der protestantischen Bibelforscher“ oder „Antechristenthum und Antichristenthum“, und ungefähr aus derselben Zeit wie der Dialog ein kleines „Album“, über welches D. am 19. September 1841 an seinen Freund schreibt: „Ich meine, wir sollten die jetzt auch in die historisch-politischen Blätter aufgenommene und zu Ehren gekommene Weise eines Albums für uns benutzen, so nämlich, daß jeder, was ihm an abgerissenen, zufälligen Gedanken die Woche über durch den Kopf summt, aufschreibe und es dem Andern zuschicke, der dann mit seinen Bemerkungen das Salz oder doch den Schnittlauch an die Suppe thun könnte. Ich will die Sache einmal gleich in Gang bringen; also liegt ein Muster bei.“

Die Notizen des Tagebuchs aus der ersten Zeit lassen insbesondere eine eingehende Beschäftigung mit speculativer Theologie erkennen, während später die eigentlich philosophischen Fragen in den Vordergrund treten. In einem kurzen Entwurf zu einer christlichen Religionsphilosophie beruft sich D. in einzelnen Punkten auf Raymundus von Sabunde, die Victoriner, Erigena und den Areopagiten, ferner auf Görres, Günther und Baader¹⁾. Von dem „Grunde des Wollens und der Liebe“ sucht er sich

¹⁾ Die Skizze lautet: „Princip der Theologie von dem Grunde des Wollens und der Liebe. — Daraus hervorgehende Erkenntniß des allgemeinen Objectes aller Liebe — Gottes (nach Raym. v. Sab.). Auch die Eigenliebe ist Haß gegen sich selbst — nur wer ein höchstes Gut liebt, liebt sich selbst (Durchführung). Ohnein Zerstörung alles Seins und aller Liebe bei beschränkten Wesen. Nur bei einem Unendlichen. — Dasein Gottes; Darstellung seiner Eigenschaften, wie sie aus dem Sein hervorgehen. — Dreifaltigkeit nach Raym. v. Sab. Baader. Günther. — Ubergang zu der Unergründlichkeit des Wesens Gottes, nach Erig. — Namen Gottes nach

zum Begriff Gottes, des allgemeinen Objectes aller Liebe und zur wissenschaftlichen Darstellung der Grundlehren des Christenthums den Weg zu bahnen, und ebenso von dem Gefühl des Bedürfnisses und Mangels und von den einzelnen sogenannten Gütern zum Begriff eines höchsten Gutes. Das Studium der verschiedenen Moralsysteme ist hier unverkennbar, ebenso die Grundzüge dessen, was er später in seiner Moralphilosophie und in seinen religionsphilosophischen Arbeiten wissenschaftlich durchgeführt hat.

Über die gewöhnliche Behandlungsweise der Dogmatik und Moral äußert er: „Die Moral hat ihren Standpunkt in den gewöhnlichen Lehrbüchern unter ihrem eigenen Ziele genommen. Sie bezieht sich auf das Gesetz und gründet sich auf dasselbe. Ihr Grund aber ist die Liebe. Das Gesetz soll nicht vernachlässigt werden; aber es findet sich in seiner höheren Einheit.“ „Gar viele Erklärungen der Moral sind deshalb haltlos, weil sie die mystische Beziehung übersehen. Die Pflichten der Keuschheit und der Ehestand mit seinen Anneyen ruht in diesem mystischen Grunde.“ (9. Mai 1840.) „Die Moral darf nicht bloße Pflichtenlehre sein, wenn sie ihrer Aufgabe entsprechen soll; sie darf dem Menschen nicht bloß vorhalten, was er zu thun habe; sie muß auch die Beweggründe angeben, die im Menschen selbst liegen. Du mußt, denn Gott hat es geboten, ist allerdings ein erschöpfender Grund; allein der Wissenschaft ist die Aufgabe geworden, den Zusammenhang dieses Grundes mit dem Willen zu zeigen, d. h. anzugeben, wie alles, was Gott von dem Menschen verlangt, nur um des Menschen selbst willen zu geschehen hat, weil ihn Gott glücklich machen will. Sonst erscheint Gott als bloßer Gesetzgeber, und wenn die Androhung der Strafe als lediglich von Gottes Willen ausgehend dargestellt wird, allenfalls als ein tyrannischer Herrscher, aber nicht als die unendliche Liebe und als der Vater seiner Kinder, wie das Christenthum lehrt.“ (10. August 1840.) „Erläutern und beweisen, sagt Sterne, ist zweierlei, und Niemand wird wohl behaupten, daß das Abwischen einer Brille ein Syllogismus sei; allein man sieht doch hernach besser dadurch, und das ist doch der Hauptnutzen dieser Dinge, daß sie den Verstand klar machen, ehe der Beweis selbst vorgelegt wird. So meint Tristram, und in der That ist es nicht die lobenswertheste Eigenschaft unserer Dogmatiker, daß sie immer nur beweisen, statt zu erklären. Wenn du einem Blinden demonstrierst, daß hundert Schritte von ihm eine herrliche Statue steht, wirst du ihm keinen großen Dienst leisten; kannst du ihm aber die Augen öffnen, daß er sie sieht, dann schenkt er dir das Demonstrieren.“ (3. Juni 1840.) „Der Gang der bisherigen Dogmatiker ist in allweg der reinste Rationalismus. Nicht die Sache suchen sie zu erklären, sondern bloß die Grenzen derselben abzugraben.“ „Wo kein contra und adversus den Herrn gegenübersteht, ist ihnen eben auch nichts da. Sie werden von den Gegnern erst gezeugt. Fällt der Widersprechende, so der Widerspruch, und somit diese ganze Wissenschaft. Die Negation hat mit

Dionysius. — Göttliche Hierarchie u. demj. — Creation u. Naqm., Erig. u. Dionys. — Der Urzustand des Menschen. Görres Myst. Dion. Persönlichkeit. Hypostase. — Vergleichung mit dem Bestehenden. Abweichung. Grund derselben. Sündenfall. — Restitution. Erlösung. Menschwerdung. — Zwei Elemente. Zweinaderwirkung. Richard von St. Victor. — Das Opfer als Mittelpunkt. — Aus demselben die Wirksamkeit der göttlichen Kraft auf Erde. In den Sacramenten u. — Einwirkung in das Leben, im Mysticismus.“ (Tagebuch den 24. April 1840.)

der Definition eine Mißgeburt erzeugt, und sie haben das Kindlein getauft oder vielmehr nach dem altjüdischen Herkommen beschnitten, und haben ihm den Namen Summa theol. dogm. gegeben." (24. August 1840.) „Es ist, wie mir scheint, der Dogmatik damit ein wesentliches Moment entgangen, daß sie die Lehre vom Opfer nur nebenher unter den Sacramenten und nicht in einem eigenen Abschnitt als Hauptdoctrin behandelt. Die Mystik, ein wesentliches Moment des christkatholischen Lebens, ist vielleicht eben dadurch ganz aus dem Systeme verdrängt, weil sich nun kein Anknüpfungspunkt mehr für dieselbe fand." (26. Mai 1840.) „Das Opfer ist der Mittelpunkt des christlichen Lebens. Es ist das beständige wunderthätige Wirken einer unsichtbaren Macht. Dieses Sineinandergreifen zweier Lebensprincipien im Opfer durchströmt das ganze christliche Leben, in den Sacramenten object—subjectiv, im mystischen Leben der Heiligen subject—objectiv. Der Mysticismus bleibt unerklärt, so lange sich die Dogmatik nicht auf diesen Standpunkt stellt." (10. August 1840.) „Die Aristotelische Richtung in der Theologie als Wissenschaft hat sich nun bis zu einem Extrem verirrt, auf dem sie durchaus nicht mehr haltbar ist. Eine entgegengesetzte ideale Platonische wäre an der Zeit." (12. Mai 1840.) „Zwei Lebensprincipien wirken im Christenthum: ein göttliches, übernatürliches, und ein menschliches, natürliches. Das Sineinandergreifen beider wirkt die verschiedenen Erscheinungen des christlichen Lebens. Der Rationalist wird darum das christliche Leben nie begreifen, weil der Verstand dem Unendlichen unzugänglich ist." (10. August 1840.)

„Das Wort Glaube ist so verbraucht oder vielmehr mißbraucht, sowohl von Theologen als Philosophen, daß man es kaum mehr gebrauchen kann, ohne die Gefahr, bei den Meisten irrige Vorstellungen zu erwecken. Man denkt sogleich an eine Autorität, an ein Bindendes, Fesselndes, Beengendes, Negatives, da doch Glaube gerade die Aeußerung der höchsten Potenz im Menschen ist, der innerlichen Gewißheit eines zwar nicht ganz erkannten, aber doch festgehaltenen Wesens, das allein alle unsere Bedürfnisse heben und unsere Sehnsucht erfüllen kann, sohin also der Glaube das Positivste, allein Lösende, von den Banden und Beengungen des dem Geiste Gewalt anthuenden Irdischen Befreiende ist. Dasselbe ist in anderer Weise die Liebe." (2. Juli 1840.) „Daß der Mensch nach jenem höchsten ihm Möglichen strebt, ist ein Act seiner Freiheit, die überall der Erkenntniß vorausgeht. Er muß diesem Höheren sich hingeben, sich geloben, glauben, und mit dieser actio erschließt sich ihm erst der Grund des Seins und Erkennens." (14. September 1840.) „Hume und Kant haben sich in der neuern Philosophie mit der Nothwendigkeit, hervorgehend aus dem herrschenden Causalitätsprincip, in Opposition gestellt, und die Einführung eines höhern Princips, des Princips der Freiheit hervorgerufen. Aber sie haben der Nachwelt bloß das Argument aufgegeben, daß sie es löse. Die Natur- und Identitätsphilosophie versuchte die Lösung, hat aber einen wesentlichen Fehler gemacht, und es liegt der Religionsphilosophie ob, diesen zu corrigiren." (10. Sept. 1840.) „Ein persönliches Sein ist ein wenn nicht aus sich hervorgehendes, doch in sich geschlossenes, darum freies, bewußtes und eben deswegen ewiges Sein. Der Gedanke der Ewigkeit verträgt sich nur mit Freiheit und Bewußtsein und dem Begriffe der Persönlichkeit. Ein unpersönliches und darum nothwendiges Sein weiß nichts von Ewigkeit; ein

persönliches umgekehrt kann nicht sein. Das ganze Wesen der Persönlichkeit steht damit im vollsten Widerspruch. Sobald daher der Mensch zum vollen Bewußtsein seiner Freiheit und Persönlichkeit gekommen ist, ist er auch von seiner Unsterblichkeit überzeugt, und eher nicht, und es gibt keinen andern Beweis für die Unsterblichkeit." (30. Sept. 1840.)

Die übrigen Bemerkungen von Bedeutung, welche das Tagebuch enthält, finden sich größtentheils der Hauptsache nach auch in der ersten gedruckten Arbeit D.'s. Ich werde daher die einschlägigen Stellen des Tagebuches in die übersichtliche Darstellung der gedruckten Arbeit einfügen.

Die Abhandlung: „Besondere Antworten auf eine allgemeine Frage zc.“ ist in Briefform abgefaßt. Auf den Brief eines Gegners aller Philosophie und eifrigen Verehrers des Glaubens und der Theologie erfolgt eine Antwort, in welche der Vertheidiger der Philosophie selbst wieder zwei Briefe einspricht: den eines im Norden zum begeisterten Anhänger Hegel's gewordenen Studienfreundes und die Antwort darauf, damit seine Ansicht „zwei so entschiedenen Gegnern gegenüber um so deutlicher sich ausspreche.“ Ein Jugendfreund D.'s erzählt darüber: „Es war im Jahre 1841, als er seine erste philosophische Arbeit der Redaction der historischen politischen Blätter übergab; ein Bekannter D.'s fragte einen der Redacteure, wie ihm diese Jugendarbeit D.'s gefalle? Derselbe antwortete: Ich habe nie etwas Besseres über Philosophie gelesen. Sollte dieses Urtheil auch nicht buchstäblich zu nehmen sein, so gibt dasselbe doch Zeugniß von dem Eindruck der Vollendung und Meisterschaft, den die gelesene Arbeit machte.“¹⁾ Und in der That verräth diese Jugendarbeit D.'s, wenn auch nicht die Reife und allseitige Sicherheit seiner späteren Schriften, durch das feine psychologische Verständniß und den künstlerischen Sinn, der darin wirksam ist, einen Platonischen Geist. Freilich bewährt sich auch hier die Bemerkung von Karl Rosenkranz, daß man den jungen Autor stets daran erkenne, daß er zu viel auf einmal sagen wolle. Und es ist ja auch ganz natürlich, daß geniale Geister, wenn sie das weite Gebiet der Philosophie wie im Sturm sich erobert haben, die erbeuteten Schätze etwas verschwenderisch vor der Welt ausstreuen.

„Cartesius war es meines Bedünkens, welcher der neuern Philosophie ihre Richtung gab. Er hat zuerst das Denken seinem Inhalte, dem Sein, gegenübergestellt, beide als coäquate Grundlagen begreifend, von denen immer das Eine von dem Andern bedingt und bestimmt sei, und dem Denken dann sofort die Aufgabe angewiesen, das Sein zu erklären.“ Das Kriterium des klaren, in seiner Einseitigkeit festgehaltenen Denkens mußte aber folgerichtig in das der Nothwendigkeit übergehen. Wie im Denken, so ließ diese Philosophie „auch im Sein alles mit Nothwendigkeit auseinander hervorgehen. Keine freie That und keine freie Schöpfung ist ihr denkbar.“ (Besondere Antworten zc. S. 344.) „Seit Cartesius ist die philosophische Bewegung eine dualistische und folglich pantheistische. Das Sein geht im Denken auf, oder das Denken im Sein. So gebiert diese wechselseitige Verschlingung einerseits den Materialismus, andererseits den Idealismus, je nachdem Sein oder Erkennen prädominirt.“ „Einseitigkeit ist nicht Einheit. Noch ist es keinem

1) Wiener Kirchenzeitung vom 25. Sept. 1855: „Martin Deutinger. (Eine Skizze.) Abgedruckt aus der Augsburger Postzeitung.“

Systeme gelungen, Materialismus und Idealismus zu vereinigen. Nur Eines wurde vom Andern verschlungen. Sein und Erkennen stehen einander gegenüber. Ohne den Willen als dritte Realität wird nie eine substantielle Einheit zum Vorschein kommen." (Tagebuch 11. u. 30. Sept. 1840.) „Ich denke mir diese Versuche unter dem Bilde zweier gerader Linien. Beide Principien, das Sein wie das Denken, sind nach Einer Richtung von unendlicher, nach der andern von keiner (also auch unendlicher) Ausdehnung. Diese laufen bald parallel und erklären sich gar nicht, wie bei Cartesius"; „oder sie schneiden sich an einem Punkte, um von da in Ewigkeit auseinanderzulaufen, oder sie decken sich, wie in der Identitätsphilosophie." (Bes. Antw. S. 345.) „Die Identitätslehre, obwohl sie vorgibt, die Einheit zu vermitteln, ist blos ein speculatives Taschenspielerstückchen. Man gibt vor, aus zwei Broden Eines zu machen, während man in der That das eine verschluckt und das übrig gebliebene als die gewonnene Einheit vorzeigt. Man rückt die beiden Parallellinien einander so nahe, daß sie übereinander fallen, und gibt vor, ihre Einheit gefunden zu haben, und der Mensch hat nur soviel gewonnen, daß er nun von der Einen Linie ebenso wenig Anfang und Ende weiß, als vorher von zweien." (Tagebuch 30. Sept. 1840.) „Das Nichts und das Etwas sind sich völlig identisch geworden." (Bes. Antw. S. 345.) „Das Nichts, sagt Schelling, ist das Kreuz des Verstandes (der Verstand muß wohl ein Kreuzesopfer bringen dem Willen, wenn er erlöst werden will); für die Gesetze des Denkens hat das Nichtsein gleiche Realität mit dem Sein; denn das Denken als in den Gesetzen der Nothwendigkeit sich bewegend denkt Sein und Nichtsein mit Nothwendigkeit. Das Sein unterscheidet sich für den Menschen vom Nichtsein nicht durch das Denken, sondern durch die That; es ist Sache und Thatfache." (Tagebuch 20. Oct. 1840.) „Die dualistische Philosophie gibt nur aus Willkür dem Sein den Vorrang, und führt somit ein Moment in ihren Kreis ein, das sie sonst überall nicht anerkennt: die Wahl, den Willen, die Freiheit." „Das Sein muß zum Denken, wenn nicht Eines das Andere verschlingen soll, ohne etwas Wirkliches zu erzeugen, ein Verhältniß haben, wodurch beide in einem Dritten, das den beiden coordinirt ist, ebenfalls als coordinirt erscheinen, und so die höhere Einheit, welche dann Bewußtsein, Ueberzeugung werden muß, erzeugen." (Bes. Antw. S. 346.) „Der Dualismus kommt zur Einheit nur in der Trichotomie. Zwei Fälle werden nur eine Einheit, wenn sie durch einen dritten vermittelt werden." (Tagebuch, den 30. Sept. 1840.) „Nicht im Denken allein ruht das Bewußtsein. Die freie That ist es, welche das Bewußtsein vollendet, den Zweifel (zwei Fälle) löset, die Ueberzeugung begründet. Das Bewußtsein muß Thatfache sein. Diese läßt sich nun freilich nicht beweisen; denn sie beruht nicht allein auf der gleichen Organisation Aller, sondern auch in der besondern Erfahrung des Einzelnen." „Und so kann Jeder blos Zeugniß geben für die Thatfache, die Ueberzeugung, die in ihm ist; aber nachweisen in einem Andern kann er sie nur insofern, als in dem Andern die Möglichkeit dazu liegt," die „Anlage, diese Thatfache auch in sich zu wiederholen." Der Mensch ist „auch in seinem höchsten Bewußtsein noch frei." (Bes. Antw. S. 346.)¹⁾ „Die drei Factoren

¹⁾ Im Tagebuch (vom 20. Oct. 1840) führt D., um seine Ansicht zu stützen, folgende Stellen aus Kant und Hemsterhuis an: „Alles Wissen kann man mittheilen."

Sein, Erkennen und Wollen in ihrer Einheit sind die eigentliche Hypostase des Bewußtseins." (Tagebuch 30. Sept. 1840.) „Aus dem Zusammenwirken dieser drei entsteht die Einheit der Persönlichkeit, die ein freies, in sich geschlossenes Ganzes sein muß. Mit der dritten Linie schließt sich die Figur. Im Dualismus ist keine wahre Persönlichkeit. Das Subject ist nur der Punkt einer Linie, an sich nichts, nur als Fortsetzung und Durchgangspunkt der Linie etwas; nicht in sich, sondern nur im Ganzen sich findend." (Ves. Antw. S. 347. Vergl. Propädeutik S. 12 — 14.)

„Die neuere Philosophie findet nichts Ungereimtes in der Spinozistischen Voraussetzung, daß Denken und Ausdehnung Eins seien in der Substanz; und sie hat sich abgemüht, daraus alles zu erklären; nachdem dieses mißlungen, was bleibt, als daß man, wie zuvor zwei, nun drei setze in einer Substanz" (Tageb. 24. Oct. 1840), „da doch das menschliche Bewußtsein von selbst auf dieses Dreifache, in Eins vereinigt durch seine eigene Natur, schon hinweist?" (Ves. Antw. S. 347.)

Aus den Grundbegriffen des Seins, Denkens und Wollens werden sodann die Mittel- oder Verhältnißbegriffe abgeleitet. „Den Verhältnißbegriff am Sein und Denken nennt man Verstand, den von Sein und Wollen Gefühl, den von Denken und Wollen Vernunft; die lebendige Thätigkeit des Geistes aber, welche alle drei vermittelt, heißen wir Phantasie, aus der sowohl Kunst als Wissenschaft entspringen. So bestimmen sie sich wechselseitig, und das Ungewisse und Schwankende der Anwendung dieser Ausdrücke in der Philosophie verliert sich." (Ves. Antw. S. 347. Vgl. dagegen die weit gereifere Darstellung in der Seelenlehre S. 115 f.)

„Dazu kommt dann zweitens, daß die bisherige Immanenz des Denkens, die, in den Kreis der Nothwendigkeit festgebannt, über ihn nicht hinauskommen konnte, in ein transcendentes Verhältniß sich auflöst. So lang das Subject nicht frei ist, ist es nicht in sich geschlossen, ist keine Persönlichkeit. Es ist sich selbst nicht einmal wahres Subject, weil es nie wahrhaft zu sich kommen kann. Es gibt für dasselbe darum ebenso wenig wahrhaft ein Object, als es wahrhaft ein Subject für dasselbe gibt. Als in sich frei und persönlich sich erfassend kann das Subject auch ein Object außer sich erkennen, in welchem es nicht mit Nothwendigkeit, sondern mit Freiheit besteht. Sich selbst als frei und persönlich erkennend, wird auch sein Verhältniß zum Objecte ein freies. Der Urgrund seines Seins erscheint ihm gleichfalls als ein freier und persönlicher, und nun tritt erst

„Die Ueberzeugung ist nicht logische, sondern moralische Gewißheit; und da sie auf subjectiven Gründen (Erfahrung?) beruht, so muß ich nicht einmal sagen: es ist moralisch gewiß, daß ein Gott sei zc., sondern ich bin moralisch gewiß zc. Das heißt: der Glaube an einen Gott und an eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung (Erfahrung?) so verwebt, daß, so wenig ich Gefahr laufe, die erste einzubüßen, ebenso wenig besorge ich, daß mir der zweite jemals entrisen werden kann." Kant's Kritik d. r. V. S. 856 (1. Aufl.) „Die mathematische Ueberzeugung läßt sich so bestimmen, als man sie selber hat, auch Anderen mittheilen — nicht aber die innere des Gefühls, die ganz wesenhaft ist und in dem Wesen selbst allein entspringen kann." Hemsterhuis' Aristée. So noch eine zweite Stelle aus Aristée, in welcher Hemsterhuis die eine Ueberzeugung als inneres Gefühl, die andere als aus Gedankenverknüpfung fließend bezeichnet. „Die zweite kann nicht bestehen, ohne die erstere zur einzigen Grundlage zu haben." Außerdem Stellen aus Herder's „Ideen", Claudius, Pestalozzi.

ein wahres Wechselverhältniß zwischen beiden ein; denn so lange das Subject mit Nothwendigkeit vom Objecte umschlossen und gesetzt wird, hat es kein Wechselverhältniß zu demselben. Der Urgrund zeigt sich nun als ein ternarer und persönlicher, oder es findet mit andern Worten die Philosophie ihren höchsten Begriff in der christlichen Trinitätslehre. „Die Creation geht nicht mehr mit Nothwendigkeit aus Gottes Wesen hervor, sondern ist freie That.“ „Sowie das Verhältniß Gottes zur Schöpfung, so ergibt sich dann auch das Verhältniß des Menschen zu seinem Schöpfer als ein freies, auf lebendiger Wechselwirkung und freier That beruhendes.“ Ein Göttliches und ein Menschliches, zusammenwirkend in lebendigem Wechselverhältniß, als Gnade und Demuth, erzeugen das Gottesbewußtsein im Menschen, das Folge der freien Aufnahme durch die freie, bewußte That ist. Verstand, Gefühl und Vernunft sind die Organe, in denen die Gnade Glaube, Hoffnung und Liebe erzeugt. „Die rechte Ueberzeugung wird nicht gewonnen durch das Denken allein, sondern durch Denken und Handeln, durch Wissenschaft und Tugend; und es gibt keine Wahrheit, die nicht auch eine moralische ist.“ (Ves. Antw. S. 348—49.)

„Das Sein im Denken aufgehend ist noch nicht Freiheit. Nur in dieser Trinität wird das Wesen begriffen. Als Princip ist dieses dritte Moment bisher in der Philosophie noch gar nicht anerkannt. Kant scheint es gahnt zu haben. Aber bei ihm war die Freiheit, wie Baader sagt, nicht im Wesen, sondern bloß Flächenbewegung an derselben. In Baader's Philosophie ist dieses Moment zwar gegenwärtig, aber als Princip noch keineswegs ausgesprochen. Es ist nur implicite darin gegenwärtig.“ (Tageb. 30. August 1840.) „Man hat diese Trinität nur im Objecte gewollt, nicht aber im philosophirenden Subjecte, und so dieselbe zwar zum Schluß, aber nicht zum Ausgangspunkte des philosophischen Processes erhoben. Erst dann, wenn dieser dritte Grund auch als Princip alles Philosophirens selbst festgestellt ist, hat die Philosophie den Schritt über die bisherige immanente und transcendente Denkweise hinaus in das Gebiet der Freiheit und des christlichen Bewußtseins gethan. Zwar haben Löwenstein und Guillemon in neuester Zeit an diesen Pforten gepocht, allein sie wirklich zu öffnen ist ihnen doch nicht recht gelungen.“ „Gerade dadurch, daß der Dualismus in allen seinen Formen sich vollendet, ist der Uebergang zur freien christlichen Wissenschaft gebildet. Ich bin daher weit entfernt, diese Erscheinungen auf dem Felde der Philosophie bloß zufällig zu nennen, sondern ich anerkenne vielmehr ihre innere Beziehung zu einander. Sie alle haben sich genetisch auseinander entwickelt, bis zum letzten Punkte ihrer in diesem Kreise möglichen Entwicklung. Es ist eine weltgeschichtliche Erfahrung, die wir jenen Systemen verdanken, welche der menschliche Geist durchleben mußte.“ Nun aber müsse man „den Schritt in ein anderes Reich hinüber versuchen, aus dem Reiche der Nothwendigkeit in das der Freiheit, aus dem rein menschlichen in das göttlich menschliche, in's christliche Bewußtsein eintretend.“ Daß dieß die Aufgabe einer kommenden Philosophie sei, zeige die Entwicklung der Philosophie von den Griechen an durch die Scholastik, Mystik und neuere Philosophie hindurch bis zur Gegenwart. — „Das bisher Gedachte und Gewollte als allgemeines menschliches Bewußtsein in einen organischen Zusammenhang zu bringen, damit das Besondere am Allgemeinen sich zu-

rechtfinde: das ist die Aufgabe der Philosophie, und alle andern Begriffe derselben sind aus diesem Grunde hervorgegangen." (Vef. Antw. S. 349—352.

In dem Artikel: „Ueber das Verhältniß des hermesischen Systems zur christlichen Wissenschaft“ setzt sich D. mit dem Princip der Vernunftnothwendigkeit noch eingehender auseinander. Seinen kritischen Scharfblick offenbart diese Abhandlung noch mehr, als die vorher besprochene; auch treten einzelne wichtige Punkte gerade durch die Opposition gegen Hermes klarer und bestimmter hervor. Zuerst wird gezeigt, wie Hermes durch das Isolirt- und Absolutsetzen der Vernunft und durch sein Princip der Vernunftnothwendigkeit jedem freien Fortschritt und damit der Wissenschaft ebenso sehr, wie dem Glauben entfage. Es werden die Inconsequenzen und Widersprüche hervorgehoben, in welche das Hermesische System in Folge seiner Principien sich verwickle, und wie es trotz theoretischer und praktischer Nothwendigkeit dem Zweifel nicht entgehe, und bei diesem erfolglosen Streben, in welchem es nichts gewonnen, auch noch die christlichen Ideen der Freiheit und Persönlichkeit verliere. „Ein vom Sein und Wollen, vom Grunde und der Freiheit losgerissenes Denken hat nirgends Wirklichkeit, weder objective, weil außer dem Sein, noch subjective, weil außer der Freiheit und Persönlichkeit.“ Die Nothwendigkeit schafft nichts und weiß nichts. Schon die gewöhnliche Erfahrung zeigt, daß man, je mehr etwas zur Nothwendigkeit geworden ist, um so weniger davon weiß. Je eiserner, d. i. je nothwendiger die Gewohnheit, um so bewußtloser. „Was ich thun muß, weil ich nicht anders kann, das ist gänzlich unfreier Instinct, der keine Wahrheit mehr hat, weil er auch keine Unwahrheit haben kann. Mit der Freiheit hört auch die Erkenntniß auf.“ (S. 661—671.) „Gerade das Bewußtsein der Persönlichkeit ist der Ausgangspunkt aller Erkenntniß. Persönlichkeit kann aber nur da stattfinden, wo in einem Individuum ein besonderer, in ihm selber liegender Bestimmungsgrund vorhanden ist, vermöge dessen es sich aus sich entscheidet. Darum nun, daß ich einen freien Willen in mir habe, der mich zu einem für sich bestehenden, wollenden und vollbringenden Wesen macht, darum muß ich auch Erkenntniß haben, um mich bestimmen zu können. Der freie Wille ist nur mit Erkenntniß möglich, und nur um seinetwillen ist Erkenntniß dem Menschen Bedürfniß.“¹⁾ Ueberzeugung ist unzertrennlich vom Bewußtsein der Persönlichkeit. „Die Unpersönlichkeit, die außer der Freiheit durch die Nothwendigkeit mit dem All verbunden ist und mit, dem Dasein, hat kein eigenes Bewußtsein. Die Erkenntniß ist ihr nur eine durchziehende und durchwohnende, keine inwohnende.“ „Ohne Persönlichkeit und also auch ohne Freiheit wäre dem Menschen die Wissenschaft ebenso unmöglich, wie der Glaube. Die Wissenschaft entbehrt ohne dieselbe das erste Punctum, den einzigen soliden Fleck, von wo aus Bewegung erst möglich ist. Dadurch, daß ich mich als Person weiß, trete ich überhaupt in ein persönliches, bestimmtes Verhältniß zu dem Sein außer mir, und kann etwas in mich aufnehmen und dieses Aufgenommenen als eines Andern mir bewußt werden. Bin ich aber nicht für mich und in mir beschloffen, so ist auch nichts außer mir. Ohne Persönlichkeit ist dem Menschen nichts äußerlich, sowie nichts innerlich; es ist ihm kein Anderes,

¹⁾ Vgl. Propäd. S. 23—24, 15, 21 u. Seelenlehre S. 105.

weil ihm kein Eines ist. Wie könnte also da noch ein Wissen eines Andern und überhaupt Wissenschaft stattfinden? ¹⁾ Aber auch Glauben kann nur der Persönlichkeit zukommen. Als mich selbst bestimmen könnend, kann ich mich auch für einen Andern bestimmen, einem Andern mich hingeben, ihm glauben. Der Glaube hängt ebenso gut vom Willen ab, als von der Vernunft, und ist überhaupt undenkbar ohne die Freiheit." (S. 671—672). „Indem Hermes die Vernunft absolut und isolirt setzt, verschlingt sie ihm die Freiheit und setzt sich mit dem Sein und Leben, statt in Einheit, in Opposition. Nur in der Vereinigung von Gedanke und Wille auf der gemeinschaftlichen Basis des Seins kann sich das persönliche Bewußtsein im Ternar, und aus dieser Dreieinheit des Persönlichseins die freie Entfaltung des Lebens, als Glaube und Wissenschaft, ergeben." „Indem H. „die Einseitigkeit der Vernunftnothwendigkeit zur einzigen Basis seines Baues genommen, ist er damit der pantheistisch-dualistischen Richtung, die seit Cartesius die Philosophie beherrscht, verfallen." Andererseits aber hat er, „dieses Kriterium der Nothwendigkeit nur auf den äußern Beweis des Christenthums anwendend, und so die innere Consequenz des eigenen Systems verlassend, dem Scholasticismus sich genähert. Auch dieser faßte die Bewegung des Gedankens als eine bloß äußerliche, das Leben nur berührende, nicht aber constituirende; begnügte sich mit der logischen Evidenz der Wahrheit oder dem Nachweise ihrer Freiheit vom Widerspruch in ihrem Begriffe, und trennte somit die Wissenschaft von dem Leben. Die neuere Philosophie dagegen setzte sich den Beweis der Uebereinstimmung der Sache mit dem Bewußtsein zu ihrer Aufgabe, und vindicirte mit allem Recht das reale Sein des Geistes als dessen reales, empfindliches Wissen, und das Selbstbewußtsein des Geistes als dessen Sein selber, und nicht als Modus und Eigenschaft eines Andern. ²⁾ Damit hob sie jene Einseitigkeit des Denkens als eines bloß logischen und rationalen, welches das eigentliche Bewußtsein ebenso wenig als das mathematische erweitert und erhöht, gänzlich auf, und gewann ein vernünftiges, mit dem Totalbewußtsein des Menschen identisches Denken. Indem sie nun aber dieses absolut, als den ganzen Menschen umfassend und allein das Bewußtsein constituirend setzte, verfiel sie in die entgegengesetzte Einseitigkeit." (S. 674 — 675.) Der Schluß der Abhandlung bespricht das Verdienst, das sich Hermes trotz alledem durch sein edles Streben erworben und die Aufgabe der Theologie und der Theologen gegenüber der neueren Philosophie.

Der Dialog „Antechristenthum und Antichristenthum" handelt über „die vorchristlichen Ansichten Platon's und die widerchristlichen" von David Strauß, Bretschneider zc. Die Gesprächsform ist weniger gelungen, der innere Gehalt dagegen um so bedeutender. Die Fülle der Gedanken drängte eben zur Darstellung, und die Gesprächsform schien am geeignetsten, dieselben in einem gewissen Zusammenhange möglichst rasch und ungezwungen zum Ausdruck zu bringen. Daher darf selbstverständlich weder bei diesem flüchtig hingeworfenen und darnach zu beurtheilenden Versuch noch bei dem aus den Manuscripten Mitgetheilten überhaupt das einzelne Wort urgirt

¹⁾ Vgl. Propäd. S. 12—14, 46 zc.

²⁾ Letzteres wörtlich aus Fr. v. Baader; s. „die Weltalter" v. Fr. Hofmann (1868) S. 134. Vgl. Baader's „Vorlesungen über relig. Phil." (1827) S. 16.

werden; das Entscheidende muß vielmehr stets der Sinn sein, den D. nach dem Zeugniß der späteren von ihm selbst autorisirten Schriften damit verbinden wollte. Das Verständniß seines innern Lebens und Strebens überhaupt und der Genesis seines philosophischen Systems insbesondere ist es ja allein, was durch diese Mittheilungen bezweckt wird.

Den Anknüpfungspunkt bildet eine in der Aula der Akademie gehaltene Rede, in welcher Plato gepriesen, aber zu Sonderzwecken mißdeutet wird. Dagegen wird Aft's Charakteristik (in „Plato's Leben und Schriften“) der Hauptsache nach als richtig anerkannt und dann der Grund angegeben, warum die Entwicklung der Kirchenlehre ebenso gut an Plato anknüpfen konnte, wie der Gnosticismus. „Eben weil Plato alles nur bis dahin verfolgte, wo es aufhören mußte, Philosophie und reale Erkenntniß zu sein, und entweder in Trümmer gehen oder durch ein Höheres gleichsam über sich hinausgehoben und erlöst werden mußte, darum taugte er den entgegengesetzten Ansichten und Bestrebungen gleich sehr.“ „Eine einzige seiner Ideen um einen Grad höher oder tiefer, und sie verschlingt alle übrigen und die Entschiedenheit des Irrthums ist vollendet. Dagegen die geoffenbarte Wahrheit als erlösendes Princip in sie eintretend — und sie alle lösen sich in eine schöne Einheit auf.“ „Sein Hauptverdienst besteht in seinem Bedürfnisse und im Gefühle desselben.“ „Gerade in Plato, in dem sich das rein Menschliche nach seinen tiefsten Seiten ausgesprochen, ist darum auch die Sehnsucht nach Erlösung am auffallendsten hervorgetreten. In ihm hat der Geist nach dieser Erlösung suchend in allen Höhen und Tiefen gesucht, was ihn heilige, und wenn auch, was noch nicht gegeben, zu finden ihm nicht möglich war, doch in deutlichen und verhöllten Seufzern seine Sehnsucht kundgegeben.“ Das wird dann aus dem Inhalt und der Form der Platonischen Dialoge nachgewiesen, und zwar in folgender Ordnung: „Zuerst sollen seine bestimmten Aussagen als Zeugen auftreten, sowohl diejenigen, die seine der christlichen Sittenlehre nicht ganz unähnlichen und durch diese erst begründeten Lehrsätze enthalten, als diejenigen, welche seine Sehnsucht nach Offenbarung geradezu bekrunden. Dann will ich von seiner Weise zu philosophiren als einem Zeugniß derselben Art reden und endlich von seinen Aussagen über ein unbekanntes Drittes, welches er zur Erklärung fordert, aber nicht nennt; dann, übergehend zu den indirecten Zeugnissen, sein schwankendes Urtheil, welches durch Hinzukommen der christlichen Lehre ein sicheres geworden wäre, und die Gegensätze seiner Lehre, welche durch das Christenthum ihre Lösung, endlich die Spitze seiner Lehre, die durch das Christenthum ihren Schlußpunkt gefunden hätte, als Zeugen für meine Behauptung vorführen.“¹⁾

¹⁾ Diesen Nachweis im Einzelnen mitzutheilen und dadurch zu zeigen, wie gründlich D. schon damals die Platonischen Schriften kannte, würde zu viel Raum erfordern. Einzelne Stellen aber von allgemeiner Bedeutung, wenn auch außer dem Zusammenhang, anzuführen, dürfte für die Kenntniß seines Entwicklungsganges nicht ohne Belang und Interesse sein: „Ohne eigene Forschung ist keine lebendige Erkenntniß möglich. Ueberhaupt fordert jedes Lebensprincip Selbstbewegung in dem, worin es lebt. Die Pflanze bewegt sich in der Sphäre, in welcher ihr Leben ist; das Thier ebenso, aber schon mit größerer Freiheit der Selbstbewegung, weil auf einer höheren Stufe des Lebens überhaupt stehend. Noch mehr fordere ich darum für den Menschen, soll er in der Region des Geistes leben, auch Selbstbewegung in dieser Region.“ „Der Mensch hat freien Willen. Also das Vermögen der Selbstbestimmung in seiner

Als diesen Schlupfunkt nun, als dieses lösende Wort bezeichnet in dem Dialog und im „Album“ die „christliche Lehre von Gott, die einen dreieinigen, dreipersönlichen Gott in Einer Substanz und Wesenheit uns verkündigt; diese höchste aller Offenbarungen, in der jede andere begründet, von der alles ausgeht, in die alles zurückkehrt.“ Zwar kann das Uner-schöpfliche nicht ergründet werden, wohl aber läßt sich „die Beziehung aller Ideen im innersten Grunde auf diese Eine“ nachweisen.¹⁾ Plato „hatte diese Eine höchste Idee nicht und konnte sie nicht haben, da sie erst im Christenthum gegeben worden.“ „Die alten Philosophen, Parmenides — Plato (im Theätet und Parmenides) suchten immer nach dem Begriffe der Einheit. Allein, indem sie über die Ideen vom Ganzen und seinen Theilen, von Zusammengesetztem und Einfachem, von Veränderlichkeit und Unver-änderlichkeit, Ruhe und Bewegung — als Gegensätze betrachtet — nicht hinauskommen, entging ihnen der Begriff der Einheit, welcher nur im Leben faßlich wird, das nicht nur Vereinigung, sondern über den Gegensätzen schwebende, sie erzeugende und auflösende Einheit ist. Im Leben ist die Bewegung in der Ruhe, ist die Vielheit in der Einheit, nicht wie das Ganze mit seinen Theilen, sondern in höherer Qualität verbunden.“ „Mit der Idee des Lebens ist auch die Idee der Persönlichkeit unzertrennlich ver-bunden. In ihr ist die (eine bloß materielle Vereinigung der Theile in

Sphäre. Diese Sphäre ist die des endlichen Geistes. Leben des Geistes, Sein, Er-kennen und Wollen in einem Princip und in einer geistigen Einheit oder in einer Persönlichkeit vereinigt ist sein Wesen oder seine Natur. Erkenntniß und Handeln sind darum unzertrennlich verbunden, insofern sie beide in ihm wahre, wirkliche Er-kenntniß oder That sein sollen. Die nicht erkannte Handlung ist dem Menschen nicht wahrhaft angehörig, und das nicht productive Erkennen ist eben kein wahres Erkennen. Alle drei müssen lebendig vereinigt sein. Das Denken muß ein wesent-liches wirkliches reales sein, und auch das Thun.“ „Der Grund der Erkenntniß liegt also in der Persönlichkeit des Menschen.“ „Hätte Plato diese Idee zu erfinden vermocht, die meisten seiner Bestimmungen oder vielmehr Nichtbestimmungen hätten ihre Lösung gefunden.“ „Gerade hierin liegt Plato's Größe, daß er alles in sich aufnahm, alle Principien bis zu jener Tiefe verfolgte, wo der Abgrund des pan-theistischen und atheistischen Irrthums drohte, dort aber, wie von einem Dämon gewarnt, zurücktrat, gehalten vielleicht dadurch, daß er ein anderes Princip in eben solche Tiefe verfolgt hatte und nun zwischen beiden nicht entscheiden wollte. Und hier möchte ich nun behaupten, daß er dieß durch den Ton seiner Schriften selber angedeutet habe: erstens durch das Verschüllen seiner eigenen Meinung und den un-bestimmten, fast räthselhaften Ausgang beinahe aller seiner Schriften, die am Ende mehr ahnen und errathen lassen als sagen, und dann durch seine Vorliebe für Ironie und Mythos. Ich finde hierin den eigentlichen Geist seiner Composition, der von der Fülle des Stoffes begeistert sich hütete, ihn in eine Form zu pressen, in der er nicht Platz hatte.“ „Das Unausprechliche des Inhaltes der höchsten Erkenntniß ist damit auf eine Weise angedeutet, wie es im Heidenthume, welches das wahre Ver-hältniß des Geschöpfes zum Schöpfer nicht kannte, . . . nicht schöner hätte ausgedrückt werden können. Und wie der Geist überall den Geist ahnt, hat Hamann, der Geistreiche aus Vielen, die Socratiche Muse mit den Worten bezeichnet: Ano-logie war die Seele seiner Schlüsse und Ironie ihr Gewand“ („und er gab ihnen die Ironie zu ihrem Leibe“, sagt Hamann; s. Hamann's Schriften, herausg. von Fr. Roth, II, S. 11).

¹⁾ Die betreffenden Stellen über die göttliche Dreieinigkeit und über den Fernar im kirchlichen Leben, was den Inhalt des zweiten Theil des Dialogs bildet, führe ich theils aus diesem, theils aus dem „Album“ an. Beide Manuscripte stammen offenbar aus derselben Zeit und stimmen theilweise sogar wörtlich mit einander überein.

eine höhere, lebendige Einheit lösende) geistige Potenz gesetzt." „Eine lebendige Einheit in der Persönlichkeit, soll sie eine absolute, das Leben in sich habende sein, erzeugt aber an und für sich die Dreipersonlichkeit. Die absolute Persönlichkeit ist dreifach, insofern sie lebendig ist." (Aus dem Album.) „Eine freie, in sich ruhende, aus sich hervorgehende und in sich endende Bewegung, die keinen Grund als sich selbst, keinen Zweck als eben sich selbst, keine Bewegung hat, die nicht eben wieder sie selbst ist, ein Leben, das keines andern Lebens bedarf, das in sich durch sich bei sich ist immer und ewig, das sich bewegt und doch nicht eines andern bedarf zu dieser Bewegung, ein Leben, das aus sich herausgehend doch in sich bleibt, ist nur in einer göttlichen Dreieinigkeit denkbar." (Dialog.) „Man zählt Freiheit zu den Kategorien des Seins. Aber mit welchem Rechte? Ist das Sein das Ursprüngliche, dann ist Freiheit ewig ein Nichtseiendes; denn das Sein ist nothwendig, und alles, was bloß ist, ist eben auch nur; aber es lebt nicht und bewegt sich darum nicht. So wenig darum die absolute Ruhe je Bewegung und beweglich wird, so wenig kann das Sein ein Anderes außer ihm werden, wenn nicht ein Höheres ist und Ursprünglicheres, als das bloße Sein. Dieß Höhere ist das Leben. Sein, Erkenntniß und Freiheit wohnen in ihm." (Album.) „Nicht mehr das Sein, sei es auch das absolute, kann als das Höchste gelten, sondern das Leben. Das Sein — denn als absolutes Sein kann es nichts Anderes sein, als eben es selbst — würde, um sich zu bewegen, eines Andern bedürfen, und, sobald es sich bewegte, eben auch ein Anderes werden." „Mit dem absoluten Sein ist noch keineswegs das Leben gesetzt, und doch muß Gott ein lebendiger Gott sein." „Mit dem absoluten Sein ist keine Welt möglich, keine Schöpfung. Wenn das ruhende Sein schaffen soll, so muß es sich bewegen oder bewegt werden. Beides ist etwas dem Begriffe des absoluten Seins Fremdes." ¹⁾ „Darum haben die alten Theologen den Begriff des superessentialis sich im Begriffe ihrer Gottheit gedacht. Desgleichen ist der Schrift Gott nicht das Sein, sondern der Seiende, der Persönliche." Ein Gott, der im Leben der Dreipersonlichkeit „in jeder Person Sein, Erkennen und Wollen absolut vereint besitzt," der „nicht ist, was er sein muß, sondern was er will," der „nicht vermöge seiner Natur, sondern kraft seines Lebens ist" — ein solcher Gott „muß nicht schaffen; er hat das Leben von Ewigkeit in sich." „Die neuere Philosophie hat sich dieser Idee, die so hellleuchtend aus dem christlichen Princip des Lebens hervorbricht, auch nicht mehr erwehren können, und anerkannt, daß das Sein nicht das Princip der Dinge sein könne, über das Existirende noch einen Grund und hinter den Grund auch noch einen Ungrund stellend, gleichsam als Folie und Möglichkeit des wirklichen Grundes. Indem aber eben diese Philosophie das Entstehen und Werden durch jenen indifferenten Grund zu erklären sucht (masc. und fem. aus dem neutrum), ist sie wieder von der Tiefe der christlichen Idee abgefallen. Dadurch, daß jener Grund gegen das dualistische Auseinandergehen der aus ihm hervorbrechenden Principien der Idealität und Realität, der Unendlichkeit und Endlichkeit gleichgiltig oder neutral sich verhält, ist er eben für dieselben nicht mehr Grund, ist Ungrund, und kann in seiner Indifferenz zwar das Hervorbrechen der Gegensätze aus ihm nicht

¹⁾ Dem Begriffe des Absoluten das Bewegt-werden, dem des Seins das Sich-Bewegen.

hindern; allein er bewirkt sie auch nicht; feinetwegen können beide sein, wenn sie aber sind, sind sie nicht feinetwegen. Ruhe und Bewegung, Ewiges und Zeitliches, Ineinander und Außereinander sind dadurch nicht erklärt, sondern nur als nicht unmöglich gesetzt hinsichtlich jenes Grundes. Aber eben dieses Setzen des Nichtseins der Gegensätze in dem bekannten: unmittelbar aus dem „Weder: noch“ bricht der Dualismus hervor, ist die Nebelkappe und Escamotage des Systems. Eben in diesem Nichtsein der Gegensätze liegt der Trugschluß. Dasjenige, in dem die Gegensätze nicht sind, ist doch wohl etwas mehr, als das bloße Nichtsein dieser Gegensätze. Somit hat also dieses System die Sache nicht erklärt, aber es hat ein Bekenntniß abgelegt, das allerdings den unschätzbaren Werth einer Fixirung der Unvermögenheit der Philosophie außerhalb der christlichen Principien hat. Dasselbe hat die Unmöglichkeit bekannt, das Sein in seiner Absolutheit festzuhalten, und ihm den Begriff des Werdens untergeschoben, und damit Zeugniß gegeben „für das nothwendig höhere Princip, das Bewegung in dieses Seiende bringe, die starre Masse schmelze, in Fluß bringe und forme. Aber statt nun diese Bewegung des Seins aus der christlichen Idee der lebendigen Persönlichkeit des von Ewigkeit Lebenden Gottes zu erklären, durch die Idee des Lebens, in welcher Sein, Erkennen und Wollen in einer höheren Einheit bestehen, zu befreien und zu potenziren, depotenzirten und entmannten die Stammhalter der neuern Philosophie diesen Begriff des göttlichen Seins. Also um das Sein zu erklären, mußte man zu einer Hypothese seine Zuflucht nehmen, die eigentlich nichts mehr sein, sondern alles bloß werden und entstehen läßt. Alles ist höchstens noch potentialiter, aber realiter und in Wahrheit ist nur das, was nicht ist, nämlich was da wird. Das Heraustreten des Seins aus seinem ungründlichen Wesen geschieht durch Aufgeben seiner selbst. Das absolute Sein muß aufhören es selbst zu sein; sonst kann es eben nicht wirklich sein. Dieß ist der Widerspruch im Princip; es ist eine ewige Veränderung gefordert im ewig Unveränderlichen.“¹⁾

„Der christliche Begriff von Gott umfaßt nicht bloß das absolute Sein, sondern den absolut Seienden, und mehr als Seienden, einen persönlich Seienden, eine lebende, nicht bloß seiende Persönlichkeit, eine Persönlichkeit, die sich selbst offenbarend, von Ewigkeit sich aussprechend (aber nicht aus — d. i. leersprechend, wie das pantheistische Sein) im Wort . . . den Sohn als sich selbst gleiche Persönlichkeit immer erzeugend (hodie genui te), und durch sich auch bei sich seiend im Sohne und in dem lebendigen Wechselverkehr der Personen eine dritte Person innehmend und in dem von beiden ausgehenden Geiste in sich eingehend und in sich seiend, ein ewig durch sich bei sich in sich Sein und Leben ist, ein persönlicher Gott, die Vollkommenheit und Fülle der Persönlichkeit in sich selber habend, ewig in sich selbst vollkommen selig, ohne Bedürfniß eines andern Lebens außer ihm, einer Offenbarung nach außen.“ (Dialog.) „Jedes Heraustreten Gottes aus dem ewigen Lebenskreise seiner selbst ist Offenbarung. Dieses Heraustreten ist aber kein nothwendiges, sondern ein vollkommen freies, nicht durch das Sein bedingt, sondern nur allein durch den Willen, und insofern erhaben über jede aprioristische Bestimmung durch die Vernunft.“ „Dieses Heraus-

¹⁾ Vgl. Seelenlehre S. 96—97 u. 99—100.

treten, Sich-Offenbaren, Neben der göttlichen Persönlichkeit geschieht durch das Wort, den Logos." (Album.) "Die letzten Principien, soweit sie erkannt werden, können also nur in der Freiheit und der durch dieselbe erworbenen Gottähnlichkeit wie in einem Bilde angeschaut, aber nimmermehr demonstirt werden. Das höchste Licht der Erkenntniß ist Offenbarung, freiwilliges Aufschließen der Persönlichkeit." (Dial.) "Eine Person ist ein in sich geschlossener, sich selbst bestimmender Lebenskreis, ein in sich, obwohl nicht durch sich und also auch nicht ausschließlich für sich bestehendes Ganzes." (Album.) "Jedes Aufschließen einer Persönlichkeit gegen eine andere, z. B. eines Menschen gegen einen andern in Hinsicht seines innern Lebens, seines geistigen Eigenthums etwa durch's Sprechen ist eine Offenbarung, eine freiwillige Kundgebung des an sich einem Andern Verborgenen und durch keine Vernunftnothwendigkeit Demonstribaren. Niemand weiß, was im Menschen ist, als des Menschen Geist, der in ihm ist. Eben weil ich mit der Freiheit Zuthun meines Geistes Eigenthum gewinnen muß, kann Niemand es mir durch nothwendiges Denkgesetz abgewinnen. Ist dieß von selbst im Wesen der Freiheit begründet, und jede Mittheilung einer für sich bestehenden Persönlichkeit durch ein freiwilliges Sich-Offnen bedingt, um wie viel mehr muß das in Gott so gedacht werden!" (Dialog.)¹⁾ "Jede Philosophie, die von keiner wahrhaften Persönlichkeit weiß, kann darum auch von keiner Offenbarung wissen. Einer solchen Philosophie geht darum der Begriff Offenbarung von selbst in den der Emanation über, d. h. einer nothwendigen Entwicklung eines für sich blos Seienden, aber nicht Lebenden." "Die nächste Folge solcher Philosopheme, die man wohl recht Naturphilosophie nennt, denn ihre Erklärung ist nicht Erklärung des persönlichen lebendigen Gottes, sondern der unpersönlichen, unfreien Natur, ist dann, daß ihnen auch die ewige Vollkommenheit und Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens abhanden kommt." "Diese beiden Gegensätze hat der gefeiertste der Naturphilosophen, Schelling, in der bekannten Schrift gegen Jacobi,²⁾ auch wie durch einen Sokratischen Dämon veranlaßt, zur deutlicheren Uebersicht hart neben einander gestellt. S. 112 sagt er nämlich: „Ich setze Gott als Erstes und als Letztes, als Alpha und Omega; aber als Alpha ist er nicht, was er als Omega ist, und inwieferne er nur als dieses (als Omega) Gott sensu eminenti ist, kann er nicht auch als jenes Gott in dem nämlichen Sinne sein, noch, auf's strengste genommen, Gott genannt werden, es wäre denn, man sagte ausdrücklich, der unentfaltete Gott, Deus implicitus, da er als Omega Deus explicitus ist.“ Hier ist offenbaren und sich entwickeln, explicare, offenbar identisch gesetzt, Gott also rein unpersönlich und darum auch unlebendig gedacht. Sowie er leben will, muß er erst werden, sich verändern. Dagegen heißt es gleich in der nächsten Zeile derselben Schrift: „Ein unmittelbares Wissen von einem persönlichen Gott kann auch nur ein persönliches Wissen sein, beruhend wie jedes der Art auf Ausgang, wirklicher Erfahrung.“ Voilá, wie nahe der Schuß an's Schwarze getroffen!" (Album.)

"In der Trennung ist nirgends ein Heil, weder in der Philosophie, noch in der Theologie. Jeder Monismus ist ein todtgebornes Kind.

¹⁾ Vgl. Propäd. S. 53.

²⁾ Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen zc. Tüb. 1812.

3. B. der Monismus des absoluten Seins führt jederzeit zum Pantheismus. So in der indischen Philosophie.“ „Das gleiche Verhältniß hat die Identitätsphilosophie, wenn auch mit anderem Namen uns geboten, von der Hegel'schen, die ihren Vorgänger bloß auf den Kopf gestellt, gar nicht zu reden. Ueberall ein Gott, vor dem uns Gott bewahren müsse, ein Gott, der in ewigem Schlafe und Bewußtlosigkeit nur im Schaffen sich irgend regen kann, obwohl nicht zu begreifen, wie er aus seiner Bewußtlosigkeit irgend einmal auf den Einfall kommen kann, schaffen zu wollen. Freilich muß er schaffen, sonst ist er nichts; und dieß wird wohl die höchste Erklärung der Freiheit Gottes von jener Philosophie aus bleiben. Soll er sein, so muß er eben schaffen, und soll er ewig sein, so muß er eben von Ewigkeit zu Ewigkeit schaffen.“ (Dial.) „Der Monismus führt von selbst in die Nothwendigkeitstheorien der Emanation und des Dualismus und macht jede freie Schöpfung unbegreiflich, weil eben ein Leben vor der Schöpfung aufhebend. Also einen vorweltlichen, unlebendigen Gott, oder eine ewige nothwendig daraus hervorgehende Welt, oder ein unbegreifliches Auseinandergehen in Gegensätze, die einander gegenüberstehend ein Drittes hervorbringen.“ (Album.)

„Auch das kirchliche Leben bewegt sich in der lebendigen Dreieinigkeit. Schrift, Tradition (Geschichte — Entwicklung aus einem Innern, Lebendigen), persönliches Hirten- (Lehr-, Vorsteher-) Amt. Wer aus dieser lebendigen Einheit dreier Principien in Einem Geiste sich entfernt, ist aus dem Kreise des Lebens in den der Negation getreten.“ „Der Begriff Kirche als Gemeinschaft aufgefaßt ist jedenfalls ein äußerlicher und keineswegs erschöpfender. Die bloße Gemeinschaft setzt noch kein inneres Lebensprincip voraus, aus dem die Theile hervordachsen und in welchem sie als in einer höheren Einheit leben. Ein mineralisches Conglomerat ist eben auch eine Gemeinschaft, aber ohne Lebensprincip. Alles, was aus Theilen zusammengefügt ist, heißt ein Ganzes und der Begriff des Ganzen ist: die Gemeinschaft aller Theile. Aber vom lebendigen Baume kann ich nicht sagen: er ist die Gemeinschaft von Wurzel, Stamm und Zweigen. Auch der Mensch ist nicht bloß Gemeinschaft von Haupt und Gliedern. So auch die Kirche nicht. In dieser Weise haben Schleiermacher und Neander den Begriff Kirche gefaßt. In diesem Sinne können auch Protestanten eine Kirche haben. Diese ist dann eben die Gemeinschaft Aller, die an Christus glauben und gegen das Oberhaupt, den Papst, und das, was katholisch heißt, protestiren.“ „Wer die Offenbarung begreifen will, muß zuerst von ihr begriffen, d. h. in ihren Lebenskreis, in ihre lebendige Geschichte mit ein = begriffen sein. Er muß sich ihrer Geschichte — und nur das Lebendige hat eine Geschichte — im Gehorsam eingegeben haben, und aus diesem Prozesse des geistigen Organismus als ein lebendiges Glied hervorgegangen sein, muß ein lebendiges Glied der lebendigen Einheit der Kirche selbst sein.“ „Der Protestantismus, indem er nur Eine Basis, ein einfaches Princip des Glaubens, die Schrift, postulirt, hat eben damit das Leben ausgezogen.“ (Album.) „Sobald die heilige Schrift der einzige objective Grund der Wahrheit ist, so ist alle andere Begründung für die Erkenntniß im subjectiven Sinne eben auf die Allumsfassendheit dieses Subjects selbst gebaut. Es gibt dann keine weitere Begründung als eine unmittelbare. Entweder der heilige Geist erleuchtet den Schriftforschenden

unmittelbar und in allem, oder seine Vernunft ist absolut der Wahrheit theilhaftig und infallibel, oder aber er hat gar keine Garantie gegen den Irrthum. Letzteres wird jeder gute Protestant läugnen und sich daher gezwungen sehen, zu einer jener beiden ersten Annahmen seine Zuflucht zu nehmen. Hier öffnen sich nun die Quellen des falschen Rationalismus und des Pseudomysticismus." „Die irrthumslose und absolute Vernunft wird sich zur Richterin eben jener Bibel aufwerfen, welche sie erst nur auslegen zu wollen vorgegeben hat, und was sie nicht begreift, als vernunftwidrig und also auch als bibelwidrig erklären. Will sich der Buchstabe das nicht gefallen lassen, so wirft man ihn weg. Ein gereinigtes Christenthum tritt an die Stelle." „Eine von der Vernunft als dem eigentlich Absoluten ausgehende Organisation des Christenthums ist eine offenbare Entchristianisierung. Das Erlösende wird so selbst ein erst zu Erlösendes und von der absoluten Vernunft zum jedesmaligen höheren Standpunkte des Zeitgeistes zu Erhebendes. Die Erlösung ist dann ebenso der Anfang einer in jenem unentwickelten Bretschneider, Strauß und denkgläubige Heidelberger Apostelfürst." „Betrachten wir dagegen den andern Weg der Pseudomystik, so wird hier der heilige Geist ebenso unmittelbar wirken müssen, wie dort die absolute Vernunft." (Dialog.) „Die Persönlichkeit hat nichts mehr dabei zu thun. Die freie Mitwirkung ist gänzlich ausgeschlossen. Alles muß consequenterweise dem Wirken des Geistes zugeschrieben werden. Das wird in seiner letzten Consequenz zur Prädestinationslehre, zum Glauben an die Gleichgiltigkeit des menschlichen Thuns in Beziehung auf seine Rechtfertigung führen." (Album.) „Alles und in allem wirkt dann eben der heilige Geist, oder Gott selber ist es, der eben ein subjectives Leben darstellt, und beim Licht besehen erscheint hier der klare Pantheismus." (Dialog.) „Diese beiden Richtungen haben sich im Protestantismus von jeher geltend zu machen gesucht: Rationalismus, in seinen letzten Consequenzen zum Atheismus führend, und Mysticismus, zum Pantheismus hinziehend." (Album.) „Nun wird freilich nur von Wenigen dieses Aeußerste erreicht. Allein nur die Inconsequenz rettet vor der Gottlosigkeit der Consequenz; nicht im Princip liegt es, wenn nicht alle solche Pseudomystik an jenem Ziel ankommt, sondern an einem andern guten Rückhalt, der das Princip in seinem Gange aufhält und den wohlthätigen Hemmschuh in die Räder des stürzenden Wagens hineinwirft." (Dialog.)

Auf die Kunst und ihr Verhältniß zur Philosophie beziehen sich u. a. folgende Stellen des Albums; „Die Kunst ist der Quelle gleich. Hervorsprudelnd aus einem Unmittelbaren, Uner schöpflichen ist nicht das Wasser, das sie enthält, ihr Inhalt, sondern der Zusammenhang, in welchem sie mit dem Ewigen und Himmlischen steht." „Die Bemühung der alten Deutschen, einen Christuskopf zu bilden, der alle jene Eigenschaften in vollkommener Einheit und Verschmelzung und in schönster Ruhe und Uebereinstimmung in sich trägt, die im Ideale eines Gottmenschen, in der verwirklichten Christusidee liegen, und wozu nun die Bewegung, das äußere Verhältniß nur hinzugebacht werden darf, um die bestimmte Darstellung aus der allgemeinen abzuleiten, nenne ich die vorherrschend ideale Richtung." „Die Gegensätze, im Leben und Geist zur Einheit vermittelt, führen den Nachahmer und Philister (der ohne Leben und Geist handelt — nicht schafft)

in's Absurde. In den Meistern aber berühren sich die Gegensätze, z. B. der lebendigste Ausdruck der äußersten Individualität in den niederländischen Meistern läßt ebenso gern und ebenso oft den innersten, alles bewegenden, schaffenden und gestaltenden Lebenskern durchblicken, als die einfältige, tiefe Innerlichkeit der alten deutschen Meister zur höchsten Mannigfaltigkeit des Ausdrucks und der Charaktere (von der die erfindsamsten Italiener geborgt sich entfaltet.“ „Der Götter Liebling ist der Künstler. Er schaut das Göttliche unmittelbar und bildet es nach. Der Philosoph ist ein Träumender, welcher erwacht sich mit aller Mühe des süßen Traumes wieder erinnern will, den er gehabt, und der ihm entflohen ist. Mühsam erreicht er vielleicht nach langem Ringen jene Höhe, auf welcher der Künstler schon am Anfange gestanden hat. So denkt der Jünger der Kunst.“ „Der Philosoph preiset die eigene Kraft, die nichts geschenkt, alles errungen haben will. Was ich mir durch eigene Anstrengung erworben, ist mein. Niemand kann es mir entreißen. Ich träume nicht mehr, ich wache. Auch jener Träumer wird einst erwachen und nichts mehr haben.“ „Im Grunde aber preisen beide denselben Geist, den freien, schaffenden, persönlichen. Inner sich liegt des Menschen höchste Kraft, in einem tieferen Grund, als er selber ist. Das Eingehen in diese Innerlichkeit ist wahre Erinnerung. Beide wollen es aussprechen in Wort oder Bild. Beiden ist es unmöglich, es ganz aus — und sich ein — zusprechen.“ —

III.

Freising. 1841—1846.

a) Leben (Briefe).

Zeit und Anlaß, die in ihm gährende Ideenfülle auszugestalten, fand Deutinger, als er im October 1841 zum Docenten der Philosophie am Lyceum in Freising ernannt wurde. Hier erregte vor allem seine unvergleichliche Lehrgabe ungetheilte Bewunderung. Wie er durch diese in ihrer Art einzige Gabe, jede Seele in der ihr entprechenden Weise anzuregen und zu leiten, als Religionslehrer in Rosenheim die Herzen der Kinder an sich zu fesseln gewußt hatte, so sah man hier die Jünglinge begeistert für den Lehrer und für die Wissenschaft, die er lehrte. Und er war ihnen ja auch Lehrer und Vater in jeder Beziehung. Der Mann mit dem starken Willen und dem weichen Herzen freute sich mit den Freudigen und trauerte mit den Traurigen und ließ ohne Rath, Trost und Hilfe Keinen, der in leiblicher oder geistiger Noth nach ihm verlangte. „Es drängt mich,“ schrieb mir nach dem Tode D.'s ein ehemaliger Schüler desselben, „Ihnen ein paar Charakterzüge aus dem Leben des Berewigten zur ethischen Benützung mitzutheilen. Als Docent in Freising nahm er einen armen Studierenden aus Rosenheim zu sich und theilte mit ihm die Wohnung und theilweise auch die Kost. Dieser erkrankte später am Typhus. Da vertauschte Deutinger sein Schlafzimmer mit dem Winkel, in welchem bisher der Kranke lag, transportirte ihn auf seinem eigenen Rücken an den gesünderen und bequemeren Platz und pflegte ihn wie eine barmherzige Schwester, bis er zur Reconvalescenz nach Hause reisen konnte. Es ist dieß Anton Griesenbeck, der als Cooperator in Isen im Jahre 1862 starb.“ „Unter den Meiste-

gefährten D.'s im Jahre 1847 war auch ein gewisser L. Wir badeten bei Bregenz im Bodensee. Die kederen Schwimmer wagten sich weiter in den See hinaus; L. versuchte es auch. Ich war ziemlich weit vom Badehause im See draußen. Da hörte ich plötzlich ein fürchterliches Angstgeschrei: es war L., der unter den Füßen keinen Boden mehr fand und unterlief. Die Badenden alle verloren theils die Geistesgegenwart, theils mußten sie nicht recht, um was es sich handle. Deutinger aber erkannte die Gefahr augenblicklich, schwamm an die Stelle, wo L. verschwunden war, tauchte, faßte ihn bei den langen Haaren und brachte ihn glücklich an's Ufer. Ich war zu weit außen im See, als daß ich etwas hätte sehen können, außer eine Menge Menschenköpfe. Als wir uns aber nach dem Bade wieder sammelten, sagten Alle, D. habe dem L. das Leben gerettet." So war seine Geistesgegenwart, seine aufopfernde, selbstverläugnende Liebe gar Vielen (u. A. dem Dichter Redwitz, als er im Jahre 1847 auf einem Spaziergange mit D. und Andern am steilen Ufer der Ffar den Halt verlor und hinabstürzte) ein rettender Engel in leiblicher wie in geistiger Noth.

Ueber die Art seiner Lehrthätigkeit aber wußte ich nichts Bezeichnenderes zu sagen, als was Alcibiades in Plato's Gastmahl zu Sokrates sagt: „Hört Jemand dich, dann sind wir, es mag ein Weib deine Rede vernehmen oder ein Mann oder ein Jüngling, hingerissen und fühlen uns gefesselt. Ich selbst wenigstens könnt' euch zuschwören, daß es gar arg bei seinen Reden mir ergangen ist und noch jetzt ergeht. Denn wenn ich ihn höre, klopf mir das Herz weit stärker, als den vom Korybantentaumel Ergriffenen, und seine Reden entlocken mir Thränen, und ich sehe, daß es sehr vielen Anderen ebenso ergeht. Hör' ich den Perikles und andere gute Redner, so überzeugte mich zwar ihr Vortrag, aber etwas dem Aehnliches erfuhr ich nie, noch gerieth mein Herz in Verwirrung und fühlte sich entrüstet über meinen eines freien Menschen unwürdigen Zustand.“ „Mit ihm allein unter allen Menschen begegnet mir das, wovon man glauben sollte, daß es nicht in meiner Natur liege: mich vor irgend Jemand zu schämen; vor diesem allein aber schäme ich mich; denn ich bin mir bewußt, ihm nicht widersprechen zu können, als käme es mir nicht zu, das zu thun, wozu er mich ermahnt: So suche ich ihm zu entweichen und meide ihn und schäme mich, wenn ich seiner ansichtig werde, und möchte oft wünschen, ihn nicht mehr unter den Lebenden zu sehen. Gienge aber das in Erfüllung, so würde ich mich noch weit mehr betrüben, so daß ich nicht weiß, was ich beginnen soll.“¹⁾ Wie Sokrates dem Alcibiades, so erschien auch D. manchem seiner Schüler wie sein verkörpertes Gewissen — und er floh ihn.

Im Wintersemester des Studienjahres 1841/42 trug D. für den ersten philosophischen Cours Encyclopädie und Methodologie des philosophischen Studiums (Propädeutik) und Psychologie vor, für den zweiten Cours Moralphilosophie; im Sommer für den ersten Cours Logik, Aesthetik nebst Kunstgeschichte und Metaphysik; für den zweiten Rechtsphilosophie; und zwar Logik und Metaphysik (Denklehre) nach Meilinger's Lehrbuch, alles Uebrige nach eigenen Heften. Im folgenden Jahre 1842/43 las er auch über Logik und Metaphysik nach eigenem Entwurf; ebenso (im Sommersemester) Religionsphilosophie für den zweiten Cours. Der Unvollkommenheit dieser ersten Ent-

¹⁾ Plato's Gastmahl p. 216.

würfe, welche er den Zuhörern dictirte, war er sich, wie die Briefe zeigen werden, sehr wohl bewußt. Die ziemlich nachlässige Stilisirung des unten Mitgetheilten erklärt sich daraus, daß D. Vieles erst während des Dictirens hinzufügte oder formulirte, manchem Dictat vielleicht auch nur eine Skizze zu Grunde legte; wenigstens ließ er im ersten Jahre sich das den Zuhörern Dictirte nachträglich zu seinem eigenen Gebrauch abschreiben. Trotz dieser Unvollkommenheiten werde ich diese ersten Entwürfe, so wie sie mir von damaligen Zuhörern D.'s zur Verfügung gestellt¹⁾ wurden und soweit sie die Genesis des Systems deutlicher zu machen geeignet sind, mittheilen. Jenen Lesern wenigstens, welche sich für das Deutinger'sche System seit Jahren interessiren und gleichwohl die Anknüpfungspunkte an die vorausgegangenen wissenschaftlichen Richtungen nicht finden konnten, wird diese Mittheilung nicht unerwünscht sein. Dem Druck übergab D. während seines Aufenthaltes in Freising außer einem Programm: „Das Verhältniß der Kunst zum Christenthum“ (1843), dem I. Bändchen der „Bilder des Geistes“ (1846)²⁾ und einigen kleineren Arbeiten³⁾ die ersten Bände seiner „Grundlinien“:⁴⁾ die Propädeutik und Seelenlehre (1843), die Denklehre (1844), die Kunstlehre I. (1845) und II. (Poetik, 1846). In diesen Werken offenbarte er jenes seltene architektonische Genie, das ihn schon in der Jugendzeit zu den Versuchen gedrängt

¹⁾ Das Dictat aus dem Jahre 1841/42 (Encyclopädie und Methodologie, Psychologie und Aesthetik nebst einer Skizze der Denklehre) verdanke ich der Güte meines verehrten Collegen, des Herrn Seminarregens und Dycealprofessors Dr. Seig, die Mittheilung des 1842/43 Dictirten (Propädeutik, Psychologie, Logik, Aesthetik und Metaphysik) der Güte des Herrn Pfarrers Anton Weissinger. Den beiden Herren sei hiemit für die Mittheilung dieser Scripten, welche das Verständniß der Genesis des Systems wesentlich fördern, mein wärmster Dank ausgesprochen.

²⁾ Bilder des Geistes in Kunst und Natur aus freier Hand gezeichnet auf einer Pilgerfahrt nach Florenz im Jahre 1845 von Dr. Martin Deutinger. 1846. Die Reisebilder erschienen zuerst in den Beilagen der Augsb. Postzeitung in 30 Artikeln vom 22. November 1845 bis 13. Mai 1846. Gegen eine Recension derselben vom 15. April 1846 ist die „Parabase“ (s. u.) gerichtet. Im Jahre 1850 erschien eine 2. Auflage (Augsburg, Verlag der B. Schmid'schen Buchhandlung) unter dem Titel: Bilder des Geistes in Kunst und Natur. Erstes Bändchen. Gezeichnet auf einer Reise nach Florenz im Jahre 1845 von zc.

³⁾ Im „Archiv für katholische Literatur“ 1843, 3. Heft (März) eine Recension der Schrift von Bilharz: „Ist Plato's Speculation Theismus?“ (S. 195 f.); in den Beilagen der Augsburger Postzeitung (außer den Reisebildern) „Aussichten in die literarische Zukunft Deutschlands“ am 29. März 1845 (Nr. 26); „der katholische Standpunkt aller wahren Kritik“ am 5. und 9. Juli 1845 (Nr. 54 u. 55); „Parabase zu der Pilgerfahrt nach Florenz. Zur Vertändigung für Verständige“ am 16. Mai 1846 (Nr. 39); „Stimme eines Rufenden in der Wüste“ am 19. und 23. Sept. 1846 (Nr. 75 u. 76).

⁴⁾ „Grundlinien einer positiven Philosophie als vorläufiger Versuch einer Zurückführung aller Theile der Philosophie auf christliche Principien. Erster Theil: die Propädeutik des philosophischen Studiums. Regensburg 1843 (G. F. Manz). Zweiter Theil: Seelenlehre. 1843. Dritter Theil: Denklehre. 1844. Vierter Theil: Kunstlehre (das Gebiet der Kunst im Allgemeinen). 1845. Fünfter Theil: der Kunstlehre zweiter Theil: das Gebiet der dichtenden Kunst. 1846. Dazu die vortreffliche „Beispielsammlung aus allen wesentlichen Entwicklungsstufen der Dichtkunst, als zweite Abtheilung der Lehre von dem höchsten Einheitspunkte der Künste in der Poesie.“ 1846. Sechster Theil: Moralphilosophie. 1849. Siebenter Theil: Geschichte der Philosophie. Erster Band: Geschichte der griechischen Philosophie. Erste Abtheilung: die griechische Philosophie in ihren Anfängen bis Sokrates. 1852. Zweite Abtheilung: die griechische Philosophie von Sokrates bis zu ihrem Abschluß. 1853.

hatte, von den ersten Elementen ausgehend selbständig die Sätze der Mathematik zu construiren oder die reiche Fülle der Natur- und Kunstproducte nach allgemeinen Gesichtspunkten zu gliedern und als organisches Ganzes zu erfassen. Daß er damals noch nicht schrieb wie als gereifter Meister in seinem „Princip der neuern Philosophie“ und den noch späteren Schriften, daß er selbst Manches ausgemerzt und durch Vollendetes ersetzt und das Ganze noch tiefer und allseitiger begründet hätte, wenn ihm durch ein längeres Leben vergönnt gewesen wäre, sein System umzuarbeiten, das ist wohl selbstverständlich; und uns möchte geziemen, an diesen großartigen Versuchen nicht immer und immer wieder zu mäkeln und zu nergeln, sondern sie nach Gebühr zu preisen und ihm jenen Dank zu zollen, der ihm schon während seines Lebens der erwünschteste gewesen wäre: es besser zu machen. Sonst möchte auch uns das schneidende Wort treffen, welches er in der Vorrede zum „Princip der neuern Philosophie“ nothgedrungen ausgesprochen hat: „Wer auf Aristoteles ungehalten ist, weil er nicht geschrieben wie Plato, der ist überhaupt nicht berechtigt und fähig zu urtheilen. Daß bei jedem Werk von Menschenhand etwas und sogar viel zu wünschen übrig bleibt, muß man der menschlichen Schwäche zu Gute halten. Um gerade so zu sein, wie Jeder uns haben möchte, dürften wir eben gar nicht sein. Dieses Recht der Existenz, das Jeder unmittelbar von Gottes Gnaden besitzt, glaubt der Verfasser Allen und besonders Jenen gegenüber beanspruchen zu dürfen, die es ihm nicht verzeihen können, daß er sich ein eigen Haus gebaut, statt wie die Herren Kritiker lebenslänglich zur Miethe wohnen zu wollen. So viel zur nöthigen Abwehr gegen diejenigen, die von Anderen das Unmögliche fordern, ohne selbst auch nur das Mögliche zu leisten oder auch nur zu wissen, was sie eigentlich von Anderen geleistet haben wollen.“

Von D.'s Leben und Streben in Freising geben uns seine eigenen Briefe aus dieser Zeit ein treues Bild. Am 21. November 1841 schreibt er: „Seit 12 Tagen bin ich in Freising. Allein seit dieser Zeit und die wenigen Tage vorher, die man mir frei gelassen, bin ich kaum zu Athem gekommen, terris jactatus et alto. Nichts zu sagen von der Last des Packens und dem Unwesen des Visitenmachens muß ich nämlich auch für die überall aus dem Dienst gejagte und daher in zerrissenen und schmutzigen Gewändern umherwandelnde Philosophie mit vieler Mühe ein neues Kleid zusammennähen oder vielmehr aus einem ganzen und ungetheilten Stücke wirken, wenn anders der Faden langt. Du weißt, daß man mir das Fach der Philosophie übertragen; allein du weißt wahrscheinlich nicht, wie es hier mit den Lehrbüchern, die man zu Grunde legen soll, aussieht. Auch ich hatte es nicht vermuthet, daß das Unchristliche und Unlebendige der Wissenschaft so stark an allen Ecken und Enden in diesen sogenannten Compendien zu Tage treten würde.“ „Ich bin also genöthigt, alles neu zu bearbeiten. Das ist eine Aufgabe, die der alte Eurystheus nicht schlimmer hätte erfinden mögen. Da stehe ich nun an meinem Bulte oder gehe mit langen Schritten durch mein Zimmer, das ich wohl kleiner, aber nicht mehr größer wünschen könnte, und arbeite und schreibe, daß mir der Kopf raucht. Wie lange das gehen und dauern wird, weiß ich nicht. Gott gebe mir Gesundheit, Kraft und Ausdauer zu dem Muth, den ich gegenwärtig habe. Hilfe und Rath ist hier dabei leider auch nicht zu finden.“ Er klagt, daß die dortige Bibliothek außer einer ziemlichen Zahl Compendien aus der „leidigen Kantischen Schule“

nichts biete, und bittet seinen Freund, ihm das Nöthige von München aus zu verschaffen. Am 8. Januar 1842 dankt er für die erfolgte Zusendung; dann heißt es u. A.: „Ich will dir sogar Gelegenheit geben, in meinen eigenen Worten Widerspruch zu entdecken. Für einen ächten Philosophen ziemt sich das, um seine eigenen Widersprüche sich nicht zu bekümmern, sondern nur um fremde. Aus dieser Unbekümmertheit geht auch die Erlaubnis hervor, eine gewisse Encyclopädie, in der sich auch einige Widersprüche finden könnten, so lange zu behalten, bis du so viel als möglich von diesen rhetorischen Figuren, die man Contradictionen nennt, aufgestöbert hast. Nun einige Wochen vor Ostern wünschte ich dieselbe zurückzuerhalten. Bis dahin aber habe ich kaum mehr Zeit, mich auf das bereits Abgethane weiter zu besinnen, und es ist darum ganz gleich, ob ich es in Händen habe oder nicht.“ „Auch dir muß ich wohl Gesundheit wünschen und mit diesem Wunsch die Bitte einen, des Lebens Muth und Freudigkeit nicht zu verlieren. Es dauert oft lange, bis man auf die verborgene Feder tritt, die das geheime Cabinet der lebendigen Güter des Geistes aufschließt. Aber die Sehnsucht ist Bürge, daß sie irgendwo vorhanden sein muß. In Taufend und Eine Nacht muß irgendwo eine Erzählung stehen, die dasselbe besagt; nur weiß ich nicht gerade, in welchem Theile. Das Buch ist überhaupt so übel nicht. Lebe wohl und laß dir der Menschen heitere Gespielin Phantasie und ihre heilige Schwester, die Hoffnung, nicht rauben!“

Von dem hier erwähnten ersten Entwurfe der Encyclopädie und von der Methodologie, die D., wie es scheint, bald darauf seinem Freunde ebenfalls zur Prüfung und Kritik zugesendet hatte, ist auch in einem Brief vom 6. März 1842 die Rede. Der Freund hatte ihm seine Bedenken mitgetheilt, und darauf antwortet er nun: „Beim Abschenden meines letzten Briefes an dich war keine Zeit übrig geblieben, über deine gutgemeinten und treffenden Bemerkungen mich näher zu erklären, und doch wäre es undankbar, nicht einmal zu sagen, welche Wirkung sie hervorgebracht haben.“ „Was nun deine erste Bemerkung betrifft hinsichtlich der Methodologie überhaupt, so muß ich dir hierin vollkommen Recht geben. Sie ist bloß Methodologie des Studiums überhaupt, aber nicht Methodologie der Philosophie und der einzelnen philosophischen Fächer. Die Disposition über die einzelnen Disciplinen, wie sie in der Encyclopädie gegeben worden, gilt nicht mehr in der Methodologie. Hier muß nicht das Verhältniß dieser Disciplinen zu einander hinsichtlich ihres sachlichen Verbandes, sondern ihr Verhältniß zum Studierenden gezeigt werden. Das ist aber leider nicht geschehen. Der Fehler soll indeß auf ein andermal gutgemacht werden. Es soll nämlich eine Einleitung vorausgeschickt werden, welche jenes Unzusammenhängende in der Encyclopädie ergänzen und das Allgemeine der Methode in sich aufnehmen kann, wodurch dann die beiden andern sich freier bewegen können. Das ‚*mea culpa*‘ hätte ich somit gebetet, die guten Vorsätze wären auch da, ernst ist mir mit denselben gewiß auch: was hindert also, daß du mir darin gnädig Absolution ertheilest? Etwas unschuldiger bin ich betreffs des zweiten Tadel: daß ich nur zwischen Bedeutend und Unbedeutend unterschieden habe. Es thut mir leid, daß du die Bogen nicht mehr in Händen hast; sonst hätte ich auf jene Stellen dich aufmerksam machen können, wo auf das Gute und Schlimme in der Scholastik und Mystik, wo auf die schwache Seite der ganzen neuern Philosophie, wo auf ihren Gegensatz in

Hamann hingewiesen wird, wo Schiller, Göthe 2c. hinsichtlich ihrer religiösen Richtung charakterisirt sind, und du hättest dich leicht überzeugen können, daß mir hierin doch ein bißchen Unrecht geschieht. Indeß will ich auch nicht läugnen, daß Manches mehr hätte hervortreten können, aber du mußt denken, daß nicht jeder Tag gleich klar ist, im Innern wie im Aeußern, und daß eine solche Forderung gegenüber dem, der kaum athmen kann vor der Menge der über ihm zusammenschlagenden Wellen, eine Forderung, die du in solcher Strenge nicht einmal an Männer wie Görres stellen kannst, etwas unbillig ist. Uebrigens gleicht ja ein Tag den andern wieder aus, und dann ist es nicht, als wenn die Zuhörer nur das Dictirte bekommen hätten; dieses ist vielmehr erst nach dem umfassenden Vortrage gekommen und sollte nur zum äußeren Behelf dienen; auch ist manchmal der Vortrag umständlich auf etwas eingegangen, was das Dictat nur vorübergehend berührte; manchmal aber ist die Sache beim Dictiren bestimmter und klarer geworden, und so ergänzt Eines das Andere. In gleicher Weise scheint mir sogar dieses, daß jedes erste Jahr dem Lehrenden selbst erst Schule sein muß, für den Hörer gar kein Verlust zu sein, indem gerade durch das erst sich Bildende Vieles angeregt und versucht wird, was später unberücksichtigt bleibt, weil die Fassung bestimmter geworden. Ist also der Vortrag einerseits weniger belehrend, so ist er andrerseits mehr anregend, und beides wird sich wohl ausgleichen."

„Die Sache, die gelehrt werden soll, ist mir in ihrer Größe als nie ruhender Sporn zur Seite, und dieser so viel als möglich zu genügen, steht als Ziel vor mir. Daß dieselbe an Größe nicht abnimmt, wenn man immer näher hinzugehen muß, wirst du wohl glauben. Sie ist fast überall wie ein Gebirge, dessen Umrisse von ferne deutlich hervortreten, das aber in der Nähe an Größe zunimmt und an Mannigfaltigkeit der Formen. Nun komme ich zum dritten Bedenken, worüber ich mich gerne vollständig rechtfertigen möchte. Du denkst, dem Klopstock sei Unrecht geschehen, weil ihm eine gewisse Armuth der Phantasie zugeschrieben worden. Allein, wenn ich auch von der Eintönigkeit der letzten Gesänge absehe, wo ist denn der Reichthum in den ersten 6 oder 8 Gesängen? Ich finde auch hier nur eine Paraphrase der biblischen Erzählung, aus der er nicht einmal eine Geschichte zu machen gewußt; bloß das Nacheinander der Momente, nicht das Ineinander verstand er zu ergreifen. Nirgends sieht man Vergangenheit und Zukunft im gegenwärtigen Augenblicke sich zu einem besonderen und doch unendlichen Keim von Ereignissen und Gestaltungen vereinen. Die Altväter kommen zwar auch herbei, aber nur zum Zusehen. Ueberall ist oratorische, nirgends poetische Weise.“

„Thomas z. B., welch unschätzbare Stoff! Der Zweifel in seinem Grunde und in seiner unerschöpflichen Vielseitigkeit trat ihm als geschichtliches Moment entgegen, und wie hat er diesen Stoff benützt? Und doch ist jene Episode die reichste im ganzen Gedichte. Der Teufel dann erst! taugt höchstens für ein französisches Parlamentsmitglied; denn Reden, das ist seine Sache, aber mit dem Thun sieht es schlimm aus. Man sieht ihn wenigstens nichts thun; man hört nur, daß er will. Milton hat schon darin, daß er alles mehr symbolisch nimmt, eine bessere Stellung eingenommen. Das Symbol gibt sich als Hülle und kann daher dem Leser immer eher als hinreichend erscheinen. Bedenke seine Bilder von der Sünde, vom Satan, wie groß und vielbedeutig! und stelle dir Klopstock's Hülle vor, welche Fülle von Hexametern, welch Gewinsel, welch Geheul!“

„Du siehst, mich hat

seine Breite bereits in eine ähnliche Weise hineingezogen, und ich will ihn nicht übertreffen. Du hast wahrscheinlich auch schon den ersten Ruf des Frühlings vernommen und harrest sein, wie ich. Laß ihn meinen Worten auch zugleich sein; er ist ein freudiger Ueberbringer herzlicher Grüße, und ich wüßte Niemanden, durch den ich lieber einen Gruß schicken möchte, als den alten ewig jungen Wiederbeleber des Jahres. Lieblicher aber grata vice veris et Favoni ist Freundeserinnerung und Willkommen, und um beides bittet dein alter Freund D." Die Antwort auf die erste Bemerkung des Freundes zeigt, wie dankbar D. berechtigten Tadel hinnahm und verwerthete. Freilich durften es nicht solche Tadler sein, welche aus dem Tadel Profession machen, damit sie doch auch etwas mitzureden und zu thun haben, Tadler, die Schelling (Phil. Briefe über Dogm. u. Krit. IV.) nach Gebühr mit den Worten abfertigt: „Wer meine Darstellung unverständlich findet, weil er nicht die Geduld hat, sie aufmerksam zu lesen, dem ist nichts Anderes zu rathen, als daß er überhaupt nichts lese, als was er vorher schon gelernt hat.“

Am 16. April 1842 schreibt D.: „... Mir wenigstens wäre so ein Knäuel zerrütteter Gedanken, von fremder Hand geboten, um ihn zu entwirren, eine gar genehme Aufgabe und eine angenehme Abwechslung; denn mit dem Knäuel meiner eigenen Gedankenverwirrung plage ich mich schon gar zu lange, ohne an ein rechtes Ende zu kommen. Ich denke, du wirst Beispiele dieser Art mit dem dicksten Bleistifte unterstreichen wollen, weil du nicht mit dem Aufwickeln der versponnenen Fäden fertig werden kannst. Ich wollte, du könntest mich spinnen sehen; du würdest ein kräftiges Erbarmen fühlen. Wenn ich nur hie und da ein Stündchen in's Freie enttrutschen könnte; allein es ist kein Auskommen mit dem April. Ein einzigesmal bin ich mit zwei Genossen botanisiren gerannt, aber ohne sonderliche Ausbeute. Ein Gänseblümchen, ein Schlüsselblümchen und ein Veilchen — das war alles.“ Darauf folgt eine Schilderung der sorglichen Mutter Natur unter ihren Blumenkindern, voll gutmüthiger Laune, wie ein Kindermärchen, und einige Bemerkungen über persönliche Verhältnisse. Dann heißt es: „Sie sagen, Homer ist ein Heide, und es ist sündhaft ihn zu lesen; überdieß, wozu? ist er denn nicht von Pyrrer weit übertroffen worden? So sagen sie, und was sie thun? Je nun sie lassen aller Orten die heilige Philomela malen, d. h. ihren Leib auf dem Paradebett in seidnen Kleidern und Goldstoff mit geschlossenen Augen, ohne Seele und ohne Geist. Ich meine, die Leute können sich einen Heiligen nur denken als Reliquie und gefaßt, und das ist wohl auch der einzige Gedanke, den sie dabei haben, wenn sie heilig werden wollen: wie schön es sie kleiden wird, in solchen Goldstoff eingewickelt zu sein, wenn die Leute in Bewunderung ausbrechen, und die alten Weiblein kommen und meinen, es sei doch gar zu schön, recht fromm gelebt zu haben, und auch einmal so schön dazuliegen. Welche Seligkeit! so viele Bänder und Maschen und Stickereien und alle Leute sagen: seht, das ist er! Da muß man wohl entlaufen, wenn man nicht um alle fünf Sinne zugleich kommen will.“ „Ein Kunstwerk muß so gut als ein Mensch Leib, Seele und Geist haben; eine schaffende Gewalt muß das Außerkliche durchdrungen und es zu ihrem Bilde umgestaltet haben, und Jedem, der es sieht, muß ein neuer Blick in den geistigen Zusammenhang der Dinge im Anschauen jenes leibgewordenen Geistes werden, und wie es der Geist geboren und geweckt, so muß ein Kunstwerk den Geist wieder wecken.“

Am 28. Nov. 1842 schreibt D.: „Ich lege nun gleich Görres und Schubert bei und bitte mir den Gügler noch zu lassen. Es geht auch mit dem Lesen etwas langsam, wird mir zu viel, indem ich auch sonst noch Vieles zu lesen unternommen habe, was aufhält, z. B. Humboldt über die Kawisprache. Mit der Encyclopädie geht es leidlich vorwärts. Der Plan ist, glaub' ich, ausführbarer, als im vorigen Jahre. Ich möchte Einleitung, Encyclopädie und Methodologie als ein Ganzes unter dem Namen Propädeutik zusammenfassen und diesen Gang einhalten: zuerst sagen, daß die Philosophie von dem bisher Erlernten sich unterscheidet, also eine Brücke notwendig sei. Dieser Uebergang zu der eigentlichen Philosophie muß aber dreierlei berücksichtigen: erstens die Anlage, die der Mensch als solcher zur Philosophie hat, und die Principien, die sich aus dem Subject der Wissenschaft als menschlicher Thätigkeit aufprägen; dieser Theil heißt Einleitung; zweitens die Gegenstände, mit welchen die Philosophie sich befaßt, aus ihrer eigenen Einheit zusammengestellt; Encyclopädie, objective Seite; endlich den Weg, der aus jenen subjectiven Anlagen zu jener objectiven Erkenntniß führt, die Methode, die aus der Vergleichung von beiden hervorgeht, die Methodologie. Der erste Theil ist als beendet anzusehen. Er enthält die Ableitung der allgemeinen Principien der Erkenntniß, nachweisend, daß in jeder Erkenntniß ein allgemeines Maß ohne Inhalt ($a = a$), bedingt durch die Natur des Menschen, dann eine subjectiv freie Erfahrung, zufällig ihrer Thätigkeit nach, den Inhalt gebend, wie z. B. Görres'sche Anschauungen oder Baader'sche, und endlich Zurückführung dieser letztern auf jenes allgemeine Maß, wegen der Verständlichkeit und Nachweisbarkeit des subjectiv Ungebundenen. So also Form- und Inhalt zugleich, Einheit und Mannigfaltigkeit, Freiheit und Nothwendigkeit — die Ausschließung des Einen von beiden negirt die Wissenschaft; beide verbunden geben das Leben, den Organismus. Ein allgemeiner Ausdruck ist unvermittelt (die Mathematik versteht sich selbst nicht, sagt Schelling) in Mathematik (Gesetz $a = a$), in Philosophie (Sprache, Inhalt, Mannigfaltigkeit) und in Geschichte (d. h. wahrer Geschichte) gegeben. Dieß ist der einfache Aufzug des Gewebes. Ich theile dir's mit, weil ich nicht weiß, ob ich Zeit finden werde, die Ausführung dir zu schicken.“

Am 17. Juni 1843 schreibt D., daß bereits vor einigen Wochen die Propädeutik die Presse verlassen habe. „Die Sache ist nicht zu ändern für dießmal. Gleichwohl wäre es von Nutzen, zu sagen, wie's steht, weil noch mehr nachfahren soll und also eine heilsame Ermahnung zur Buße und Besserung jetzt noch nicht zu spät ist. Uebrigens bin ich gegenwärtig so in der Klemme, daß meinem Leichtsinn sogar angst ist. Ich habe jetzt bloß die Psychologie, von der ich erst ein gutes Drittel geschrieben habe, in einigen Wochen zu vollenden, dazu für den ersten Cours Dialektik und Metaphysik, für den zweiten Religionsphilosophie zu schreiben,¹⁾ nebenbei auch noch das Programm für den heurigen Katalog bis Mitte Juli abzufertigen — und das alles soll ein einziger schwacher Sterblicher leisten. Hab' Erbarmen mit mir Armen und schreibe mir wenigstens einen trost-

¹⁾ Letztere (Dial., Metaph. u. Religionsphilos.) natürlich für die Vorlesungen, nicht für den Druck bestimmt.

reichen Brief; du thust ein wahres Werk der Barmherzigkeit an deinem gepreßten Freund D."

15. August 1843: „Vor der projectirten Reise in die Lombardei werde ich also schwerlich noch meines ersten Freundes Hand in die meinige schließen können, es müßte denn sein, daß am nächsten Samstag die Collegien geschlossen würden, in welchem Falle mir dann allerdings noch vier freie Tage blieben, die ich nicht besser zu verwenden wüßte, als zu einem Besuch bei dir. Zur Reise haben sich noch 3 Genossen gefunden: Herr Beneficiat M. und zwei Studenten aus Freising. Es geht über das Wormser-Joch nach Como, Mailand, Brescia, Verona, Venedig, Bassano, Bozen, Meran, Innsbruck. Haben wir die Gunst des Himmels, dann geht mir eine große Freude in Erfüllung. Beiliegend übersende ich auch einige Exemplare des heurigen Programms, weil der Gegenstand dich, nebstbei daß der Verfasser sich deinen Freund nennt, an und für sich interessiren dürfte. Es ist leider bloß eine Zeit von wenigen Wochen, nicht ganz drei, zu dieser Arbeit geblieben, und ich schäme mich herzlich über so vieles Angehobelte, was bei dieser Eile mit untergelaufen ist; aber im Ganzen ist es denn doch meine Ueberzeugung, was ich niedergeschrieben habe, und so bin ich denn der Sache selbst, wenn auch nicht gerade der Form, von Herzen zugethan. Die Psychologie wird bis Ende August gedruckt sein, ich habe vor einer Viertelstunde die letzte Seite daran geschrieben. Jetzt weißt du um alle meine Angelegenheiten. Deines freundschaftlichen Antheils von Herzen versichert, bitte ich für die kommenden Tage der Reise insbesondere um ein nachdrückliches Memento; du weißt, ich brauche gar einen kräftigen Schutzengel; empfehl ihm ja auf's allerbeste deinen Freund!"

Ein Brief vom 18. Nov. 1843 und einige Stellen der spätern Briefe zeigen, daß die Verhältnisse in Freising zu jener Zeit für D. nicht die angenehmsten waren. Eine geniale und ursprüngliche Natur, wie die seinige, die sich ihr eigenes inneres Leben und damit auch ihr eigenthümliches äußeres Gepräge schafft, zu erkennen, fordert Zeit und Selbstverläugnung; sie ist schwer zu verstehen, weil sie sich eben nicht mit dem gewöhnlichen Maße messen läßt, und ist daher auch stets Mißverständnissen und irriger Auffassung ausgesetzt. Später lernte man ihn besser und in seinem wahren Wesen kennen, und es gestaltete sich in Folge dessen ein gutes, theilweise sogar ein herzliches und freundschaftliches Einvernehmen zwischen ihm und fast allen seinen Freisinger Collegien, das denn auch die Probe der Zeit bestand und ungetrübt bis zu seinem Tode fort dauerte. In demselben Briefe heißt es: „Ich glaube, es ist dem Menschen nicht gut, daß ihm zu behaglich werde; und deßhalb möchte ich fast wieder bleiben, bis Gott mich selbst erlöset. Sollte die besprochene Aussicht als wohlbestallter Beneficiat sich dazwischen schieben, so würde mir das wohl sehr angenehm, eigentlich — doch nein, ich darf nicht unwahr sein: einen einzigen Fall ausgenommen, den nämlich, daß ich in demselben Felde, in welchem ich mich gegenwärtig bewege, einen ausgedehnteren Wirkungskreis bekäme — das Angenehmste sein. Mein ich weiß nicht, ob ich daran denken kann und ob ich daran denken darf. Ich bin kein Freund von frommthuenden Formeln; aber hier muß ich doch aus ganzer Seele sagen: wie Gott will.“ „Deinen Vorsatz, gewisse philosophische Bücher zu lesen, kann ich natürlich nur über alles loben, um so mehr, da sie überhaupt sonst wenig Leser finden werden. In München wenigstens

hat man sie nicht gar am besten empfangen. Selbst von F. habe ich mir schreiben lassen, daß, wenn er auch nicht positiv gegen mich sei, er doch wenigstens durch den großen Vorzug, den er anderweitigen Bestrebungen zugestehet, negativ gegen mich eingenommen sein müsse. Allein wie dem auch immer sei, kann es mich im Grunde nicht viel kümmern; denn ausgezeichnet zu werden, das war nie meine vorherrschende Passion."

28. Januar 1844: „Von ganzem Herzen möchte ich wünschen, mit meinen Lehrbüchern zu Ende zu sein, um mit Ruhe, Ruhe und besserer Feile an die Darstellung der jetzt allein möglichen Methode der Philosophie denken zu können. Ich arbeite gerade an der Logik, und überzeuge mich mit jedem Tage mehr, daß die ganze Methode der Philosophie seit Cartesius ebenso sehr auf der einen Seite über die Schnur gehauen hat, wie die Scholastik auf der andern. Auch kann diese Methode mit ganz klaren Umrissen bestimmt und bis zur Evidenz erwiesen werden. Ich bin mir dieses Weges so bestimmt bewußt, als ein Mathematiker, der den ersten und zweiten Congruenzfall der Dreiecke eingesehen hat, die Nothwendigkeit und Richtigkeit des dritten einsehen muß. Mag sein, daß die Aufgabe, der Philosophie diese ihr noch übrige ebenso nothwendige als sichere Bahn zu brechen, meine Kräfte in der Art übersteigt, daß ich nicht die Kunst besitze, dem so klar Erkantten auch für die Wissenschaft allgemeine Anerkennung zu verschaffen; aber dessen bin ich gewiß, daß es in dieser Zeit doch geschehen muß, wenn nicht von mir, so von einem Andern, was mir natürlicher Weise ziemlich gleichgiltig sein kann; denn es handelt sich nicht darum, daß ich die Wahrheit lehre, sondern nur darum, daß sie überhaupt gelehrt werde. Ich wünsche von ganzem Herzen, daß irgendwo ein entschieden begabter Geist auftrete, der im Stande wäre, der Wissenschaft diese so nothwendige Hilfe zu bringen, damit ich mit allen Kräften ihm beistimmen und mich an ihn anschließen könnte. Es ist in der That eine für den ersten Augenblick imponirende Wucht des Gedankens, was in der Denklehre vortritt, und was so gräßlich verstümmelt von den herkömmlichen Lehrbüchern dargeboten wird, während von der andern Seite jene tiefen Blicke der neuern Philosophie in ihrem eigenen Lichte, in der Unhaltbarkeit ihrer Principien so scharf auf diesem Grunde sich abzeichnen, daß die Linie sich genau bestimmen läßt, wo sie von dem rechten Wege abgewichen sind. Je mehr ich mich dann so in die Sache hineinlebe, um so inniger ergreift mich die Macht des Gegenstandes, um so freier, belebter und muthiger fühle ich mich in ihm. Daß das, was ich anstrebe gethan werden muß, daß, wenn nicht durch mich, so durch einen Andern es zum sicheren Erfolge kommen wird, dessen bin ich gewiß. Es kann mir somit ziemlich gleichgiltig sein, ob man mich für einen Menschen ansieht, der überhaupt nicht zu brauchen ist, oder für Einen, der auf einer Uebergangsstufe stehend erst zeitigen muß, bis er für die Zeit paßt; das thut alles nichts zur Sache. Daß ich hier Vieles entbehre, was ich hart entbehre, das ist gewiß: Bücher, Umgang, Zuhörer, kurz alle äußeren Bedingungen, die erfrischen und den Muth beleben; allein wer entbehrt nicht? und wer will überhaupt ohne Entbehrung bestehen? In dem Fall, in welchem ich mich befinde, ist man überhaupt nicht geeignet von Vielen verstanden zu werden; somit ist man zur Resignation gezwungen.“

„Hier haben sich bereits einige Studenten gefunden, die wöchentlich dreimal

bei mir zusammenkommen, um Aeschylus, Calderon, Shakespeare zc. gemeinschaftlich zu lesen — in Uebersetzungen —, und es geht so ziemlich. Man muß sich eben helfen, wie man kann. Gott schenke dir Leben, — aber nicht so ein Leben, das man mit Jahrzahlen mißt, sondern ein lebendiges Leben, frische, frohe Kraft und Liebe, viel Liebe auch für deinen Freund D.“

Am 25. Februar 1844 schreibt D.: „Was sonst meine Lebensverfassung betrifft, so ist sie eine ziemlich gleichförmige. Mit Angst und Sorge arbeite ich noch an meiner Denklehre. Heute habe ich die Logik geschlossen, die meines Ermessens ungefähr 10 Druckbogen füllen wird. Nun soll es an die Dialektik und dann an die Metaphysik gehen, die nicht so umfangreich werden dürfen, mich aber immerhin wahrscheinlich um einen Theil der Ostervacanz bringen werden. Ein schwerer Casus für ein so reiselustiges Menschenkind, als ich zu sein das Vergnügen habe. Die letzten Tage der Osterferien denke ich dann jedenfalls in Regensburg zuzubringen. Die große Vacanz aber, um meine Aussichten gleich recht in's Weite zu richten, hoffe ich zu einer Reise nach Florenz um so eher verwenden zu können, als sich bereits ein paar Reisegefährten gefunden haben. So du einen weißt, der Lust hat, so nimm ihn für mich in Beschlag; je mehr, um so besser.“

19. März 1844: „Die Widersprüche, die du in meinem letzten Briefe entdeckt haben willst, lösen sich sehr einfach in den allgemeinen Widerspruch des menschlichen Lebens auf. Ich werde allerdings nicht läugnen, daß ich sehr gern in München Philosophie dociren würde, allein kann ich darum nicht zugleich von ganzem Herzen wünschen, daß du hieher kommen und meine Einsamkeit in Freising theilen möchtest? Letzterer Wunsch ist um so vereinbarer mit der Wirklichkeit, als der erste stets ein unerreichbares Lustschloß bleiben dürfte. Es ist zu gewiß, daß man mich in München nicht will, als daß ich nicht doch endlich die Hoffnung, dort jemals hausgesessen zu werden, aufgeben müßte. Zwar denke ich noch einen letzten entscheidenden Schritt zu thun, und zwar auf Aufforderung von Haneberg, Epp, Fuchs und Andern, welche in mich dringen, aber ich denke, er wird auch fruchtlos sein. Ich habe mich nämlich nach Würzburg gewendet um den philosophischen Grad und werde dann eine einfache Petition an das Ministerium stellen, wo ich sehr wahrscheinlich abgewiesen werde, und dann ist die Geschichte aus. Nach einem erklärten Refus bin ich dann wohl für immer ausgeschlossen. Wie man aber im Ministerium für mich eingenommen ist, dafür kann ich ein für mich sehr ergötzliches Beispiel anführen. Man hat nämlich hier den Prof. Schegg angestellt mit 560 fl. nebst freier Kost und Wohnung; mir aber hat man 500 fl. verliehen und zwar ohne Kost und mit Miethzins für die Wohnung. Man hat mir 100 fl. Zulage gegeben und 200 fl. genommen. Wenn es so vorwärts geht, werde ich in einigen Jahren noch hinausbezahlen müssen für das Vergnügen, Philosophie dociren zu dürfen. Sch., der nach mir angestellt wurde, ist just um 300 fl. besser gestellt als ich. Sind das nicht erfreuliche Aussichten? Daß aber diese Art meiner Anstellung vom Ministerium so bestimmt wurde, weiß ich gewiß; denn vom Ordinariat war die ganze Stelle anders beantragt. Du siehst also, daß keine Gefahr vorhanden ist, daß ich mit meiner ich kann wohl sagen abgedrungenen Eingabe je reussiren werde. Man hat mich ich weiß nicht in welchem Verdacht, weil ich nicht bin, wie eben Alle sind.“ „Die Gefahr, daß ich dich eines schönen

Morgens in Freising sitzen lassen möchte, um eilends nach München abzufliegen, wäre daher nicht groß. Ich habe zu viele gute Freunde in M., als daß es ohne Dazwischentreterereien abgehen könnte."

Seine Erwartung, den Freund bei sich in Freising zu sehen, gieng nicht in Erfüllung. Ein Brief, offenbar zwischen April und August 1844 geschrieben, bekundet eine auffallend trübe Stimmung und große Muthlosigkeit, wie sie bei ihm im Leben nur selten, später wohl nie mehr sich zeigte: "Du hast einen schönen Wirkungskreis, um den ich dich gerne beneiden möchte, wenn es nicht um den Neid ein gar so miserables Ding wäre. Meine Sehnsucht nach Erlösung wird auch ohne Neid immer größer." "Von allen Stimmungen meines Geistes findet nicht Eine eine nachhebende Resonanz. Selbst der Vortrag wird täglich schlechter, weil er von keinem Wiederhall getragen wird. Ich fühle es, wie meine Kräfte verschwinden, und kann nicht helfen. Arbeiten, die ich spielend verrichtete, kosten mich jetzt einen kaum zu bestreitenden Aufwand von Kräften. Wäre ich mit meiner Metaphysik zu Ende und würde mir dann in irgend einem Winkel des Landes ein Beneficium zugewiesen, wie gerne wollte ich eine solche Einsamkeit suchen! Könnte ich doch die Zeiten wiederkehren heißen, da ich an deiner Seite mich über das Beste unterhalten konnte, was ich gelesen, gedacht und gefühlt!" "Da haben sie mir von Würzburg den Grad zugeschickt; aber was soll er mir?" "Meine beabsichtigte Reise nach Florenz habe ich längst wieder aufgegeben. Mein Streben muß jetzt darauf gehen, meine Schulden zu zahlen. So sind meine Verhältnisse, wie du siehst, keineswegs sehr erfreulich; ich fühle mich ohne Hoffnung und vielleicht auch bald ohne Muth. Selbst die Freude an Philosophie, Poesie und Natur trübt sich immer mehr. Ob es ein menschenfreundliches Werk ist, wenn du mir einmal schreiben möchtest, oder wenn du mich gar besuchtest, magst du selbst entscheiden."

12. Nov. 1844: "Daß der Plan betreffs meiner Translocation nach München an der Sparsamkeit des Cabinets gescheitert ist, weißt du vielleicht schon oder erfährst es jetzt. Nach dieser fast letzten Hoffnung, mir einen Wirkungskreis zu erringen, der meinen Kräften zusagen sollte, habe ich natürlich die alte Hoffnung wieder aufgehacht, an deiner Seite einem andern Lebensplane meine Tage zu weihen. Aber vielleicht ist auch dazu nicht viele Aussicht. Daß du Pfarrer bist, hat mir H. geschrieben. Theile mir also mit, ob ich Aussicht habe, das Beneficium zu bekommen und ob du mir dazu räthst, mich darum zu bewerben. Da ich einen solchen Schritt natürlich nicht ohne Wissen und Willen meines Onkels thun möchte, so habe ich ihm heute geschrieben, ob er meinen Plan billigt." 22. Nov. 1844: "Ich will dir sogleich in Bezug auf die Eile habende Angelegenheit des Beneficiums schreiben. Dieß kann ich um so eher thun, als ein weiterer Schritt von mir ohnehin nicht nöthig sein wird, da mein Plan des Beifalls meines Onkels sich durchaus nicht zu erfreuen hatte. Ich getraue mir also nicht weiter daran zu denken, so lieb er mir auch — du weißt, aus welchen gewiß nicht gleichgiltigen Gründen — gewesen ist. Wer weiß, ob mir das Leben überhaupt noch einmal eine so angenehme und liebliche Aussicht bieten wird, als diese war? Allein wer weiß was das Leben überhaupt noch bringen wird? Ich will so sehr als möglich jede von mir ausgehende Bestimmung, den eigentlich persönlichen Beruf, der im Bewußtsein eines Jeden liegen muß, ausgenommen, vermeiden. Dieß wäre das erstmal ge-

wesen, daß ich mir selbst herausgenommen hätte, meine äußere Zukunft bestimmen zu wollen. Aber diese Selbstwilligkeit sollte nun nicht durchgehen, und es ist darum wahrscheinlich gut für mich, daß nichts daraus geworden. Ich kann zwar nicht läugnen, daß ich sehr — sehr ungern in Fr. bin, allein da ich nun einmal ausharren soll, bleibt mir wohl nichts übrig, als mit Ruhe mich d'rein zu ergeben und den höhern Zweck nicht zu vergessen. „Auch habe ich, um diese Treue zu halten, mich bereits wieder mit der dießjährigen Arbeit in Bekanntschaft gesetzt. Sie ist glücklicher Weise eine solche, welche eine Reihe von freudigen Genüssen in sich trägt, und die mir, da ich heuer mich von jeder Gesellschaft gänzlich zurückziehen gesonnen bin und diesen Entschluß bisher so ziemlich getreu durchgeführt habe, zur liebsten und erquickendsten Gesellschaft werden soll. Ich komme nämlich heuer zur Aesthetik, an die ich zwar mit Furcht vor der Größe der Aufgabe, aber doch mit Freude gehe. Dießmal denke ich auch der Form in Folge der vorausgegangenen Uebung mehr Herr zu werden, und gewinne ich durch meine bisherige Arbeit nur dieses, so habe ich nicht vergebens mich bemüht.“

„Zur Pfarrei wünsche ich Heil und Glück und Gottes Segen. An Sorgen und Kummer wird es nicht fehlen, und die drei gewünschten Kräfte: Licht, Leben und Liebe, möchten allerdings die besten Bannformeln sein für dieses neue Tagewerk. Aber je heißer der Tag, je größer die Anstrengung, desto mehr Licht, Leben und Liebe. Ich denke, das Anziehende des Bergsteigens liegt gerade in der Mühe, die es macht. Der mit Kraftanstrengung gewonnene Besitz ist wahrhaft süß. Ich wollte, ich müßte mehr Kräfte aufwenden für meine Lehrstelle! Doch ich kann ja für die zweite Arbeit alle brauchen und habe wahrlich nie genug dazu. Ich dächte daher, ich hätte gleichfalls Ursache, dich meinerseits zu bitten, mir den göttlichen Segen zu wünschen, und wenn auch getrennt, dennoch vereint mit dir, demselben Ziele mit Furcht und Hoffnung, mit Treue und Liebe entgegenzusteuern. Ich hoffe, daß dazu deine Freundeshand nicht fehlen wird deinem hoffenden und liebenden Freund D.“

Am 15. April 1845 schreibt D.: „Deinen Wunsch, etwas von meinen Reisekizzen zu Gesicht zu bekommen, wird die Augsburger Postzeitung befriedigen. Leider hat Schönchen Manches in den Druck mit aufgenommen, was ich ihm deutlich als auszulassen bezeichnet hatte. Wie er es in den nächsten Abtheilungen halten wird, muß ich erwarten. Den vorausgehenden Aufsatz über deutsche Literatur wirst du auch an den Federn erkannt haben. Gegenwärtig ist ein zweiter parat, an Sch. abzugehen. Er will mir aber nicht recht aus der Hand, weil ich fast fürchte, man könnte, wie man schon gethan, der Wahrheit es übel nehmen, sich so in den Zeitungen herumtragen zu lassen. Uebrigens würde seine Farbe dieselbe ungefähr sein, wie die seines Vorgängers. Findest du es nun nicht rathsam, dergleichen Zeug drucken zu lassen, so notificire mir dein Kopfschütteln. Die Aesthetik ist bereits im besten Gang, ihr Druck nämlich. Das Schreiben will aber nicht so gut vorwärts. Auch bin ich mit dem bisher Gedruckten schlecht zufrieden. Ich werde die gedruckten Bogen, soweit ich sie habe, mitbringen, wenn ich einmal zu dir komme.“

10. Juli 1845: „Ich komme heute in deine Nachbarschaft und will also bei dieser Gelegenheit die nachträglichen Bogen der ersten Abtheilung der Aesthetik für dich mitnehmen.“ „Es ist ungewiß, ob ich dich vor meiner Vacanzreise noch einmal zu sehen bekomme. Vielleicht,

daß du noch einen allgemeinen Brief von mir bekommst, d. h. vielleicht wird noch Einiges von dem, was ich denke und hoffe von Zeit und Ewigkeit, die Augsburger Beilage (Postztg.) verunzieren. Diese Scripta mußt du daher als einen offenen Brief betrachten, der zunächst an dich gerichtet ist, weil du unter allen Lesenden doch den besten Schlüssel dazu hast. Bei den Andern, die solche Schlüssel nicht haben, werden mich aber jene Aufsätze noch um alles gute Renommée, dessen ich ohnehin nur partem minusculam habe, bringen. Hier z. B. herrscht der Glaube, als ob jedes Wort darin blos eine Beziehung auf Freising habe; Andere meinen noch allerlei, aber Wenige etwas Gutes dabei. Soll ich deswegen verzweifeln oder schweigen? Gewiß nicht!" „Sehr zufrieden bin ich in diesem Sommer mit der vielen freien Zeit, die mir bleibt und mir allwöchentlich Excursionen gestattet. Diese gehen nun freilich in der Regel nach München. Ich hole mir dort meinen bibliothekarischen Bedarf und bin im Hause meines Onkels gut aufgehoben."

In Briefen vom 15. und 22. Juli 1845 spricht er von seiner Absicht, sich um eine Pfarrei zu bewerben, welche neben den Amtsgeschäften auch noch für wissenschaftliche Bestrebungen Zeit gewähre; vorher aber, ehe er sich entscheidet, will er den Rath und die Meinung seines Freundes vernehmen und zu diesem Zwecke auch an seinen Oheim und einen zweiten Freund schreiben. „Es ist gar nicht meine Art, in solchen Angelegenheiten eigenwillig zu sein. Ich werde daher diesen Brief auch durch die Hände von H. an dich überliefern lassen. Ihr könnt dann noch mit einander darüber reden. Meinem Onkel will ich auch noch schreiben. Damit ist dann der große Rath, der über meinen Wunsch und seine Zulässigkeit entscheiden soll, beisammen. Euch dreien traue ich unbedingt, ich weiß, daß ihr alle drei nur das Allerbeste für mich wollen und wünschen könnt. Mein Eigenwille würde mich beunruhigen. So aber erfüllt mich eine gewisse Zuversicht, die ich bei andern Dingen, z. B. bei Vielem, was ich als Wahrheit des menschlichen Bewußtseins im Allgemeinen ausspreche, in mir selbst finde. Ich weiß nicht, ob dieß ein Widerspruch in meinem Wesen ist oder nicht. Ich denke aber, das Letztere." Am 20. August 1845 schreibt er von der Reisegesellschaft, mit welcher er über Genua und Mailand nach Florenz und von da zurück über Bologna und Venedig zu wandern gedenke. Die Anschauungen und Erfahrungen, die er auf dieser Reise sammelte, sind in der „Pilgerfahrt nach Florenz (Bilder des Geistes in Kunst und Natur)" niedergelegt. In einem Briefe vom 13. October 1845 spricht er von den Veränderungen in seinen Familienverhältnissen, welche der in der Zwischenzeit eingetretene, für den treu liebenden Sohn gar schmerzliche Tod seiner Mutter mit sich brachte.

Am 19. November schreibt er: „Dein Brief, der wie mildernder Balsam, ein Dichter würde sagen: wie kühler Thau, auf mein wundgeriebenes Herz gewirkt hat, hätte wohl gleich von mir beantwortet werden sollen. Daß ich jetzt erst dazu komme, daran ist zunächst die italienische Reise schuld. Die Erinnerungen an sie bevölkerten sich mit so manchen bezüglichen Betrachtungen, daß ich erst heute mit der ganzen Uebearbeitung fertig geworden bin. So eben spazieren die gut verpackten Ein- und Ausfälle meiner Vacanzlaunen auf die Post. ¹⁾ Gott verleihe ihnen eine fröhliche Urständ.

¹⁾ An die Augsb. Postztg.

Ich weiß zum Voraus, daß ich, dich etwa ausgenommen, es wieder keinem Menschen recht gemacht haben werde. Doch kummert mich das eigentlich nicht gar viel, obwohl ich gestehen muß, daß es nachgerade doch eine gewisse Abspannung der Kräfte erzeugen muß, wenn kein Ton einen Wiederhall finden will. Jeder, der einmal gepredigt hat, weiß, wie ermüdend es ist in einer Kirche laut zu sprechen, die gar keinen Wiederhall gibt. Es wird wohl so besser sein für mich. Wenigstens bleibt man vor Eitelkeit bewahrt, wenn man keine Schmeichler hat. Aber man verliert auch den Muth, wenn man gar keinen Nachhall vernimmt. Höchstens daß ich einige Leute zornig sehe über meine Sprünge, ist noch ein Zeichen, daß man wenigstens einige Notiz von Ansichten nimmt, von denen ich nun einmal mich nicht überzeugen kann, daß sie keine Giltigkeit in der Welt haben sollen. An die Aesthetik hab' ich, von dieser Nebenbeschäftigung abgehalten, auch nicht weiter denken können. Erst jetzt kann ich mit Ernst wieder an sie gehen. Man ist ohnehin schon ungeduldig über die unaufhörlichen Fortsetzungen. Mir scheint, er macht keine splendiden Geschäfte mit meiner Philosophie. Arme Manz, ich auch nicht!"

München, den 11. Januar 1846: „Die entlehnten Lieder kommen hier mit wieder zurück, und ich benütze diese Mission, um wieder einmal an dich zu schreiben, ehe mich mein unruhiger Geist wieder zum Schrecken deiner Köchinnen in dein Haus führt. Das von uns besprochene Project einer neuen ‚denkgläubigen‘ Zeitschrift, die freilich unter diesem verdächtig gewordenen Titel nicht erscheinen dürfte, rückt zwar äußerst langsam, jedoch nicht ganz ohne Erfolg vorwärts. Wie ich gleich gefürchtet hatte, so fand sich's auch, daß die geringe Zahl von Gleichgesinnten und die ungleichen Gesinnungen dieser Gleichgesinnten das größte Hinderniß des ganzen Unternehmens werden würden. Heutzutage kann man fast nur noch dessen gewiß sein, was man aus eigenen Kräften auszuführen vermag. Die Singularität ist so überwiegend, daß nur polemische und protestirende Kräfte zur Noth noch eine negative Eintracht untereinander gründen mögen. Indes habe ich doch einige Kräfte zu dem besagten Werke aufgetrieben, die freilich noch nicht hinreichend sind, aber doch schon etwas versprechen.“ Hierauf nenn' ich D. mehrere noch Lebende, die sich dem Unternehmen anzuschließen oder auch sich davon auszuschließen gesonnen waren, beklagt den Tod Müdiffer's, des Verfassers des ‚Chrysoströmus‘, auf den er so sehr gerechnet habe, und sagt von dem vor Jahren in München gestorbenen Dr. Merz: „Mir, der alles opfernde, unermüdlche, im Eifer sich verzehrende, ist mit Leib und Seele begeistert. Er wäre der Mann, die äußern Geschäfte, die Correspondenzen, Correcturen &c. zu besorgen und nach allen Seiten mit unbezwinglicher Geduld zu werben und zu drängen.“ „Nun habe ich zwar eine ziemliche Zahl von Entwürfen, die bei besserer Muße zur Ausführung kommen sollten, und mit denen ich für ein ziemliches Quantum reichen würde. Allein was sollen 5 Gerstenbrode und 2 Fischlein für so Viele? Auch weiß ich noch von keiner Muße zur Ausführung. Darum will ich aber die Hoffnung noch nicht sinken lassen. Mit Ausdauer und Muth wird Vieles, was man für kaum möglich gehalten. Was nicht heute schon ist, hat morgen Zeit zum Werden. Der Plan selbst ist aber in einigen Jahren noch ebenso zeitgemäß als heute. Also sammle ein Jeder, so viel er kann. Am Ende gibt's doch eine zureichende Macht, die man in's Feld stellen kann. Zunächst

denke ich einen kurzen Grundriß auszuarbeiten. Der Plan dazu liegt schon zugeschnitten im Kopfe. Sobald ich damit zu Stande bin, will ich ihn dir zuzufenden oder selbst bringen. — Sonstige Verhältnisse meiner Wenigkeit glaube ich nicht, daß sich geändert haben. Den Meisten bin ich verdächtig, Vielen zum wirklichen Aergerniß, und derer, die mir verzeihen können, daß ich meinen Athem in meiner Nase habe, sind Wenige. Allein, was thut's? So lange mir Gott diese Freudigkeit zu leben, zu streben, zu glauben und zu lieben läßt, deren ich gegenwärtig mich getrösten kann, geht eben alles gut genug. Ich hoffe, auch du hast von diesem einzigen Troste der Zeitlichkeit, so viel du bedarfst und ertragen magst, und im Uebrigen, was wollen wir weiter, so lange Nachtigallen und Dichter singen, und die Urwälder der Natur und des Geistes uns umrauschen dürfen? Mögen wir uns hie und da etwas derb auf den Boden gesetzt fühlen, wir müssen's eben machen, wie schwebende Schlittschuhläufer, die eilend über die trügliche Fläche hingleiten und sich des flüchtigen Fußes freuen, auch wenn er sie manchmal unsanft auf das Eis bettet. Nur frisch auf und zugefahren! Ich hoffe, das gebrauchte Gleichniß wird keinem Unerfahrenen und der frohen Eisluft Entbehrenden begegnen; und wer mit dem Winter gute Freundschaft hält, dem fehlt es nicht an frohem Muth und frischem Blut. Außen kalt und innen warm hält der Winter so recht das Gleichgewicht mit dem Leben, und damit Gott befohlen bis auf Wiedersehen!"

Am letzten Juni 1846 schreibt D.: „Wenn ich irgend einmal mit vieler Arbeit mich entschuldigen konnte, so ist es dießmal. Seit einigen Wochen mußte ich sogar meinen Nachmittagspaziergang opfern, so sehr kam ich mit meiner Poetik in's Gebränge. Die letzten Feiertage, die mich wieder etwas zu Athem bringen sollten, haben gleichfalls noch tiefer mich hineingeführt. Haneberg ist nämlich krank geworden, und ich mußte die Universitätspredigt für ihn halten, zwei Feiertage nacheinander. Das war eine kostbare Aufgabe für einen Menschen, dem man in München ohnehin auf jedes Wort aufpaßt, um seinen Hochmuth, wie man sich ausdrückt, zu demüthigen. Vor diesen hohen Herren zu predigen, kostete mich daher bedeutende Ueberwindung und brachte mich überdieß um drei volle Arbeitstage. Zu dir zu kommen, wird mir daher vor Abschluß meiner Arbeit d. h. vor August kaum möglich sein.“ „Mit gegenwärtiger Sendung¹⁾ gedenke ich dir eine kleine Lustheilung zuzumuthen, die vor allem auf meine gnädige Vertheidigerin Bedacht nehmen soll. Wenn sie auch nicht die kleinen dreißig Schwärmer wieder zu lesen die Rastzeitung sich auferlegen wird, so wird sie wenigstens gebeten, dieselben bloß als demüthige Kinderlein eines übrigens um seines Hochmuths willen verrufenen Ungezogenen, von dem die mildesten Beurtheiler in München die huldreiche Ansicht aussprechen, daß er sich machen könnte, wenn er unter ihren Händen, d. h. unter den Händen der Pädagogen in M. wäre, in Gnaden anzusehen und dann mit ihnen anzufangen, was immer die kleinen Ungezogenen verdienen“. In demselben Briefe spricht er von seinem „höchst ruhmvoll vertheidigten Reisebüchlein.“ Es hatte sich nämlich im Mai 1846 auf die Artikel D.'s hin in der Augsb. Postz. eine sonst geistvolle und wohlthönende, dießmal aber freilich nicht den rechten Ton anstimmende Gegenstimme vernehmen lassen, worauf D. mit der „Parabase zur

¹⁾ einiger Exemplare des in 30 Nummern abgetheilten „Reisebüchleins“.

Pilgerfahrt nach Florenz“ antwortete, die größtentheils als Nr. 31 in die 2. Auflage der „Pilgerfahrt“ übergieng. Eine Stelle, die sich in der 2. Auflage nicht findet, ist bezeichnend für die Art und Weise seines geistigen Schaffens und gibt zugleich den Grund hievon zu erkennen. Er sagt daselbst: „Der Pilger nach Florenz weiß zwar nicht, ob er damit nicht vielleicht wieder mehr verdorben als gutgemacht hat. Da er aber bereits darauf verzichtet, es Vielen recht zu machen, so grämt er sich auch nicht über den Mangel an solchem Beifall, sondern strebt einfach für sich nach Wahrheit und Klarheit in allem, worüber der Kreis seines persönlichen Könnens sich erstreckt. Man wird es ihm daher auch nicht verargen, wenn er auf andere Stimmen, die sich, wie er nach diesem ersten unvermutheten Anfall nun fast vermuthen darf, gegen ihn erheben möchten, wenn sie nicht von größerer innerer Wichtigkeit und Gründlichkeit sind, nicht weiter antworte. Ueber das Christliche des ihn leitenden Princips seiner Thätigkeit hat er sich nun wohl auf hinreichende Weise ausgesprochen; in gelehrte oder sonstige Ansichtsstreitigkeiten sich einzulassen, hat er wahrlich nicht Lust und nicht Zeit. Sein Weg ist weit, und er weiß nicht, ob ihm so viele übrige Schritte zugemessen sind, daß er solche Seitensprünge sich erlauben darf. Sofern er aber aus solchen Erwiederungen seine eigenen irrigen Ansichten berichtigen lernt, werden sie ihm nur willkommen sein. Sobald sie Neues bringen, wird er von ihnen lernen; sobald sie das Alte wieder aufwärmen, werden sie dadurch den Pilger nicht verletzen. ‚Ein Gesetzeslehrer muß aber sein wie ein Mann, der aus seinem Schatze herausnimmt Altes und Neues.‘ Das Neue aber ist es, was stets Widerspruch erfährt und ihn erfahren muß, um sich auf seine eigene alte Abstammung zu besinnen, oder, wenn es dieß nicht kann, als bloße Erscheinung wieder zu verschwinden.“

Von München aus schreibt D. am 28. August 1846: „Die Arbeit hat mich so gebrängt, daß ich in dieser Viertelstunde erst den letzten Buchstaben geschrieben habe und den Schluß der Poetik erst heute nach Regensburg schicken kann. Auf heute um 4 Uhr aber ist auch unsere Abreise festgesetzt und der Platz auf dem Silwagen nach Innsbruck schon bestellt. Ich werde zuerst mit meinem Onkel nach Meran gehen und da nach allen Seiten herumflattern. Mein zweites Hauptquartier wird wahrscheinlich in Brigen¹⁾ und das dritte etwa in Bogen oder Kaltern sein. Sehr froh bin ich um diese Vacanz. So sehr mit meinen Kräften herabgekommen war ich noch nie. Alle Sprungfedern der Phantasie waren gelähmt. Die Arbeit schleppte sich nur so hin, eine eigentlich sprudelnde Quelle war in diesem trockenen Boden nicht mehr zu finden. Ich habe mir in letzter Zeit etwas zu viel aufgebürdet und die Arbeit zu sehr in überwältigende Brennpunkte zusammengezogen. Auch bin ich dadurch wirklich so muthlos geworden, daß ich ohne einige Zeit des Ausruhens gar nicht mehr zur Arbeit zu brauchen wäre. Indeß erwarte ich mir von der Tyrolerwelt und den Bergeslüften eine ganz neue Lebensfrische und neuen Muth. Du mußt entschuldigen, wenn ich heute mit meinen Worten farge. Mein Geist gleicht der Cisterne, in welche die guten Brüder ihren vorwizigen Kameraden Joseph einsperreten, weil er so absonderliche Träume hatte. Nun lebe wohl; und bist du gerade einmal

¹⁾ Hier verkehrte D. viel mit Professor Boré (früher in Angers, später in Lyon), welcher sich mit seiner Frau (geb. v. Moy) längere Zeit daselbst aufhielt.

daran ordentlich zu beten, so denke dabei mit einem kleinen Nebenflug auch an den, der ein freundschaftliches Andenken vor Gott und den Menschen wohl brauchen kann, und denke, daß ich in meinen freudigsten und traurigsten Stunden deiner nie vergaß, und in den gleichgiltigen Zeiten denkt man ohnehin nicht an das, was einem nicht mit andern Dingen gleichgeltend ist.“

Am 23. Oct. 1846 dankt er seinem Freunde von München aus, wo er die letzte Zeit der Ferien zubrachte, für einen herzlichen Brief, der ihn erquickt und ergriffen habe; dann spricht er wieder von dem Projecte eine Zeitschrift zu gründen, wozu auch der Freund in seinem Briefe einen werthvollen Beitrag geliefert habe ¹⁾: „Ich kann dir nicht gutstehen, ob ich nicht in meiner Exposition davon Gebrauch machen werde. Die Schreiberei ist zwar nicht gerade weit gediehen; allein ich fange an im ganzen Plane etwas weiter zu sehen, und es wächst mir derselbe sozusagen allmählich in die Hand. Nur das Dr. Ringsseis-System möchte ich noch durchsehen; denn daraus hoffe ich manchen tüchtigen Deuter. Ich habe mir das Büchlein bereits auch gekauft.“ Zum Schluß erwähnt er, daß man ihn zum Professor der Philosophie am Lyceum in Freising machen wolle; Herr N. (Nußbaum) solle nämlich Theologie dociren und er selbst dann an dessen Stelle rücken. Statt dessen wurde D. jedoch bald darauf zum außerordentlichen Prof. der Philos. an der Universität München ernannt.

b. Schriften.

1. Die ersten Entwürfe.

Die Vorlesungen des Jahres 1841/42 beginnen mit der Encyclopädie. Ich theile hievon zunächst das dem Dictat beigegebene Inhaltsverzeichnis mit.

I. Einleitung. A. Bestimmung der Aufgabe der Encyclopädie. 1. Allgemeine Bestimmung. 2. Vermittlung dieser Aufgabe. a) Aus dem Verhältniß zur Vergangenheit. b) Aus dem Standpunkte der Gegenwart. c) Nach der Aussicht in die Zukunft. B. Begriff der Encyclopädie. 1. Entwicklung des Begriffs. a) Allgemeiner Begriff von Wissenschaft. b) Allgemeiner Begriff von Philosophie. c) Begriff von Encyclopädie überhaupt. 2. Feststellung des Begriffes der Encyclopädie der philos. Wissenschaften.

II. Allgemeiner Theil. A. Grund der Erkenntniß. B. Object der Erkenntniß. 1. Subject. 2. Object. a) Welt. b) Gott. C. Relation. 1. Bestimmung. a) Ansehen. b) Ausgang in's Anderssein. c) Wechselwirkung. 2. Allgemeinster Ausdruck dieser Relationen. a) Mathematik. b) Philologie. c) Geschichte. D. Gradation.

III. Besonderer Theil. 1. Kosmologie. a) Bestimmung der Aufgabe. b) Eintheilung. c) Unterabtheilung. 2. Anthropologie. a) Bestimmung der Aufgabe. b) Eintheilung. α. Der Mensch an sich. β. In seinem Verhältniß I nach unten, II nach oben. c) Unterabtheilung. α. Das Ansehen. I. Denklehre. 1. Aufgabe. 2. Eintheilung. 3. Unterabtheilung. II. Kunstlehre oder Aesthetik zc. III. Lehre vom Thun oder Moralphilo-

¹⁾ Dieses Project verwirklichte sich drei Jahre später durch Gründung der „Silosah, Zeitschrift für religiösen Fortschritt inner der Kirche.“

sophie zc. β) Verhältniß nach unten. Psychologie. γ . Verhältniß nach oben. Religionsphilosophie. 3. Theologie.

IV. Schluß. 1. Von der Einheit aller Theile. 2. Vom System. 3. Von der Geschichte der Philosophie.

An das Inhaltsverzeichnis schließt sich, um ein anschauliches Bild der ganzen, den drei Relationen entsprechenden, Gliederung zu geben, eine Beilage an, von ähnlicher Form wie die beiden in der „Propädeutik“ S. 84 und 85 abgedruckten: „Philosophie. I. Allgemeinstes, unvermittelter Ausdruck (Propädeutik). A. Mathematik. B. Philologie. C. Geschichte. II. Ausgang in die Besonderheit. A. Kosmologie. 1. Naturlehre (Physik). a) Lehre von der Centripetalkraft. b) Lehre von der Centrifugalkraft. c) Astronomie. 2. Naturbeschreibung. a) Mineralogie. b) Botanik. c) Zoologie. 3. Naturgeschichte. B. Anthropologie. 1. Verhältniß nach unten. Psychologie. 2. Ansjch. a) Denklehre (Organon). α . Logik (Begriff, Urtheil, Schluß). β . Dialektik (Definition, Division, Beweis). γ . Metaphysik. I. Ontologie. II. Lehre von der Persönlichkeit. III. Lehre vom Absoluten. b) Aesthetik. α) Vorherrschen der Materie und des mathematischen Gesetzes. Baukunst. I. Griechische. II. Byzantinische. III. Gothische. β . Vorherrschen der (sinnlichen) Form. I. Plastik. II. Malerei. III. Musik. γ . Freiheit von äußerlicher Form und Stoff. Poesie. c) Moralphilosophie. α . Lehre vom höchsten Gut. β . Lehre von der Freiheit des Willens. γ . Lehre von der Einigung beider oder von der Seligkeit. 3. Verhältniß nach oben. Religionsphilosophie. C. Theologie. III. Rückkehr in sich. (System.) Geschichte der Philosophie.“

Ueber die Aufgabe der Philosophie sagt D. in der Einleitung: „Die Philosophie wird das ungeordnet Nebeneinanderliegende ebenso zur Einheit vermitteln müssen, wie der Brennspeigel die auseinandergehenden Strahlen in einen Brennpunkt sammelnd das Licht entzündet. Ebenso wird sich das Licht lebendiger Erkenntniß in dem Zusammentreffen aller einzelnen und geschiedenen Erkenntnisse entzünden. Die Erkenntniß wird ferner dadurch nicht bloß eine klare, sondern auch eine bleibende werden, weil durch diese Vereinigung alles Einzelne in einem festen Zusammenhang und Verband unter sich und mit dem Ganzen gehalten wird.“ Darin bestche der Unterschied zwischen wahren Meinungen und Wissenschaft, wie ihn schon Plato festgestellt habe. „Dieser Einheitspunkt ist als solcher auch der Lebenspunkt aller Erkenntniß: denn das Innerliche und Einigende ist das Leben des Einzelnen und Außerlichen, und alles Außerliche bekommt nur dadurch Leben, daß es wie die Glieder des Leibes oder des Weinstocks mit einem Innerlichen geeinigt ist. Alles getrennte und von seinem Mittelpunkt geschiedene Wissen ist daher auch in dieser Trennung ein todes; das bisherige Wissen soll daher durch die Philosophie geeinigt werden, damit es ein lebendiges und fruchtbares werde.“ In einer andern Stelle vergleicht D. die vor dem Studium der Philosophie gesammelten Kenntnisse mit dem ungeordnet in Vorrathskammern Aufgespeicherten. Von der Wissenschaft sagt er, sie könne „als solche nicht schon das Wissen selber, also um so weniger das wahre glückliche Leben selbst sein.“ „Sie ist eben nur die Bewegung zu diesem allgemeinen Lebensprincip auf dem Wege der Erkenntniß, eine Bewegung des Individuums zur Allgemeinen, des Subjects zum Object, des Menschlichen zum Göttlichen. Die Bewegung aber ist noch nicht die

Sache selbst.“ „Unter Wissenschaft ist die organische Vermittlung irgend einer Erkenntniß aus ihrem inneren Princip zu verstehen. Die Wissenschaft gleicht demnach einem organischen Leibe, in welchem alle Glieder zu einer höheren Einheit lebendig verbunden sind, also daß sich das Totalleben in jedem einzelnen Gliede wiederfindet und das Glied nichts Anderes ist als die besondere Wiederholung des Gesamtlebens. Es gibt demnach in der Wissenschaft keine mechanisch verbundenen Theile, sondern diese Theile sind in ihr zu einer lebendigen Einheit verbundene Glieder. Dieß ist der Begriff der wahren lebendigen Einheit, wie ihn schon die Alten geahnt, z. B. Plato, aber nicht haben finden können.“ „Die Philosophie wird als die organische Vermittlung aller Erkenntnisse aus ihrem inneren Principe, somit als die Wissenschaft der Wissenschaften zu begreifen sein.“ Soll die Encyclopädie auf den Namen einer Wissenschaft Anspruch machen können, so muß auch sie „das Einzelne zu einer lebendigen Einheit verbindend ein organisches Ganzes darstellen. Da sie aber nicht die ganze Philosophie, sondern bloß die Encyclopädie derselben ist, so wird sie nicht die einzelnen Theile in ihrer Besonderheit darzustellen haben, sondern eben nur den allgemeinen Zusammenhang derselben untereinander.“ „Encyclopädie ist also die systematische Darstellung des Zusammenhanges der Glieder der Philosophie unter einander.“

„Der Grund der Erkenntniß liegt in der Persönlichkeit des Menschen. Dadurch, daß der Mensch eine für sich bestehende, sich selbst bestimmende und in sich geschlossene lebendige Einheit oder Persönlichkeit ist, wird es ihm überhaupt möglich, etwas außer sich zu erkennen. Ist er nicht in sich, so gibt es auch kein ihm Aeußereres und Erkennbares. Fällt aber das Erkennbare weg, so auch das Erkennende.“ „Daß aber der Mensch eine solche Persönlichkeit ist, das ist unmittelbares Gefühl.“ „Es steht dieß Gefühl als unmittelbar aus seinem Lebensprincip hervorgehend und somit alles Wissen erst vermittelnd, darum auch über allem Wissen als der Grund desselben, der alles Wissen erst möglich macht. Diese Einheit im Menschen besteht nun aber aus den drei Principien Sein, Erkennen und Wollen.“ „Jede Erkenntniß ist nur dann eine wahrhafte und wesentliche, wenn sie in der Einheit dieser drei Principien gewonnen ist. Von diesen dreien ist es nun das mittlere oder das Princip der Erkenntniß, aus welchem der Drang des Menschen hervorgeht, seiner selbst bewußt zu werden und so das ihm ursprünglich innewohnende Sein zum Bewußtsein zu erheben.“ „Seiner selbst bewußt werden kann der Geist aber nur mittelst der Erkenntniß des Objectes außer ihm. Dadurch, daß er etwas, was er nicht ist, anerkennen muß, wird er zur Erkenntniß dessen, was er ist, getrieben.“ „Das diesem Subjecte gegenüberstehende Object ist aber wieder entweder unter oder über dem Subjecte selbst, ist ihm entweder ein äußerliches oder innerliches.“ „Da nun die Welt (Natur) dem Menschen selbst ein Aeußerliches ist und der menschliche Geist wie jedes Innerliche sein Aeußerliches zu beherrschen hat, so kann die Welt auch dem sie durchdringenden Geiste sich nicht absolut verschließen.“ Die alte Streitfrage, ob „dem menschlichen Geiste die Erkenntniß Gottes als ursprüngliche Idee innewohne, muß dahin entschieden werden, daß der menschliche Geist zwar die Sehnsucht nach einer Erkenntniß Gottes und das Vermögen eine solche zu empfangen, also eine negative Idee von Gott, nämlich die Impotenz, ihn absolut zu läugnen, in sich trage,

eine wirklich positive Idee von Gott, eine vorausgehende Anschauung Gottes aber keineswegs ihm schon angeboren sein könne.“ „Wie könnte dem Menschen die höchste aller Erkenntnisse innewohnen und die untergeordneten nicht? Wenn dann ferner Gott nur als das Innerste und Innerlichste aufgefaßt werden kann, und wenn nicht das Innere von dem Außern, sondern das Außere von dem Innern erkannt und durchdrungen wird, so wird nicht der Mensch seinen Gott durchschauen und absolut erkennen, sondern von ihm durchschaut und erkannt werden. Wenn dann drittens jede Persönlichkeit ein in sich verschlossenes Ganzes ist und als eine solche Geschlossenheit auch einem Andern undurchbringlich ist, wenn es nicht ihm sich eröffnet und aus seiner Verschlossenheit heraustritt, und also selbst der Mensch dem Menschen sich erst offenbaren muß, damit er von ihm erkannt werde, so ist klar, daß die höchste Persönlichkeit, die absolute Dreieinigkeit Gottes, nur insofern dem Menschen erkennbar sein kann, als sie sich ihm anschließt und offenbart. Alles wahre Wissen von Gott hängt darum von der Offenbarung ab und mit dem Menschen ganzer Persönlichkeit zusammen. Insoweit sich nun Gott den Menschen geoffenbart hat, ist er Object der Erkenntniß.“ Die drei (den drei Objecten entsprechenden) Haupttheile der Philosophie (Kosmologie etc.) „können nun nach ihren verschiedenen Zuständen betrachtet werden: in dem Zustande ihres Ansichseins, in dem Zustande ihres Ausganges von sich und in dem der Wechselwirkung und höheren Einheit beider. Der Zustand des Ansichseins ist der der Ruhe, der Unveränderlichkeit des bloßen Seins und der Nothwendigkeit und Gesetzmäßigkeit desselben. Der Zustand des Ausganges stellt sich dar als die Lösung von dem bloßen Ansichsein, als Bewegung, Befreiung, Uebergang zum Anderssein und Hindurchgehen durch ein Anderes. Beide aber werden ebenso auch wieder sich vereinigen, wie in der Natur die Polarität sich in einem Höhern wieder findet und so das Leben erzeugt. Jedes Leben ist nur möglich durch den Gegensatz und seine Einheit. Diese dreifache Relation findet nun ihren allgemeinsten Ausdruck in jenen propädeutischen Wissenschaften, welche der Philosophie vorhergehen und ihr den Stoff liefern, und die darum erst in ihr ihre höhere Begründung und ihr wahres Verständniß finden müssen.“ „Die Mathematik ist der allgemeine Ausdruck für die erste dieser Relationen,“ ist die „Wissenschaft von den unveränderlichen Gesetzen des räumlichen und zeitlichen Verhältnisses. In ihr stellt sich darum die Nothwendigkeit, die Gesetzmäßigkeit, der Zustand des Ansichseins dar. Insoweit etwas dem mathematischen Gesetze angehört, ist es ein bloß Seiendes und noch durchaus nicht Lebendiges. Der Proceß des Lebens muß vielmehr als ein bereits vergangener betrachtet werden. Die Mathematik stellt sich insoferne dar als das innere Gesetz des nicht in sich Lebendig Geintem, Selbstlosen, Außerlichen und Natürlichen, das seine Einigung bloß in dem Nothwendigkeitsverhältniß findet, welches durch die Mathematik ausgesprochen wird.“ „Die höhere Relation, der Ausdruck der Bewegung und des Ausganges und der Lösung von jenem Nothwendigkeitsverhältnisse findet sich dann in der Philologie.“ „Die Sprache ist das Organ des freien Geistes, ist insofern ein Schaffen in der Erkenntniß, eine ursprüngliche Macht im Grunde der Persönlichkeit und eben darum auch wieder Zeugniß von solchen freien Persönlichkeiten.“ „Das Schaffen des Menschen zeigt sich zunächst in seinem Vermögen, das Geschaffene außer ihm in sich zu wiederholen und nachzu-

bilden. Dieses schöpferische Wiederholen in sich findet seinen Ausdruck in der Sprache." „Das Sprechen ist unmittelbare Kunst des Menschen als solchen. Durch die Sprache wird zugleich alles, was in dem Erkannten und durch das Wort Ausgesprochenen neben und nach einander besteht, in Eins zusammengefaßt. Sie ist der momentane Ausdruck des im Geiste Gegenwärtigen." „In der Mathematik ist dem Außerlichen ein Inneres entgegengesetzt, in der Sprache dem Innern ein äußerer Ausdruck gefunden." „In der Geschichte, dem allgemeinen Ausdruck für die dritte Relation, sind Freiheit und Nothwendigkeit zu einem höheren Ganzen geeint." „In ihr „begegnet sich Innerliches und Außerliches, Offenbarung und Natur." „Obwohl nämlich die Offenbarung, aus Gottes unbedingter Freiheit hervorbrechend, über aller Geschichte und natürlichen Entwicklung ursprünglich steht, so nimmt sie doch, zur Welt und zum Menschen redend und ihren Formen zum Theil sich fügend, an der natürlichen Entwicklung derer Theil, für die sie gegeben ist, und hat insoferne eine Geschichte. Auch die Natur in ihren Verhältnissen zum Menschen geht in seinen Lebenskreis ein und bekommt so eine Geschichte." „Diese drei Verhältnisse gehen nun durch alle Wissenschaften hindurch, und jede einzelne Wissenschaft trägt dieselben Relationen, die sich in dem Verhältnisse von Mathematik, Philologie und Geschichte in ihrem allgemeinsten Ausdrucke darstellen, auf besondere Weise in sich. Indem aber dieses Verhältniß durch alle Objecte der Erkenntniß hindurchgeht, wird es auch an dem Wesen eines jeden Objectes Antheil haben, und wie die Objecte der Erkenntniß selber nicht eigentlich neben einander, sondern als Außerliches, Inneres und Innigstes in einander stehen, so werden auch die Wissenschaften nach ihren Relationen betrachtet sich einander überordnen und nicht neben einander, sondern in einander liegen. Das Außerliche wird nur durch ein Innerliches bewegt und erkannt, und hat als Außerliches seine Bedeutung verloren, sobald ihm sein Innerliches entzogen wird." „Die Gelehrsamkeit hat darum keinen Werth ohne Wissenschaft, und die Wissenschaft ist werthlos ohne Religion." „Religion und Wissenschaft liegen ebenso wenig als Staat und Kirche neben einander, sondern in einander." „Was auf einer niederen Stufe wahr ist und für sie als Gesetz gilt, ist keineswegs darum schon auf eine höhere anwendbar. Ebenso wenig als ich das Gesetz der Natur unmittelbar auf den Menschen übertragen darf, ebenso wenig darf ich des Menschen Vorstellungsweise in Gott eintragen und das Göttliche nach menschlicher Weise erklären wollen." Die Relationen „gehen in ein immer tieferes Verhältniß ein, je nach dem Objecte, auf welches sie angewendet werden." Wir finden sie in der Natur als Materie, Form und Entwicklung, im Menschen als Sein, Erkennen und Wollen, im Absoluten als Vater, Sohn und Geist wieder.

Die Aufgabe der Naturlehre oder Physik wird, der ersten Relation, dem mathematischen oder Nothwendigkeitsverhältnisse entsprechend, „darin bestehen, die mathematischen Gesetze für die Naturdinge an sich und abgesehen von ihrer Form anzugeben", und sich wieder nach denselben Relationen gliedern „in die Lehre von der Gravitation im Allgemeinen, in die Lehre von dem Verhältnisse der Einzeldinge zu dieser Gravitation, und in die Lehre von der Wechselbeziehung beider zu einander." Die Naturdinge „fallen sammt und sonders unter dasselbe Gesetz des Zuges nach dem Mittelpunkte hin. Insofern sie aber auch wenigstens formal für sich be-

stehen, widersetzen sie sich jenem Zuge und flüchten sich gleichsam aus ihrem allgemeinen Sein in das besondere; oder aber es treten diese beiden Gesetze mit einander in's Gleichgewicht, und es streben solche Naturkörper ebenso sehr ihrem Mittelpunkte entgegen, als sie ihm andererseits zu entfliehen suchen, und so wird dann eine geregelte Bewegung derselben um ihren Mittelpunkt sich erzeugen müssen." „So entstehen drei Haupttheile der Physik: 1) die Lehre von der Centripetalkraft mit allem, was daraus hervorgeht, 2) die Lehre von der Centrifugalkraft und von dem Gegensatze, den die Form der Materie entgegenstellt, und 3) die Lehre von der Wechselwirkung beider in ihrer höhern Einheit." „Die Aufgabe der Naturbeschreibung wird sein, die äußeren Formen und Erscheinungen der Natur darstellend zu beschreiben, indem der Ausdruck der Naturdinge eben nur in ihrer Gestalt und Erscheinung zu finden ist, und die Natur keine andere Sprache hat als ihre Formen." „Auch die Naturbeschreibung oder Phänomenologie der Natur theilt sich nach denselben Relationen ab." „Der Naturgeschichte, als auf der dritten und höhern Stufe stehend, wird daraus die Aufgabe erwachsen, den Zusammenhang zwischen jenen Gesetzen und den äußeren Erscheinungen der Natur nachzuweisen, zu zeigen, wie die Bildungen der Natur (nicht bloß äußerlich sich darstellen, sondern) aus jenen Gesetzen hervorgehen müssen, und sie somit nicht als bloße Erscheinungen, sondern als Wirkungen aus bestimmten Ursachen aufzufassen. Diese beiden letzteren Theile der Kosmologie sind aber bisher nicht bis zu jenem Grade der Ausbildung gediehen, daß sie in ihrer Besonderheit hätten behandelt werden können; man hat sie vielmehr ohne Unterscheidung zusammengeworfen, und wir finden darum dasjenige, was die Naturbeschreibung zu leisten hat, meistens unter dem usurpirten Namen Naturgeschichte, und das, was die Naturgeschichte sich zur Aufgabe machen sollte, entweder gar nicht oder unter dem Titel Naturphilosophie." „Die Anthropologie begreift in sich die Lehre vom Menschen, denselben sowohl an sich und in seinem Gegensatze zu der Welt und zum Absoluten, als auch im Verhältniß zu denselben betrachtet. Als relatives und persönliches Wesen ist der Mensch durch seine Persönlichkeit von der Natur und durch seine Abhängigkeit von dem Absoluten unterschieden. Unter Natur im weitesten Sinne versteht man nämlich alles bloß Allgemeine und Selbstlose. Spricht man von der Allgemeinheit irgend eines Dinges abgesehen von seiner Besonderheit, so bedient man sich des Ausdrucks Natur. So spricht man von der Natur der Katzen, insofern man die allgemeinen Eigenschaften des Geschlechtes derselben überhaupt und nicht die besonderen Eigenschaften einer besonderen Katzen darunter versteht. Weil nun der Mensch unter den geschaffenen Wesen allein Persönlichkeit und also wahre Besonderheit besitzt, so nennt man alles Geschaffene unter ihm mit dem allgemeinen Namen Natur." „Natürliches und Göttliches findet sich in dem Menschen vereinigt. Nach den Stufen der Vereinigung des Unendlichen mit dem Endlichen im Menschen bildet sich nun auch die Reihenfolge der Wissenschaft vom Menschen an sich mit ihrer dreifachen Unterabtheilung." „Behandelt die Denklehre, der ersten Relation entsprechend, die bloße Nothwendigkeit des Gedankens, so entsteht die Lehre von den Gesetzen des stetigen Gedankens oder das, was man Logik nennt; behandelt dagegen die Denklehre den Ausgang des Gedankens von sich, das Denken des Menschen in seiner wirklichen Bewegung, so entsteht die

Lehre von eben Gesetzen des sich bewegenden Gedankens oder die Dialektik; behandelt endlich drittens die Denklehre den innerhalb jener Gesetze sich bewegenden Gedanken, insofern er das Object, zu welchem er sich bewegt, wirklich erreicht hat, so entsteht die Lehre von der wirklichen Uebereinstimmung des Gedankens mit dem Objecte, von dem wesentlichen Zusammenhange des zu Erkennenden mit dem Vermögen der Erkenntniß; die Lehre von den wesentlichen Eigenschaften des Objectiven für den Gedanken oder die Metaphysik." „Hat sich das Unendliche so mit dem Endlichen vereint, daß es ausgehend von der bloßen Form durch das Endliche hindurchgehend demselben auch seinen Inhalt ertheilt, so erscheint dieß als eine höhere und innigere Vereinigung. Der menschliche Geist bekommt Antheil an jener Macht, wird selbst vermögend und könnend, jedoch so, daß er von dem Unendlichen, ihm bloß den äußern Ausdruck verleihend, überwältigt wird, dieses Können als ein bloß gegebenes und nicht frei erworbenes, somit nicht als ein persönliches und freies Eigenthum besitzt, und es entsteht die Kunst." „Findet sich das Unendliche so mit dem Endlichen vereinigt, daß beide wechselweise von einander befreit in dem freien Acte zur lebendigen Einheit geworden sind, und ist die Persönlichkeit sich selbst angehörend durch die freie Handlung ebensowohl des Allgemeinen als des Besonderen mächtig geworden, und wird dieses Verhältniß wissenschaftlich begründet, so entsteht die Lehre von des Menschen freiem Handeln." „Sowie für den amnoch inhaltsleeren, aber dennoch sich selbst bewegenden Geist als Vermittlung der Erkenntniß des Geistes auf dieser Stufe die Denklehre eingetreten ist; sowie dann für die Erkenntniß des Geistes, insofern er sich einen Inhalt, obwohl noch ohne Herrschaft über denselben, gewonnen, die Kunstlehre entsteht, so muß dann auch für die Erkenntniß des seiner Bewegung und seines Inhaltes mächtig gewordenen Geistes eine besondere Wissenschaft sich aufweisen lassen, und diese finden wir in der Lehre vom freien Thun des Menschen oder in der Moralphilosophie." Das Verhältniß des Menschen zu Gott zu erkennen ist Aufgabe der Religionsphilosophie; das Verhältniß des Menschen zur Natur ist Gegenstand der Psychologie. Diese „hat den Zusammenhang zwischen Geist und Welt, das Wechselverhältniß der beiden und die Vermittlung der Wirkungen beider auf einander darzustellen. Von der Welt ausgehend und ihr angehörend ist der Leib des Menschen. Dieser mit der Außerlichkeit in Verbindung stehende Leib ist aber dem Geiste untergeordnet, empfängt Eindrücke von ihm und ist sein Organ nach außen. Geist und Leib in ihrer Wechselwirkung betrachtet sind aber durch ein Drittes geeint, das an beiden Antheil habend die Rückwirkungen beider auf einander vermittelt. Dieses Vermittelnde, welches die Wechselwirkung von Geist und Natur herstellt, nennt man Seele oder Psyche." Ueber der Anthropologie auf dem „höheren Standpunkt der einigenden Relation steht die Theologie, deren gesamntes Gebiet von der Offenbarung ausgehend und die Speculation mit einem neuen Princip durchdringend und in eine höhere Sphäre hinüberziehend auch eine der bloßen Philosophie nicht mehr angehörige Sphäre der Wissenschaft bildet, und deren Eintheilung und nähere Bestimmung darum auch über die Aufgabe der philosophischen Encyclopädie hinausfällt."

„Alle diese einzelnen Disciplinen der Philosophie sind aber als einzelne betrachtet und außer dem Zusammenhange mit dem Ganzen ihres rechten

Werthes insofern beraubt, als sie einzeln und gesondert stehen. Erst in der Vereinigung aller Theile können diese ihrer selbst und des Ganzen sich bewußt werden. Das Streben der Philosophie muß daher dahin gehen, alle diese einzelnen Disciplinen zu vereinen und aus Einem Principe herzuleiten. Die Aufstellung eines solchen obersten Principes und die Begründung aller Theile in demselben bildet dann erst ein für sich bestehendes Ganzes, ein System." Mit dem Princip ändern sich auch die einzelnen Disciplinen. „Handelt es sich um die Giltigkeit des Einzelnen, so wird man auf das oberste Princip des Systems, aus welchem das Einzelne hervorgegangen ist, zurückweisen müssen. Handelt es sich aber um die Wahrheit des Systems, so kann dasselbe in allen seinen Theilen als an sich wahr erscheinen, und doch seinem Principe nach irrthümlich sein. Zu der Wahrheit des Systemes an sich gehört nur, daß es nicht mit sich im Widerspruch stehe.“ „Je weniger innere Wahrheit ein System hat, um so kleiner wird der Kreis sein, den es umschreibt. Was aber in seinem Kreise wahr ist, ist es darum nicht schon auch allgemein, und die Consequenz eines Systems beweiset nur seine Wahrheit innerhalb eines Kreises, aber noch keineswegs seine allgemeine Giltigkeit. Das Bestreben der Philosophie geht aber dahin, alle Wahrheit in sich aufzunehmen und jenen Kreis zur Allgemeinheit zu erweitern. Je allgemeiner anwendbar darum ein System ist, um so wahrer ist es auch. Jeder vorausgehende kleinere Umfang ist aber nothwendig die Bedingung eines ihm folgenden größeren. Alle Systeme stehen darum auch in unmittelbarer Beziehung zu einander, als Versuche zur Entwicklung der allgemeinen Wahrheit.“ „Faßt man nun die Entwicklung aller Systeme unter Einem Gesichtspunkt zusammen, so entsteht daraus der höchste Uebersichts-, Schluß- und Einigungspunkt aller Philosophie, die Geschichte der Philosophie.“

Die Einleitung in den ersten Entwurf der Methodologie bestimmt Aufgabe und Gliederung dieser Disciplin. „In jedem organischen Ganzen, also auch in jeder Wissenschaft, wird alles Nachfolgende durch das Vorausgehende bedingt sein müssen. „Die Methodologie erkennt darum, nach der Encyclopädie und folglich in der Relation des Ausgangs sich findend, ihre Aufgabe schon aus dieser ihrer Stellung.“ „Das Erkennen eines jeden Gegenstandes hängt nicht nur von der Beschaffenheit des erkennbaren Objectes, sondern auch von dem erkennenden Subjecte ab. Eine Anleitung zu den verschiedenen Erkenntnissen muß also sowohl die Art des Objectes als auch das subjective Ergreifen desselben berücksichtigen. Ist nun das Object der philosophischen Erkenntnisse durch die Encyclopädie bereits dargestellt, so wird es die Aufgabe der Methodologie sein, den subjectiven Weg der Erkenntniß zu zeigen.“ „Die Eintheilung der Methodologie ist durch die Aufgabe selbst bedingt. Soll nämlich das Subject als der Grund der geistigen Bewegung dargestellt werden, so wird auch die subjective Bewegung der Grund der Eintheilung sein müssen. Im Subjecte ist aber der Wille das erste Motiv jeder Bewegung; an das Motiv schließt sich dann die Bewegung selbst als Ausgang von ihm in secundärer Relation an; insofern nun aber diese Bewegung von ihrem Grunde abhängig ist und nach demselben sich ordnet und richtet, entsteht die dritte einigende Relation. Somit ergeben sich drei Theile für die Methodologie, von denen der erste von der

Abſicht als dem Grunde der geiſtigen Bewegung, der zweite von der Art der Bewegung und der dritte von der Einheit beider handeln muß."

"Fragt es ſich, welcher ein Grund den Menſchen dazu beſtimmen kann, irgend eine Erkenntniß ſich erwerben zu wollen, ſo kann dieſe Frage abermals auf eine dreifache Weiſe beantwortet werden. Die Abſicht, welche die geiſtige Bewegung des Menſchen motivirt, kann nämlich in dem allgemein menſchlichen Bewußtſein ſelber liegen, oder aber ſie kann aus ſeiner beſonderen Beſtimmung hervorgehen, oder es kann ſich der Menſch von beiden zugleich beſtimmen laſſen. Der erſte Theil der Methobologie wird alſo entweder auf die allgemeine oder auf die beſondere Abſicht des Studiums oder auf die Einheit beider ſich beziehen." D. führt ſodann aus, wie jedem Menſchen um des freien ſelbſtändigen Handelns, und leztlich um des höchſten Zieles alles menſchlichen Lebens, um der Verähnlichung und freien Vereinigung mit Gott, um der Seligkeit willen Erkenntniß nothwendig ſei. "Jeder Menſch bezieht alles auf einen beſtimmten Grund; es bildet ſich jeder ohne weitere Anleitung ſeine beſtimmten Grundſätze." "Klarheit der Erkenntniß iſt unzertrennlich von der Gründlichkeit; denn eben der innere Grund iſt das erklärende Princip der Sache wie der Erkenntniß." "Gleichwie die urſprüngliche Seligkeit und Gerechtigkeit des Menſchen durch das verbotene Koſten der Früchte des Baumes der Erkenntniß verloren gieng, ebenſo wird der Weg zur urſprünglichen Seligkeit auch wieder durch die wahre Erkenntniß hindurchgehen müſſen. Der Durchgangspunkt des Ausganges wird nothwendig auch wieder Durchgangspunkt des Einganges werden müſſen." "Hat der Menſch des Lebens allgemeinen Zweck außer Acht geſaßt, ſo iſt jeder beſondere vergeblich. Wenn alſo Jemand ſich dem Studium inſbeſondere und innerhalb deſſelben wieder einem beſondern Fache widmen will, ſo wird auch hier die rechte Begründung von dem Allgemeinen ausgehen müſſen. Die allgemeine Bildung oder die philoſophiſche muß in der Wiſſenſchaft vorausgehen, damit die beſondere ſich darauf gründen könne. Allſeitigheit der Bildung iſt darum auch der nächſte Zweck des philoſophiſchen Studiums. Die Allſeitigheit aber liegt nicht darin, daß man überhaupt allerlei und vielerlei wiſſe, ſondern daß man zuvor das Allgemeine und dieſes gründlich wiſſe." Der Spruch: in omnibus aliquid, in toto nihil, gilt daher "für jene ſeichte Bildung, die in's Breite, ſtatt in's Tiefe geht, vielerlei wiſſen will, ohne irgend etwas recht zu wiſſen. Was aber in der tieferen und allgemeineren Anſchauung einmal gegründet und befeſtigt iſt, das wird auch leicht in der Beſonderheit eine klare und deutliche Vermittlung finden. Auf einen rechten Grund läßt ſich eben alles bauen, und wo ein lebendiger Inhalt vorhanden iſt, da wächst die Mannigfaltigkeit aller Bildung von ſelbſt hervor. Den allgemeinen tieferen Grund aller Erkenntniſſe feſtzuſtellen iſt aber eben die Aufgabe des philoſophiſchen Studiums; die Allſeitigheit und Mannigfaltigkeit aller Bildung iſt der Anlage nach in ihm gegeben. Das philoſophiſche Studium muß darum dem beſonderen Fachſtudium nicht nur voraus-, ſondern in der Folge auch in daſſelbe eingehen." Es "hat nicht bloß den Ausgang jeder Erkenntniß in ihrer Beſonderheit zu begründen, ſondern muß auch den Eingang aller Erfahrungen und Erkenntniſſe des Lebens in ihr leztes Ziel vermitteln. Der beſtändige Rückblick auf die Abſicht alles Studiums wird darum auch als der rechte

Leiter für dasselbe erscheinen. In ihm ist der rechte Anhalts- und Ausgangspunkt für die geistige Bewegung gegeben."

"Das erste Erforderniß für jede Bewegung ist immer der innere und unbewegliche Mittelpunkt derselben. Dieser Mittelpunkt ist nun aber selbst noch nicht discursiv, sondern bloß der Grund der eigentlichen Bewegung; und diesem Mittelpunkt, als welcher die Absicht alles Studiums erscheint, gegenüber liegt dann erst die besondere Bewegung des Gedankens, welcher die Erreichung des von der Absicht bestimmten Punktes, von dem sie selber für sich allein immer entfernt bleiben müßte, erst vermitteln muß." Diese Bewegung muß aber ebenfalls eine geregelte sein und schließt als solche drei Glieder oder Stufen in sich. "Ein wirklicher Anfang kann nicht von dem Leeren, Negativen, sondern immer nur von der bestimmten Position ausgehen. Der Anfangspunkt des Studiums ruht daher auf dem guten Glauben an die bessere Einsicht Anderer." "Sowie aber durch die Beobachtung eines jeden Gesetzes der Mensch sich selbst Gesetz und also frei von dem ihm von außen Gesetzten wird, ebenso wird auch der Lernende durch das Studium des ihm von außen Gegebenen frei von diesem Vorgeschriebenen, indem er es in sich selber schreibend in sich lebendig werden läßt, und dann aus sich heraus producirt. Es unterscheiden sich demnach drei Grade der freien Thätigkeit eines jeden Studiums: zuerst das bestimmte in den gegebenen Vortrag eingehende Studium, dann die eigene, von dem Gegebenen ausgehende Fortbildung desselben, und endlich die daraus entspringende eigenthümliche Begründung und selbständige Wiedererzeugung aus diesem inneren Grunde heraus." Der zweite Theil der Methodologie handelt darum zunächst von dem Studium als bloßem Erlernen, rein äußerlichem Auffassen des in bestimmter Form Gebotenen, dann von der Lectüre, endlich von der Conversation und den schriftlichen Arbeiten, ähnlich wie später in der „Propädeutik“ S. 92—101, nur daß D. im ersten Entwurfe eine ausführliche Anleitung zur Lectüre gibt und die bedeutendsten Erscheinungen zuerst der philosophischen (incl. der naturwissenschaftlichen), dann der poetischen, endlich der religionsphilosophischen Literatur aufzählt und kurz charakterisirt. Den Reigen eröffnet Plato, über welchen er ähnlich wie im Dialog „Antechristenthum“ urtheilt. "In ihm haben sich die verschiedenartigsten Principien der vorausgehenden Philosophie verbunden; er hat sie alle insgesammt aufgegriffen und sie bis zu jener Spitze der Entscheidung fortgeführt, an welcher er das Eine oder das Andere hätte aufgeben und so seinen allgemeinen Standpunkt verlassen müssen. Zwar geräth er dadurch mit sich in manchen Widerspruch und macht es jedem Andern beinahe unmöglich, den Einheitspunkt seines Systems zu finden. Er selbst aber weiß dieß durch seine bewundernswerthe Kunst der Darstellung und durch die ideale Richtung seiner Phantasie so zu verhüllen, daß er dem Leser die Schwierigkeiten zwar nicht löset, aber ihn doch darüber hinwegzuheben scheint." Von Aristoteles heißt es u. A., er habe "in der Allgemeinheit der Platonischen Lehre überall das stetige Moment und die Relation des Ansichseienden ausgeföhden, aber dieses auch bis zur letzten Consequenz durchgeführt." Bei den Kirchenvätern erscheine die Philosophie „bloß an- und aufgenommen und dem christlichen Leben nebenherlaufend, ohne von demselben vollständig durchdrungen zu sein." Aus dieser unvermittelten philosophischen Richtung der

Väter sei dann eine zweifache Bewegung in der christlichen Philosophie entsprungen, die Platonisch-idealistische der Mystik und die Aristotelisch-dialektische der Scholastik. Es werden der Areopagite, Scotus Erigena, die „Wurzel alles späteren Rationalismus, Mysticismus und Pantheismus,“ bei welchem „die höchste Wahrheit und der höchste Irrthum unvermittelt nebeneinanderliegen,“ „die klareren und entschiedeneren, aber weniger allseitigen“ Hugo und Richard von St. Victor, endlich Bonaventura als der höhere Einheitspunkt jener Mystik genannt. Es werden die Vorzüge der Mystik, aber auch ihre Schwächen hervorgehoben, indem sie „nach der andern Seite durch das Auflösen aller bestimmten Begriffe in's Allgemeine und Ununterschiedene und durch die Vermengung aller Principien häufig zum Aufgeben der Persönlichkeit, zur Eintragung jener Allheit in Gott, zum Verluste des Begriffes eines positiv Bösen und selbst bis zum eigentlichen Pantheismus geführt“ habe. Im Gegensatz mit der Mystik habe die Scholastik „an die Stelle des Allgemeinen und Ununterschiedenen die Besonderheit und den Unterschied setzend die Einseitigkeit der Idealistik durch rationale Bestimmtheit auszugleichen, die Grenze aller Erkenntniß zu ziehen und den brausenden Strom in seine Ufer zu bannen sich bemüht“; habe, „mehr um die Begriffe als um das eigentliche Leben bekümmert die Wissenschaft in diesen Kreis traditioneller Erkenntniß einzuschließen sich befugt geglaubt;“ ¹⁾ und sei darum auch, kein eigentliches System der Philosophie erbauend, sondern nur die vorhandene auf die Weise der Theologie anwendend, größtentheils in diesem Kreise der Theologie stehen geblieben. „Wenn man auf der einen Seite ihren Scharfsinn in richtiger Unterscheidung und die formale Bestimmtheit, welche die Wissenschaften durch sie erlangt haben, nicht genug rühmen kann, so war doch auch andrerseits die Gefahr, daß ihnen unter der Hand über dem Ausbilden der Form der Inhalt entschwinden möchte,“ über dem Rationalen alles Ideale verloren gehe. „Der Einseitigkeit, in welche nach und nach consequenter Weise sowohl die Mystik als die Scholastik verfallen war, trat endlich die neuere Philosophie entgegen. Baco von Verulam war es zuerst, der den idealen Ueberschwung über die Natur hinaus in der Mystik und die rationale Abstraction und Entfernung von der Natur durch sein Natursystem [durch „natürliche Erforschung der Dinge,“ durch „vernünftige Induction im Gegensatz gegen die ideale Anschauung und gegen den rationalen Syllogismus.“] heben zu können glaubte.“ „Diese Richtung würde aber denn doch endlich als bloß natürliche die wissenschaftliche Allgemeinheit aufgehoben und die ideale und moralische Richtung im Menschen vernichtet haben.“ „In ganz anderer Weise ist die neuere Philosophie der Scholastik wie der Mystik durch Cartesius entgegengetreten. Hatte nämlich die Scholastik das verständige Princip des Denkens über die Gebühr erhoben und die Mystik in die unbegrenzte Anschauungsweise des Gemüthes alles aufgelöst, so übrigte noch ein Mittelweg zwischen beiden, welcher die Einseitigkeit beider aufzuheben und eine einheitliche Wahrheit zu geben schien.“ Diesen Weg habe Cartesius eingeschlagen, indem er „die Vernunft und Vernunftewidenz zum höchsten Princip aller Erkenntniß erhob.“ Damit war „die Erkenntniß an das absolute a priori der Vernunft angeknüpft“ und die Richtung der

¹⁾ Vgl. Propädeutik S. 113.

neueren Philosophie entschieden. Als Gegner werden Huet, der „dem Vernunftdogmatismus einen durch den Glauben getragenen Scepticismus entgegensezte,“ und der „mystische Poiret“ genannt. Spinoza dagegen habe „die Cartesischen Principien aus ihrer subjectiven Bedeutung in's Objective übertragen, aus dem logischen Gegensatz einen metaphysischen gemacht.“ Dann werden Leibniz, dessen dem Realismus Spinoza's entgegengesetzter Idealismus „zulezt im Princip auf dasselbe hinauslaufe,“ dann Wolf's „metaphysischer Dogmatismus“ und sein „verkümmerteter Nachwuchs“ Mendelssohn genannt. Die englische Philosophie habe „dem absoluten a priori ein ebenso absolutes posterius entgegengesetzt, welches von unten aufsteigend erst die höhere Erkenntniß aus der niedern sich construiren sollte, was natürlich zur Verkehrung und Verwechslung aller Principien führen mußte, indem so überall der Unverstand den Verstand und die Materie den Geist zu erklären hatte.“ Viel ernster als die „philosophischen Klopffechter in Frankreich“ habe Kant das kritische Princip in Angriff genommen. Zwar sei auch er „bei dem Grundsatz stehen geblieben, daß nur die Vernunft allein eine richtige Erkenntniß wirke“, habe aber nur „auf die von allen ihr nicht ursprünglich angehörigen Verhältnissen gereinigte Vernunft die wahre Erkenntniß basiren wollen.“ „Dafür ist ihm aber auch entgangen, daß eine solche reine Vernunft auch eine leere sei, und daß sich auf das Leere überall nichts basiren lasse.“ Aus dem Kant'schen Criticismus sei dann von selbst der Fichte'sche Absolutismus herausgewachsen. Diese Lehre könne aber nur als Uebergangsstufe zu der auf sie folgenden Naturphilosophie Schelling's betrachtet werden. Beide werden kurz charakterisirt, sodann der spätere Versuch Schelling's, sich auf den rein historischen Standpunkt zu stellen, erwähnt, ein Versuch, der um des speculativen Tiefsinns seines Urhebers willen, noch mehr aber „durch die darin aufkeimende Annäherung an christliche Principien“ vielseitigen Anklang gefunden habe. Hegel's Philosophie aber „war im Grunde nichts Anderes als die Offenbarung und Umkehrung des in der Schelling'schen Lehre versteckten Dualismus. Wie nämlich Schelling in dem Geiste die Welt zum Bewußtsein kommen läßt, so ließ im Gegensatz Hegel den Geist in der Welt Form und Gestalt gewinnen und durch die Modification seines eigenen Begriffs den unbegrenzten Wechsel der Erscheinungen hervorbringen. Die Welt ist ihm also nichts Anderes als der sich selber suchende, findende und aussprechende Geist. So ergibt sich von Kant bis Hegel eine ununterbrochene Reihe von Entwicklungen desselben Princips.“ Gegen diese ganze philosophische Entwicklung, deren letzte Ausläufer die genannten gewesen, sei aber „bereits durch Jakob Böhme eine geistige Opposition eingetreten.“ „In ihm hatte sich eine ganz neue Seite der Erkenntniß gezeigt, eine Art von natürlichem Hellsehen mit Philosophie und Theosophie im Bunde, woraus ein wunderbares Gewirre von Tiefinn und Dunkelheit entstand.“ „Von anderer Seite wurde diese Opposition durch Fr. H. Jacobi ausgesprochen, welcher an die Stelle des mystisch-theosophischen Hellsehens das menschliche Gefühl und die Passivität der geistigen Empfindung setzte, welche er als Vermögen, das Göttliche aus seinem unmittelbaren Grunde zu ahnen, charakterisirte und Vernunft benannte.“ In seinen Schriften sei er mehr Velletrist als Philosoph. Gegen sein Buch „von den göttlichen Dingen“ sei Schelling

„als ein weit überlegener Gegner aufgetreten.“ Viel geistreicher als Jacobi habe der gleichzeitige Hamann seinen positiven Bibelglauben verfochten. Er sei „der originellste und genialste Schriftsteller seit Jahrhunderten“ gewesen, und seine Flugschriften, unerschöpflichen Inhalts, könnten nicht oft genug gelesen werden. Auf dem eigentlich speculativen Standpunkte sei dann der bisherigen dualistischen Philosophie Franz Baader entgegengetreten, der „mit ungemeinem Scharfsinn und großer Belesenheit einen tiefen wahrhaft christlichen Sinn verbunden und jederzeit auf jene christliche Grundlage hingewiesen habe, an welcher es der Philosophie bisher gemangelt.“ Seine Schriften seien „nicht zu übergehende Uebergänge zu einer gründlicheren christlichen Philosophie“; er selbst aber habe es nicht bis zum Abschluß eines in sich vollendeten Systemes gebracht. Auch Anton Günther habe „nur auf eine negative Weise in seiner ‚Vorschule zur specul. Theologie‘ die Befangenheit aller neueren Systeme im Pantheismus und den Grundirrhum desselben aufgedeckt.“ Zulezt wird noch auf das System der Medicin von Ringseis als die allerneueste Erscheinung von Bedeutung auf dem Gebiete der Philosophie hingewiesen. — „Einen ganz andern Weg nimmt das Leben der Kunst. Hier findet sich eine eigenthümliche, von der Speculation durchaus verschiedene Art der Literatur. Ist die eine, die Speculation nämlich, inductiv, so ist die Kunst dagegen productiv. Statt der Reflexion und des logischen Denkvermögens herrscht hier das der Natur wie dem Göttlichen unmittelbar zugängliche seelische Princip. Die Entwicklung richtet sich darum sowohl nach dem natürlichen Verhältnisse und dem allgemein-menschlichen Bewußtsein als auch nach dem besonders nationalen und subjectiven Leben.“ „Mit der Entwicklung der Zeit und der Nationen geht insbesondere die höchste Kunst, die auch zugleich Norm für die Entwicklung aller übrigen ist, Hand in Hand.“ Die nun folgende Charakteristik der poetischen Literatur enthält die Keime zu dem, was D. in seiner Poetik wissenschaftlich durchgeführt hat, in einer der Fassungskraft der Anfänger entsprechenden Weise, wie er denn auch aus diesem Grunde in der Darstellung der philosophischen Literatur auf das Schwierigere und Tieferliegende einzugehen vermied. — Als eigener Zweig des menschlichen Bewußtseins, heißt es sodann, erscheine jene Richtung, die alles Menschliche im Göttlichen zu begründen strebe: die religionsphilosophische. Hier finde sich „die höchste Einfachheit und Klarheit der Speculation bei Raymund von Sabunde, hoher sittlicher Ernst mit poetischer Lieblichkeit geeint in Pascal, der gemüthliche Drang und die herzliche Empfänglichkeit für alles Gute in Claudius, die mystisch-protestantische Speculation in ihrer unerfüllten Sehnsucht nach dem Bessern in Eschenmayer, die negative Seite einer katholischen Philosophie in Anton Günther, die geniale ekstatische Phantasie und poetische Productivität in Görres, die französische Gefälligkeit mit philosophischem Grunde im Grafen de Maistre, und so alle übrigen etwa noch möglichen Richtungen des Gemüthes in ihrer Weise entweder schon ausgesprochen oder doch in ihren Grundlinien angedeutet.“ — Von der Unterhaltungslectüre heißt es: „Diese Lectüre, die anfangs zu unterhalten und den Geist zu beleben scheint, erweckt mit der Zeit nur eine den Geist tödtende Langleiwe, macht ihn müde vom Ausruhen und entnerzt seine ganze Spannkraft. Ein schläfriger Geist aber ist ein Widerspruch mit der eigenen Natur; denn überall muß der Geist das

Erweckende und Belebende sein.“ „So wenig man lebt, bloß um zu schlafen, ebenso wenig darf man lesen, bloß um sich zu unterhalten; sondern es kann dieß höchstens nur momentaner Ruhepunkt sein, um zu neuer Thätigkeit sich geschickt zu machen. Allein im Leben des Geistes ist schon die bloße Abwechslung der Thätigkeit ein wirkliches Ausruhen für den Geist.“ „Hat man sich aber durch das Lesen und durch das demselben vorausgehende und mit demselben verbundene Studium einen bestimmten Inhalt des Denkens erworben, und ist der Geist auf diesem Wege bis zur Anschauung höherer Ideale durchgedrungen, so drängt es ihn von selber, das innerlich Empfangene in klaren Worten und bestimmten Formen auszusprechen und sich des wirklichen Besizes wahrhaft zu versichern. Daraus entspringt wieder eine doppelte Richtung des lebendigen Studiums. Es werden die Gedanken zuerst am leichtesten in die bewegliche Form der Conversation eingehen“ 2c. „Die Uebereinstimmung der Gemüther in einer Idee begründet sofort ihre nähere Befreundung.“ „Jede Innung findet in diesem inneren Lebensumschwung ihre Bedeutung, und darin gründet sich dann auch das rechte gesellschaftliche Verhältniß des Studienlebens. Nicht in der lächerlichen Nachahmung erstorbener und ebenso gehaltlos wie sinnloser Formen erfrischt sich das Gemüth, sondern nur in der Einheit der Begeisterung für denselben lebendigen Zweck.“ Noch bestimmter vermag sich der geistige Inhalt in der Form selbständiger schriftlicher Arbeiten auszuprägen. In ihnen soll das Besondere, Subjective sich zum Allgemeinen erweitern, zum Ideellen verklären, das Allgemeine aber nach den bestimmten Verhältnissen sich modificiren. Auch „diese selbstthätigen Uebungen also müssen in derselben Methode sich entwickeln, nach welcher überhaupt alles lebendige Erkennen fortschreitet.“ Die gleiche Wechselwirkung muß zwischen Theorie und Praxis stattfinden, deren Verhältniß im letzten Theile der Methodologie kurzörtert wird.

Der zweite Entwurf der Propädeutik, in den letzten Monaten des Jahres 1842 niedergeschrieben und dictirt, stimmt im Wesentlichen durchaus mit der gedruckten Arbeit überein.

Die Einleitung in den ersten und zweiten¹⁾ Entwurf der Psychologie handelt zuerst von der Aufgabe, der Wichtigkeit und Schwierigkeit dieser Wissenschaft (§ 1 — 4). „Die formale Einführung in die philosophischen Wissenschaften hat sich durch die Methodologie geschlossen. Die Encyclopädie hat die Eintheilung der Wissenschaft selber, die Methodologie aber die Art des Studiums sich zum Gegenstande gewählt, und somit haben beide sich nicht um eine objectiv Erkenntniß bekümmert, sondern die Form der Erkenntniß allein sich zum Objecte gewählt.“ „Indem nun die Philosophie diese formale Bestimmung ihrer eigenen Aufgabe in der Propädeutik verläßt, wendet sie sich zur Lösung der so bestimmten Aufgabe zur objectiven Vermittlung des menschlichen Bewußtseins. Das nächste Object in dieser Entwicklung ist aber offenbar der Mensch sich selber.“ „Die Kenntniß vom Menschen erhebt sich wieder in verschiedenen Stufen. Die erst dieser Stufen wird diejenige sein, welche den Menschen nach seinen natürlichen Anlagen, in welchen Anlagen der Grundriß jeder spätern Ausbildung sich verzeichnet, betrachtet. Da nun aber der Mensch in einem ursprüng-

¹⁾ Wo letzterer von dem ersten Entwurf abweicht, werde ich es ausdrücklich bemerken

lichen Verhältniß zu Gott und zur Welt, zum Ewigen und zum Vergänglichem, zum Geistigen und zum Materiellen steht, von beiden etwas an sich hat und doch keines von beiden ist, so werden seine natürlichen Anlagen aus diesen beiden Grundverhältnissen sich ergeben." „Die Psychologie oder Seelenlehre erscheint somit als die nächste objective Erkenntniß der Philosophie und eben dadurch auch als die wichtigste. Von der natürlichen Anlage des Menschen wird jede weitere Erkenntniß ausgehen und auf sie sich wieder zurückbeziehen müssen. Bevor irgend eine andere Wissenschaft mit Grund sich gestalten kann, müssen zuerst die Grundverhältnisse des erkennenden Subjectes bestimmt sein." „Jede fernere Wissenschaft ruht darum auf der Psychologie und wäre ohne sie unmöglich." „Während aber die Psychologie jede weitere Entwicklung der Wissenschaft potentialiter in sich einschließt und jede andere Erkenntniß von sich abhängig macht, ist sie doch selbst wieder als Wissenschaft von jenen Disciplinen abhängig, in welchen ein wissenschaftliches Organon sich vermittelt. Es scheint auch die Psychologie wie jede andere Wissenschaft ohne die vermittelten Gesetze des Denkens, ohne die Logik, nicht bestehen zu können. Es setzt also immer von diesen beiden Disciplinen eine die andere voraus. Es würde somit zu keinem wahren Anfang der Philosophie kommen, wenn nicht die Wichtigkeit der Sache selbst den Ausschlag gäbe. Die Voraussetzung der Psychologie ist eine reale, die der Logik eine bloß formale. Die Stellung ist also durch diese reale Präponderanz der Psychologie schon zum voraus bestimmt, und es bleibt der Entwicklung der Wissenschaft selber vorbehalten, den sich am Anfang erhebenden Streit durch einen lebendigen Organismus auszugleichen."

In § 5 werden die „Folgerungen" gezogen, die sich aus dieser Schwierigkeit für die Wissenschaft überhaupt ergeben. „Diese Schwierigkeiten, auf welche die erste Wurzel des Baumes der Wissenschaft stützt, geben Zeugniß von dem Organismus der Wissenschaft selber. Die Wissenschaft ist nämlich nicht als etwas bereits Vorgebildetes in einer absoluten Vernunft des Menschen," sondern „sie ist ein erst sich Bildendes, in einer annoch unentschiedenen und das Object der Erkenntniß nicht schaffenden, sondern in sich aufnehmenden Vernunft." „Ein Erkennen aus einem absoluten a priori ist unmöglich; indem ein solches prius in dem Menschen nicht besteht. Aber auch aus dem entgegengesetzten absoluten a posteriori ist Wissenschaft nicht zu erreichen. Für die subjective Erkenntniß muß von Einer Seite die Erfahrung das Entscheidende sein, indem das Subject weder selbst Object, noch auch Schöpfer desselben ist. Von der andern Seite aber kann der Mensch nur auf menschliche Weise erkennen und diese [Form des Erkennens] wohnt ihm bei, ehe er irgend eine Erfahrung machen kann, ist also das prius von jedem Objecte im Menschen selber. Eine wahre Erkenntniß ist daher nur dann möglich, wenn beide wechselseitig sich durchdringen, und es wird auf die Relation der bestimmten Disciplin selber ankommen, ob die eine oder die andere Seite das basische Element ausmacht. Ist eine Disciplin vorherrschend formaler Natur, so wird auch die rationale Seite die Grundlage bilden. Ist aber eine Wissenschaft dem Realen mehr unterworfen, so wird auch das a posteriori des Objectes für sie bestimmend sein."

§ 6. Die Psychologie als Erfahrungswissenschaft. „In

diesem Sinne genommen ist die Psychologie vorherrschend Erfahrungswissenschaft. Denn schon der Widerstreit, welchen die Stellung derselben in Hinsicht auf Logik und Dialektik hervorgerufen, gibt Zeugniß für die vorherrschend reale Seite derselben. Die formalen Kräfte des Bewußtseins sollen erst durch sie bezeichnet werden, und können darum nicht als sie bestimmend angesehen werden. Das rein vernünftige prius bleibt aber darum nicht ausgeschlossen, sondern ist, wenn auch nur verhüllt und sich selbst erst bildend, doch potentialiter vorhanden. Die Thatsache selber kann ja niemals, selbst wenn kein Bewußtsein davon vorhanden ist, ohne dieses prius sich erschließen. In jeder Thatsache ist das Reale oder das posterius mit dem Rationalen oder dem prius unmittelbar vereinigt, und daher auch die vereinigte Benennung Thatsache.“¹⁾

§ 7. Die verschiedenen Kreise der Erfahrung im Reiche der Psychologie. „Die Thatsachen, in welchen das menschliche Bewußtsein sich zurechtfinden kann, beschreiben sich in drei verschiedenen Gebieten. Das erste dieser Gebiete ist die Natur, mit welcher der Mensch im innigsten Zusammenhange steht. In ihr erkennt er einen Theil seines eigenen Lebens, und sein Leben verläuft vom Ursprung bis zum Schlusse nach der einen Seite hin innerhalb des Kreises einer ganz natürlichen Entwicklung. Er nimmt die Elemente der Natur in sich auf, trägt sie in sich, wirkt mit ihnen und durch sie, und ist darum in vielen Beziehungen ihren Gesetzen verfallen. Unmöglich könnte darum der Mensch über seine eigene Natur sich eine klare Erkenntniß verschaffen, wollte er seine natürlichen Beziehungen von dieser Erkenntniß ausschließen. Das zweite Gebiet der Erfahrung ist die Geschichte, in welcher über der natürlichen Entwicklung eine höhere freie Entwicklung des Menschen sich offenbart. Insofern der Mensch als freies Wesen nicht unbedingt von der Natur abhängig ist, sondern sich zu derselben in ein bestimmtes Verhältniß setzen kann, das ebenso sehr von ihm selber als von einem äußern Grunde abhängig ist, bildet sich die Geschichte. Der Geist hat einen bestimmten Proceß der unbewußten Natur gegenüber durchzukämpfen, um sich seines eigenen Vermögens recht bewußt zu werden. Der ganze Verlauf dieses Kampfes ist aber für das allgemeine menschliche Bewußtsein und für die Psychologie, welche die Grundlage derselben darzustellen hat, von entscheidender Wichtigkeit. Da man aber nie wissen kann, wann die letzte Stufe dieser Entwicklung erreicht ist und wann daher die Psychologie auf die Entwicklung als eine bereits durchgekämpfte sich berufen kann, so tritt als entscheidender Wendepunkt in die Psychologie ein neues Gebiet der Erfahrung ein, nämlich das der Offenbarung,

¹⁾ In dem zweiten (Anfangs 1843 nachgeschriebenen) Hefte heißt es nach Bestimmung der Aufgabe der Psychologie (statt der hier aus den Vorlesungen vom Frühjahr 1842 mitgetheilten Erörterungen über Wichtigkeit, Schwierigkeit etc.) nur ganz kurz: „In der Bestimmung der menschlichen Natur kann aber die Wissenschaft nur von anerkannten, von Allen gewußten Erfahrungen ausgehen, und diese zu einer höhern innern und einheitlichen Anschauung des geistigen Bewußtseins vermitteln. In dieser innern Einheit, welche dann den einzelnen Thatsachen der Erfahrung als erklärender Mittelpunkt zu Grunde gelegt wird, bildet sich der Organismus der Erkenntniß, die wissenschaftliche Begründung. Die Psychologie ist vorzüglich Erfahrungswissenschaft, ausgehend von allgemeinen Thatsachen.“

welche den Menschen über den natürlichen und historischen Grund hinaus auf eine höhere und entscheidende Wahrheit hinweist.“¹⁾)

In § 8: „die Offenbarung als entscheidende Norm,“ heißt es u. A.: „Ueberall wird das Höhere das ihm Untergeordnete erklären, und nirgends wird das Niedrigere als entscheidende Richtschnur für das Höhere gebraucht werden können.“ „Dieser höhere Grund ist aber immer auch ein innerer; selbst die sinnliche Erfahrung weist immer wieder auf ein geistiges Princip, wodurch das Äußere bewegt wird. Das Sichtbare, welches zur Untersuchung reizt, verschwindet, sobald diese eingetreten ist, und weist auf ein Geistiges hin, durch welches es erklärt wird. Ueberall ist darum das Innerliche das Entscheidende.“ „Die Offenbarung ist das wahrhaft Gewisse und darum das Gewissen jeder Wissenschaft.“ (Vgl. Seelenlehre S. 19.)

§ 9. Bausteine für die Psychologie aus den drei Reichen der menschlichen Erfahrung. „In der Natur wie in der Geschichte und Offenbarung findet schon die erste Uebersicht gewisse Beziehungen zu dem Menschen, durch welche vorläufig auf eine erklärende Einheit der menschlichen Natur hingewiesen wird. Die Natur, bald lebend, bald als leblos erscheinend, gehorcht in beiden Beziehungen gewissen Gesetzen, denen auch der Mensch sich unterworfen fühlt, jedoch mit dem Unterschiede, daß er über dieselben reflectirend eine geistige Mitte für dieselben bildet. Als bloß reflectirend aber ist er noch keineswegs eine reale und schaffende Mitte für dieselben. Indem er sie aber dennoch selbst seiner relativen Einheit gegenüber als ihm durchbringbar und also ihm untergeordnet erkennt, weist sich ihm daraus eine höhere, schaffende Mitte, zwischen welcher und der Natur er sich in vermittelnder Potenz erkennt. Desgleichen zeigt ihm die Geschichte eine beständige Ebbe und Fluth, ein Wechseln der Ab- und Zunahme, das von zwei ineinanderwirkenden Principien hervorgerufen erscheint. Ein Nothwendiges und Unabweisbares, in welches der Lauf der Dinge eingeschlossen ist, steht einem anderen Strömenden und frei sich Bewegenden, das an der Bezwingung dieser Nothwendigkeit beständig seine Kraft übt und so das Leben in seiner Entwicklung sich gestalten heißt, entgegen. Das Natürliche und das Freie wirken ineinander, und über beiden steht eine höhere, unbekannte Mitte, das waltende Gesetz einer göttlichen Vorsehung. Auch die Offenbarung gibt in gleicher Weise Zeugniß von einer göttlichen Kraft im Menschen, welche in einem niedrigeren Verbande eingeschlossen sich findet. Sie macht darum sittliche und geistige Ansprüche an den Menschen, macht ihm der Freiheit höchstes Gesetz, die Liebe, zum Gebote und gibt ihm die Erkenntniß des Ewigen, die beständige Bervollkommnung und die Gewinnung einer ewigen Seligkeit zur Aufgabe seines Lebens. Sie nennt ihn geradezu das Bild Gottes, und die Unsterblichkeit weist sie ihm als sein unverlierbares Erbtheil zu. So ergibt sich eine natürliche Grundlage, durch göttlichen Hauch befeelt und [mit demselben] zu einer Einheit verbunden, als Grund der menschlichen Natur. Die Gesetze der Natur und das Gebot Gottes, welche beide den Menschen von verschiedenen Seiten ansprechen, und die Geschichte, in ihrem wechselnden Verlaufe ein Ineinandergreifen beider Kräfte offenbarend, geben in gleicher

¹⁾ Auch dieser § fehlt im Collegienhefte des folgenden Jahres (1843).

Weise Zeugniß von diesem Grundverhältnisse der menschlichen Natur. Erreicht nun die Psychologie in ihrer wissenschaftlichen Gestaltung jenen Einheitspunkt, der diese ineinandergreifenden Kräfte in gleicher Weise erklärt und die widersprechenden Erscheinungen ausgleicht, so hat sie den wahren Mittelpunkt des Lebens gefunden und ihre Aufgabe gelöst."

§ 10. Grundstein. „Der Mensch erkennt also in den verschiedenen Kreisen der Erfahrung, die sich vor ihm aufschließen, bestimmte Grundverhältnisse seines Lebens. Will^{er} er nun aber Aufschlüsse über diese Verhältnisse, wohin soll er sich wenden? Das Nächste, wobei er anfragen möchte, ist vielleicht die Natur. Diese aber, insofern sie außer ihm ist, muß als ihrer selbst unbewußt erst durch den Menschen zum Bewußtsein kommen. [Die Natur in ihm aber ist das Verhältniß der Nothwendigkeit, und wäre diese im Stande, diese Frage des Menschen zu beantworten, so wäre die Frage selbst und jede weitere Forschung überflüssig. Der Mensch könnte dann keinen weiteren Aufschluß über seine eigene Natur begehren, sondern alles müßte sich von selbst ihm aufgeschlossen haben. Die Wissenschaft sträubt sich also als solche gegen ein solches absolutes prius, und wie die Wissenschaft, so auch die äußere Natur; denn als Basis, worauf jede Subjectivität ruht, muß sie einer solchen Erkenntniß immer schon vorausgehen. Eine absolute Vernunft aber, welche die Natur erst setzt, muß auch eine ebenso freie sein und kann von dem Menschen nur dann erkannt werden, wenn sie sich frei ihm aufschließt, aber nicht vermöge des Gesetzes einer natürlichen Nothwendigkeit. Die Natur als solche gibt also dem Menschen über seinen Ursprung keinen befriedigenden Aufschluß.]¹⁾ Der Fragende wäre demnach bei weiterer Untersuchung von der Natur an die Geschichte angewiesen. Aber auch diese datirt sich nur bis zum ersten Menschen zurück, der als ein gewordener nicht über sein eigenes Werden Aufschluß geben kann, und auch nicht über die Natur als über ein vor ihm Gewordenes. Somit auch von der Geschichte abgewiesen, wendet sich die Untersuchung zu einer andern Quelle der Erkenntniß, zu jener Gewißheit, die aus freier Erschließung des Schöpfers selbst, aus der Offenbarung kommt" etc. Das Weitere wie im Buche S. 19. Auch die letzten §§ der Einleitung: „die erste Urkunde des Menschengeschlechtes," „psychologische Grundzahlen," „Eintheilung der Psychologie" (Lehre vom Leib — Somatologie; Lehre vom Geist — Pneumatologie; Lehre von der Seele — Psychologie) stimmen größtentheils wörtlich mit den entsprechenden §§ der „Seelenlehre" S. 21—30 überein.

Auch das in dem ersten Entwürfe der Somatologie Enthaltene findet sich größtentheils in der „Seelenlehre" vertieft und erweitert wieder. Es sind darum hier nur wenige Stellen auszuheben. „Was in der Natur im Allgemeinen vorhanden ist, das ist auch wieder im Menschen, hier aber einer höhern und innern Einheit untergeordnet. Das Allgemeine der Natur gewinnt in demselben Bedeutung und Gehalt. Er ist das Maß der Dinge. In diesem Maße liegt die bestimmte Ordnung und der spezifische Werth der natürlichen Dinge." Das Verhältniß von Materie und Form faßt D. hier noch als ein rein gegensätzliches. Er sagt: „Das in das Unbestimmte sich Verlierende, an sich keine Bestimmung Tragende, aber jeder Bestimmung

¹⁾ Das oben eingeklammerte fehlt gleichfalls in dem Dictat des folgenden Jahres (1843).

zu Grunde Liegende ist der Stoff; die Bestimmung aber zur Besonderheit die Form. Form und Stoff mit einander als das von außen Haltende und von innen Gehaltene bilden dann den eigentlichen Gehalt und Inhalt der Dinge.“ Die Eintheilung der Elementarkräfte gestaltet sich hier etwas anders, als im Buche S. 46, entspricht dagegen der S. 61 unten gegebenen Gliederung. Es heißt hier: „Es ist zuerst die höchste Latenz der Wärme, welche, die Form der Erstarrung hingebend, das bloße Nebeneinander der Theile in der einfachsten Formation hervorbringt. Der nächste Grad der Befreiung setzt dann die Theile zu einander in Verhältniß, es entsteht eine Art von Wahlverwandtschaft und der chemische Proceß, der in seinem Verlaufe immer Wärme fixirt und frei macht. Die weitere Befreiung von den chemischen Gesetzen löst dann auch das Licht von seiner Gebundenheit und entzündet die elektrische Flamme. Die wirkliche Freiheit endlich von Licht und Wärme in ihrer Erhöhung über die polarische Spannung der Elektrizität gibt sich in der polarischen Strömung des Magnetismus kund.“ Ueber den Unterschied von Mensch und Thier heißt es u. A.: „Beim Menschen finden wir über alles thierische Leben hinüber noch ein höheres Centrum, welches nicht wie beim Thiere in der allgemeinen Lebenskraft der Natur, die in der Besonderheit nur durch den thierischen Instinct sich kundgibt, beschloffen liegt, sondern dem Menschen als besonderes Eigenthum zugetheilt ist.“

Im zweiten Theil der Psychologie wird zuerst der „Zusammenhang mit dem vorausgehenden Theile“ erörtert. „Der inneren Stufenfolge gemäß sollte in der äußeren Darstellung auf den somatischen Theil der nächsthöhere psychische folgen, und der pneumatische als der höchste den Schluß bilden. Da nun aber das psychische Verhältniß in dem Menschen aus dem gegenseitigen pneumatischen und somatischen Einigungsverhältniße in der Seele sich darstellen muß, so vermag die äußere Darstellung jenes mittlere Verhältniß erst dann zu entwickeln, wenn die beiden entgegengesetzten Enden, aus welchen es sich bildet, zuvor sich dargestellt haben. Da nun das pneumatische Verhältniß als der Gegensatz des somatischen erscheint, wird es sich auch auf einem andern, dem ersten entgegengesetzten Grunde aufbauen; das somatische Verhältniß aber gieng aus den Grundbeziehungen des Erdenlebens hervor, die in die menschliche Natur sich eingetragen, und es mußte darum die Vierzahl des Elementarverbandes, welcher in allen natürlichen Lebensmomenten sich spiegelt, auch in der Leiblichkeit des Menschen sich wiederfinden. Das pneumatische Verhältniß aber, als im Gegensatz mit jenem bestehend, wird auch einen entgegengesetzten Ursprung und eine andere Grundzahl des geistigen Lebens bedingen. Der Ursprung des Geistes, als im Gegensatz des irdischen Lebens begründet, wird daher im göttlichen Geiste selber zu suchen sein.“

Im § 2 („Ausgangspunkt der Pneumatologie“) wird die christliche Dreieinigkeitslehre, in § 3 („das Bild Gottes im Menschen“) die Aehnlichkeit des Menschen, als einer aus drei Elementen sich bildenden Persönlichkeit, mit Gott, kurz und ähnlich wie in der „Seelenlehre“ S. 100 — 102 entwickelt, in § 4 aber „die Attribute des menschlichen Geistes“ festgestellt. „Von diesen drei Elementen (Geist, Leib, Seele) wird nun der menschliche Geist, als Gottes Hauch in seinen Grundverhältnissen das göttliche Leben abbildend, jene Dreizahl der Persönlichkeit in Gottes Wesen als Verhältnißbestimmung des göttlichen Ursprunges

seines eigenen Wesens in relativer Einheit in sich tragen, nicht als besondere Substantialitäten, noch auch als Persönlichkeiten, sondern als seine wesentlichen Attribute. Dem väterlichen Principe in Gott entspricht auch im menschlichen Geiste ein an sich Seiendes und in Beziehung auf seine Relativität Ursprüngliches, und indem dieses von sich selber weiß und sein eigenes Wesen anschaut und erkennt, spiegelt sich das Verhältniß des ewigen Vaters zum Sohne darin ab. Auf diese doppelte wesentliche Beziehung des Geistes gründet sich dann von selbst eine dritte, die zugleich seiend und erkennend doch weder bloß seiend noch bloß erkennend, sondern aus beiden hervorgehend ist, nämlich der Wille, als Attribut des Geistes somit der dritten Person im unendlichen Wesen dessen entsprechend, der den Menschen zu seinem Bilde geschaffen."

§ 5. Das Sein des Geistes — die Substantialität. „Das in Beziehung auf die übrigen Attribute im menschlichen Geiste Ursprüngliche ist sein Sein. Der Geist nimmt als Gottes Hauch Theil an einem wahrhaftigen und unsterblichen Dasein. Alles Irdische erscheint diesem unvergänglichen Dasein gegenüber als ein aus Nichts geschaffenes, also auch für sich dem beständigen Wechsel der Veränderung unterworfenen, im beständigen Fluß des Werdens begriffenes und der Möglichkeit einer Flucht seines Daseins, also dem Fluche der Vernichtung verfallenes. Das Irdische hat ein Sein der Erscheinung, der Geist aber ein wesentliches. So ist auch der Leib als in seinem Grunde dem irdischen Elemente entnommen nur durch, für und in dem Geiste. Alles Irdische muß von dem Geiste durchdrungen werden, um ein eigentliches Leben zu gewinnen. Und es liegt daher in demselben auch die Empfänglichkeit für eine solche Durchdringung. Vom Geiste durchdrungen zu werden, seine Natur, die aus dem Ewigen ist, in dieser Durchdringung anzunehmen, ist für den Leib eigentliches Leben und wahres Sein. Nur was mit dem Geiste unmittelbar verbunden ist, wird jenes substantiellen Seins theilhaftig, und was im Geiste wirklich besteht, ist auch in der That. Jede That des Geistes ist darum wesentlich in ihren Folgen. Je nachdem nun der Geist das ursprüngliche Verhältniß mit Gott und der Natur aufrecht erhält oder nicht, wird sein Leben auch mit dem natürlichen und mit dem ihm verbundenen Leiblichen harmoniren oder nicht."

§ 6. Selbstbewegung des Geistes — Erkenntniß. „Auf diesem einen Grunde ruht dann das zweite Attribut des menschlichen Geistes, die Bewegung desselben, indem durch sein substantielles Sein ihm auch die Möglichkeit geworden ist, in sich bleibend zu einem Objecte außer sich sich zu bewegen, sich selber als ein an sich Seiendes zu betrachten, sich und Anderes zu erkennen. Diese Relation des Ausganges, obgleich dem Geiste ebenso wesentlich als das Sein selbst, steht dennoch als solche im Gegensatz des bloßen Seins. Wie das bloße Sein des Geistes noch nicht die Bewegung selber ist, so ist auch diese nicht mehr ein Sein an sich. Der Gedanke als Bewegung hat daher kein selbständiges Sein, und es unterscheidet sich das Denken als bloße Bewegung von der mit dem Sein geeinigten realen Erkenntniß. Aber auch der Gedanke muß zuletzt jene Substantialität sich gewinnen und statt des bloßen Werdens ein Seiendes, statt der bloßen Bewegung ein Bestehendes werden; außerdem ist seine Geltung eine bloß formale, gleichwie die Figur eines Blattes z. B. bloß die

äußere Grenze desselben und nicht mehr ist. Wie aber ein wirkliches Blatt den Stoff und die Figur in einer Einheit besitzt, ebenso muß auch der Gedanke, soll er lebendige Erkenntniß werden, mit dem substantiellen Sein wirklich sich vereinigen. In dieser Vereinigung das Angesehene zum eigenen Sein erhebend gewinnt der Mensch Bewußtsein, und wenn er dieses Bewußtsein auf den Mittelpunkt des Ausgangs aller Erkenntniß bezieht, Selbstbewußtsein. Dieses Letztere kommt darum dem Menschen in dieser Zurückbeziehung auf sich in seinem Wesen zu, aber als bloßer Ausgangspunkt der Bewegung und Erkenntniß, während es dem Thiere nur in gewisser Weise und als Schlüsselpunkt seines Daseins zukommen kann. Jener Schein von Selbstbewußtsein nämlich, wie er in den Thieren sich bisweilen findet, kommt denselben nicht an sich selber und in Beziehung auf den unruhigen Fluß des Werdens zu, sondern aus dem Anhalten an das feststehende Sein des Menschen. Ein Selbstbewußtsein aber, das in dem Strom des Vergänglichlichen sich als ein Bleibendes erkennt, muß in der ewigen Mitte aller Dinge, in Gott selber seinen Schlüsselpunkt finden. Mit dem menschlichen Selbstbewußtsein ist daher das Gottesbewußtsein unmittelbar verbunden. Daß ein Gott sei, kann eigentlich nicht bewiesen werden, wird im Grunde auch nicht geglaubt, sondern ist dem Menschen unmittelbar gewiß."

§ 7. Selbstbestimmung des Geistes — Freiheit der Wahl — Wille. „Das letzte Attribut des Geistes, wegen dessen die beiden andern sind, und welches doch nicht ohne jene beiden sein kann, welches also jene andern bestimmt und begrenzt, ist der Wille als der eigentliche Zweck des geistigen Selbstbewußtseins. Die Erkenntniß wird als lebendige erst constituirt durch den Willen, und ohne denselben wäre sie, wie ohne Zweck, so auch ohne Inhalt. Ebenso wird auch das Sein des Menschen durch denselben erst ein wahrhaft menschliches, ein bestimmtes und für sich bestehendes, während es ohne denselben nur in einem andern und für ein anderes bestehen könnte. Durch den selbstbestimmenden Willen wird der Mensch erst ein wirklich für sich bestehendes geschlossenes Ganzes, und Eins in sich, und in dieser Weise für sich seiend vermag er erst wahrhaft zu sagen: ich bin, weil er sagen kann: ich will. Jedes andere Sein würde in dem allgemeinen untergehend als bloßes Sein des Verhältnisses erscheinen."

§ 8. Einheit der Attribute. „Mit der Einheit des Seins, der Erkenntniß und des Willens ist erst die Persönlichkeit des Geistes gegeben, und diese Einheit jener drei wesentlichen Attribute begründet dann in der Persönlichkeit des Geistes das über dem auf der bloßen Denknöthwendigkeit ruhenden Beweise stehende höhere Moment der Erkenntniß, die Ueberzeugung. Beweisen, d. i. zweimal weisen kann man nur das Formale, die Art und Weise des Daseins, nicht aber das Wesen. Die lebendige Erkenntniß wird dagegen nur in der lebendigen persönlichen Erfahrung erzeugt. Meine Erfahrung ist Keines Anderen Eigenthum, und ich kann sie in dem Andern nicht nachweisen, weil sie nicht aus dem formalen Grunde der nothwendigen Gleichheit des bloßen Denkgesetzes, sondern aus der freien Erfahrung der Persönlichkeit hervorgeht. Ich kann von meiner Ueberzeugung nur Zeugniß geben. Diese aus der freien Aufnahme eines Objectes in der Persönlichkeit hervorgehende innere Zeugung der Erkenntniß

über der bloßen Nothwendigkeit des Denkens oder die Ueberzeugung wird Wahrheit, wenn diese Persönlichkeit des Bewußtseins das Object durchdringend es geistig in sich wiedererzeugt und in ihr eigenes Leben aufnimmt. Wahrheit ist überhaupt die Einheit des allgemeinen Lebensgrundes mit der Persönlichkeit. Gott, in dem allein absolutes Leben und Grund alles Lebens mit der höchsten Fülle der Persönlichkeit, Subjectivität und Objectivität vollkommen Eins ist, ist darum die Wahrheit κατ' ἐξοχήν. Der Mensch aber als Subject mit dem Objecte sich vereinigend kann zur Wahrheit kommen, wenn er den subjectiven Grund der Persönlichkeit mit dem absoluten Lebensgrunde einigt. Darum sagt Christus in beiderlei Beziehung von sich: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Der Begriff von Wahrheit ist darum ein in seiner Totalität unerfaßbarer, weil einerseits in dem Fürsichsein der Persönlichkeit verborgen, und andererseits in die unendliche Allheit des Lebens ausgehend. Im Subjecte aber constituirt er sich in der durch den Willen bedingten freien That des Selbstbewußtseins, womit das einheitliche persönliche Bewußtsein im Menschen erst als solches sich vollendet. An der aus der Einheit jener drei Attribute hervorgehenden Persönlichkeit haftet darum auch der primäre Unterschied aller geistigen Thätigkeiten. Die Individualität als Abgrenzung vom Naturverband, als untheilbares Ganzes von außen her bestimmt, gehört der Leiblichkeit an; die Persönlichkeit aber als lebendiges Ganzes durch einen inneren Einheitspunkt sich constituirend bildet das Wesen des Geistes. Jede Philosophie, die aus der Trennung jener Attribute des Geistes hervor- oder von einer unpersönlichen Allgemeinheit ausgeht, beurkundet sich darum schon zum voraus als eine einseitige und irrige."

§ 9. Entsprechende Kräfte im Geiste. „Indem diese Attribute sich gegenseitig begrenzen und bedingen, treten sie dadurch in ein bestimmtes Wechselverhältniß zu einander. Es entsteht in der Bestimmung und Constatuirung des Subjectes für sich eine Action jener Attribute gegen und zu einander, und bestimmte jener Thätigkeit entsprechende Potenzen müssen aus dieser Wechselwirkung im Leben des Geistes hervortreten. Wie den Seiten des Dreiecks ihre Winkel gegenüberstehen, so diesen Attributen des Geistes ihre entsprechenden Potenzen. Es ergeben sich darum jenen drei Attributen entsprechend auch drei solche Grundkräfte des geistigen Lebens, die als die von zwei Seiten bedingten und auf der dritten Seite sich erbauenden Relationen jener Grundbeziehungen gelten können. Aus jenen Beziehungen ergeben sich sofort jene drei Vermögen des Geistes, die als Verstand, Vernunft und Gefühl als solche anerkannt sind, und deren nähere Bestimmungen sich sofort aus ihren Beziehungen zu einander und zu den entsprechenden Attributen des Geistes ergeben."

§ 10. Der Verstand. „Auf der an sich betrachteten Seite der Erkenntniß erhebt sich zunächst jenes bestimmende Vermögen des Geistes, welches als bloßes Maß für das Sein und den Willen sich charakterisirt und welches wir Verstand nennen. Diese Potenz ist daher das messende Vermögen für die Art und Weise, in welcher die besondere Erkenntniß in ihrer Besonderheit der Allgemeinheit in Sein und Wollen gegenüber steht. Der Verstand wird daher aus- und unterscheidend die Begriffe bilden, und von der Form als der an den Erscheinungen die Grenze und nicht das Wesen darstellenden Kraft (?) ausgehen. Nicht das Sein an sich,

sondern das Verhältniß desselben, den Stand und Zustand der Dinge im Besondern, nicht das innere Wesen und das allgemeine geistige Princip, welches die Vernunft erkennt, sondern das Verhältniß des äußeren Grundes und der Folge, die Verhältnißbeziehung der Nothwendigkeit erfaßt der Verstand. Er ist also dasjenige, was die Alten ratio genannt haben; denn dieser Ausdruck bedeutete ihnen das Verhältniß von Grund und Folge und das jenes Verhältniß bemessende Vermögen des Geistes. Die Thätigkeit des Verstandes ist also ein wesentliches Moment des Bewußtseins, würde aber dennoch in ihrer Einseitigkeit festgehalten zuletzt in leeren Formalismus ausarten müssen. Das Denken, statt mit dem Sein sich zu einigen, würde, an der bloßen Bewegung Gefallen findend und die Form allein ohne das Wesen suchend, aller Realität baar und ledig werden. Der Gedanke, bloß auf das Unterscheiden und Anatomiren in der Erkenntniß ausgehend und alles nach der äußeren Form begreifen wollend, würde zuletzt von der höheren Einheit des Geistes im Willen sich abkehren."

§ 11. Das Gefühl. „Dem Verstande gegenüber sich erbauend auf der Basis des Seins steht dann jener Zug des Bewußtseins, der über die Erkenntniß des bloßen Unterschiedes nach dem Besitz des Wesens strebend, welches ihm fehlt, von diesem Sinne des innerlich Fehlenden Gefühl genannt wird. In seiner Beziehung zum Willen ist daher das Gefühl ein unmittelbares Wirken des Gegenstandes auf den Geist ohne die reflexive Vermittlung des auf den Gegenstand gehenden begrenzenden und bestimmenden Verstandes und ohne die klare Anschauung des Gegenstandes in der Idee. Es ist daher das Gefühl mehr bewegender und erwärmender Natur, und es entsteht durch seine Wirkung auf den Willen jener unbestimmte Zug der Sehnsucht, welche den Menschen innerlich aufregt, ohne daß er sich von dieser seiner Bewegung Rechenschaft zu geben vermöchte. Solche Menschen, denen, wie Schiller von dem frommen Knecht Fridolin versichert, gleich das Auge feucht zu werden pflegt, und in welchen sich also ein Uebergewicht jener innerlichen Aufregung des Gefühles findet, nennt selbst das gewöhnliche Leben gefühlvoll. Sie sind fähig zu allem Guten, aber auch unbestimmt in demselben und in diesem unerleuchteten Eifer gar leicht zur bewußtlosen Schwärmerei sich neigend. Indem nun diese Bewegung den Menschen innerlich zieht und ihn alle äußeren Umstände vergessen läßt, alle Mühe überwindet und eigentlich über sie erhebt, also das ist, was man Wuth zu nennen pflegt, wird das Gefühl in seiner vorherrschenden Richtung zu dem Willen, den es bewegt, Gemüth genannt. Ist es aber der Erkenntniß zugewendet, so heißt es Empfindung, von ‚innen finden‘, weil ohne die bestimmte, selbständige Vermittlung der eigenen Thätigkeit dem Menschen durch das Gefühl die Wahrheit unmittelbar aufleuchtet und er sie also gleichsam in sich findet. Diese drei Richtungen zusammen, das Gefühl nämlich an sich mit seinen beiden Beziehungen zur Erkenntniß und zum Willen, mit Empfindung und Gemüth nennen die Alten mit Einem Worte mens; sana oder bona mens bedeutet den unverdorbenen Zustand des Gefühls, insoweit er nicht durch die Eitelkeit des Verstandes oder die Leidenschaft des Herzens zerrüttet ist. Der Thätigkeit des Verstandes, die einen in sich gleichen Grund des Bewußtseins nach seinen verschiedenen Beziehungen in verschiedener Weise entwickelt und darum die größere Verschiedenheit im Zustande des Subjectes selber erzeugt,

gegenüber wird dann jener stetige Grund des Bewußtseins im Gefühl Allen mehr in gleichem Maße innewohnen, und es möchte Cartesius seinen tractatus de methodo nicht mit Unrecht mit den Worten beginnen: *Nulla res aequabilis inter homines distributa est quam bona mens.*"

§ 12. Die Vernunft. „Den beiden Potenzen des Verstandes und des Gefühles in gleicher Weise entsprechend und mit der höheren Allgemeinheit des Willens sich [sic?] vermittelnd erbaut sich dann auf diesem dritten Grund die Thätigkeit der Vernunft. Vernunft, sich herleitend von ‚vernehmen‘, bedeutet schon dem Wortgebrauche gemäß die Möglichkeit einer Aufnahme eines höheren Inhaltes für das bloße Sein und Erkennen. Aber dieses Aufnehmen ist kein bloß passives, sondern ein mit eigener Thätigkeit verbundenes, und obgleich den Gegenstand der höheren Sehnsucht, wodurch sowohl das Sein als die Erkenntniß begründet werden soll, nicht schon be-
sitzend, muß sie doch durch eigene Thätigkeit erst wirklich Besitz davon ergreifen. Diese Thätigkeit ist aber keineswegs nach außen und zu dem Besonderen, sondern zu dem Inneren, Höheren und Allgemeinen gerichtet, und ist also das, was die Alten *intellectus* (von *intus legere*) genannt haben. Durch diesen Ausdruck scheint sie am nächsten mit dem verwandt, was wir Empfindung genannt haben, unterscheidet sich aber davon wesentlich wieder dadurch, daß sie nicht bloß ein Finden ohne eigene Thätigkeit in der untergeordneten Relation des Seins, sondern ein Selbstwählen und Suchen in der höheren Potenz des Willens bezeichnet. Indem sie also die Dinge in und vor ihrem Entstehen, in ihrem freien und geistigen Ursprung erfasst, unterscheidet sie sich wesentlich auch wieder von dem Verstande, welcher das bloß notwendige Verhältniß des Grundes und der Folge in's Auge faßt. Die Vernunft hat also auch Empfänglichkeit für das Geheimniß der Lieb- und Freiheit und ist also in Beziehung auf das menschliche Bewußtsein die ideale Anschauung der Objecte in ihrem principalen Ursprung, der als Princip in dem höheren Reiche der Freiheit verborgen ist. Die Vernunft erscheint also als das Vermögen der Principien und geht überall auf das Allgemeine des Wesens, auf die Idee, nicht aber auf den Unterschied und den Begriff, sondern erscheint als die Anschauung der inneren Harmonie der Dinge.“

§ 13. Subjectivität. „Indem durch die Vernunft in letzter Potenz sich die Erkenntniß als eine im eigenen Willen bestehende und sofort auch in sich ruhende und für sich thätige weiß, das Sein aber in derselben Potenz eine unmittelbare Bestimmung zu sich (?) erhält, wird durch diese Einheit der geistigen Kräfte der Kreis des Bewußtseins nach Einer Seite hin abgeschlossen, und der Mensch weiß sich als Subject. Insofern aber der geistige Ursprung des Menschen aus dem Ewigen ist, wird der Grund des Lebens durch diese Subjectivität nicht erschöpft, sondern muß den Ewigen und Unendlichen gegenüber eine höhere, über dieser Begrenztheit stehende, dem Unendlichen verwandte Thätigkeit nach einer anderen Seite hin frei behalten. Das relative Sein des Menschen ist also ein subjectiv für sich seiendes und endliches und ein objectiv für ein anderes seiendes dem Unendlichen verwandtes. Die Persönlichkeit des Menschen in ihrer Abwendung von dem Objectiven und Ewigen und in ihrem einseitigen Gegensatz mit dem allgemeinen Lebensgrunde als für sich seiender Lebensgrund aufgefaßt erscheint als bloße Subjectivität. Als [Bewußtsein?] einer

blos endlich seienden Subjectes ist das menschliche Bewußtsein in seiner Lebensthätigkeit daher auch inner den Kreis der Endlichkeit gebannt. Die subjective Anschauung ist gebunden an die Form des endlichen Daseins, des Nacheinander- und Nebeneinanderbestehens in Zeit und Raum. Die bloße Kraft des Gedankens vermag sich nie über die Form von Zeit und Raum zu erheben, und wir können daher unsere Erkenntnißform ohne Irrthum nicht übertragen auf das Ewige und Unendliche. Von jener Endlichkeit und Begrenztheit des Subjectes abhängig, entstehen dann in der subjectiven Bewegung des Geistes jene den Gedanken unter die Fesseln der Nothwendigkeit zwingenden Gesetze. Als bloße Bewegung ist zwar auch diese subjective Thätigkeit des Geistes eine unendliche, d. h. es gibt eine unendliche Reihe solcher Bewegungen, aber jede derselben ist wieder eine endliche und begrenzte und von dem Gesetz der Nothwendigkeit abhängige."

§ 14. Relationen der Subjectivität. „Das subjective Bewußtsein erscheint somit als die Bewegung jener Potenzen gegen einander; indem eine die andre bestimmt und begrenzt, wird durch alle drei die endliche Größe eingeschlossen, die als Subject sich darstellt. Nach dieser subjectiven Bewegung aufgefaßt erscheinen jene Potenzen als die relativen Entwicklungsstufen der Subjectivität“, als die Relationen dieser Entwicklung. Der Relation des Aufstehens jener subjectiven Bewegung entsprechend erscheint zuerst „das in sich ruhende, anoch unaufgeschlossene Bewußtsein als Gefühl. Der Relation des Ausgangs von sich entsprechend erscheint der dem Sein sich gegenüberstellende, blos das Maß desselben bestimmende, messende Verstand. Die dritte Relation endlich wird die höhere, die beiden vorhergehenden begründende und einigende, dem Objecte sich nähernde Vernunft in sich begreifen. Alle drei aber werden das menschliche Bewußtsein als ein endliches und subjectives bestimmen.“¹⁾

§ 15. Die dem Unendlichen zugekehrte Seite des Geistes — die Freiheit. „Der endliche Grund im Menschen erfaßt mit seinen Grenzen zunächst nur die Erkenntniß des Ich's, ohne seinen objectiven Grund, und folglich nicht das ganze Leben des Menschen. Jener göttliche Hauch, der Geist des Menschen, kann nämlich in jene engen Grenzen der Endlichkeit nicht nach allen Seiten hin eingeschlossen werden, sondern es muß auch noch ein höheres Princip in dem Geiste übrig bleiben, das ihn mit Gott und dem Unendlichen verbindet und seiner subjectiven Begrenztheit eine ewige Basis und einen ewigen Inhalt verleiht; und dieser höhere Grund seines Lebens ruht in dem freien Willen. Der Wille ist als ein freier jenem Gesetze der Endlichkeit durchaus nicht mehr unterworfen. Nicht mehr die Nothwendigkeit herrscht, das formale Sein in sich begründend, sondern das Gesetz der Freiheit; das wesentliche und lebendige Sein erfassend, herrscht als das einzige Gesetz der Freiheit die Liebe. Die Freiheit als solche ist zwar unbegrenzt, aber auch inhaltslos, weil eben frei von allem. Die Unbegrenztheit bewahrend und einen derselben entsprechenden unendlichen Inhalt gewinnend umfängt die Freiheit in der Liebe das unendliche und göttliche Sein und macht dadurch dieses zu ihrem Inhalte und Gesetze, ohne dadurch aufzuhören Freiheit zu sein, sondern nur sich selber erst zur positiven Freiheit umgestaltend, weil mit der höheren, absoluten und

¹⁾ Die §§ 13 und 14 fehlen in den Collegienheften des Studienjahres 1842/43.

göttlichen Freiheit sich vereinigen. Die Liebe aber muß an einem bestimmten äußeren Gesetze den göttlichen Willen erkennen, um ihn sofort durch eigenen Entschluß zu ihrem inneren und eigenen Willen zu machen, und so das Gesetz frei in sich aufnehmend dieses wahrhaft besitzen und nicht als ein Unfreies von dem Gesetze besessen und regiert werden. Dieses Gesetz ist als ein von Gott gesetztes der Punkt der Einigung mit dem Ewigen und Absoluten und menschlicherseits vermittelt durch den freien Willen in der Liebe. Durch dieselbe wird also ein göttliches Moment in das Subject eingeführt, und die subjectiven Kräfte werden durch dieselbe erhöht und in den Kreis einer freien und göttlichen Kraft eingeführt. Diese Erhöhung des ganzen Subjectes muß nothwendigerweise auf alle Geistesthätigkeiten zurückwirken und das Centrum mit der Peripherie zugleich in den Kreis einer höheren Organisation einführen. Vernunft und Gefühl erhalten nun erst ihren wahren Inhalt und der Verstand den rechten Ausgangspunkt seiner Bewegung; und alle jene drei Potenzen werden nun aus bloßen Kräften zu Eigenschaften eines höheren Thuns, zu Tugenden, und die Gesetze der subjectiven Beschränktheit sind nun zwar nicht völlig aufgehoben, aber doch durch höhere ersetzt, wie die Gesetze der Mechanik in jedem Organismus.“

§ 16. Rückwirkung einer höheren Potenz auf die subjectiven Kräfte; Glaube, Hoffnung und Liebe. „Diese durch die Freiheit aufgenommene und in den Menschen eintretende göttliche Kraft erscheint von Seite Gottes als etwas dem Menschen ebenso frei Gegebenes, wie die ursprüngliche Mittheilung der aufnehmenden Kräfte selbst, ist eine freie Gabe Gottes, ist Gnade, und entspricht als solche eben der aufnehmenden Kraft im Menschen, welche Freiheit und Liebe ist.“ „Je nachdem nun dieses von Gott den Menschen Verliehene und denselben der Beschränktheit der eigenen Subjectivität Enthebende irgend einer besonderen Potenz des Subjectes zunächst sich zugewendet hat, entstehen jene drei verschiedenen Richtungen, die wir im Einzelnen als Glaube, Hoffnung und Liebe bezeichnen.“ „Glaube ist nichts Anderes als die Erhebung der Thätigkeit des Verstandes über die Grenzen subjectiver Beschränktheit durch das Hinzutreten eines göttlichen Einflusses mittelst der Freiheit. Mit dieser Bezeichnung stimmen auch die bisher geltenden Begriffe insoweit überein, daß sie entweder die positive oder die negative Bedeutung derselben auffassen. Wenn nämlich Glaube als das Unterwerfen des Verstandes unter die Autorität definirt wird, so ist damit bloß die menschliche Seite und das specielle Merkmal bezeichnet, wodurch der Glaube sich von der Hoffnung und Liebe unterscheidet, indem zunächst seine Beziehung zu dem Verstande hervorgehoben ist. Wird aber der Glaube als eingegossene Tugend und göttliche Erleuchtung definirt, so ist damit bloß die allgemeine Seite bezeichnet.“ „Der Glaube ist keineswegs als Unterdrückung des Verstandes, sondern als Erhebung desselben zu begreifen. Er ist nicht so fast ein Geben von Seite des Menschen, sondern vielmehr selbst eine Gabe Gottes und ein Act des Empfangens von Seite des Menschen. Ist aber die Aufnahme jenes höheren und göttlichen Momentes im menschlichen Subjecte dem Gefühle zugewendet, so entsteht die Hoffnung, die auf einem inneren und gesteigerten Bewußtsein ruhend das Sein und Leben des Menschen in dieser höheren Region festhält. Die bloße Sehnsucht des Gefühls erhebt sich durch die

Hoffnung zu dem Bewußtsein des ewigen Lebensgrundes im Menschen, und dieses göttliche Moment prägt sich als unvergeßlicher Siegespreis dem Sterbenden ein. Jene Freudigkeit und jener Muth der Hoffnung, die Martyrer und Bekenner erzeugten, sind aber eben Erhebung der beiden Seiten des Gefühls, der Empfindung und des Gemüthes zu einem höheren Lebensgrunde. Ist dann endlich jene Aufnahme der Gnade vermittelt in der Vernunft, dann ist sie Liebe.“ „Die dem Höheren ohnehin zugewendete Vernunft wird in dieser Potenz Anschauung, innerer Besitz und Genuß des Göttlichen, also Liebe.“

§ 17. Gegensatz in der Freiheit zwischen Gutem und Bösem. „Diese Liebe aber kann als das Resultat der freien Wahl sich dem wahren Objecte zuwenden und dadurch das Unendliche in sich aufnehmen, oder aber sich davon abwenden, und mit dem Göttlichen in Opposition treten. Auch diese Abwendung ist freie That und gewinnt, weil im Geiste gewirkt, substantielles Sein, aber nicht ein Sein der Freiheit, weil nicht mit Gott, dem allein absolut Freien, einend, sondern den Gegensatz der wahren Freiheit, den höchsten Zwang, nicht Fülle des Lebens, sondern Entbehrung. Weil aber auch die Natur mit dem Geiste verbunden ist, so wird durch eine solche Abkehrung auch diese wenigstens zum Theil mit in den Fall des subjectiven Geistes hineingezogen werden; insoweit sie durch den Schöpfer erhalten seiner Macht gehorcht, wird sie mit dem von dem Schöpfer abgefallenen Menschen in Opposition treten, und insoweit sie noch mit dem Menschen verbunden ist, wird sie unrein, entheiligt und abgekehrt von Gott. Durch eine solche That des freien Willens, durch eine solche primäre Abwendung des Menschen von Gott würde also zweierlei in der geschaffenen Natur durch den Menschen hervorgebracht werden, was zuvor in ihr nicht gewesen, nämlich eine Position des Bösen im Menschen als eines radical und unaustilgbar Bösen, insofern es in der Freiheit wurzelt, und eine Position des Bösen außer dem Menschen in der Natur als eines bloß negativ Bösen oder eines Uebels, weil in der Verkehrung der Verhältnisse, nicht aber an sich seiend. Dieser Zwiespalt zwischen Gut und Böse, einmal als positiv angenommen, muß dann durch alles Geschaffene vom Menschen an hindurchgehen, durch alle That des Menschen, durch alle Geschichte, durch alle lebendige Erkenntniß, so lange, bis er durch die freie Ergreifung eines göttlichen Momentes in dem freien Willen getilgt ist. Ob also irgend etwas zum Guten oder Bösen ausschlage, sich also wahrhaft ponire oder im Gegentheil aller Wahrheit opponire, liegt zuletzt bloß in dem Grade und in der Art der Liebe. Nur diese kann den Maßstab zur Würdigung des Menschen und seiner Handlungen abgeben, nicht der Aufwand der Kräfte und der bloß subjectiven Thätigkeit, und noch weniger die bloß im Außerlichen bestehenden Folgen. Die Größe einer That wird bestimmt durch die Größe des Opfers, welches der subjective Wille dem göttlichen bringt. Durch die Liebe allein wird die Verähnlichung des Menschen mit seinem göttlichen Urbilde bebingt. Der erste Mensch hatte sich in diesem Gegenstande seiner Wahl vergriffen, wollte Gott ähnlich werden an Macht und nicht in der Liebe, und darum fiel er.“

§ 18. Wechselverkehr des Geistes. Phantasie. „Wie es nach oben eine höhere Kraft im Menschen gibt, in welcher er lebt, so findet sich auch nach unten eine andere derselben entsprechende, in welcher dieses

Leben sich bewegt. Der Geist, durch die Liebe das höhere Licht empfangend, trägt es sofort in das ganze Leben ein. Damit ihm aber dieses möglich sei, müssen alle Kräfte des Lebens in einer beständigen und ununterbrochenen Wechselwirkung mit einander stehen. Indem der Geist, getragen von jener Liebe, sich zu dem Gegenstande herabläßt, haucht er diesem sein Leben ein, und dieser Odem des Geistes, durch die niederen Kräfte hindurchgehend, ist, was wir Begeisterung nennen. Die Totalität dieser Wechselwirkung, die vermittelnde Kraft, wodurch jener Hauch des Geistes das Seelische und durch dieses das Leibliche durchbringt, ist, was man unter dem Namen Phantasie zusammenzufassen pflegt. Etwas von dem, obwohl nicht alles, was die Kraft des Geistes, die wir Phantasie nennen, wirklich ist, wird daher schon durch die gewöhnliche Bezeichnung, die Phantasie sei das Vermögen, die Ähnlichkeit der Dinge zu erkennen, ausgedrückt. Jeder Gegenstand hat nämlich einen ursprünglichen Zusammenhang mit dem ganzen Menschen, also sowohl mit dem Leibe, als mit der Seele und dem Geiste. Die Einheit dieses Zusammenhangs ruht aber „zuletzt in dem Geiste, und indem die Phantasie das Leben des Geistes mit allen einzelnen Kräften vermittelt, wird durch dieselbe offenbar auch die Uebereinstimmung jenes verschiedenartigen Zusammenhanges aufgefunden, also die Ähnlichkeit der Gegenstände bestimmt werden. Sie wird entweder das Äußere und Leibliche anschauend durch die äußeren und leiblichen Organe diese Anschauung nach innen tragen und mit dem Geiste vermitteln, oder sie wird die innere und geistige Idee nach außen fortpflanzen und in plastischen Gestalten ausprägen. Die vollkommenen Werke der Phantasie haben darum jederzeit die dreifache Natur von Leib, Seele und Geist; es wird in denselben zuerst ein Bild, eine plastische Gestalt, als der Leib des Ganzen erscheinen, es wird sich aber damit auch eine Bedeutung, von welcher das Bild der symbolische Ausdruck ist, als die Seele des Werkes verbinden, und durch beide hindurch ein Lichtblick des Geistes in die schöpferische Kraft hindurchbringen. Jedes Gebilde der Phantasie wird darum, weil jenen Lichtblick der schöpferischen Kraft in sich tragend, auch auf den Beschauer erhebend und begeisternd wirken. Jeder Stoff, um mit dem Geiste ergriffen werden zu können, wird dieß nur vermitteltst der Phantasie vermögen, und diese hat das Amt der Umbildung und Erhebung und des Ueberganges von einem Reiche des Lebens in ein anderes. Sie ist daher, wie sie schon Schlegel wieder zu Ehren zu bringen den Versuch gemacht hat, für das Leben und die ganze Entwicklung des Geistes von hoher, ja der höchsten Bedeutung. Nach jener erhebenden Kraft der Liebe in dem Menschen erscheint die Phantasie als die ihr nächste und für das Leben erfolgreichste. In der Liebe findet sich das Leben, in der Phantasie das Gefühl und die Bewegung des Lebens. Ist es jene Liebe, die den Inhalt empfängt, so ist es die Phantasie, die ihn vermittelt. Sie ist also das eigentliche Schöpferische innerhalb des Menschen. Jeder innere Besitz wird zugeführt durch die Liebe, aber verarbeitet durch die Phantasie, und nur, wenn das Obere fehlt, und wenn die Kraft und das Maß derselben, welche in den subjectiven Potenzen des Geistes liegen, ihr entzogen werden, ist sie nichtig und ohne Gehalt, und macht als bloße Vermittlung ohne Zweck, Maß und Inhalt Phantastien. Im Gegentheil aber in jenen Inhalt eingehend und im Menschen bildend und ausprägend ist sie die Trägerin jeder schöpferischen menschlichen Kraft.“

§ 19. Wirkungen der Phantasie. „Von den Werken des menschlichen Geistes, in welchem dessen bildende Kraft sich offenbart, stehen Wissenschaft und Kunst obenan, und beide bestehen durch die Phantasie. Die Wissenschaft breitet sich nach zwei Richtungen hin aus; das Bewahren und Uebertragen des Vorhandenen an die Nachwelt ist Sache der gelehrten Seite der Wissenschaft; das innere Fortbilden des lebendigen Keimes in ihr aber, das Verarbeiten des vorhandenen Stoffes zu neuen Lebensgebilden ist Sache des schöpferischen Theiles derselben. Dieser letztere Theil der Wissenschaft ist getragen durch jene Kraft, welche die Aehnlichkeit der Dinge überhaupt durchdringend auch Aehnlichkeit mit dem Geiste und seinen Gesetzen aufzufinden im Stande sein muß. Die Wissenschaft wird also mit Hilfe der Phantasie allein als schaffend sich bewähren. Besteht aber schon diese nicht ohne die Lebendige Vermittlung der Phantasie, um wie viel weniger vermöchte die Kunst von derselben sich loszusagen. Hier ist vielmehr der Punkt, an welchem der Zusammenhang von Kunst und Wissenschaft sich knüpft. Während die Wissenschaft das zunächst in seiner Neußerlichkeit sich darbietende Object in seiner inneren Aehnlichkeit mit dem Geiste darzustellen hat, muß die Kunst die innere Regung des Geistes in äußeren Gestalten ausdrücken, und beide bewegen sich also in demselben Kreise des Lebens nur nach verschiedenen Richtungen. Selbst wenn die Wissenschaft als die organische Vermittlung irgend einer Erkenntniß aufgefaßt wird, bezeugt sie auch nach diesem Begriff ihren inneren Zusammenhang mit der dargestellten lebendigen Kraft des Geistes. Wie nämlich im organischen Gewächse Wurzel, Stamm und Zweige durch ein und denselben auf- und absteigenden Pflanzensaft belebt werden, so wird auch die Wissenschaft, insofern sie ein organisches Leben hat und also auch ihren Leib und ihren Geist verbunden durch die Seele besitzt, diese dreifache Natur derselben durch eine und dieselbe Thätigkeit vermitteln. Die äußere Form des Gedankens in seiner Bedingtheit, Nothwendigkeit und Leiblichkeit muß von der Freiheit und Liebe ergriffen und belebt und diese vom innersten Centrum, von Gott erleuchtet, zum höheren Leben fortgerissen und zur lebendigen Wahrheit hingeführt werden. Die Wissenschaft muß also in ihrer Wurzel die Erde berühren, mit ihren Zweigen aber an den Himmel reichen und beide durch eine lebendige Einheit mit einander verbinden. In der Kunst aber sehen wir diesen dreifachen Bildungsgang auch geschichtlich sich darstellen, indem Griechenland den Leib der Kunst gebildet, der Orient aber die Seele und das Christenthum den Geist ihr einhauchen wird. Der Mensch soll aber nicht bloß Kunst und Wissenschaft, er soll alle und jede Aufgabe des Lebens mit der Kraft der Phantasie auffassen und sie dadurch erheben und veredeln. Nicht das Alltägliche des Berufes soll er allein sehen; das ist nur der Leib seiner Lebensaufgabe; sondern er soll ihm auch eine Seele leihen und ihn im Geiste seiner ewigen Bestimmung anschauen, so daß, was unten in irdischen Verhältnissen sich gefestigt, innerlich mit dem freien Streben sich vermähle und oben an den Himmel sich knüpfe.“

§ 20. Rückwirkung der Phantasie auf die subjectiven Kräfte. „Wie die Liebe zu dem Göttlichen in das Subject eingehend und mit den einzelnen Kräften sich vermählend dort im Besondern Glaube, Hoffnung und Liebe erzeugt, so vermag auch die Phantasie in den einzelnen

Kräften vorherrschend zu werden und in ihnen den besondern Charakter auszubilden. Ist diese Herrschaft der Phantasie nur momentan, ein bloßes Vorübergleiten derselben ohne innere Vereinigung mit dem Totalleben, so entsteht Wit, Laune oder Humor, je nachdem der Verstand, das Gefühl oder die Vernunft davon überrascht wird. Eine ausharrende Verbindung mit einer jener Potenzen aber erzeugt das, was wir den innern und geistigen Sinn, die wirkliche Bethätigung einer vorhandenen Kraft (was auch schon im Leiblichen die Bedeutung von Sinn ist) nennen. Ist dieser innere Sinn herrschend im Verstande, so nennen wir ihn Scharfsinn. Ist er in der Vernunft bethätigt, so nennen wir ihn Tiefsinn; für den Sinn des Gefühls aber hat die Sprache der Philosophie keinen entsprechenden Ausdruck darzubieten, und was man gewöhnlich Zartfönn nennt, entspricht zwar, aber nur zum Theil, dem angeführten Begriffe. Auf dieser Unterscheidung beruht dann auch der mehr generelle Unterschied von Genie und Talent.* Die Bestimmung des Verhältnisses dieser beiden Kräfte will, soweit die hier nicht ganz verlässigen Scripten ein Urtheil gestatten, noch nicht recht gelingen. Der Schluß des § aber stimmt fast wörtlich mit dem in der gedruckten Ausarbeitung S. 128—129 („In der Totalität des Genie's spiegelt sich“ zc.) Gesagten überein.

Der dritte Theil (oder die Psychologie im engeren Sinne) beginnt mit der „Rechtfertigung desselben“. „Gegen einen dritten Theil wird jede dichotomische Ansicht als gegen einen überflüssigen ohne Weiteres protestiren. Diese Ansicht ist aber so lange herrschend gewesen, daß selbst viele von jenen Psychologen, welche für die Trichotomie der menschlichen Natur sich auf's bestimmteste ausgesprochen haben, der unvermeidlichen Verwirrung, welcher jene unwissenschaftliche Eintheilung jederzeit unterliegen muß, sich nicht ganz entziehen konnten.“ „Was zur Unordnung und Verwirrung führt, kann unmöglich wissenschaftlich sein, sondern nur dann wird die Wissenschaft ihre Aufgabe erfüllen, wenn sie über das ganze Gebiet, welches sie beherrschen soll, Ordnung und Klarheit verbreitet hat. Daß aber gerade dieser Theil am schwersten in seiner Eigenthümlichkeit auszumitteln ist, kann für eine falsche Ansicht nicht zur Ausrede dienen. Es ist hier fast ein ähnliches Verhältniß, wie in dem christlichen Dogma hinsichtlich der Persönlichkeit des göttlichen Geistes gegenüber der Person des Vaters und des Sohnes. Es ist aber der göttliche Geist nach der Lehre der Kirche eben die dritte Person in der gleichen Substantialität, wie denn auch der Vernunft nur die Einheit dreier Potenzen in einer Substanz einleuchtend sein kann, weil zwei Bestimmungen einander nur dann wahrhaft begrenzen, wenn sie in einer dritten diese Bestimmtheit finden. In einer lebendigen Substanz ist daher durch die Position von zwei Elementen immer zugleich auch eine dritte ponirt. Wenn also in der Psychologie der somatische Theil des Menschen als ein wirkliches Element des Lebens sich erwiesen und ebenso das pneumatische Element, so muß auch noch ein drittes von beiden verschiedenes und doch auf derselben Stufe der Realität stehendes vorhanden sein, wenn nicht auch die beiden andern als reale aufgegeben werden sollen. Nur auf diese Weise wird die Vernunft den Menschen in der lebendigen Einheit seines Wesens begreifen, wenn sie zu den beiden sich in ihrer Besonderheit darstellenden Elementen des Leibes und des Geistes

auch noch das dritte, den Kreis des Lebens schließende, das seelische gefunden hat." ¹⁾

§ 2. Stellung des psychischen Theiles nach den beiden andern. „Indem aber dieses dritte Element in der Vermittlung der beiden andern besteht, wird es sich auch nur durch die anderen beiden verstehen lassen. Es muß daher zuvor jedes in seiner Besonderheit und in seinem Fürsichsein ermittelt werden, damit ein drittes, zwischen beiden liegendes und von beiden ausgehendes zum Verständniß gebracht werden kann. Obwohl die natürliche Ordnung die Seele dem Geiste unterordnen wird, so kann die Wissenschaft darum doch nicht nach dieser Ordnung verfahren, weil sonst das eine bestimmende Moment für das Seelenleben fehlen würde. Das Seelenleben wird vielmehr gerade nach jenen beiden erkannt werden, wenn von dem Leben überhaupt ausgeschieden ist, was nur dem Leibe und was nur dem Geiste angehört. Was dann nach dieser Ausscheidung noch übrig bleibt, ist Eigenthümlichkeit der Seele. Jene Ausscheidung aber kann sowohl bei dem Leibe als bei dem Geiste durch die Zurückführung auf den beiderseitigen Ursprung ausgeführt werden. Was also an dem Menschen dem Geiste angehört, muß als solches von der Eigenthümlichkeit der Seele ausgeschieden werden.“

§ 3. Der Unterschied der Seele von dem Geiste. „Das Wesen des Geistes besteht aber zunächst in seiner Persönlichkeit. Die Attribute derselben, die ewige Substanz, die selbstbewußte Erkenntniß und der freie Wille können daher der Seele nicht zukommen, sowie jene Potenzen, welche auf die Attribute der Persönlichkeit gebaut sind, der Seele nicht angehören. Von einer Substanz, von Erkenntniß und Wille kann in der Seele nur noch im uneigentlichen oder im Sinne des Uebergangs die Rede sein. Was der Mensch durch eigenes Thun des Geistes erwirbt, gehört ihm als Person und nicht als Menschen an, d. h. vermöge seiner persönlich-menschlichen Thätigkeit und nicht vermöge seiner natürlich-menschlichen Beschaffenheit. Es gehört dem Menschen als Person und nicht der Menschheit; aber er vermag dieses doch nur zu erwerben vermöge seiner menschlichen Natur. Diese ist der Grund, jenes die Folge. Was also dem Menschen vermöge seiner Natur angehört, das kann er zum eigenen Besitzthum machen durch die freie Thätigkeit des Geistes, kann es aber auch vernachlässigen. Die Seele in ihrer Eigenthümlichkeit erscheint also hiedurch als das rein Menschliche, als die an noch unvermittelte Potenz der menschlichen Natur, welche Irdisches und Geistiges zugleich in sich begreift.“

§ 4. Verhältniß der Eigenthümlichkeit der Seele zur Substantialität des Geistes. „Dem Geiste gehört die Substantialität an vermöge seines Ursprunges, der Seele aber nur vermöge ihrer Verbindung mit dem Geiste. Der Geist als solcher ist schaffend und hervorbringend, und in ihm ist daher das Sein als eigenes Wesen und nicht als bloße Wirkung und noch weniger als bloße Erscheinung. Ist aber das Sein in dieser geistigen Fülle und Ursprünglichkeit im Uebergange begriffen zum eigentlichen Nichtsein der bloßen Individualität und Leiblichkeit, also der theilweisen Entsagung seiner selbst und des Aufgebens seines unendlichen Inhalts, oder ist dagegen diese Leiblichkeit und Außerlichkeit von dem

¹⁾ In den Scripten aus dem Studienjahre 1842/43 fehlt das oben Mitgetheilte.

allgemeinen und inneren Grunde, von dem Ursprung und Princip angezogen im Uebergange zu demselben begriffen, so wird dieser Uebergang weder als eigentliche Substanz, noch als Leiblichkeit, sondern als Medium von beiden bestimmt werden müssen, und diese Bestimmung gehört dann der Eigenthümlichkeit der Seele an."

§ 5. Verhältniß zum Selbstbewußtsein der Erkenntniß im Geiste. „Ebenso ist die Erkenntniß nicht in selbständiger Weise in derselben. Sie ist vielmehr ihr bei-, nicht aber ihr innemwohnend. Die Anschauung der Dinge in der Seele stellt sich dar als Kenntniß, nicht aber als Erkenntniß derselben, d. h. nicht als freies, selbsterworbenes und vermitteltes Eigenthum der Erkenntniß. Die Verbindung der Dinge mit der Seele in jener Anschauung geht aus dem Grunde des allgemeinen Lebens, nicht aber aus dem des persönlichen Bewußtseins hervor. Die Seele kann daher wohl eine Anschauung von solchen Dingen haben, von denen der Mensch in seinem persönlichen Bewußtsein keine bleibende Erinnerung bekommt. Daher denn bei den Somnambülen jenes innerliche Schauen sogleich wieder verschwindet, ohne auch nur eine Spur der Erinnerung zurückzulassen, sobald die Seele aus ihrer Allgemeinheit des Lebensgrundes zurück- und in das Verhältniß der Persönlichkeit wieder eintritt. Mag darum solche Erkenntniß dem Umfange nach auch weit erhaben über den Erfahrungskreis des gewöhnlichen Lebens sein, dem Inhalte nach steht sie unter jeder persönlich erworbenen und also eigenthümlichen Erkenntniß."

§ 6. Verhältniß zur Freiheit. „Auch die Freiheit kann nicht, weil persönliches Eigenthum, der Unpersönlichkeit der Seele angehören. Die Seele hat nur Ein Ohr für die Freiheit, ein anderes aber für die Nothwendigkeit. Sie ist zwischen der nothwendigen Regel der Zeitlichkeit und dem freien Gesetze des Geistes indifferent. Sie ist die Vermittlerin von beiden, und ihr Gesetz ist die Allgemeinheit. Die Seele will nicht; sie begehrt oder empfängt. Nicht Liebe ist in ihrem Wesen gegründet, sondern Neigung."

§ 7. Der Unterschied der Seele von dem Leibe. „Das Leben der Seele ist dem leiblichen gegenüber ein Weben und Wirken innerhalb des Stoffes und denselben in seiner Totalität erfassend, durchbringend und belebend; das Leibesleben aber findet sich in demselben von ihm umschrieben und bedingt. Daher ist diesem in seiner Außerlichkeit die Vereinzelnung und Individualität, jenem aber in seiner Innerlichkeit die Allheit und Allgemeinheit eigenthümlich. Der Leib, weil individuell, vernimmt nur das Individuelle und in der Einzelheit ihn Berührende; der Eindruck kommt nicht von dem Gegenstande, insofern er mit der Totalität zusammenhängt, sondern insofern er für sich, also individuell ist. Die Seele aber erhebt sich über diese Einseitigkeit, erschaut den Gegenstand, insofern er mit der Totalität des Seins und Lebens zusammenhängt. Das bloß materielle Hinderniß der Anschauung, insofern es von der Besonderheit und Außerlichkeit des Stoffes abhängt, ist für die Seele keines mehr. Auch das Entfernte und dem leiblichen Auge Verdeckte ist ihr nahe und offen. Sie erhebt sich über das gewöhnliche Gesetz des Raumes, und in dem Zustande des bloßen Seelenlebens ist selbst die Leiblichkeit von dem Gesetze der Ausdehnung und der Schwere entbunden." (Vgl. Seelenlehre S. 149—151). „Wie sie nicht nach Zollen und Linien mißt, so auch nicht nach Stunden

und Minuten. Sowie nun die Seele nicht der speciellen und individuellen Vermittlung der Organe durch das Nach- und Nebeneinander des bloß individuellen Daseins unterworfen ist, ebenso wenig steht sie unter jener Polarisation und Gliederung der Leiblichen Lebensstufe, die aus der Entgegensetzung entstanden ist. In ihr findet sich darum auch nicht ein eigentliches Wachsen und Abnehmen, wie in dem Leibe, der den Stoff ausscheidend und wieder aufnehmend sich bildet. Sie bedarf daher zu ihren Verrichtungen auch nicht der einzelnen Vermittlung der Organe, sondern ist eben das Centrum aller Organe, die ihr einzelnes Vermögen aus diesem allgemeinen Schatze empfangen haben. Jede einzelne Sinnesverrichtung, die in der Verbindung mit dem Leibe nur als besondere besteht, ist in der Seele von diesem Zustand der Besonderheit entbunden, und Sehen und Hören z. B. ist in ihr nur ein und dasselbe." „Auch die bloße Passivität des Leibes ist in der Seele verschwunden. Der Leib als bloßes Bildsames wird von einem höheren Bildenden stufenweise durchdrungen und in erhöhte Lebens-thätigkeit eingeführt. In der Seele aber ist dieses alles zumal, und sie schwebt inner und über diesem plastischen Momente der Verkörperung. In ihr ist die Möglichkeit zu binden und zu lösen zugleich gegeben, die Möglichkeit nämlich, dem Leiblichen sich einzugeben und sich in ihm haltend ihm Gestalt und Inhalt zu geben und es zum Besonderen auszuprägen, oder aber, dieses aus seiner Besonderheit erhebend und mit dem Allgemeinen erfüllend, es aus seiner Gebundenheit zu lösen. Man könnte darum die Seele auch das Genie (ingenium) des Leibes nennen, indem sie die Totalität aller Kräfte umfassend nach allen Seiten hin bildend und schaffend wirkt." (Vgl. Seelenlehre S. 148.)

§ 8. Einheitspunkt des Seelenlebens mit Leib und Geist. „Die Seele ohne die Besonderheit des Leibes unmittelbar mit dem Weltall verbunden müßte in diese Allgemeinheit zerfließen und der besondern Existenz außerhalb des Leibes und ihrer Verbindung mit ihm ermangeln, und ebenso würde der Leib in seiner Besonderheit in die Glieder seiner Zusammensetzung, in seine Elemente zerfallen ohne die Seele. Die Seele aber würde dem allgemeinen Naturleben anheimfallen . . . ohne die persönliche Haltung und Hypostase im Geiste. Der Geist aber würde als von dem Natürlichen getrennter unmöglich als menschlicher bestehen und seine Persönlichkeit wahren können ohne jenen allgemeinen Grund der Seele, aus welchem seine persönliche Thätigkeit sich die Werkzeuge und die Nahrung dazu bilden muß. In der Seele ist die ersetzende Kraft für die persönliche Thätigkeit des Geistes und die bildende und belebende Kraft für das Individuelle und sich Verwandelnde des Leibes." „Das einmal ist sie activ, das andermal passiv; hier ist sie die Basis, dort der Hebel der Bewegung. Eben darum aber, weil sie diesen beiden in ihrer Besonderheit hervortretenden Lebensmomenten zum allgemeinen Grunde ihrer eigenthümlichen Thätigkeit dient, erscheint ihre Eigenthümlichkeit mehr verborgen und verhüllt." [„Wenn darum auch nie die besondere Thätigkeit des Leibes oder des Geistes geläugnet wird, sondern vielmehr bald die eine, bald die andere als die ausschließlich ursprüngliche hervorgehoben wird, ist es um so leichter, gerade das Eigenthümliche des Seelenlebens zu verkennen, und es muß ihre Eigenthümlichkeit gerade dann am meisten unbeachtet bleiben, wenn der Materialismus und der falsche Spiritualismus in Schiedniß auseinandergehen und nur in

der Einseitigkeit zu leben und zu denken sich gewöhnt haben. Je mehr aber aus solcher Einseitigkeit der Vorurtheile erwachsen können, und wirklich erwachsen sind, desto weniger ist es des wissenschaftlich Gebildeten würdig, mit dem Haufen der Unaufmerksamen bloß das Aeußerliche zu beachten und mit der Schale zu spielen und nie den verborgenen Kern aus seiner Hölse zu lösen.“¹⁾

§ 9. Allgemeine Eigenschaften der Seele. „Aus dem Vergleich mit dem Leben des Geistes und des Leibes und dem, was jedem von den beiden insbesondere zukommt, ergibt sich dann von selber, welche Eigenschaften im allgemeinen Umkreis des Lebens, als weder dem Geiste noch dem Leibe und dennoch dem Menschen als solchem zukommend, der Seele beigelegt werden müssen. Die erste dieser Eigenschaften, welche der Seele zukommen, ist aber das Leben. Jede Einheit und Allheit nämlich mit thätiger Wechselwirkung beider ist Leben, und gerade jene Mitte, durch welche beide aufeinanderwirken, ist ihr beiderseitiges Leben. Die Seele aber ist nun eben die Mittlerin des Eines und alles sein könnenden Geistes und des einheitlich und allheitlich ausgebildeten Leibes. Ihr also kommt die Eigenschaft des Lebens vorzüglich und eigenthümlich zu; sie hat nicht bloß Leben, sondern ist Leben; sie ist der Grund jeder höheren und niedrigeren Lebensthätigkeit, es mag sich eine solche im Leibe oder im Geiste offenbaren. Aber eben weil sie noch keine von beiden besonderen Lebensthätigkeiten ist, sondern der Grund und die Allheit des Lebens, ist eben auch noch die Unentschiedenheit und Unvermitteltheit in ihr. Die zweite Eigenschaft der Seele ist dann die Wirklichkeit. In ihr ist nämlich weder die Substantialität des unveränderlichen Seins im Geiste, noch auch die bloße Wandelbarkeit des vorübergehenden Leibeslebens. Sie legt nicht wie der Leib ihre Theile ab, um sie wieder zu empfangen und also in jedem Momente eine andere zu sein, sondern sie gibt sich der Natur des geistigen, wie des leiblichen Elementes hin, ohne ihre eigene aufzugeben. In der Seele ist also nicht das Sein als solches, noch die Erscheinung als solche, sondern die Kraft, durch welche der eigentliche Inhalt mit dem bloß Formalen sich verbindet; in ihr ist der focus von diversen Strömungen; sie ist die reine Wirklichkeit. Als dritte Eigenschaft der Seele wird darum die Permanenz, begründet in derselben Allgemeinheit und Unmittelbarkeit, angenommen werden müssen. Indem die leibliche Bildung ein beständiges Verlieren des Allgemeinen ist, und der geistige Fortschritt in gleicher Weise das Gewonnene alsbald wieder verlassen müßte, und also doch nie einen Inhalt gewinnen würde, so ist ein allgemeiner Mittelpunkt, in den diese beiderseitige Bewegung als bleibend sich einträgt, nothwendig, damit nicht die Natur selber in der Besonderheit sich verliere. Dieser allgemeine Mittelpunkt wird darum alles Besondere in sich aufnehmen und dem Aufgenommenen Festigkeit gewähren, oder was in dem Leibe und im Geiste als bloß [Sich?] Bewegendes sich kundgibt, wird in der Seele als ruhend sich offenbaren. Der Geist kann nur einen wirklichen Fortschritt gewinnen, weil er das einmal Gewonnene in die Seele eintragend es für die Dauer besitzt. Was daher der Geist wirklich sich erworben hat, das tritt in den allgemeinen Grund der Seele, wo es ihm nie mehr ganz verloren gehen, wohl aber in den

¹⁾ Das Eingeklammerte fehlt im Manuscript v. J. 1842/43.

Hintergrund treten kann. In dieser Weise ist es dann auch möglich, daß der Mensch zugleich etwas wisse und auch nicht wisse. Es kann etwas im Grunde der Seele wirklich vorhanden sein, ist aber der geistigen Thätigkeit gerade nicht gegenwärtig, wenn dieselbe auf etwas Anderes gerichtet ist. Allein es bedarf nur einer besonderen Aufregung des Geistes, und längst Vergessenes tritt plötzlich wieder hervor, weil es nie ganz verloren, sondern nur außerhalb des Kreises einer speciellen geistigen Thätigkeit getreten war.“

§ 10. Darstellung der Wechselwirkung geistiger und leiblicher Thätigkeit in der Seele. „Jene Vermittlung, welche die Seele zwischen Geist und Leib bildet, findet sich am klarsten ausgesprochen in dem, was man Temperament und Charakter zu nennen pflegt. Durch beide ist eine gewisse Eigenthümlichkeit in den einzelnen Menschen ausgesprochen. Jeder erscheint durch sein besonderes Temperament und seinen besonderen Charakter im Umgang und im Verhältniß zur Außenwelt in jener Eigenthümlichkeit, durch die er von allen Uebrigen sich zunächst unterscheidet. Beide entspringen aber aus den entgegengesetzten Wirkungen auf die Seele. Das Temperament geht hervor aus dem irdischen Verhältnisse, aus der vorherrschenden Polarisation des Leibes. Wie nämlich die ursprünglichen Elemente alles irdischen Lebens die verschiedenen Stufen der Bildung durchlaufend zu immer höheren Ordnungen aufsteigen, finden sie zuletzt ihre einheitliche Vollendung in der Bildung des Menschen, und der Mensch trägt daher alle jene irdischen Verhältnisse, aber als bereits einheitlich gewordene in sich. Je nachdem nun aber von jenen Elementen das eine oder das andere mit Ueberwiegenheit in jene Bildung eingetreten ist, entsteht ein verschiedener Grundton jener leiblichen Bildung. Insofern nun jener Grundton des Leibes dem allgemeinen Leben der Seele seine Eigenthümlichkeit mittheilt, wird er ein durch das ganze Leben des Menschen sich hindurchziehender, wird zum Temperamente. Nach der Zahl jener elementaren Verhältnisse gestaltet sich in dem Menschen ein vierfacher Grundton, und man hat darum von jeher auf diesen Grund hin vier Temperamente unterschieden, welche, obgleich mannigfaltig in einander übergehend, doch in ihren Grundzügen sich gleichbleiben. Aber auch der Geist kann durch den freien Willen einer bestimmten Gesinnungs- und Handlungsweise sich hingeben, und wenn eine solche Denk- und Handlungsart mit Bewußtsein sich wiederholt, so trägt sie sich aus der besonderen und freien Persönlichkeit in den allgemeinen Grund der Seele ein und wird zur zweiten Natur. Diese aus der anfänglich freien Thätigkeit entsprungene und allmählich unbewußt in der Seele sich findende Gewohnheit zu handeln und zu denken wird in jedem Menschen, vermöge jener freien Persönlichkeit, aus welcher sie sich gebildet hat, eine besondere sein, und diese besondere Gesinnungsweise, welche durch ein öfter wiederkehrendes und andauerndes Bewegen des inneren Willens nach einer gewissen Richtung hin gegründet und ausgebildet worden ist und so der Seele ein eigenthümliches Gepräge aufgedrückt hat, nennen wir den Charakter eines Menschen. Dieser aber, indem er in der Seele sich bildet, gestattet dabei offenbar die Theilnahme des untergeordneten Temperaments an seiner Bildung. Aus der Art und Weise etwas anzuschauen und durch die Sinne in der Seele aufzunehmen wird die Erfahrung des Menschen modificirt werden. Aus der Erfahrung aber nimmt der Geist theilweise seine Ueberzeugung und Gesinnung, und es muß sich also das Temperament

als ein Factor in jene Charakterbildung mit eintragen. Der Charakter des Menschen entsteht also aus der Wechselwirkung der geistigen Gesinnung und des leiblichen Temperaments im Menschen."

§ 11. Die Seelenkräfte in ihrer Besonderheit. „Aus diesem Sineinandergreifen der geistigen und leiblichen Sphäre im Menschen auf dem Grunde jener allgemeinen Attribute der Seele lassen sich dann auch die einzelnen Seelenkräfte im Besonderen bestimmen. Ueberall zwar wird Leben, Wirklichkeit und Permanenz als Grundlage aller Seelenthätigkeit erscheinen. Je nachdem aber dieses Leben sich von jenen beiden Elementen in Anspruch genommen sieht, wird die Function dieses Lebens auch wieder eine andere sein. So kann eine Reihe von Seelenkräften aus jenem besonderen Verhältnisse entstehen, die zwar alle auf demselben allgemeinen Grunde sich erbauen, im Besondern aber wieder als eigenthümliche erscheinen. Die Zahl derselben ist aber durch jene beiden Grundelemente, zu welchen die Seelenthätigkeit vermittelnd sich verhält, bedingt. Aus der Vierzahl des leiblichen Lebens und aus der Dreizahl des geistigen, die hier mit einander sich verbunden haben, läßt sich von selbst auf das Vorherrschende der Siebenzahl in diesem Verhältnisse schließen. Aber es wird nicht ein bloß numerisches und äußeres Verhältniß zwischen den beiden sich hier einigenden Elementen eintreten, sondern die Einigung ist eben eine lebendige und organische. Wie im Leben die Ordnung als eine stufenweise Einwirkung eines Höheren in ein ihr Untergeordnetes, Niederes erscheint, so wird auch hier die Unterscheidung der einzelnen Seelenkräfte nach der stufenweisen Entwicklung der höheren Thätigkeit des Geisteslebens in der Leiblichkeit, vermittelt durch die Seele, sich ergeben. Verfolgen wir nun diese Ordnung, von dem niedrigsten, am meisten dem Leibe zugewendeten Punkte ausgehend, so begegnet uns zuerst das Empfindungsvermögen."

Das in den folgenden §§ über die einzelnen Seelenkräfte Gesagte findet sich größtentheils wörtlich in der „Seelenlehre“ wieder, mit einigen Zusätzen versehen. Bloß Eine Stelle, welche das Verhältniß der höheren Seelenvermögen zu den geistigen Kräften zu bestimmen sucht, ist weggeblieben, offenbar deshalb, weil diese Bestimmung in die veränderte Gliederung der geistigen Kräfte in der „Seelenlehre“ sich nicht mehr recht fügen wollte. Es wird nämlich in dieser Stelle die Einbildungskraft als der Phantasie, in welcher der Geist dem Totalleben des Menschen sich zuwende, die Neigung aber als dem bloß Geistigen (also den bloß subjectiven Kräften des Geistes) entsprechend bezeichnet. „Man kann daher die Neigung auch das feelische Bewußtsein nennen. Was nämlich der Seele an sich entspricht, dahin neigt sie sich.“

In den drei letzten §§, welche von dem „Verhältniß der einzelnen Seelenkräfte zu einander“ und von der „Unordnung in den Seelenkräften“ handeln, woran ein „Schlußwort“ sich reiht, bezeichnet D. zunächst „die Art, wie diese Kräfte der Seele sich bei einander finden, wenn sie ohne ihr Verhältniß zum Leiblichen und Geistigen betrachtet wird,“ mit dem Ausdruck Gemüthsart. Die Gemüthsart sei also im Seelenleben das, was man im leiblichen hinsichtlich der einzelnen Lebensfunctionen Constitution nenne. Die in einem Menschen vorherrschenden Neigungen und Vorstellungen seien eben die Ausflüsse seiner besondern Gemüthsart. „Wie nun die Seelenkräfte jede in ihrer Weise ihren besonderen Functionen vor-

stehen und eine Harmonie dieser Thätigkeiten untereinander ein geordnetes Seelenleben darstellt, so wird dieses Leben alsbald sich verwirren, wenn eine dieser Seelenthätigkeiten in die Function der anderen vorherrschend übergreift, wenn die Verbindung der einzelnen Kräfte untereinander oder ihre Verbindung mit dem Geiste und dem Leibe unterbrochen und zerrissen wird. Aus der Unterbrechung dieser Verbindungen entstehen dann jene Erscheinungen, die im Wahnsinn zu Tage treten. Steigert sich der Wahnsinn durch das Uebergreifen einer Leidenschaft in denselben, so wird er zur Raserei. Alle diese Erscheinungen aber von der vorübergehenden Berrücktheit bis zur bleibenden Tollheit zerstören das eigentliche Leben nicht, sondern verrücken nur den regelmäßigen Verband der Kräfte untereinander“ 2c. (Das Weitere wörtlich wie S. 179 der „Seelenlehre“.) Im Schlußworte heißt es u. A.: „In dem Leben der Seele zeigen sich also Geist und Leib auf die innigste Weise mit einander verbunden und zu einem Totalleben geeinigt. Alle jene unerklärlichen Nester, welche in dem bloß binären Auseinanderhalten jener beiden Elemente hervortreten, erscheinen als völlig aufgehoben. Die Seele gehorcht einem anderen Gesetze als der Leib, ohne darum gesetzlos zu sein.“ (Das Uebrige ähnlich wie in der Seelenlehre S. 181—182).

Logik und Metaphysik (Denklehre) las D. im Sommersemester 1842 nach Meilinger's Grundriß der Logik und Metaphysik (München, 1835), weil, wie er selbst sich ausdrückte, dieses Buch seiner eigenen Gedankenentwicklung den freiesten Spielraum ließ. Nur eine von ihm für seine Zuhörer entworfene Skizze der Denklehre fand sich (theilweise) in den Scripten vor, welche mir aus dieser Zeit zu Gebote standen.

In der Skizze der Einleitung in die Denklehre heißt es: „Begriff des Denkens (Bewegung des persönlichen Geistes zum objectiv Wahren); Reflexion. Unterschied zwischen Denken und Erkennen; Denken und Vorstellen. Denkgesetze. Ursprung, Nothwendigkeit, Bedeutung derselben. Gesetz der Identität und des Widerspruches. Verhältniß dieses Gesetzes zum denkenden Geiste: Ansichsein des Gedankens. Bedeutung des Gesetzes (bloße Möglichkeit). Doppelte Beziehung des Gesetzes: eine innerliche und ideelle zum Object überhaupt; eine formelle zur Darstellung der Wahrheit. — Gesetz des Grundes und der Folge. Verhältniß zum Geiste: Bewegung des Gedankens; erste Zurückbeziehung auf's Object. Bedeutung des Gesetzes (Nothwendigkeit). Unterschied von Grund und Folge, Ursache und Wirkung. — Gesetz des ausgeschlossenen Dritten (Entgegensetzung und Ausschließung). Ursprung dieses Gesetzes aus den beiden vorhergehenden. Bedeutung desselben (Wirklichkeit). — Die Denkgesetze als Principien der sich formell entwickelnden Erkenntniß. Unterschied zwischen Princip und Element des Denkens. Allgemeine Geltung der Denkgesetze. Verschiedenheit ihrer Erscheinung. Haupttheile der Denklehre. Verhältniß derselben zu den Denkgesetzen.“

Eine Vergleichung mit Meilinger's Grundriß zeigt, daß D. von den betr. Sätzen desselben in seine Vorträge nicht besonders viel mit-herübernahm, vielmehr theilweise, z. B. hinsichtlich der Bedeutung des zweiten und dritten Denkgesetzes, das gerade Gegentheil behauptete. Belehrend sind hierüber auch ein paar Notizen D.'s zu Erhard's Logik (München, 1839). Zu S. 2, § 7 bemerkt D.: „Denken und Erkennen unterscheiden sich. Das Denken ist noch kein Erkennen, sondern bloß Bewegung dazu hin.“ „Ver-

mögen und Intelligenz wie Potenz und Actus." S. 29 sagt Erhard über das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten: „Die logische Bedeutung dieses Gesetzes ist: 1) daß alles Denken, so lange es noch auf diesem Gesetze ruht, kein wirkliches (D. corrigirt: „nicht mehr bloß“) Denken sei, sondern noch (D. corrigirt: „schon“) unentschieden auf dem Indifferenzpunkte des Denkens (D. setzt hinzu: „u. Seins“) schwebt (D. fügt hinzu: „Wirkung des Seins auf's Denken“); ... 3) es bestimmt das Verhältniß des Denkens zum Bewußtsein und unter sich als ein sich wechselseitig beschränkendes (D. ändert: „bedingendes, stützendes“) — als Verhältniß der Limitation.“ S. 30 sagt Erhard: „Alles Denken schwebt anfänglich (D. corrigirt: „zuletzt“) auf dem Indifferenzpunkte vom Gesetze des (D. streicht den Artikel und schreibt: „und Wesen im“) ausgeschlossenen Dritten (D. fügt hinzu: „ist wirkend“); 2) damit aber das Denken zum wirklichen (D. corrigirt: „bloßen“) Gedanken sich bilde, muß ein Grund nöthigend hinzutreten (D. ändert: „ist der Grund allein als nöthigend hinreichend“), Bejahung oder Verneinung zu setzen; 3) dieser Grund kann aber nur in dem Gesetze der Identität und des Widerspruchs liegen, durch welches das reine Selbstbewußtsein sich mit sich selbst in Einheit hält“ (D. corrigirt: „noch in dem Gesetze liegen, und dann ist [es?] das Gesetz der“ Identität und des Widerspruchs, durch 2c.). „So entwickelt sich“, sagt Erhard im folgenden §, „das Denken mit Nothwendigkeit (D. ändert: „durch die Nothwendigkeit hindurch) aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit des wissenschaftlichen Gedankens“ 2c. Es ist leicht zu sehen, daß D. mit diesen Verhältnißbestimmungen nichts Anderes anstrebt, als das, was er schon in der Abhandlung „Besondere Antworten“ S. 348 als Aufgabe der gegenwärtigen Philosophie bezeichnet: an die Stelle der „bisherigen Immanenz des Denkens“ ein „transcendentes Verhältniß“ zu setzen (s. o. S. 23).

Der Anfang der Skizze der Logik lautet: „Logik als Elementarlehre des Denkens. Princip der Einteilung (Denkgesetze). Wesen des Begriffs. Unterschied von Vorstellung und Idee. Ursprung der Begriffe. Bestandtheile 2c. In der Lehre vom Urtheil unterscheidet D. dem Inhalte (der Qualität) nach das positive, das negative und das limitirende Urtheil (letzteres wird im Grundriß der Logik fallen gelassen); dem Umfang nach das individuelle (wird bereits in der Denklehre S. 30 aus der Gliederung ausgeschieden), particulare und universelle. Auch die Einteilung der Urtheile nach der Modalität (später verworfen) scheint hier noch beibehalten; ebenso die gewöhnliche Einteilung der Opposition in die contradictorische, conträre und subconträre. — In der Skizze der Dialektik oder Methodenlehre wird die Divisio als „vollständige Darstellung (Begründung) des Begriffs durch Entgegensetzung“, das aufsteigende Verfahren wird als synthetisches, das absteigende als analytisches bezeichnet. Der Schluß der Skizze lautet: „Anwendung der Dialektik — formelle Construction der Wissenschaft. Die Wahrheit im Glauben; im Wissen; Wahrscheinlichkeit; Meinung, Hypothese, Analogie, Irrthum, Vorurtheil, Zweifel, Selbstbetrug.“

In der Skizze der Wesenlehre — Metaphysik heißt es u. A. (ich hebe bloß das zuverlässig von D. selbst Herrührende aus): „Name. Bedeutung. Unterschied von Logik und Dialektik. Das Sein, als möglicher Grund und

Voraussetzung alles Denkens. Die Erscheinung in Zeit und Raum — Dasein, als notwendiges Object der Erfahrung. Das Wesen, als mittelbares Abstractum der Einheit beider für den Geist. Sprachgebrauch — Wesen Gottes. Unterschied von Natur und Wesen. Verhältniß zum Sein und Dasein. Anwendung der Denkgesetze auf das Erkennen des Wesens. Kategorien ... (die Eintheilung derselben, den drei Denkgesetzen entsprechend, ist ganz die gleiche, wie in der „Denklehre“). Das Leben. Die Persönlichkeit in der Dreizahl. Der Mensch. Dreizahl der Lebens Elemente. Der Geist. Wesen des Geistes. Attribute. Kräfte. Verstand, Gefühl, Vernunft. Einheit derselben — Subjectivität. Bewegung derselben; nach oben — Liebe; nach unten — Phantasie. Die Seele. Wesen derselben. Unterschied vom Geiste. Attribute. Seelenkräfte: Empfindungsvermögen zc. Das Absolute. Gott — das Sein, das Leben, die Persönlichkeit. Unanwendbarkeit der Kategorien. Begründung aller Wahrheit aus ihm. Trinität. Abweichungen: Polytheismus; Atheismus; Pantheismus, Deismus, Theismus.“ —

Die Einleitung in den ersten Entwurf der Kunstlehre oder Aesthetik (der zweite Entwurf aus dem folgenden Jahre [1843] ist ganz gleichlautend) erörtert in § 1 das „Verhältniß zur Denklehre.“ „In der Denklehre hat die Philosophie das Medium der Erkenntniß, den Gedanken auch zum Objecte gemacht. Mit der Metaphysik wird aber die Philosophie, weil in derselben die Gesetze des bloßen Gedankens nach allen Richtungen bestimmt erscheinen, das Gebiet des bloßen Denkens verlassen müssen. Zwar wird der Gedanke über alle Gebiete der Philosophie sich erstrecken, aber nicht mehr in der Weise, daß er als Subject und Object zugleich erscheint. In der Denklehre mußte aber der Geist zu diesem Bewußtsein seines eigenen Gesetzes zuerst kommen, damit, wenn er der eigenen Bewegung sicher geworden, derselbe die Erforschung der außer ihm liegenden Objecte um so leichter anzutreten vermöge. Im Denken fühlt der Geist zuerst sich selbst als etwas nicht bloß Seiendes, sondern zugleich auch in sich und von dem Sein unterschieden; er fühlt sich frei von dem bloßen Sein und dieses nicht als sein Wesen, sondern als bloße Eigenschaft seines Wesens. Mit Lust ergeht er sich darum in dem Gebiete, in welchem er zuerst dieser Freiheit und Selbstständigkeit sich bewußt wird. Wenn daher das ganze Mittelalter philosophirend nichts Anderes anstrebte, als jene Bewegung des Gedankens nach allen Seiten hin auszubilden, ohne sich so recht eigentlich um den Inhalt zu bekümmern, so erkennen wir darin die Freude des Geistes, von der Uebergewalt des Seins befreit sich selber Object geworden zu sein; wir sehen darin den Versuch, in der Losfagung des Gedankens von jedem anderen Gesetze sich selbst genug zu sein und auf dem eigenen Gebiete sich festzusetzen. Sowie aber die wahre Freiheit von einem Gegenstande nicht darin besteht, daß man von demselben sich gänzlich losgesagt, sondern darin, daß man ein inneres Moment gefunden, das uns Macht gibt über denselben, so konnte auch diese Bewegung nicht lange in ihrer Leerheit vom Inhalt verbleiben, konnte nicht lange mit der bloßen Form des sich befreienden Bewußtseins sich begnügen, sondern mußte zur realen Freiheit des Bewußtseins vorzubringen suchen. Ein solcher Fortschritt war aber erst möglich, nachdem die Denkkraft ihrer eigenen Bewegung sicher geworden war. Indem sie aber ihre Thätigkeit nach außen hin wendete, sah sie sich zuerst in ihre Eigenthümlichkeit beschränkt. Die Wirklichkeit des

Objectes, in sich in einem eigenen Gesetze gefestiget, trat der bloßen Denkbewegung mit einem neuen Gesetze gegenüber, das in sich bewährt dem Denkgesetze nicht unmittelbar sich unterordnen wollte.“ „Es handelt sich also hier um die Ähnlichkeit des Gesetzes im Objecte mit dem des Geistes, als um den vermittelnden Einheitspunkt, durch welchen das fremde Objective zum inneren Bewußtsein gebracht wird. Es wird sich also die Erkenntniß nach der inneren Einheit des fremden Gesetzes und nach der höheren Einheit desselben im Bewußtsein umsehen müssen und diese Einheit nur dann finden können, wenn die Denkkraft selber auf den allgemeinen Grund des Bewußtseins und den Ursprung des Ewigen und Unendlichen in sich [ihm?] zurückgeführt ist.“

§ 2. Das Gebiet der Aesthetik. „Indem der Gedanke seines ewigen Ursprunges sich bewußt wird, findet er sich auf der ersten Stufe der Ähnlichkeit des Göttlichen mit dem Menschlichen, der Einigung des Unendlichen mit dem Endlichen. Ueber das Sein reflectirend, weiß er sich höher als dasselbe, weiß es als eine Eigenschaft seines Wesens. Indem er das Sein als ein Anderes betrachtet, findet er zuerst den Gegensatz von außen und innen, von dem Freien und Nothwendigen; etwas außer sich erkennend als bloß dinglich wird er der eigenen Freiheit in der Unbegrenztheit seiner Bewegung sich bewußt. In dieser Denkbewegung ist der Geist sich selbst Gesetz und Bedingung und findet sich daher als auf diesem Gebiete von einem Anderen nicht bedingt. Diese Freiheit ist aber erst die Grundlage der Einigung des Unendlichen mit dem persönlichen relativen Geiste, das Unendliche an sich in seiner bloßen Bewegung. Indem er nun dieses Unendliche auch für sich besitzen will und mit einem ewigen Inhalt zu erfüllen strebt, wendet sich das Bewußtsein einer höheren Stufe dieser Vereinigung zu, welche dieselbe nicht bloß formal, sondern auch realiter in sich befaßt. Der Geist will nicht bloß jene Ähnlichkeit mit dem Unendlichen, die in der bloßen Bewegung besteht; er will nicht bloß außer sich etwas erkennen, sondern auch etwas aus sich hervorbringen, um dadurch erst dem unendlichen Geiste, der alles in sich hat, sich ähnlich fühlen zu können. Der rechte Reichthum des Geistes besteht in der Hervorbringung aus sich, was den Besitz in sich voraussetzt. Es ist also hier eine höhere Einigung des Unendlichen mit dem Endlichen bedingt; das Erste ist in dem Zweiten und durch dasselbe auch wirksam geworden; es ist kein bloß mehr dem Endlichen Beiwohnendes, sondern ein es Durchwohnendes. Alles nun, was in dieses Gebiet der Vereinigung des Unendlichen mit dem Endlichen gehört, muß als Inhalt jenes Theils der Philosophie bezeichnet werden, welcher Aesthetik genannt wird.“

§ 3. Die Kunst. „Indem wir nun den Menschen auf jener höheren Stufe der Vereinigung des Unendlichen mit dem Endlichen betrachten, in welcher jenes durch ihn hindurch wirksam geworden, erscheint er gewissermaßen als schaffend und hervorbringend durch eine in ihm wohnende höhere Kraft, welche aber nur erst vermöge seines Ursprunges und nicht vermöge seiner Subjectivität in ihm ist. Es handelt sich nicht mehr um das bloße Erkennen, sondern um das Können. Der Künstler erscheint als ein von Gott begeisterter, von dem Gefühle des Ewigen so durchdrungen, daß er seine Subjectivität diesem höheren Gefühle zum Opfer bringend seiner selbst vergißt und das unmittelbare Organ einer göttlich schaffenden Kraft zu sein

scheint. Es hat demnach die Kunst ihren Ursprung in jener ursprünglichen Aehnlichkeit des Menschen mit dem schaffenden Geiste. Gott als Schöpfer hat die Welt als das Product seiner Macht und Weisheit hingestellt und auf ihr als den Mittler zwischen sich und der Welt den Menschen nach seinem Bilde geschaffen und ihm vermöge dieser Aehnlichkeit die mittelbare Herrschaft über die Welt übertragen. Herrschaft aber besteht nur mit Macht und Erkenntniß. Wenn sich nun die eine im Gedanken zuerst findet, bewähret sich die andere in der Kunst" 2c.

§ 4. Verhältniß der Natur zur Kunst. "... Die Natur ist das Vorbild, an welchem der Mensch lernen soll, der inneren geistigen und hervorbringenden Kraft den ihr entsprechenden Leib zu bilden. Die Kunst muß die Natur nachahmen, aber nicht in äußerer und formeller Beziehung, indem sie den bloßen Schein ergreift und ihn vergeblich festzuhalten sich bemüht; sondern indem sie in der Natur die bildende Lebenskraft erschaut und ihre eigene Thätigkeit nach jenem Bilden reguliren lernt. Die Natur in ihrer Eigenthümlichkeit und in ihrem Unterschiede von dem menschlichen Geiste nachahmen wollen, heißt ein Zerrbild von unvereinbaren Elementen gestalten wollen. Aber insoweit auch in der Natur eine dem menschlichen Geiste ähnliche lebendige Kraft ihre Thätigkeit entfaltet, soll sie dem bildenden Menschen als das ursprüngliche Vorbild zum Muster dienen."

§ 5. Das Ideal in der Kunst. „Die Kunst muß also den Geist in der Entfaltung seines Lebens kennen lernen und den inneren Einklang anschauen, mit dem jeder Geist seine Organe und seinen Leib sich bildet. Eine geistige Anschauung muß daher einem jeden Kunstwerk zu Grunde liegen; die Idee muß sich ihren Leib gebildet haben. Während im Denken die Idee mit der aus der äußeren Anschauung hervorgegangenen Vorstellung verglichen und vermittelt wird, wirkt in der Kunst die Idee unmittelbar in die Außerlichkeit und Leiblichkeit hinaus und stellt sich dem Abstractum des Gedankens gegenüber als ursprüngliches Concretum dar.“ „Wenn wir daher die Kunst bildend nennen, so entspringt dieser Name aus dieser Wechselbeziehung von Außerlichkeit und Innerlichkeit; denn unter Bild können wir uns nichts Anderes denken als die einem bestimmten inneren Gehalt entsprechende äußere Gestalt. Dieses innere Leben ist es daher, was aus jedem Kunstwerk zu dem Geiste redet und durch das Organ der äußeren Gestalt die entsprechende Idee unmittelbar in dem Geiste hervorruft. In diesem unzertrennlichen Verhältniß liegt das Leben der Kunst. In jedem Kunstwerk lebt ein Geist (denn alles Leben ist Wechselbeziehung eines inneren Einen und äußeren Mannigfaltigen), aber nicht jener der Natur, der den Stoff äußerlich belebt, sondern der menschliche, der durch den Stoff zum Geiste spricht. Durch seine innere Beziehung zum menschlichen Geiste lebt also jedes Kunstwerk und liegt in dieser Beziehung dem menschlichen Geiste näher, als jedes Werk der Natur. Denn dieses lebt nur außer dem Menschen, eses ist aber bereits in das Leben der Menschheit selbst, wenigstens im Künstler, eingetreten und lebt nun durch ihn in Jedem. Das Charakteristische n der Kunst wird daher immer jene schaffende Gewalt bleiben, welche der wirklichen geistigen Anschauung aus der Zufälligkeit des Stoffes den entsprechenden Leib wie aus Nichts hervorzubringen vermag.“

§ 6. Das Schöne in der Kunst. „Indem aber diese schöpferische Thätigkeit aus dem Unbestimmten und nicht etwas Seienden das Bestimmte

hervorzubringen versucht, ist ihr dieses nur möglich durch die Fixirung der Verhältnisse, durch die Gliederung der Einheit, durch die Zurückführung des Unbegrenzten und alles sein Könnenden, weil noch nichts Bestimmtes Seiendes, auf einen bestimmten Mittelpunkt. Das Unendliche und das Eine in eine bestimmte Relation gebracht wird Einheit und Mannigfaltigkeit in sich einschließen müssen, und so erst ein geordnetes, in sich beschlossenes vollständiges Ganzes sein können. Der schöpferische Geist ist daher jederzeit auch ein ordnender und diese Ordnung in dem Hervorbringen ist das Schöne in der Natur, wie in der Kunst. Was also Einheit in der Mannigfaltigkeit so darstellt, daß beide in ihrer unzertrennlichen Verbindung mit einander dem Gefühle unmittelbar sich kundgeben, das nennen wir schön."

§ 7. Die Verbindung des Einen und Mannigfaltigen in der Kunst — die Harmonie. „Diese Einheit muß aber eine sichtbare oder wenigstens fühlbare sein und der äußeren Anschauung wie der inneren zugleich einleuchten. Sie muß in dem Kunstwerk unmittelbar sich darstellen.“ „Es besteht daher zwischen dem Bilde und dem es belebenden Geiste eine unauflöbliche Harmonie. Ist die Idee bestimmt, so ist es eben auch ihr äußerer Ausdruck und sohin auch die Verbindung zwischen beiden. Eine Gestalt kann immer nur einem bestimmten Inhalt entsprechen.“ „Die bestimmte geistige Anschauung gerade unter jenen Ausdruck zu bringen, welcher ihr unmittelbar entspricht, ist der höchste Punkt der Kunst; und daß dieser Ausdruck durch seine lebendige Beziehung zu seinem Inhalt die entsprechende Idee unmittelbar im Geiste erwecke, ist der einzige Zweck eines Kunstwerkes. Alles Schöne ist daher um seiner selbst willen; der Leib ist um des Geistes willen, und der Geist lebt in dem Leibe, und beide sind wegen und für einander. Das Bild weckt den Geist und seine schaffende Gewalt und das ist sein einziger Zweck. Nach besonderen commerciellen, symbolischen oder moralischen Zwecken in der Kunst fragen, heißt den Geist der Kunst negiren. Schon in der Natur ist die Frage nach einem solchen besonderen Zwecke zwecklos und vergeblich. Es ist eben nur der Geist, der seiner hervorbringenden Kraft sich erfreut und in dem Bilden nimmer sich genug thut. Darin besteht seine Kraft, daß er Macht hat über den Stoff und diesen bildet nach Wohlgefallen. Ein Kunstwerk ist daher um so anziehender, je mehr es von dieser Uebergewalt des Geistes, der mit dem Stoffe spielen kann nach Gefallen, Zeugniß gibt. Selbst ein bloßes Spiel des Geistes gefällt uns daher, wenn es uns seine Meisterschaft zu erkennen gibt" 2c.

§ 8. Ausartung der Kunst. „Sobald nun die Kunst einen anderen Zweck verfolgt, als die Offenbarung der Gewalt des Geistes über den Stoff, als die innere Vollendung der Vereinigung des Mannigfaltigen (des Stoffes) mit dem Einen (der Idee), ist sie sich selbst untreu geworden und geht ihrem Verfall entgegen" 2c.

§ 9. Verbindung der Kunst mit der Wissenschaft. „Gegen eine solche mögliche Ausartung in der Kunst wird es aber kein anderes Mittel geben, als die Zurückführung jener besonderen menschlichen Kraft, die in der Kunst hervortritt, auf das allgemeine menschliche Bewußtsein.“ „Diese Zurückführung muß vermittelt werden durch die Selbstthätigkeit des Geistes im Denken, durch die Wissenschaft. Denn eben die Aufgabe der

Wissenschaft ist es, das bloß an sich Seiende zum Bewußtsein zu erheben. Sie kann daher, was so wesentlich dem Menschen eigen ist, wie die Kunst, nicht unvermittelt lassen. Nicht bloß vom Kennen, sondern auch vom Können des Menschen muß die Wissenschaft dem Bewußtsein Rechenschaft geben können. Den Einheitspunkt der künstlerischen Thätigkeit mit den übrigen allgemeinen Lebensprincipien zu finden und aus demselben die Organisation der Kunst und die innere Beschaffenheit des Lebens dem Bewußtsein nahezubringen, ist die Aufgabe der Kunstwissenschaft oder der Aesthetik. Wie ein jedes Ganzes in unmittelbarem Zusammenhang mit seinen Gliedern und diese dadurch wieder mit einander im Zusammenhange stehen, so ist auch der Gedanke, hervorgehend aus dem allgemeinen geistigen Grunde, mit der Kunst, die auf demselben Grunde ruht, in steter Wechselwirkung, und die Kunst dadurch der Reflexion zugänglich. Wie sich nun daraus die Möglichkeit einer Kunstwissenschaft von selbst ergibt, so auch die Nothwendigkeit einer solchen; denn was der Menschheit eigen ist, das muß sie auch in seinen Grundbedingungen begreifen, nicht bloß in natürlicher Anlage besitzen, sondern zum freien, wirklichen Bewußtsein vermitteln.“ „Der Künstler und der Denker sind keineswegs immer in derselben Person vereinigt, indem die Kunst, unmittelbar aus dem Gefühl hervorgehend, in ihren Hervorbringungen die secundäre Vermittlung vermeidet und ihre unmittelbare Kraft um so mehr verlieren kann, je mehr sie in die Mittelbarkeit der Reflexion eingeht, die Wissenschaft aber es der Kunst überläßt, das Object, welches sie zum Bewußtsein zurückführen will, hervorzubringen, indem sie sich begnügt, dieses vorerfundene Object mit dem Bewußtsein auszugleichen und somit die allgemeinen Gesetze kennen zu lernen, welche jene Hervorbringungen möglich und aus der menschlichen Natur erklärlich machen.“

§ 10. Rückwirkung der Kunstwissenschaft auf das Leben. Schon die bloße Betrachtung des vollendeten Kunstwerks erweckt die Thätigkeit des Geistes in seiner eigensten Kraft, seine Macht über die Außerlichkeit in bestimmten, anschaulichen Beziehungen, die unmittelbar zum Gefühle sprechen, ihm offenbarend. Der zergliedernde Verstand wird mit höherer Gewalt gleichsam überrascht und gebunden, und es leuchtet dem schauenden Geiste die Harmonie des Lebens, die der Verstand erst mühsam sich zusammensetzt, aus einem inneren Grunde ein.“ „Die Rückführung aber zum Selbstbewußtsein wird jene Verbindung des Unendlichen aus der unbewußten zur bewußten, freien und selbständigen Anschauung bringen und, was sie von den einzelnen Begeisterten gelernt, zum Gemeingut der Menschen machen. In ihr fühlt der Geist die innere Verwandtschaft mit dem ewigen Bildner der Dinge, und während der Gedanke allein als die bloße Grenze, die Kunst allein bloß als das ausgegossene Wasser aus dem Meere der Unendlichkeit sich darstellt, werden beide vereinigt aus den Strom des Lebens darstellen, der die Fluthen der Ewigkeit zwischen den bestimmten Ufern entrauschen läßt.“ „Die eigentliche Wirkung der beiden in der Kunstwissenschaft verbundenen Elemente aber ist die Bildung des Geschmacks. Geschmack aber nennen wir das geregelte Gefühl für jene unmittelbare Harmonie des Leibes und des Geistes in der durch die Kunst verkörperten Idee. Als bloßes Gefühl ist derselbe angeboren und man könnte sagen einem Jeden von Natur in gleichem Maße zugetheilt; wenigstens vindicirt ein Jeder seine Befähigkeit darin, wie wenn er mit

Aufgebung des Geschmacks eine dem Menschen von Natur aus zukommende Fähigkeit aufgeben würde. Aber mit dem bloßen Gefühle ist erst die Potenz gegeben, Geschmack zu haben; Anschauung und Urtheil muß erst die Weiterbildung der natürlichen Anlage zum geregelten Gefühl oder zum Geschmack vermitteln, und dieser kann daher ebenso gut auf falsche Richtung geführt und von seiner geraden natürlichen Bahn abgeleitet, als mit dem allgemeinen Bewußtsein verbunden zum berechtigten Richter über die Werke der künstlerischen Thätigkeit ausgebildet werden. Es gibt ebensowohl einen verdorbenen als einen gebildeten Geschmack; und je seltener die gehörige Übung des Urtheils sich einfindet, je mehr man in der Regel das bloße Gefühl abgesehen von seiner Einheit mit dem allgemeinen Bewußtsein vorwalten läßt, indem man die Nähe der Zurückbeziehung scheut, um so häufiger sind die Beispiele solcher Abirrungen, um so häufiger ist verdorbener Geschmack zu finden. Es ist also die Bildung dieses letzteren gewiß ebenso nothwendig als die Bildung des Verstandes in der Denklehre, indem das Gefühl ein ebenso wesentlicher Theil des Geistes ist, wie der Verstand; ja es ist diese Bildung nur um so nothwendiger, je leichter es bei dem Gefühle möglich ist, die ursprüngliche Einheit mit dem allgemeinen Bewußtsein zu verlieren, als bei dem Verstande, der durch die Denkgesetze auf die bestimmteste Weise gebunden ist."

§ 11. Zweifache Art der Vermittlung. „Diese Bildung des Geschmacks wird nun aber aus der Vergleichung der Gefühlsthätigkeit mit den übrigen Kräften des Geistes und aus dem Verhältnisse der von dem Gefühle aufgenommenen Idee zu dem äußerlichen Leben hervorgehen, und beide einander wechselseitig bedingend werden den rechten Standpunkt für den Geschmack begründen. Die Aesthetik kann daher die Kunst in der Darstellung der Idee betrachtend zunächst diese letztere in's Auge fassen und daraus die allgemeinen Bedingungen für die bildende Kunst überhaupt festsetzen; oder aber ihre besondere Relation zu dem zu bildenden Stoffe bestimmend die Verschiedenheit in der Kunst und die eigenthümlichen Bedingungen der bildenden Künste im Besonderen daraus ableiten. Je nachdem nun die eine oder die andere Auffassungsweise vorherrschend wird, begründet sie daraus die allgemeinen Grundsätze, welche für jede Kunst als leitende Norm gelten müssen, damit sie sich als solche charakterisire, welche aber freilich wieder durch ihre Anwendung auf das Besondere ihre Geltung begründen, oder sie schöpft daraus die Eintheilung der Kunst", deren Durchführung im Besondern aber ebenfalls die beständige Zurückbeziehung auf jene allgemeinen Normen fordert.

In § 12 „Allgemeine Grundsätze" bezeichnet D. als „das Erste, was eine Bildung zum Kunstwerk erhebt, die in ihr wohnende Idee"; als das Zweite, daß sie „das Leben der Idee darstelle"; als das Dritte, daß sie „die Uebermacht des Geistes über den Stoff offenbare". So ergeben sich als die „drei Kennzeichen für die Kunst überhaupt Idee, Anordnung und Ausführung; in der Idee aber als bezeichnende Merkmale Tiefe und Klarheit, in der Anordnung Reichthum und Einheit, in der Ausführung Leichtigkeit und Bestimmtheit. Damit sind uns die durch alle Künste leitenden Sterne gegeben, die überall gelten als oberste aus dem geistigen Grunde der Kunst hervorgegangene Norm. Es ist in ihnen das esoterische Verhältniß der Kunstwissenschaft gegeben." „Ein egoterisches dagegen", heißt es im

letzten § der Einleitung („Eintheilung“), „ergibt sich durch die Berücksichtigung der Leiblichkeit, in welcher die Idee sich aussprechen muß. Jedes Kunstwerk ist Verkörperung einer Idee, und bedarf dazu auch des äußerlichen Stoffes.“ „Der Stoff begründet, durch seine ihm eigenthümliche Natur die Darstellung modificirend, die Verschiedenheit der unter dem allgemeinen Ausdruck Kunst mitinbegriffenen Künste. Das Verhältniß des Stoffes zu dem Geiste und seine Durchbringbarkeit vom Stoffe setzt sofort die Fünffzahl der bildenden Künste.“ Die nun folgende Gliederung der Künste ist ziemlich undurchsichtig gehalten. Was D. hier gewollt, ohne doch das rechte Wort dafür finden zu können, hat den entsprechenden Ausdruck, die „Harmonie von Geist und Leib“, erst in der aus dem gleichen Eintheilungsgrunde abgeleiteten Gliederung der „Propädeutik“ (S. 67—68) gewonnen.

In der an die Einleitung sich anschließenden Lehre von den einzelnen Künsten (Baukunst, Plastik, Malerei und Tonkunst; die Poetik fehlt) bringt D. bereits mit vollem Bewußtsein die Methode zur Anwendung, welche er später in der Propädeutik (Methodologie) theoretisch entwickelte. Ueberall sucht er zuerst den ursprünglichen Gegensatz, welcher der Entwicklung zu Grunde liegt, die Elemente, und ebenso das Verhältniß der einzelnen Kunst zur „Idee des Lebens“, als zum Princip der Bewegung, zu bestimmen, um sodann mittelst dieser doppelten Bestimmung die Erkenntniß der Bedeutung der einzelnen Entwicklungsstufen zu erschließen. Als Beispiel für dieses methodische Verfahren wird eine übersichtliche Darstellung der Lehre von der Baukunst genügen.¹⁾

„Das Bauen im gewöhnlichen Sinne des Wortes“, beginnt D., „hat die Bedeutung einer absichtlichen und überlegten Herstellung menschlicher Wohnungen, geht also auf die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse, und gehört als solche nicht zur Kunst; denn diese darf keinen andern Zweck haben als sich selbst, d. h. die durch sie hervorgebrachte äußere Darstellung einer inneren Anschauung.“ Gleichwohl ist auch schon auf dieser Stufe des Bauens „die Abwendung von bloß unmittelbaren Bedürfnissen zu einem höhern, aus berechnender Klugheit und Abwägung des Nützlichen hervorgegangenen Zwecke sichtbar; es ist der Fortschritt zu einem sittlichen Bedürfnisse im Gegensatz von einem rohen, äußerlichen, also der Uebergang von der Außerlichkeit zur Innerlichkeit nicht zu verkennen; es findet sich ein Fortschritt der menschlichen Kraft in der Verbindung mehrerer Kenntnisse zu Einem Zwecke, in der Verknüpfung mehrerer Zwecke zu einer höheren Einheit.“ Kann also auch dieses Bauen „noch nicht wirklich Kunst genannt werden, so ergibt sich doch die Möglichkeit einer solchen aus dem Begriffe des Bauens. Es ist offenbar Mannigfaltigkeit, welche zur ideellen Einheit verbunden Schönheit, also ein Object der Kunst werden kann, vorhanden. Wird daher diese Mannigfaltigkeit der Kenntnisse und Absichten zur ideellen Einheit fortgeführt, und die Vielheit der daraus entspringenden Gestaltungen zum

¹⁾ Wenn schon der allgemeine Theil dieses ersten Entwurfes der Kunstlehre, die Einleitung, für das Verständniß der Entstehung des Deninger'schen Systemes von geringerer Bedeutung ist als die ersten Entwürfe der Encyclopädie und Psychologie, so gilt dieß natürlich noch viel mehr von den Detailausführungen dieses speciellen Theiles. Ich übergehe sie daher, weil eine Mittheilung derselben den einzigen Zweck, den diese Mittheilungen überhaupt haben können, nicht fördern würde.

lebendigen und harmonischen Ausdruck jener Einheit der Idee ausgebildet, so gehört das Bauen in den Bereich der Kunst.“ „Sobald also mit dem Begriffe einer Wohnung und mit der technischen Fertigkeit, eine solche herzustellen, auch noch das Vermögen, eine innere Anschauung dadurch auszudrücken, sich verbindet, wird aus dem Baumeister der Baukünstler. Die ursprünglichste Idee aber, die erste und innerlichste Anschauung des Geistes ist Gott. Mit dem Bestreben nun, Gott eine Wohnung zu bauen, fällt aller bloß äußerliche Zweck des sinnlich menschlichen Bedürfnisses weg; er ist zum innerlichen, zum Kunstzweck geworden, der außer sich nichts sucht als eben nur das Eine: die innere Anschauung einer auf Erde wohnenden und segenspendenden Gottheit zu verwirklichen.“ Aus der „Möglichkeit, die aus dieser einheitlichen Idee entspringenden Gefühle zur äußerlichen Anschauung zu bringen“, geht die Baukunst hervor. „Im Tempel ist die Einheit der Anschauung des Geistes und die Mannigfaltigkeit ihrer äußeren Darstellung zuerst zur Harmonie und Schönheit verbunden.“ „Insoweit dann das Irdische, z. B. die königliche Majestät, die richterliche Gewalt, die Freude der Kunstanschauung, oder was sonst den Menschen über das gewöhnliche Leben erhebt, an jener inneren Anschauung eines auf Erde wohnenden Göttlichen theilnimmt, wird die Baukunst vom Tempelgebäude auch zum Palast, zum Gerichtssaal oder zum Theater herabsteigen und die Wohnungen der Menschen schmücken können, nachdem sie das Göttliche auf Erde verherrlicht hat.“

„Aus dem Begriffe der Wohnung, die aus dem Erd- und Massenhaften mit Beibehaltung dieser Haftung an der anorganischen Gestalt sich erbaut, nur der Geseze des Anorganismus sich bemächtigend und dessen Form ihm belassend, stellen sich zwei Grundelemente für alles Bauen heraus in deren Spannung, Entgegensetzung und Wiedervereinigung die Grundbedingungen der Baukunst verborgen liegen. Es ist die in eigener Schwere ruhende Unvermitteltheit des Stoffes, die von einer höheren geistigen Kraft durch die Bedingungen ihres eigenen Bestehens über sich erhaben werden muß, damit aus dem Zusammenwirken beider ein Drittes, die menschliche Wohnung, sich bilde. Es ist also die tragende Kraft und die getragene Last, die hier einander begegnen. Die Ueberwindung der ruhenden Last von der durch den Geist gebildeten, sie erhebenden Kraft und ihre gegenseitige Vereinigung zu einem Ganzen gibt das Gebäude.“ „Es wird daher der Fortschritt der Kunst nothwendig durch drei Momente sich hindurchbewegen. Es wird zuerst das Hervortreten dieser Spannung bis zur endlichen Ausgleichung des Verhältnisses beider Kräfte [Elemente zu einander, dann die sich befreiende und von der bloßen Last allmählich loswindende Kraft, und endlich die Wechselburchdringung beider, in welche Kraft und Last in vollkommener Freiheit und Einheit sich miteinander erheben und von ihrer Basis zum Himmel streben, als stufenweises Element des Fortschritts (als Entwicklungsform) sich kundgeben. Es wird also ein Uebergang eintreten aus dem Basischen zum Aufwärtstrebenden, von der Horizontallinie zur verticalen.“ „Wie der gebildete Menschenleib zuerst ruhend sich fand auf dem Boden, aus dem er gebildet, und erst, als er vom Geiste durchdrungen das Leben in sich fühlte, aufsprang und sich bewegte, so ruhte die Baukunst zuerst der horizontalen Linie sich fügend auf der Erde im vorchristlichen älteren Baustyl, bis sie im Christenthume zum geistigen

leben erwachend aufsprang und in aufrechter Stellung das Haupt zum Himmel erhob, welsch letztere Epoche aber, einen Uebergang bedingend, eine weite und mittlere nothwendig machte. Es ergeben sich also aus diesen beiden Gegensätzen und ihrem Uebergange zu einander drei Stufen der Baukunst: die alte, vorchristliche, in Griechenland zur vollkommenen Ausbildung gekommene, die mittlere, byzantinische, und die neuere, rein christliche, deutsche oder sogenannte gothische Baukunst.“ „Aus der Ueberwucht der Last über die Kraft mußte die Baukunst allmählich sich emporheben.“ „Diese erste Entwicklung ist aber ebenfalls wieder (in allmählicher Befreiung von der Uebergewalt der zu erhebenden Last bis zur Ausgleichung beider Kräfte) in drei Stufen abgelaufen, welche in der indischen, ägyptischen und griechischen Baukunst sich zu erkennen geben.“ Diese werden nun in den folgenden §§ eingehend charakterisirt. Ueber den Verfall des griechischen Styls bei den Römern sagt D.: „Diese nothwendige Einförmigkeit der griechischen Bauten, welche so wenige Abwechslung im Grundriß des Gebäudes und noch weniger in der Ausführung der Gliederung zuließ“, „konnte der in der Kunst zum Schöpfer gewordene Geist in die Länge nicht ertragen; er strebte nach Mannigfaltigkeit und Abwechslung. So entstanden die mehr verzierten oder eigentlich mehr verunzierten Gebäude der die Griechen nachahmenden Römer. Das Streben nach Mannigfaltigkeit auf jener alten Basis der äußerlichen Einheit mußte nothwendig ausarten.“ Das Ueberschreiten der bestimmten Regeln „konnte nur mit Verläugnung des Charakters der ganzen Bauart geschehen. Nur aus einem neuen Principe konnte eine solche totale Umwandlung hervorgehen, wie der Geist der Kunst sie verlangt. Dieses Princip war aber im Christenthume gegeben“ und bildete die „ideale Grundlage“ der mannigfaltigen Formen und Stufen des byzantinischen Styls. „Obwohl dieser Styl zuerst aus den Trümmern des römischen sich gebildet und darum im Beginne viele rohe und widersprechende Elemente in sich hatte aufnehmen müssen, war doch die ihm zu Grunde liegende Idee zu mächtig, als daß sie nicht alles Ungehörige nach und nach ausgehoben hätte.“ Die formelle Vollendung, welche dieser Baustyl in späterer Zeit in Italien und Deutschland sich errungen, bildet den „Uebergang zum Reichthum der in die Höhe strebenden, der verticalen Richtung folgend den ganzen Tempel zur einzigen erhöhten Kuppel einigenden deutschen Bauart.“ In dieser „war die Idee des vom Himmel gekommenen, alles Menschliche durchdringenden und durch eine höhere Kraft zum Himmel erhebenden Principes der Kirche auf's innigste mit dem Tempelbau verbunden, und hatte den daraus hervorquellenden, dem Unendlichen zuströmenden Reichthum der Bildungen erzeugt. Die höchste Fülle hatte sich mit der höchsten Schönheit vereinigt und in dieser Vereinigung die Kunst zu ihrer Vollendung geführt.“ „Der christlich deutsche Baustyl steht darum ebenso hoch über dem griechischen, als sein himmlisches Princip über dem natürlich-menschlichen des griechischen Polytheismus.“ Den sogenannten maurischen Styl bezeichnet D. hier noch als eine weber dem byzantinischen noch dem deutschen Styl angehörige „Mittelformation“, die in einer verwandten Nachbildung auch in Deutschland Eingang gefunden und als solche den unmittelbaren Uebergang zum sogenannten gothischen Styl gebildet habe. Die letzten §§ schildern den Verfall und die immer mehr sich steigende „Verwirrung des Geschmacks“

und „Mißkennung reiner Verhältnisse“ in den neueren Bauarten „oder vielmehr Abarten des reinen Baustyls“.

2. Die Propädeutik (1843).

Die Propädeutik geht von dem Nachweise aus, daß eine Wissenschaft nothwendig sei, welche den im Einzelnen und stückweise erworbenen Kenntnissen zum erklärenden Mittel- und Einheitspunkte diene und über den letzten Grund und Zweck alles Wissens Rechenschaft gebe. Um zu dieser Wissenschaft, der philosophischen, zu gelangen, ist eine Brücke, ein Uebergang, eine Propädeutik nothwendig, welche dreierlei zu ermitteln hat: 1) den Gang der Wissenschaft in ihrer Subjectivität, d. h. in ihrer durch die Anlagen des Menschen bedingten Möglichkeit: Einleitung; 2) das objective Verhältniß der einzelnen Glieder der Wissenschaft, wie sie aus einem ihnen selbst innewohnenden Mittelpunkte sich gestalten und in einen bestimmten Umfang sich ordnen: Encyclopädie; 3) die aus der Vergleichung der subjectiven Anlage mit dem objectiven Verhältnisse der zu erkennenden Gegenstände hervorgehende Methode: Methodologie des philosophischen Studiums.

Die Einleitung geht aus von dem allgemeinen, dem Menschen von Natur aus innewohnenden Verlangen, das Objectiv geistig zu erfassen (S. 7—10), um daran anknüpfend die Bedingungen festzustellen, unter denen allein Erkenntniß möglich sei. Erworbene Kenntnisse setzen das allgemeine Vermögen, sich Kenntnisse zu erwerben und eine „die Erkenntniß bestimmende Kraft“ voraus. Damit aber „der Drang nach Erkenntniß und sein Bestimmungsgrund wirklich sein kann, muß zuvor etwas sein, in welchem dieser Drang besteht und für welches Erkenntniß ist.“ Der unbewegliche Grund der Subjectivität im Sein, der bewegliche Factor der Subjectivität im Erkenntnißvermögen und die einheitliche Beziehung beider im freien Willen, in welchem „die höhere, aus der vorausgehenden Wahl hervorgegangene Ruhe“ ist, bilden „die subjective Grundlage der Vermittlung aller Erkenntniß“ (S. 10—12). Damit ist der Uebergang zur Bestimmung der „Form der subjectiven Vermittlung“ (S. 12—40) gewonnen; denn eben die Einheit jener drei Potenzen, die lebendige Persönlichkeit des Menschen, bildet den „Ausgangspunkt dieser Vermittlung“ (S. 12—21), ermöglicht den „Fortschritt dieser Vermittlung“ (S. 21—23), und läßt endlich aus dem wesentlichen Verhältnisse des Erkenntnißvermögens zu den beiden andern Potenzen der Persönlichkeit die „vermittelte Form der subjectiven Bewegung“ (S. 23—40) erkennen.

„Das völlig Leere der bloßen Bewegung im Geiste erhält Bestimmung und Inhalt durch den Zweck, den der freie Wille mit jener Bewegung verbindet, und den höchsten Inhalt durch die Liebe zur ewigen Wahrheit.“ (S. 21.) „Zwischen jenen beiden Endpunkten des Ansichseins in der Individualität der Persönlichkeit und des Fürsichseins in der Freiheit bewegt sich dann der fortschreitende Radius der Erkenntniß.“ (S. 13.) „Die Nothwendigkeit der Erkenntniß, welche durch die Voraussetzung einer absoluten Vernunft zu einer innern [subjectiven] gemacht die Wissenschaft vernichten würde, besteht dagegen als eine äußere. Erst an dem ihm Gegenüberstehenden und außer ihm Bestehenden kann jenes Sein seiner selbst als eines

wahrhaft und für sich Seienden sich bewußt werden.“ „Das Subject findet sich am Object, erkennt sich als für sich seiend dadurch, daß es ein Anderes, dem Fürsichsein Entgegengesetztes vorfindet.“ (S. 11.) „Der vermittelnden Thätigkeit der Wissenschaft muß die unmittelbare Perception vorausgehen. Wofür der menschliche Geist kein Organ der Auffassung hat, davon kann er nie sich Erkenntniß erwerben. Ohne alle Erfahrung ist daher keine Wissenschaft möglich.“ Dieses unmittelbare Zusammentreffen von Object und Subject aber, d. h. die unvermittelte Erfahrung ist doppelter Art. „In dem Menschen erscheint eine sinnlich nothwendige Auffassungsweise einerseits, von der die sinnliche Erfahrung ausgeht, und ein höheres und geistiges [auf den inneren Grund und das Wesen gerichtetes] Wahrnehmungsvermögen andererseits, in welchem eine innere Erfahrung möglich ist.“¹⁾ Diese beiden Beziehungen müssen aber durch die eigene freie selbständige Thätigkeit des Subjectes erst vermittelt werden; denn die Erfahrung ist zwar die Grundlage der wirklichen Erkenntniß, aber noch nicht diese selbst. (S. 15—17.)

„Die Erkenntniß kann nicht getrennt werden von den übrigen Kräften des Menschen.“ „Ohne alle Einheit ist kein Verhältniß und ohne Verhältniß auch kein Unterschied. Eben weil das Erkenntnißvermögen vom Sein und vom Willen sich unterscheidet, kann es in dem höheren Grunde der Persönlichkeit mit ihnen zur Einheit sich verbinden. Außer dieser Einigung betrachtet erscheint es aber als zur persönlichen Macht strebend, aber in diesem Streben befangen als rein subjectiv. Die Subjectivität erscheint als der noch unvermittelte Grund der Persönlichkeit. Der lebendige Inhalt der Erkenntniß, welcher in der Einheit aller Grundkräfte in Grunde der Persönlichkeit niedergelegt werden muß, wird durch die subjective Bewegung des Erkenntnißvermögens ergriffen. Von dieser Bewegung hängt somit die Art des Ergreifens der Wahrheit, die Form der Erkenntniß ab. Mit der Bestimmung des Verhältnisses des Erkenntnißvermögens zu den beiden übrigen Grundkräften der Persönlichkeit wird daher die allgemeine Form aller Erkenntniß bestimmt.“ (S. 22—23.)

Dieses Verhältniß ist das der Vermittlung. Als das Vermittelnde ist das Erkenntnißvermögen beiden ähnlich und unähnlich, weder an sich bestimmt, noch für sich bestimmend, sondern bestimmbar, trägt die Zeichen von beiden an sich, aber nicht in ihrer Ausschließung, sondern in ihrer Vermittlung. (S. 24—25.) „Aus diesen Grundbedingungen des eigenthümlichen Wesens des Erkenntnißvermögens entspringen nun drei wesentliche Principien für die Form alles menschlichen Erkennens. Es wurzelt nämlich die Erkenntniß einerseits in dem allgemeinen Grunde des menschlichen Da-

¹⁾ „Es findet sich demnach im Subjecte auch noch eine andere Beziehung als die zur äußeren Welt. Diese Beziehung hängt mit einem unsichtbaren, übersinnlichen Reiche zusammen, für das der Mensch nicht ohne Organ sein kann, weil die äußere Erscheinung jene innere Beziehung erweckt und der Geist sich mit der bloßen Wahrnehmung der Erscheinung nicht begnügt.“ „Ohne Wahrnehmung der Erscheinung wäre eine Begierde zu erkennen unmöglich, und ohne innere Fassungskraft wäre ebenso wenig eine eigentliche Erkenntniß der äußeren Erscheinungen, als äußerer, möglich, sondern diese würden an dem äußeren Sinne vorübergehen, ohne einen bewußten Eindruck zu hinterlassen. Dem äußeren Sinne muß ein innerer gegenüberstehen und der äußeren Erfahrung eine innere. Nach zwei Seiten hin muß also Erfahrung möglich sein, wenn Erkenntniß, ja nur die erste Bewegung des erkennen wollenden Geistes möglich sein soll.“ (S. 16—17.)

feins, und hat in demselben einen in sich bestimmten nothwendigen Haltungs- punkt, andrerseits hat sie in der Bestimmung des freien Willens, welcher im Aufgeben des bloß Allgemeinen das Persönliche, Fürsichseiende im Menschen bildet, ihren Bestimmungsgrund.“ „Es ist also entweder zunächst der all- gemeine nothwendige Grund, das Ansichseiende in der Erkenntniß vor- herrschend, oder im Aufgeben desselben tritt das besondere subjective Mo- ment hervor, oder es ist in der Einigung beider die volle Eigenthümlich- keit des Erkennens herrschend geworden.“ (S. 25.) „In der wirklichen, vollendeten Erkenntniß sind diese drei Grundbeziehungen zugleich, in der Entwicklung derselben aber treten sie nacheinander hervor, als die sonder- heitlichen Entwicklungsstufen oder Relationen des fortschreitenden Er- kennens. Das Natürliche, allgemein Menschliche bildet somit den Anfangs- und Ausgangspunkt des lebendigen Erkennens, die Relation des Ansich- seins, der bloß nothwendigen Potenz im Erkenntnißvermögen.“¹⁾ „Die subjective Bewegung, der Ausgang von jenem Ansich- zum Fürsichsein bildet die Relation des Ausgangs von der bloßen Potenz zur eigenen freien Thätigkeit, und endlich die Rückbeziehung, Reflexion dieser letztern zur ersten, die vollendete Ausbildung, die dritte Stufe der Erkenntniß, die Relation der Wechselwirkung“, das „Verhältniß des In sichseins“. (S. 26.) Jene „Thätigkeit ist nicht durch die Natur schon gesetzt, sonst wäre sie nicht Thätigkeit, sondern trägt überall den Charakter des subjectiv freien persön- lichen Lebens. Die Aufnahme des Objectes hängt nicht mehr von jenem allgemeinen Gesetze ab.“ (S. 28.)²⁾ „Der Einheit der Form in der mensch- lichen Erkenntniß steht die Mannigfaltigkeit der den Inhalt gebenden Er- fahrung gegenüber.“ Diese in ihrem Fürsichsein bloß subjectiv gültige Er- fahrung kann allgemeine Anerkennung und Verständlichkeit nur durch ihre Verbindung mit jener allgemeinen Form gewinnen. (S. 29.) „Je reicher die Erfahrung und je inniger die Verbindung mit dem allgemeinen Erkenntnißgrunde, um so höher steht die durch beide bedingte Erkenntniß.“ „Diese beiden Richtungen mit einander zu verbinden, ist nun die Aufgabe der Wissenschaft.“ (S. 30.)³⁾

¹⁾ „Die Natur des Menschen muß in ihrer Wesenheit bestimmt sein, und in dieser Bestimmtheit ihres eigenen Wesens in nothwendigen unabänderlichen Verhältnissen zum Nichtich, zu allem ihr objectiv Gegenüberstehenden bestehen, und nur dadurch ist dem Menschen eine Anschauung des Objectes möglich, nur dadurch ist ihm möglich, die Erkenntniß desselben zur Gewißheit und Bestimmtheit zu bringen.“ „Ein un- mittelbar nothwendiges, durch die Natur bedingtes Verhältniß muß daher in dem Erkenntnißvermögen dasein, wenn überhaupt Erkenntniß möglich sein soll.“ (S. 26.) „In jener Beschränkung, welche dem menschlichen Erkenntnißvermögen durch die noth- wendigen Grenzen des menschlichen Wesens gesetzt ist, besitzt der Mensch nicht die allgemein gültige Wahrheit, sondern die Allen gemeinsame Formel der Erkenntniß, das Medium des gemeinsamen Verständnisses.“ (S. 27.)

²⁾ „Die sonderheitliche Erfahrung, welche Jeder in jenes allgemeine Maß, in jene Form bringen soll, ist in die eigene persönliche Thätigkeit gelegt. Diese persönliche Er- fahrung ist objectiv zufällig und subjectiv willkürlich.“ „Man sieht also leicht, daß ohne Glaube und Gehorsam, ohne religiöses und sittliches Leben dem Menschen eben die höchsten Erfahrungen der Persönlichkeit entgehen müssen.“ (S. 28.)

³⁾ Es ist also „die wissenschaftliche Erkenntniß frei und subjectiv, weil sie nach neuen, persönlich und subjectiv zu erringenden Erfahrungen und Anschauungen selbstthätig strebt; nothwendig und objectiv, weil sie bei diesem Streben jeberzeit auf das allgemeine Gesetz, auf die nothwendige Anschauungsweise der nicht subjectiven, sondern allge-

„Das Wissen ist der jener allgemeinen menschlichen Anlage, die wir Erkenntnißvermögen nennen, entsprechende Besitz des Geistes, welcher durch seine alle drei wesentlichen Verhältnisse seiner erkennenden Kraft durchbringende Thätigkeit gewonnen wird. Es ist also das Wissen vom Objecte, welches im Subjecte besteht, ein durch jene Thätigkeit entstandenes Drittes, erzeugt durch die eigene That des Geistes.“¹⁾ Die Wissenschaft aber ist jene Thätigkeit, die uns ein solches Wissen verschafft. „Wo Einheit und Mannigfaltigkeit in unzertrennter Verbindung beisammen sind, und einander wechselseitig bedingen und hervorrufen, so daß Eines aus dem Andern hervorgeht, und auf das Andere zurückwirkt, da ist organische Bildung, organisches Leben. Die Wissenschaft ist daher, weil sie in der Einheit und Mannigfaltigkeit der Erkenntniß besteht, als organische Vermittlung der Erkenntnisse des Menschen zu betrachten.“ Die Philosophie aber „ist nicht Vermittlung von irgend einer Erkenntniß, sondern organische Vermittlung der Erkenntniß als solcher“, „Wissen vom Wissen“. „Die Philosophie stellt sich also als Centralwissenschaft dar, indem jedes Wissen zuletzt auf eine ursprüngliche Einheit zurückbezogen werden muß, und nur der Zusammenhang mit der erkennenden Kraft im Menschen an sich den einzelnen Kenntnissen ihre Bedeutung und ihr letztes Verständniß gibt. Nur in diesem Zusammenhange versteht ein Wissen sich selbst.“ (S. 30—32.)

Was aber in der Philosophie Form und Inhalt zugleich ist, ist in den übrigen Wissenschaften noch formell gegenwärtig. „Der Form nach finden sich daher jene Entwicklungsstufen, die allgemeinen Relationen, da sie aus dem Wesen des Subjectes hervorgehen, in allen Wissenschaften.“ (S. 32—33.) Einen noch unvermittelten und unbewußten Ausdruck haben dieselben schon in den drei Hauptfächern des dem philosophischen vorausgehenden Studiums, in Mathematik, Philologie und Geschichte gefunden. In der mathematischen Formel ist der Ausdruck der nothwendigen Anschauungsweise des durch die äußeren Grenzen des Daseins, durch Raum und Zeit, bestimmten subjectiven Erkenntnißvermögens gegeben; in der Sprache der Gegensatz der inhaltslosen allgemeinen nothwendigen Form, der Ausdruck der besondern, eigenen und subjectiven Erfahrung, das Ergebnis des freithätig hervorbringenden Geistes, das Organ seiner innern Anschauungen; in der historischen Thatsache aber die Einheit und Wechselwirkung des freithätigen Geistes mit dem sachlichen, basischen Elemente der Geschichte, den unabwiesbaren äußeren Verhältnissen. (S. 34—39.) „Von Seite des Subjectes ist also jede Erkenntniß durch diese drei Grundverhältnisse, welche alle Wissenschaften als formgebende Principien durchziehen, gleichsam den Aufzug zum Gewebe des Wissens bilden, bestimmt.“ (S. 39.)

Die Erkenntniß geht aber aus dem erkennenden Subject und dem erkennbaren Object zugleich hervor. Die Darstellung der Erkenntniß nach ihrer objectiven Seite ist Aufgabe der Encyclopädie. „Damit das Er-

meinen menschlichen Natur Rücksicht nimmt, und allen subjectiven Gewinnst darauf zurückführt.“ (S. 30.)

¹⁾ „Im Wissen hat die subjective Anlage, indem sie nach dem Objecte sich richtet, dem Objecte sich hingeeben, und dieses, das Object, ist, die Starrheit des bloßen An-sichseins verlassen, in das Subject eingetreten, mit Hilfe einer ursprünglich schon zwischen beiden bestehenden Bestitlichkeit beider zu einander, und besteht nun auch in diesem als Abglanz und Abstractum seiner selbst.“ (S. 31.)

kennbare dem Erkennenden wirklich als solches gegenüberstehe, muß es zu demselben ein bestimmtes Verhältniß haben.“ Diese Relation fordert aber Ungleichartigkeit und Gleichartigkeit des Subjectes mit dem Objecte zugleich. Das Erkennbare muß in dieser Eigenschaft der Erkennbarkeit vom Erkennenden verschieden sein, eben weil es das Erkennbare und nicht das Erkennende ist. Aber auch absolut Verschiedenes wäre nicht erkennbar. Vermöge der Natur des Erkenntnißvermögens ist daher nur Bedingtes oder Bedingendes oder das Mittlere zwischen beiden der menschlichen Erkenntniß zugänglich. (§. 43—46.) Ein unserer Persönlichkeit Aeußeres, Anderes und ihr als solches Gegenüberstehendes muß aber auch anerkannt werden, weil sonst unmöglich „das In- und Fürsichsein, der Persönlichkeit als solches bestehen“ und „ihre Abgeschlossenheit von außen ihr zum Bewußtsein kommen“ könnte.¹⁾ Und zwar nicht bloß ein an sich Bedingtes als äußerer Lebensgrund, sondern auch ein an sich Bedingendes, das den Seins- und Bestimmungsgrund in sich hat, als nothwendige Voraussetzung mit der bedingt-bedingenden menschlichen Persönlichkeit zugleich gedacht werden. (§. 46—49.)²⁾

¹⁾ „Der erste Grund der Persönlichkeit ist aber der Grund des nothwendigen Seins. Das erste Gefühl ist daher die Empfindung jenes Seins in sich. Damit dieses aber als ein inneres empfinden werde, muß das Aeußere nothwendig mitempfinden werden.“ Des Menschen Dasein „ist verbunden mit einem gleichfalls Daseienden, welches nicht geläugnet werden kann, wenn nicht der Mensch sein eigenes Dasein, oder die Art seines Seins läugnen will. Etwas außer ihm in derselben Weise Seiendes, oder in seinem Sein Bestimmtes, kann eben nicht geläugnet werden, und die Leiblichkeit, die Organisation des Lebens zwingt den Menschen zur Anerkennung dessen, was diese Leiblichkeit als ihre unmittelbare Basis fühlt, und anerkennen muß.“ Wie aber das Dasein sich nothwendig als äußerer Lebensgrund dem Menschen kundgibt, so findet sich in ihm auch ein Fassungsvermögen für ein ursprüngliches Sein, als den Grund des Daseienden, Organisation für die Empfindung eines inneren Lebensgrundes. Es finden sich darum überall „Lehren von einem höchsten Wesen, was nicht der Fall sein könnte, wenn nicht im Menschen ebensowohl Empfindung eines höhern Seins, auf dem der Grund des Daseins ruht, wie des Daseins selbst, vorhanden wäre.“ „Das, was er als Grund des Daseins, als göttliches Wesen verehrt, ist ihm eben jederzeit, so unvollkommen auch seine Begriffe von demselben sein mögen, ein an sich von der äußeren Erscheinung und der Welt Verschiedenes, ein Herrschendes einem Beherrschten gegenüber. Von beiden Objecten aber unterscheidet er wieder seine eigene Individualität. Allein diese Auscheidung ist in ihrem unvermittelten Zustande eben nur eine höchst unvollkommene und ungenügende, mehr aus einem natürlichen Triebe als aus dem freien Bewußtsein hervorgehende“, gibt aber doch „den ersten Anstoß zum vermittelten Bewußtsein dieses Unterschiedes“. (§. 46—47.)

²⁾ „Der Anfang eines vermittelten Unterscheidens ist mit dem unmittelbaren Bewußtsein im Subjecte bereits gegeben. Das Subject weiß nämlich von sich, daß es ist, und macht dieses Wissen vom eigenen Sein zur Voraussetzung und zum Ausgangspunkte jeder eigenen Bewegung. Zudem aber das Subject von sich weiß, daß es selbst ist, bleibt ihm noch ein Zweites zu wissen übrig, nämlich was es ist.“ „Zudem das Erkenntnißvermögen bloß das Eine voraussetzt, daß der Mensch ist, begründet es seine Eigenthümlichkeit in dem Bestreben, dieses Sein als ein anderes, nicht erkennendes, sondern zu Erkennendes, also verschieden vom Erkenntnißvermögen zu sehen und des Seins in der Persönlichkeit sich bewußt zu werden.“ „Es unterscheidet sich also in der Persönlichkeit ein subjectiv Strebendes und ein objectiv Angestrebtes. Die uninnige Verwandtschaft der subjectiven Bewegung in der Persönlichkeit des Menschen mit dieser Persönlichkeit selbst läßt dennoch eine Unterscheidung und Gegenständlichkeit“, also Ungleichartigkeit zu. „Das Subject unterscheidet ein Erkennendes in der Persönlichkeit und ein Erkennbares.“ Diese Ungleichartigkeit aber „bahnet sofort auch den Weg

„Was an sich bedingend ist, schließt alle Nothwendigkeit und Bedingtheit aus, erscheint als völlig frei. Was an sich bedingt ist, wird in sich nothwendig und unfrei sein. Was an sich bedingend ist, hat den Grund seiner selbst in sich“; das an sich Bedingte außer sich. „Das Ansichbedingende ist also das wahrhaft Seiende; das Bedingte ist nur ein Daseiendes; d. h. als solches, als bedingtes, seiend.“ „Zwischen beiden ist aber noch ein Drittes möglich, welches den Seinsgrund außer sich, den Bestimmungsgrund [den Grund der Art zu sein, Fürsichsein oder Persönlichkeit] in sich hat.“ Das eine dieser Objecte müssen wir als ein „unpersönliches, unfreies, nothwendiges und geschaffenes“, das andere als ein „vollkommen freies, unbegrenztes, persönliches und schaffendes anerkennen“. „In seiner Einheit und Verschiedenheit mit beiden findet der Mensch sein eigenes Wesen. In der Unterscheidung von jenen beiden Objecten kommt das Subject zum Bewußtsein seiner selbst.“ (S. 49—51.)

„Die Natur als das Ansichbestimmte und von der Nothwendigkeit Innegehaltene, wird dem Erkenntnißvermögen eine rein passive Seite zuwenden. Sie kann sich demselben weder verschließen, noch auch aufschließen. Der Mensch muß selbstthätig forschend und prüfend sich ihr nahen, muß ihre Geheimnisse erfragen und ihr abnötigen, muß Versuche anstellen, Experimente machen, und alle Antworten [auf die Fragen], die er aus einem persönlich-centralen Erkenntnißvermögen an ein Unpersönlich-Außerliches und Peripherisches gerichtet, in eine geistige Einheit zusammenfassen. Die Veränderlichkeit der Erscheinungen verbirgt das zu Grunde liegende Gesetz ebenso sehr, als sie es offenbart.“ Gott dagegen „kann dem Menschen sich auf- und verschließen, denn er wohnt in absoluter Freiheit“. „Die erste Position muß hier immer von Gott ausgehen.“ „Wir erkennen Gott, indem wir von ihm erkannt werden, sagt die ältere Mystik.“ „Von dieser Seite ist also das menschliche Erkennen nicht ein eigenmächtig erforschendes und entscheidendes, sondern ein bloß aufnehmendes und passives, das seinen Grund im Glauben hat.“ „Keines dieser beiden Objecte ist somit der menschlichen Erkenntniß an sich durchdringbar. Ganz zugänglich ist derselben zunächst nur die eigene Persönlichkeit, das eigene Ich, inwieferne dieses als Object der eigenen Erkenntniß betrachtet wird.“ „Diesem Objecte gegenüber ist das Erkenntnißvermögen activ und passiv zugleich.“ Diese Zugänglichkeit macht aber die subjective Thätigkeit keineswegs überflüssig. „Das Bestreben zu erkennen, ist noch nicht Erkenntniß, und das Erkenntnißvermögen in der Persönlichkeit noch nicht diese selbst. Der Mensch bleibt sich desohngeachtet Object der eigenen Erkenntniß, aber er ist sich eben das nächste Object seiner Erkenntniß.“ (S. 52—54.)¹⁾

zur weitem Unterscheidung der Objectivität in ihre Theile. Bedingendes und Bedingtes finden sich im Menschen geeinigt, und in dieser Einigung seine Erkenntniß bestimmend. Ein Anderes ist das Ansichbedingte, ein Anderes das Bedingende, und wieder ein Anderes das weder bloß Bedingende noch bloß Bedingte im Menschen. Mit jenen beiden aber ist die Persönlichkeit gleichartiger und ungleichartiger Natur, weil sie alle beide Beziehungen, aber keine in ihrer Ausschließlichkeit in sich trägt. Diese Vermittlung im Subjecte weggedacht, erscheinen sie daher in ihrer bloßen Ausschließlichkeit, in ihrem reinen Gegensatz“ u. (S. 48—49. Vgl. „Das Princip der neuern Philosophie“ S. 432 und „Der gegenwärtige Zustand der deutschen Philosophie“ S. 227—228.)

¹⁾ Ueberall in der menschlichen Erkenntniß handelt es sich um die Bezüglichkeit der Objecte zum Subjecte.“ „Die Vermittlung geschieht durch Einigung der Objecte

„Die unterscheidende Eigenthümlichkeit der menschlichen Natur liegt in der creatürlichen Persönlichkeit des Menschen. Durch sie ist er frei und sich selbst bestimmend, aber nicht absolut frei, sondern in seiner Natur begrenzt und relativ. Diese seine Wesenheit findet ihren höchsten Ausdruck“ durch das „vollkommen ausgesprochene Product jener beiden wesentlichen Factoren, des Seins- und Persönlichkeitsgrundes“, „durch die freie That, durch den subjectiv und objectiv zugleich gesetzten Willensact.“ „Um aber frei handeln zu können, muß der Mensch etwas in sich aufnehmen und das Aufgenommene außer sich bilden können, sonst ist seine Handlung entweder nicht frei oder nicht Handlung. Ein Aeußeres in die Persönlichkeit, in den Kreis der Selbstbestimmung einzuführen, muß der Mensch denken, und ein Inneres aus der Persönlichkeit in die Natur einzutragen, muß der Mensch können.“ (S. 56.)

„Damit der Mensch frei handle und durch die freie That des Bestimmungsgrundes in seiner Persönlichkeit sich wirklich versichere, muß er frei wollen, um frei zu wollen, muß er selbst wählen, um wirklich zu wählen muß er den Gegenstand der Wahl zuerst zur Anschauung der Subjectivität gebracht, in Gedanken in sich aufgenommen haben.“ „Die Natur hat als bloß daseiend kein Bewußtsein von ihrem Dasein.“ „Sie geht in diesem Dasein vollkommen auf. Ein Fürsichsein hat die Natur nicht, denn es fehlt in ihr eben der zweite Punkt der in der Persönlichkeit möglichen Selbstbestimmung, von dem aus sie auf ihr Dasein zurückschauen und es in sich setzen könnte. Die Reflexion erwacht erst im Menschen. Er ist eines außer dem bloß bestimmten Dasein gegebenen Punktes, des subjectiven und persönlichen Bestimmungsgrundes mächtig, und kann von diesem aus die Aeußerlichkeit auch innerlich, das Bestimmte in dem Bestimmenden setzen, das Dasein als ein eigenes in sich poniren. Dieß ist die ursprüngliche Genesis des Gedankens im Menschen, und die erste Potenz seiner Ebenbildlichkeit mit Gott.“ In Gott, dem wahrhaft Seienden, ist „jenes Anschauen ein Erkennen seiner selbst, nicht reflectirendes Setzen eines Aeußerlichen“, nicht „bloß relatives Poniren eines anoch äußern Seins im relativen Grunde der subjectiven Persönlichkeit“, „bestimmt und bedingt durch jenes Aeußere“, sondern „Zeugung des eigenen Wesens als zweite Person“. „Der Mensch aber wird durch jenes Zurückschauen erst ein Selbst; er schaut das noch nicht Selbstige, die Natur seiner Persönlichkeit, ihren äußern Grund innerlich an, wiederholt ihn in sich, und wird so desselben persönlich gewiß. Das Denken ist die Position des Seins in der Persönlichkeit, die Erhebung des Daseins zum Bewußtsein.“ (S. 57—58.)

„Durch das menschliche Denken wird das Dasein zu einem persönlich angeschauten, durch das Können wird das innerlich Angesehene mit den Formen des Daseins bekleidet, äußerlich dargestellt.“ „Dieses Vermögen kann aber auch in seiner Position kein absolutes sein, weil Seins- und Bestimmungsgrund nicht in gleicher Weise in ihm liegen. Der Mensch

mit dem Subjecte. Diese Einigung wird daher immer vollkommen nur jenes Object betreffen, welches zugleich auch Subject ist.“ „Nur der Mensch [aber in seinen wesentlichen Verhältnissen zu jenen beiden andern Objecten] gehört ganz in den Kreis der speculativ-wissenschaftlichen Vermittlung und der subjectiven Thätigkeit des Erkenntnißvermögens, die übrigen Objecte aber nur insoweit, als sie die rein menschliche Erkenntniß bestimmen.“ (S. 54—55.)

kann nur insoweit etwas, als der innere Grund des äußern mächtig geworden ist", "der Grund des Seins und der Bestimmungsgrund der Subjectivität in ihm einig sind". "Gottes Macht ist eine unbegrenzte, innere, die Macht des Menschen eine begrenzte, aber auch noch innere, d. h. aus einem persönlichen Grunde hervorbrechende, die Potenz der Natur eine begrenzte und äußere, also an sich begrenzte. Die Natur ist an sich begrenzt, der Mensch ist von einem Andern begrenzt, Gott ist an sich unbegrenzt. Die Natur vermag aus sich nichts, der Mensch etwas, Gott alles. Gott kann, was er will, der Mensch, was er kann, die Natur, was sie muß." (S. 59—60.)

"Der Entschluß des freien Willens wird durch den Gedanken ein eigener, und durch das Können ein realer und wirklicher. In der That setzt der Mensch etwas innerlich und äußerlich zugleich." "Der bloße Bestimmungsgrund ist leere, inhaltslose Freiheit, ist die Freiheit sich für etwas zu bestimmen, Freiheit der Wahl. Der Mensch muß also wählen, um seine Freiheit wirklich zu gebrauchen, um sie zu einer positiven zu machen. Jener Grund der Freiheit gewinnt also einen Inhalt erst in dieser Verbindung mit dem Denken und Können, er muß zur freien bestimmten That werden, die als solche nicht mehr bloß Selbstbestimmungsgrund, sondern wirkliche Selbstbestimmung, Verleiblichung des inneren Lebens, Körper und Geist zugleich ist." (S. 60.)

"Mit diesen drei Verbindungsstufen des Bestimmenden und Bestimmten ist die Ausgleichung vom Sein und Nichtsein, vom Göttlichen und Natürlichen, vom Endlichen und Unendlichen in dem Mittelgliede zwischen beiden, im Menschen beschlossen. Die Gleichung ist zuerst eine formelle, in der Setzung des Daseinsgrundes im Bestimmungsgrunde, der Natur in der Persönlichkeit, des Außern im Innern durch das Denken; ist dann eine reale, in der Position des Innern im Außern, des Bestimmungsgrundes im Daseinsgrunde durch das Können, und eine substantielle, in dem Poniren des Außern im Innern und des Innern im Außern, in der Vereinigung von Denken und Können durch das freie Thun." Die wissenschaftliche Vermittlung dieser drei rein menschlichen Potenzen bildet die Aufgabe der drei mittelsten Glieder der Entwicklung der Philosophie, der Denklehre, Kunstlehre und Moralphilosophie. Sie betrachten den Menschen in seinem Unterschiede von den übrigen Objecten, in seinem Fürsichsein, und erschöpfen die dem Subjecte am nächsten liegende Seite der Objectivität. (S. 61—62.)

"Es entsteht somit eine Stufenreihe, in welcher zuerst das Unendliche dem Endlichen bloß beivohnt, im Denken, es durchwohnt, im Können, und ihm innewohnt, im freien Thun." "Die subjective Relation des Ansichseins, welche das Verhältniß der Nothwendigkeit in der Erkenntniß formirt, findet sich in der objectiven Darstellung des Subjects wieder im Denken." ¹⁾ "Das Denken wiederholt das, was die Mathematik äußerlich vollbringt, innerlich. Die Mathematik gibt das an sich Nothwendige als

¹⁾ "Indem nämlich durch das Denken das Subject den äußerlichen Grund des Seins mit dem innern Grund der Persönlichkeit vergleicht, das Außerliche innerlich ponirt, wird es in dieser Position von dem Außerlichen bestimmt, und bewegt sich in nothwendigen Verhältnissen; sein Antheil ist Gesetzmäßigkeit und formale Nothwendigkeit."

solches, das reine Gesetz der Natur; das Denken aber ist die Position des Naturgrundes im Lebensgrunde; des nothwendigen Daseins im persönlichen Fürsichsein, des natürlichen Elementes im geistigen Principe; ist die Mathematik des Geistes. Das Können aber stellt, als die hervorbringende Kraft, die Relation des Ausgangs von jenem Ansichsein dar. Sein Analogon ist die Sprache. Die Sprache ist die primitive Kunst des Geistes, und ebenso der Ausdruck des unbewußten Könnens, wie die Mathematik der Ausdruck des unbewußten Denkens. Wie die Denklehre mit der Mathematik parallel läuft, so die Aesthetik mit der Philologie.“

„Die dritte Relation der Wechselwirkung findet in der freien That sich objectivirt.“ Die freie That, in ihrer bestimmten Beziehung zum Wesen des Menschen aufgefaßt und als Potenz seiner Wesenheit dargestellt, gibt die Moralphilosophie, in ihrer unvermittelten Anschauung und allgemeinen Beziehungslosigkeit außer dem Subjecte die Geschichte. Beide ruhen auf der Thatfache, beide haben denselben Inhalt, nur daß in der Moralphilosophie die Thatfache Princip, in der Geschichte Element der Darstellung ist.“

„Subjectivität und Objectivität begegnen sich also bereits in den Mittelgliedern der philosophischen Erkenntniß, und der Eintheilungsgrund kann daher sowohl in dem subjectiven, wie in dem objectiven Verhältniße gesucht werden, da beide dasselbe Resultat geben. Je weiter aber die einzelnen Glieder von ihrem objectiven Theilungsgrund sich entfernen, um so mehr wird der subjective Theilungsgrund der Relationen hervortreten.“ (S. 62—64.) So in der Gliederung der Denklehre und ihrer Theile; so auch in der Gliederung der Kunst. (S. 64—68.)

„In allen diesen Gliedern und Unterabtheilungen bewegt sich aber die Philosophie noch immer im Umkreise der menschlichen Subjectivität, oder, da hier von objectiver Begründung des Subjectes die Rede ist, innerhalb des Umkreises der eigenen Objectivität in ihrem Fürsichsein.“

„Dieses Fürsichsein selbst aber erscheint in formaler Beziehung bloß als Unterscheidung von einem allgemeinen, elementaren Zustande, in welchem die rein menschlichen Thätigkeiten noch nicht als in wirklicher Bewegung begriffen aufgefaßt werden, sondern bloß im Ansichsein, in bloßer Potenz ihrer eigenthümlichen Entfaltung vorhanden sind.“ (S. 69.)

„In dem Fürsichsein des Menschen schließt sich der Kreis seiner Persönlichkeit ab als ein für sich bestehender. Damit ist aber nur das rein subjective Verhältniß bezeichnet. Die Lehre vom Menschen fordert aber auch die Disposition der natürlichen Anlagen und Vorbedingungen, aus denen, wie aus seinen Wurzeln, dieser Baum des menschlichen Fürsichseins hervorgewachsen ist, und dieses Verhältniß des Ansichseins wird durch die Psychologie bestimmt.“ (S. 71.)

„Was in dem Fürsichsein der rein menschlichen Potenzen in ihrer Unterscheidung von jedem andern Objecte als Princip erscheint, das ist auf dieser Stufe des Ansichseins bloß noch Element.“ (S. 70.)

„Die Elemente der menschlichen Natur, entsprechend jenen Principien der Persönlichkeit, theilen sich in gleicher Weise nach denselben Beziehungen ein. Sie erscheinen als das rein Natürliche, oder als das rein Uebernatürliche im Menschen, oder als vereinigende Mitte von beiden“ als Leib oder Geist oder Seele. (S. 71.)

Durch sein Fürsichsein hat aber der Mensch nicht bloß ein natürliches, sondern auch ein freies und persönliches Verhältniß zu den Objecten, zu allem Persönlichen und Unpersönlichen außer ihm. Dieses Verhältniß bestimmt das

Naturrecht. „Das Naturrecht findet sich somit auf der dritten Stufe der Lehre vom Menschen überhaupt in der Relation der Wechselwirkung.“ (S. 72.)

Der Erkenntniß dieses Subject:Objects tritt also vollständig in den Kreis der subjectiven Erkenntniß ein, und erscheint als Lehre vom Menschen, als Anthropologie. Die Natur, obwohl erkennbar, bleibt doch immer außer dem Subjecte, wird nie vollkommen in ihm aufgehen, ist nicht an sich dem Subjecte durchdringlich. Die Lehre von der Natur erscheint daher nicht als Kosmologie schlechthin, sondern bloß als Lehre der Beziehung der Natur zum Subjecte, als Naturphilosophie. Die Aufgabe der Naturphilosophie besteht also in der Zurückführung der natürlichen Erscheinungen außer dem Menschen auf ihre erkennbaren Principien im Menschen. In der Einheit dieser Principien und ihrer Anwendbarkeit auf alle Erscheinungen der Natur, und der dadurch bewirkten Erklärung der Einheit und Mannigfaltigkeit ihres objectiven Bestandes für das erkennende Subject besteht die Lösung ihrer Aufgabe.“ „Die Natur im Lichte der Persönlichkeit betrachtet, gibt die Naturphilosophie.“ (S. 73—74.)¹⁾ Die Religionsphilosophie aber ist die organische Vermittlung der objectiven Wahrheit der Offenbarung mit dem subjectiven Erkenntnißvermögen vom Standpunkte dieses Subjectes aus. (S. 76.)

Mit diesen Wissenschaften ist das Gebiet der Philosophie objectiv abgeschlossen. Sie würde sich aber auch vom Leben abgesondert haben und ihre eigene Bewegung nicht verstehen ohne einen Uebergang aus den übrigen Kreisen des Lebens und dem unvermittelten Zustande des Erkennens in ihre Eigenthümlichkeit, und ohne Reflexion und vermittelte Anschauung ihrer eigenen Entwicklung. Das Erste ist die Aufgabe der Propädeutik, das Zweite ist Aufgabe der Geschichte der Philosophie, der letzten Stufe des rein philosophischen, selbstbewußten Erkennens. (S. 76—79.)

Als solches befindet sich aber die Erkenntniß bereits in zweiter Relation ihrer eigenen Entwicklung. Die erste Relation, die bloße Anlage und Möglichkeit der selbständigen Entwicklung, die Grundlage und Vorschule der Philosophie ist in den didaktischen Wissenschaften (Mathematik, Philologie und Geschichte), die dritte aber in den historischen oder Fachwissenschaften mit vorherrschend historisch-objectivem Charakter gegeben. Hier „findet sich das natürliche Verhältniß in der Medicin, das Uebernatürliche in der Theologie, während die Staatslehre, die Lehre vom Staate und seinen Verhältnissen, wie er als ein von Menschen gebildeter, aus natürlichem Bedürfnisse hervorgegangener und von göttlicher

¹⁾ Das Wort „Natur“ gebraucht D. in doppelter Bedeutung: Er bezeichnet damit erstens „die unveränderliche Wesenheit einer Sache oder Persönlichkeit“ (S. 72), und zweitens „die Objectivität, soweit sie eine unfreie, unpersonliche ist“. (S. 74.) Zur Zurückführung beider Bedeutungen auf Eine vgl. Seelenlehre S. 16: „Der Begriff Natur ist kein anderer, als die allgemeine Bestimmtheit, das unveränderliche Gesetz. So sprechen wir von einer Natur des Hundes, der Katze, insofern wir das nicht Individuelle, die Allgemeinheit ihrer unveränderlichen Eigenschaften darunter verstehen. So sprechen wir von der Natur überhaupt, indem wir mit diesem Worte eben die bloße Eigenschaftlichkeit [Bestimmtheit] im Gegenfah von der inneren Freiheit, die nur sich selbst bestimmt [nicht schon an sich bestimmt ist], damit bezeichnen wollen.“ Vgl. oben S. 56.

Auctorität functionirter besteht, die rein menschliche Seite des Lebens umfaßt." (S. 79—81.)

Jede Wissenschaft muß ihren eigenen geordneten Gang durch die Vergleichung der Anlage zur Erkenntniß überhaupt mit dem bestimmten Felde des Erkennbaren, das ihr angehört, gewinnen. Diesen „geregelten Gang der wissenschaftlichen Bewegung“ nennen wir Methode und „die organische Vermittlung derselben aus dem allgemeinen Erkenntnißgrunde“ Methodologie. Diese „ist daher nach ihrer subjectiven Seite stets eine philosophische“; und „die Methode jeder Wissenschaft ist in ihrer Form bedingt durch die Methode der Philosophie“. Die Aufgabe der Methodologie des philosophischen Studiums ist daher eine dreifache: sie muß „vom allgemeinen Verhältniß der Bewegung des menschlichen Geistes, Erkennendes und Erkennbares zur Erkenntniß zu vereinen, ausgehen, ohne auf den Gegenstand zunächst besondere Rücksicht zu nehmen; dann zur Subjectivität, die sich selbst Object geworden ist, zur rein philosophischen Wissenschaft fortschreiten, und aus dieser die Anwendbarkeit der rechten Methode der rein philosophischen Wissenschaft auf alle Zweige der Erkenntniß nachweisen“. (S. 89—90.)

Die Methode des Studiums überhaupt muß wieder nach ihren drei wesentlichen Beziehungen, nach ihrer subjectiven und objectiven Seite und der Einheit beider bestimmt werden. (S. 91.)

Auch die subjective Ausbildung der Erkenntnißform gliedert sich dreifach. Die erste Stufe ist das Lernen, die einfache, äußerliche Auffassung eines Gegebenen nach Form und Inhalt zugleich, und zwar zunächst durch das Gedächtniß, dann durch die unterscheidende Verstandesthätigkeit, und endlich durch die einigende Kraft der Vernunft. Mit dem Nachdenken über das so Gewonnene aber beginnt das Bewußtsein eines inneren Verhältnisses zwischen Inhalt und Form, Object und Subject, und damit die innere Auffassung des Objectes, das Suchen nach dem Darstellungsgrunde, in der Lectüre, in der Conversation¹⁾ und in den schriftlichen Arbeiten. Auf der ersten Stufe (im bloßen Lernen) wird der Geist des gegebenen Inhaltes mächtig durch eine ebenfalls gegebene Form; auf der zweiten wird er der Form mächtig mittelst eines bestimmten Inhaltes oder Gegenstandes der Erkenntniß. Die subjective Mannigfaltigkeit reiht sich an jene erste, einfache, rein äußerliche und objective Auffassung und führt zuletzt zur dritten Stufe, zum selbständigen Wissen, welches mit vorherrschender Außerlichkeit, der Vergangenheit zugewendet, als Gelehrsamkeit, mit vorherrschender Innerlichkeit als Productivität, und in der rechten Wechselwirkung der beiden gleich nothwendigen Elemente als organische und lebendige Einheit beider, als Wissenschaftlichkeit erscheint. (S. 92—105.)

Ein solcher Fortschritt muß aber auch in objectiver Beziehung stattfinden durch stufenweise Annäherung des Objectes an das Subject, und zwar in derselben Ordnung, aber in anderen Formen. (S. 105—106.)

¹⁾ „Der Geist denkt überhaupt in dialogischer Weise, indem er die allgemeine Anschauung in die besondere überseht [und umgekehrt], den Natur- und Persönlichkeitsgrund der Erkenntniß einander gegenüber treten läßt.“ (S. 98.) Vgl. das im „Princip der neueren Philosophie“ über die Transposition Gesagte.

„In jeder Vermittlung einer bestimmten Erkenntniß wird die allgemeine, elementare Grundlage vorausgeschickt werden müssen, aus welchem unaufgeschlossenen Allgemeinen dann durch den Gegensatz der Elemente die Einzelformen sich ergeben, und aus deren Durchführung und Ausgleichung zuletzt das den Streit der Elemente beherrschende Princip sich erkennen läßt.“ (S. 126.) Die gegenseitige Durchdringung der Elemente, welche den Anfang jeder Entwicklung bedingt, kann „nur durch eine über der Spannung der Gegensätze stehende höhere Mitte hervorgebracht werden; sonst würden die Gegensätze sich bloß negiren, ohne den Proceß des Lebens miteinander zu durchlaufen.“ (S. 106.)¹⁾

„Aus der lebendigen Durchbildung des gegenständlichen Wissens, vereint mit der die Stufen ihrer eigenen Entwicklung durchwandelnenden Subjectivität, bricht dann in letzter Vollendung dieses doppelten Fortschrittes das Licht der eigenen innern Anschauung“, die Klarheit, und in weiterer Entwicklung die Gründlichkeit, und aus beiden die Gewißheit der Erkenntniß hervor. (S. 109.) Die klare „Anschauung, in allen Gliedern sich selbst bestätigend, begründet sich selbst.“ (S. 110.) „Der beste Beweis ist jederzeit eine anschauliche Erklärung in der Durchführung durch die einzelnen Glieder.“ „Der Einheitspunkt ist der wahre Grund.“ (S. 111.)²⁾

Was aber von der organischen Entwicklung der Wissenschaft überhaupt gilt, das ist wesentliches Glied der philosophischen Methode, weil „die Philosophie als Wissenschaft des Wissens an sich die Identität von Inhalt und Form des Wissens ist.“ „Ohne weitere Nebenbestimmung und Beschränkung, die Methode der Wissenschaft als solche betrachtet, ist sie philosophische Methode.“ Die einzelnen Glieder der wissenschaftlichen Methode sind daher in der Philosophie historisch geworden. Die Scholastik steht in allen Beziehungen auf der ersten, die neuere Philosophie auf

¹⁾ „Von den Elementen der objectiven Lebensentwicklung muß die Erkenntniß in ihrer objectiven Richtung ausgehen, wenn sie in das Wesen des Objects und in seine lebendige Entwicklung eindringen will. Indem nun die Elemente ihre Einseitigkeit wechselseitig verläugnen, und einander durchdringen, entsteht daraus die Reihenfolge der einzelnen Erscheinungen dieses Lebensprocesses.“ Dieß ist „die zweite und ausgedehnteste Stufe jeder Erkenntniß von Seite ihrer objectiven Auffassung. In der Durchbildung durch die einzelnen Erscheinungsformen muß sich dann ein höheres Gesetz, welches den Gegensatz jener Bildungen beherrscht, als Einheitspunkt erkennen lassen. Dieses höhere Gesetz, das nicht in die Spannung der Elemente mit eintritt, sondern diese Spannung beherrscht, und zur Einheit vermittelt, ist der innere Grund der Erscheinungen, das Princip derselben.“ „Erst mit der Erkenntniß des Principes ist die Bewegung als eine vollendete zu betrachten. Die Innerlichkeit mit der Außerlichkeit ist nun erschöpft; die bildende Gewalt, in der alle möglichen, auch nicht in die Wirklichkeit hervorgetretenen Erscheinungen verborgen liegen, hat sich geoffenbart, und alle möglichen Formen sind in ihr gegeben.“ (S. 107—108.)

²⁾ „Mit der Unterscheidung der Elemente beginnt jede lebendige Erkenntniß, und gewinnt in dieser Scheidung die Klarheit der allgemeinen Verhältnisse. Darnach treten die Elemente in ihren Gliederungen und Verbindungen mit einander hervor, und in der Durchwanderung dieses fortschreitenden Lebensprocesses gewinnt der Geist die rechte Allseitigkeit der Einen Anschauung, und in ihr dann die Gründlichkeit der Erkenntniß. In letzter Entwicklung muß er, aus dem äußeren Gegenstände der Elemente durch die möglichen Beziehungen derselben hindurchgehend, die höhere Einheit der innern Anschauung, die Idee des Lebens gewinnen, in welcher der Anfang mit all seinen Entwicklungen als in dem inneren Principe ruht. Dieses Princip als der höchste Grund des vielgestaltigen Lebens ist dann der erklärende Mittelpunkt, aus dem alle Glieder hervormachen.“ (S. 112.)

der zweiten Stufe der Methode. Darum gestaltete sich sowohl das Verhältniß der Elemente der Erkenntniß zu einander, als auch die Durchbildung der einzelnen philosophischen Disciplinen bei beiden verschieden.¹⁾ Natur- und Persönlichkeitsgrund „dürfen weder in bloß äußerer Spannung [wie von der Scholastik], noch in ebenso äußerer Identificirung und Vermengung [wie in der neueren Philosophie] aufgefaßt werden, sondern können nur in ihrer Einigung die lebendige Erkenntniß erzeugen. Was aber geeinigt werden soll, muß zuerst unterschieden werden.“ „Der Natur- und Persönlichkeitsgrund bilden in ihrer Unterscheidung den ersten und einfachen Gegensatz der lebendigen Erkenntniß; aus ihrer Polarisation gehen die mannigfaltigen Bildungen im wechselseitig sich ausgleichenden Gegensatz von Subject und Object hervor. In diesen beiden Polen erkennen wir die Elemente aller Erkenntniß. Indem diese Elemente durch alle Glieder ihres Gegensatzes hindurchgeführt werden, ergeben sich die einzelnen Theile der Philosophie nach ihrer Unterschiedenheit, und in der Aufhebung dieser Unterschiede und Zurückführung zur leitenden Idee, zur innern Einheit des die Elemente in ihrer Wechselwirkung beherrschenden Princips erscheint die einheitliche Methode.“ (S. 116.)²⁾

„Die Richtigkeit einer Methode muß sich in der Durchführung durch alle Theile der Erkenntniß erproben lassen.“ „Was bei der Erkenntniß überhaupt als letzter Grund giltig ist, das gilt auch für die Methode. Der letzte Grund aber aller wahren Erkenntniß ist die Wirklichkeit, nämlich das von innen heraus wirkende und also nach außen sich gestaltende Princip.“ „In der Wirklichkeit ist Möglichkeit und Nothwendigkeit zugleich und zwar in einem sie erst erklärenden Grunde gesetzt.“ (S. 117.) Die erste durchgeführte Anwendung der philosophischen Methode enthält die Propädeutik selbst (S. 127); die vollständige Durchführung derselben muß den einzelnen Disciplinen überlassen werden; ihre Anwendung auf die Fachwissenschaften aber würde sich nach dieser allseitigen Durchführung von

¹⁾ In der Scholastik, sagt D., sei die formale Seite vorherrschend gewesen. Sie „bildete den elementaren Gegensatz des Erkennbaren und des Erkennenden in der formalen Durchbildung des äußerlichen Erkenntnißgrundes aus. Die bloße Möglichkeit der Objectivität für die Erkenntniß, die Beziehungsfähigkeit des Gegenstandes zum Subjecte“, „die Klarheit der Erkenntniß in der Neuzerlichkeit der Widerspruchsfähigkeit“ genüge ihr. Die neuere Philosophie dagegen forderte anstatt formeller Wahrheit die des Inhalts, die „innere Uebereinstimmung von Subjectivität und Objectivität aus dem un widersprechlichen Grunde der Nothwendigkeit.“ „Das Object war nur mehr als Grund oder als Folge der subjectiven Anschauung denkbar. Der Geist verlor darüber das lebendige Princip der innern lebendigen Einheit der Elemente der Erkenntniß.“ „Indem die Scholastik auf den eigenen Inhalt verzichtete, und bloß den gegebenen einer formellen Ausbildung unterwarf, konnte sie überall nur die formellen Theile der Philosophie sich aneignen.“ So deutete sie die Logik aus, und ergriff sie als bloße Denkform, „ohne sie auf einen höhern Einheitspunkt der Form und des Inhalts zurückzuführen.“ Alle Versuche, die übrigen Theile der Philosophie auszubilden, „mußten sich ihr sogleich in ein anderes Gebiet, in das der Theologie ausbeugen.“ Die neuere Philosophie aber wendete sich „im Gegensatz mit der Scholastik, die das Offenbarungsprincip, den Grund der Freiheit, festgehalten hatte“, „dem Geetze der Nothwendigkeit sich hingebend, dem Naturprincipe zu, und verwischte daher häufig die analitischen Unterschiede“. Die Neigung, alles zu identificiren, zu verallgemeinern und zu naturalisiren (selbst die Moral- und Religionsphilosophie), wurde vorherrschend. (S. 113—115.)

²⁾ Vgl. „Princip der neueren Philosophie“ S. 434.

selbst ergeben. (S. 125.) Dagegen gehört der Nachweis der Anwendbarkeit dieser Methode auf die der Philosophie vorangehenden didaktischen Wissenschaften der Methodologie an. Diese „erwarten von der Philosophie ihr formales Verständniß“ und „ihre letzte Ausbildung.“ (S. 119—125.)¹⁾

Das Wissen selbst aber ist auch ein „Element der lebendigen Entwicklung des Menschengeschlechtes überhaupt“, „nicht Princip des menschlichen Lebens, aber nothwendiges Element“. Sein Gegensatz ist die „feiner Innerlichkeit und Allgemeinheit gegenüberstehende Aeußerlichkeit und Besonderheit, und mit diesem Gegensatz alle Bildungsformen durchwandelnd, wird es in dem höheren Princip der von der Liebe geleiteten Persönlichkeit als wahre, und in der höchsten Position des Menschen, in der Thatsache seines Bewußtseins, des [dem?] an ein höheres Leben sich anschließenden freien Willens [Willen?], der sein Gesetz in der Liebe finden muß, als positive Philosophie sich erfassen.“ (S. 127—128.)

Daß in der Propädeutik von einem für die Gestaltung der Philosophie und der Wissenschaft überhaupt entscheidenden Punkte aus mittelst einer aus dem Wesen des menschlichen Erkenntnißvermögens und der bisherigen Entwicklung der Philosophie abgeleiteten Methode der Weg zu dem Ziele gebahnt wird, das als leitender Grundgedanke allen Schriften D.'s ihre eigenthümliche Richtung vorzeichnet, das wird schon aus diesem Auszuge erhellen, während freilich die Fülle der Einzelgedanken, woran D.'s Werke so reich sind, sich der Natur der Sache nach einer übersichtlichen Darlegung entzieht. Auf der andern Seite ist aber auch nicht zu verkennen, daß die Begründung und die Durchführung hinter dem, was D. in späteren Schriften gegeben, an Tiefe, Schärfe und systematischer Gliederung zurücksteht. Er selbst wünschte später sehr, sein System umarbeiten zu können, um allen einzelnen Theilen die reine durchsichtige Krystallgestalt zu geben. Wie wäre es auch möglich und wem ist es je gelungen, bei der ersten Durchführung neuer Principien auf dem geradesten und leichtesten Wege zum Ziele zu gelangen? Eine Stelle aus einem Briefe, den er nach Vollendung des Grundrisses der Moralphilosophie von Dillingen aus am 11. August 1847 an einen Freund

¹⁾ „Der Ausgangspunkt der Geschichte wird von den allgemeinen Umrissen des Verhältnisses des Persönlichkeits- und Freiheitsgrundes im Menschen zum Naturgrunde zu nehmen sein, um denselben durch die einzelnen Formen der wirklichen Bildung hindurchzuführen und im Principe alles Geschehens, als im Verhältnisse der endlichen, an die Natur geketteten Freiheit zur unendlichen und göttlichen Freiheit bestehend, zum höchsten und einzig wahren Verständniß zu bringen.“ (S. 124.) Das eine Element der Sprache ist „der natürliche Ausdruck der nothwendigen Empfindung des Menschen in seiner natürlichen Beschaffenheit gegenüber dem Objecte, der Naturlaut, welcher als unveränderliches Element der Sprache zu Grunde liegt. In ihm ist die Negation des persönlichen Bewußtseins durch die Position des bloßen Naturgrundes im Menschen ausgedrückt. Dabei kann aber der Mensch nicht beharren, sondern er wird als Mensch auch das Verhältniß des persönlichen Mittelpunktes, dem Objecte und seinem Eindrucke auf die Natur gegenüber, geltend machen, und in dieser Zurückführung des Naturgrundes zum Persönlichkeitsgrunde liegt die Modifikation des Naturlantes, das bewegliche Element; der unarticulirte Laut wird zum articulirten, zum Worte. In dem ersten Elemente liegt der Grund der Einheit, in dem zweiten der Grund der Mannigfaltigkeit der Sprachen, und umgekehrt im zweiten der Grund der Einheit und im ersten der Grund der Mannigfaltigkeit der Sprache. Indem nun diese beiden Elemente durch die Mannigfaltigkeit der Sprache und der Sprachen hindurchgeführt werden, müssen sie zur höhern einheitlichen Gnosis der Sprache, zur principienhaften Erkenntniß des Sprechens führen.“ (S. 122.)

schrieb, ist so bezeichnend hiefür und so geeignet, von voreiligem Urtheil abzuhalten, daß ich nicht umhin kann, hier schon auf denselben zu verweisen. Wie er nun die Einleitung in die Philosophie ¹⁾ umzuarbeiten beabsichtigte, wird sich bei Betrachtung des Werkes „das Princip der neuern Philosophie“ (1857) und der gleichzeitigen Manuscripte zeigen. Doch dürfte es zweckdienlich sein, schon jetzt auf Einiges aufmerksam zu machen, was er bereits in Vorlesungen und Schriften aus früherer Zeit änderte.

So leitete er später aus der geschlossenen Einheit der Persönlichkeit, ohne welche die allem Philosophiren vorausgehende Erfahrung unerklärbar wäre, die Nothwendigkeit eines Verhältnisses zur Aeußerlichkeit ab, oder vielmehr zweier einander entgegengesetzter Verhältnisse, in der sinnlichen und in der freien Erfahrung. Im § 17 (S. 16) der Einleitung ringt er nach dieser Unterscheidung; gleichwohl gelingt es ihm nicht, die vermittelnde subjective Thätigkeit des Erkenntnißvermögens klar und bestimmt von der durch die Freiheit vermittelten Erfahrung [Glauben] (vergl. Encyclopädie S. 53) abzutrennen, wie er es in den „Meditationen“ (1847) und noch entschiedener in der Moralphilosophie (1849) und im „Princip der neueren Philosophie“ durchgeführt hat. Damit hängt es zusammen, daß er später in den Vorlesungen über Encyclopädie von der Nothwendigkeit der Anerkennung eines Seienden gegenüber dem menschlichen Sein auf die Nothwendigkeit einer innern Anerkennung eines Wollenden gegenüber dem menschlichen Willen schloß, wodurch die Auseinanderetzung in § 39 (S. 47) erst die rechte Basis gewinnt. So ist der Beweis dafür, daß Bedingendes und Bedingtes nicht bloß in dem Subjecte (in ihrer Vermittlung) sondern auch außer dem Subjecte (in ihrem Gegensatz, in ihrer Ausschließlichkeit) bestehen müssen, S. 49 der Encyclopädie nur versucht, aber nicht geliefert, und wird darum in der Aesthetik S. 32 auf's neue in Angriff genommen. So wird in der Encyclopädie das Thun noch als bloße Einheit des Denkens und Könnens „zusammentreffend in der Freiheit“ bestimmt, während das wesentliche Merkmal, wodurch es sich von jedem dieser beiden und von beiden zusammen unterscheidet, nicht genannt wird: das Merkmal des Zweckes nämlich, um dessen willen Einer unter den für das Denken möglichen Fällen gewählt und durch die Kraft des Könnens realisirt wird. Implicit ist dieses Merkmal wohl auch in der Darstellung der Encyclopädie enthalten, inwiefern Denken und Können „in der Freiheit zusammentreffen“ sollen; gleichwohl ringt D. hier noch umsonst, für den neuen, so wichtigen und fruchtbaren Gedanken auch das deckende Wort zu finden, so daß der Ternar selbst fraglich wird, weil die gegebenen Bestimmungen keine Drei, sondern nur eine Zweieinheit zulassen. Wie ganz anders ist dieser Punkt bereits in der Seelenlehre (S. 112), besonders aber in der Aesthetik und den folgenden Schriften durchgeführt! ²⁾

¹⁾ So nannte er später das Ganze und theilte es in Propädeutik, Encyclopädie und Methodologie.

²⁾ Siloah, „Philosophische Meditationen“ zc. S. 1166: „Das freie Handeln fordert zur vollständigen Verwirklichung seiner Thätigkeit die Anwendung eines äußern Mittels zu einem selbstgewählten innern Zweck.“ „Die Thätigkeit des bloßen Unterscheidens, die wir mit dem Namen Denken bezeichnen, ist eine Wechselwirkung von Freiheit und Nothwendigkeit, das Können gleichfalls, und das Handeln, welches aus der Einheit beider hervorgeht, muß an dieser Grundeigenschaft beider participiren,

Ebenso bleibt es in der Encyclopädie unerklärt, wie aus der Bewegung des Erkenntnißvermögens zwischen dem Natur- und Persönlichkeitsgrunde nicht bloß die Thätigkeit des Denkens, sondern auch die des Könnens hervorgehe. In den „Meditationen“ dagegen spricht sich D. auf's bestimmteste darüber aus: „Wenn aber das Erkennen als Wechselbeziehung von Dasein und Wollen im Menschen genommen wird, wodurch der bewegliche und unbewegliche Punkt in seiner zweifachen Natur ausgeglichen werden soll, so darf man das Wort nicht in jenem speciellen Sinne nehmen, in welchem es so häufig mit dem Denken und Wissen identificirt wird.“ „Durch das Erkennen läßt der Mensch seiner Subjectivität die Objectivität einzeugen, oder aber er kehrt das Verhältniß um, und zeugt die Subjectivität in die Objectivität ein, und auch dadurch erkennt er sie. Nicht bloß der denkende Mensch, der von der Natur und ihrer sinnlich-wahrnehmbaren Nothwendigkeit ausgeht, um in diesem Ausgang ein Drittes zu erzeugen, erkennt in dieser Bewegung die Objectivität, sondern auch der Künstler, der den Stoff nimmt und ihn nach einem andern Gesetze so modelt, daß er nicht aus seinem Gesetze herausgeworfen wird und doch ein anderes Gesetz sich aufprägen läßt, das ursprünglich nicht das seinige gewesen, auch der Künstler, der die Objectivität so umzuwandeln und ihr seine Anschauung einzuzeugen versteht, auch er erkennt die Natur, nur in einer ganz andern Weise, als der Denker. Er kann sich nicht Rechenschaft von seinem Erkennen ablegen, er kann es mittelbar nicht an Andere mittheilen, sondern nur unmittelbar an die Natur; aber er besitzt doch bildend- und schaffend diese Macht des Erkennens, mit der er die Objectivität überwältigt.“¹⁾

So ist in der Propädeutik wohl auch manche Gliederung noch nicht vollständig oder nicht nach dem vollkommen entsprechenden Theilungsgrunde durchgeführt. So z. B. überwies D. später in seinen Vorlesungen jenen Theil der Methodologie, welcher von der „subjectiven Ausbildung der Erkenntnißform“ handelt, dem ersten Theil der Propädeutik. Ueberhaupt bleiben gerade in der Methodologie manche wichtige Punkte unbestimmt und dunkel, und erhalten erst in den späteren Schriften ihre rechte Klärung und Erlebidigung. Aus all dem geht aber nur hervor, daß es keinen strengeren Richter seiner Leistungen gab als ihn selbst, daß er immer weiter in die Tiefe, wie in die Breite grub, daß er nicht stehen blieb, sondern unablässig fortschritt, daß sein System nicht in todtten Formeln aufgieng und damit ein- für allemal beschloffen war, sondern, mit dem Leben auf's innigste verbunden, mit der zunehmenden Erfahrung organisch weiterwuchs, das Unbrauchbare wieder ausscheidend, das wirklich Nahrhafte aber in sein eigen Fleisch und Blut verwandelnd, und so zu immer höherer Kraft und Fülle des Lebens, zu immer größerer Sicherheit und Selbständigkeit sich entwickelte.

3. Die Seelenlehre (1843).

Nachdem in der Propädeutik das philosophische Studium gegliedert ist, wendet sich D. zu den objectiven Disciplinen; zuerst zu jener, welche die menschliche Natur selbst zum Objecte hat, und zwar als Natur, nicht als Eins mit dem persönlichen Leben, sondern in ihrer der persönlichen Thä-

und hat nur die individuelle Absicht, die das bloß Natürlich-Allgemeine zum Bestimmte-einheitlich-persönlichen erhebt, vor den beiden andern voraus.“

¹⁾ Siloah II. S. 1115.

tigkeit zur Grundlage dienenden Beschaffenheit. Er nennt diese Wissenschaft Seelenlehre, obwohl diese Bezeichnung nicht vollkommen entsprechend, sondern um ebenso viel zu enge sei, als der Name „Anthropologie“ zu umfassend. Die Philosophie überhaupt „hat die Aufgabe, das Object mit dem Subjecte zu vermitteln“, „die innere Einheit beider aus der Unmittelbarkeit des Seins zum vermittelten Bewußtsein zu erheben, und den Gegensatz zwischen beiden in einem Dritten, dem Wissen vom Objecte im Subjecte auszugleichen“. Die Seelenlehre aber ist jene Wissenschaft, welche „die Elemente der menschlichen Natur zum subjectiven Bewußtsein vermittelt.“ (S. 7—8.)

Während nun die Seelenlehre einerseits „den übrigen, die Potenzen des Denkens, Könnens und Handelns in ihrem Fürsichsein entwickelnden Disciplinen als Grundlage vorausgehen soll“, kann sie andrerseits ihre wirkliche, vollständige Begründung doch erst durch diese gewinnen. Indem nun D., wohl durch den vorgeschriebenen Studiengang veranlaßt, die Seelenlehre der Denklehre vorausgehen läßt, muß er, statt zu dem höchsten, in der Offenbarung gegebenen Principe durch genetische Entwicklung erst zu gelangen, von dem Principe ausgehen, um die Eintheilung der Seelenlehre zu gewinnen, und es der Durchführung durch die einzelnen Theile überlassen, diese Gliederung selbst zu rechtfertigen; muß sich begnügen, „an das Reich der Erfahrung anzuknüpfen und diese zur vollen Identität oder Widerspruchslosigkeit mit sich, also zur höheren Einheit hinzuführen“. Diese „Evidenz der innern Einheit und Widerspruchslosigkeit“ kann dann erst „in der weitern Entwicklung der Philosophie an den einzelnen Disciplinen sich selbst begründen und an dieser Durchführung, die in der ersten Darstellung sich als bloße Möglichkeit erweist, ihre innere nothwendige Einheit vollziehen“. (S. 11—13.)

Demgemäß leitet nun D. die Gliederung der Seelenlehre und die alle Lebensordnung beherrschenden Grundverhältnisse, die Zahlensymbolik, aus der Mosaischen Schöpfungsgeschichte ab. (S. 21—27.) Die erste Urkunde „hat den Ursprung des Menschen aus einem doppelten Grunde und die Vereinigung dieser beiden Elemente in ihm ausgesprochen. Dem irdischen Leben angehörend ist er zugleich vom himmlischen Geiste belebt, wodurch ein geeinigtes, seelisches Leben gebildet wird. Ein Leben des Leibes, des Geistes und der Seele ist in ihm in lebendiger Einheit verbunden.“ (S. 23.)¹⁾ Das Natürliche im Menschen, das leibliche Leben, wird in jener Zahl, die überhaupt dem Natürlichen innewohnt, sich bewegen, „welche Vierzahl nur dann, wenn irgendwo eine partielle Einigung sich einträgt, in die Fünfzahl übergehen kann.“ „Das geistige Lebensverhältniß, als zunächst dem göttlichen Hauche entsprungen, wird auch die Grundzahl des sich offenbarenden Gottes,“ die Dreizahl zu seinem Typus haben. In das seelische Leben aber wird, weil es bildsam nach oben und bildend nach unten ist, in Folge dieser doppelten Beziehung zunächst die Zweizahl, inwiefern es aber wirkliche Vermittlung des natürlichen und geistigen Lebens ist, die Siebenzahl als Grundzahl sich eintragen. (S. 29.) Es ergeben sich also drei Theile der Seelenlehre, die Lehre vom Leibe, Somatologie; die

¹⁾ Drei Grundverhältnisse des menschlichen Lebens müssen darum unterschieden werden, „das leibliche, geistige und seelische Leben, hervorgehend aus dem natürlichen und göttlichen Momente, das im Menschen zur Einheit sich verbunden.“ (S. 29.)

Lehre vom Geiste, Pneumatologie, und die Lehre von der Seele, Psychologie.

Die Somatologie „muß von dem allgemeinen, an sich seienden Ausgangspunkte des Gegensatzes von Bildsamem und Bildendem überhaupt ihren Anfang nehmen. Die Methode jeder Erkenntniß führt diesen Weg.“ (S. 37.) Wenn Gestaltung sein soll, muß ein an sich „Gestaltloses durch ein innewohnendes, formirendes Princip zur bestimmten Gestaltung befähigt werden“. (S. 38.) Dieses Bildsame, an sich Unbestimmte, der Bestimmung als Grund sich Hingebende ist der Stoff, die Materie.¹⁾ „Der Begriff ‚Materie‘ ist daher ein bloß relativer, da er von der Beziehung abhängt, in der er gedacht wird. Was in dem einen Dinge belebendes Element ist, kann in einer höheren Ordnung als passiver Grund, als von einem höheren Leben durchdrungener Stoff erscheinen.“ (S. 39.) „Der Stoff kann sich niemals aus sich selbst gestalten.“ „Die Materie hat keine Kraft; sie ist bloß die zu erhebende und zu tragende Last.“ „Diese ihre Negativität muß zuerst überwunden sein, damit die lebendige Form sich gestalten kann. Aber auch ohne sie ist keine natürliche Lebensbildung. Dem Leben der Natur fehlt ohne sie der Grund. Die Materie geht in alles natürliche Leben mit ein. Das Naturleben besteht eben nur in dieser Aufnahme des $\mu\eta\ \acute{o}\nu$. Dadurch unterscheidet sich das natürliche Leben der Leiblichkeit von dem Leben als solchem, von dem reinen Leben, dem nicht mehr das $\mu\eta\ \acute{o}\nu$ zur Basis dient, welches vielmehr, das Sein als den höheren Grund in sich habend, Leben und Grund des Lebens zugleich ist.“ „Die Form des Daseins wird gebildet durch die Beschränkung, die Negation des Lebens in einem an sich Leblosen. Indem das Leben, eingehend in die Materie, sich selbst in seiner Allheit aufhebt und negirt, erscheint das Einzelne.“ Die Form ist also nicht reiner Gegensatz der Materie. „Die Materie ist rein passiv, die bestimmende Lebenskraft rein activ, die bestimmte Form beides.“ (S. 40.) Aus der Wechselwirkung der beiden Elemente aller Leiblichkeit, alles natürlichen Lebens, gehen die Einzelbildungen und Formen dieses Lebens hervor. „Nach dem Grade der Durchdrungenheit der Materie von dem belebenden Elemente gestaltet sich die Stufenreihe des natürlichen Lebens.“ (S. 41.) „Das zuerst Bildende gibt in jeder neuen Bildungsstufe einem höheren Elemente sich hin, und muß, nachdem es zuvor Bildendes gewesen, sofort als Bildsames erscheinen.“ (S. 58.)

Diese Verschlingung der Elemente in ihrer fortschreitenden Entwicklung vom Niedern zum Höheren wird nun in der Entfaltung des Naturlebens durch seine vier Stufen (Elementarformen, Mineral-, Pflanzen- und Thier-

¹⁾ „Dadurch daß das an sich Allgemeine von dem Streben, in's Chaotische auseinanderzufließen, durch die Bestimmung, durch eine nicht zu überschreitende Grenze zurückgehalten, und in der jener Grenze festgehalten wird, entsteht der Gehalt und Inhalt der einzelnen Dinge. Insofern diese Haltung bleibend geworden ist, und als stabile Form besteht, haben die Dinge ihre bleibende Form, ihr Bleiben und Beleben oder Belebtheit. Die Leiblichkeit ist die von dem innerlich quellenden Leben bedingte, dieses umschließende Form. Die Lebenskraft wird durch die Leiblichkeit von ihrer bloßen Potenz zur Bestimmtheit gebracht, wird zum bestimmten Leben. Die bloß gestaltende Lebenskraft bedarf eines Grundes, eines noch unbestimmten und gestaltlosen Stoffes, um ihn zu durchdringen und zu gestalten, und dadurch selbst leibhaftig zu werden.“ (S. 39.)

reich) bis in's Einzelnste nachgewiesen (S. 41—55), und ebenso die höhere, äußere und innere Einheit all dieser Bildungsstufen im Menschen. (S. 55—79.) Hier erst offenbart sich das Princip, der höhere Grund, das Ziel und der Zweck der ganzen vorausgehenden Entwicklung. „Im Menschen ist das höchste Bildende des Naturlebens ein Bildfames geworden, weil in demselben zu dem höchsten natürlichen Lebensgrunde auch noch ein geistiger hinzukommt.“ (S. 59.) Die Stimme ist beim Thier bloß Ausdruck des leiblichen Gefühls, „findet keine inwohnende Bedeutung“. Ebenso erscheint „die Zeugung, an den Gegensatz der Geschlechter gebunden, als bloßer Trieb und ohne Uebergang in eine eigentliche Selbstbestimmung“. Und doch „ist hier das höchste Walten des thierischen Instinctes, und beide Thätigkeiten erscheinen nicht als dienende Organe, sondern als höchster Zweck des ganzen thierischen Organismus. Auch im Menschen findet sich nach seiner thierischen Kraft beides wieder; indem es aber hier als dienend einem höheren Leben und Willen untergeordnet ist, erhält es einerseits eine höhere Organisation, und andererseits eine tiefere Bedeutung“. Der bloße Ton, der das sinnliche Gefühl kundgibt, gewinnt bei ihm geistige Bedeutung durch die Sprache; der sinnliche Trieb kann zur seelischen Neigung und zur geistigen Liebe werden. (S. 77—79.)

Der Schluß der Somatologie bespricht die Entwicklung des Menschenlebens: die erste Bildung des Leibes, die schon auf das höhere Lebensprincip hinweist, die Altersstufen und den darin sich offenbarenden Gegensatz von Leiblichkeit und Körperlichkeit; endlich „die dem wahren Leben widersprechenden Zustände der Krankheit und des Todes“, welche nur durch eine „vorausgehende Verläugnung der innern Wahrheit, die als einigender Lebensgrund dem Geiste innewohnt“, zu erklären sind. „Dadurch wird der Zwiespalt im Geiste ponirt, im Leibe nothwendig.“ „Wenn der Leib entsprechendes Organ des Geistes ist, so ist kein Grund der Trennung vorhanden. Dem Geiste wäre vielmehr mit dem Leibe das bestimmt abgrenzende und daher das Leben fixirende Element genommen. Eine vollständige Losreißung von aller Leiblichkeit ist daher für den Geist nicht möglich. Jederzeit wird eine Rückkehr zur Leiblichkeit, auch wenn er sie verlassen hat, dem menschlichen Geiste wieder nothwendig sein, damit er als menschlicher, individueller, in sich bestimmter und in dieser Bestimmtheit des eigenen Lebens sich offenbarer existire.“ „Eine solche Rückkehr setzt dann von selbst eine der Individualität des geistigen Lebenselementes vollkommen entsprechende Leiblichkeit. Leib und Geist müssen in letzter Vereinigung sich vollkommen äquivalent sein. Der Geist muß im Leibe sich ungehindert darstellen, und in allen seinen Bestimmungen des eigenen Wesens in dem Leibe und durch ihn sich offenbaren. Jede Hülle fällt; ein Verbergen des innern Lebens ist unmöglich.“ „Eine volle Trennung ist auch jetzt nicht möglich, aber doch eine partielle und zeitliche.“ „Der Mensch ist daher allerdings leiblich, d. h. das Naturleben in sich tragend. Aber diese Leiblichkeit ist nur das dienende Element, das durch das höhere Lebensprincip in ihm wahres Bestehen, innere Einheit, höhere Bedeutung erlangt. Die Natur lebt in dem Menschen. Der Mensch ist der Träger des eigentlichen Lebens; ohne ihn ist die Natur seelenlos und leblos. Er erklärt und versteht die Natur; denn in ihm wohnt auch ein höheres, die Natur beherrschendes Princip, der Geist.“ (S. 79—86.)

Diesen in seinem Wesen zu erkennen ist Aufgabe der Pneumatologie. „Im Menschen ist über dem Naturgrunde auch noch ein höheres Sein, sein ewiges und unsterbliches Wesen besteht. Diese Persönlichkeit ruht aber im Menschen nicht auf einem absoluten, in sich freien und unendlichen Grunde, sondern auf dem Grunde des Daseins.“ „Er weiß sich ewig und zeitlich, wesentlich und natürlich, an die Nothwendigkeit des Daseins und ihren Wechsel gekettet, und doch frei und dem ewigen unveränderlichen Sein angehörend.“ „Im Menschen ist daher allerdings eine Bewegung vom Grunde der Natur zum selbstbewußten Persönlichkeitsgrunde, aber nicht in Gott. Im Menschen kommt die Persönlichkeit erst zum Bewußtsein ihrer selbst durch die Unterwerfung des Naturgrundes.“ „Indem im Menschen die Persönlichkeit erst aus dem Grunde des Daseins zum vollen Bewußtsein ihrer selbst auftaucht, läßt sie sich im Anfange nur als unvollendete, nur im Grunde ihrer Natur bestehende denken.“ Diese Genesis des Menschen darf man aber nicht zu einer absoluten, zum göttlichen Werden und Sein selbst machen; die Theogonie der Naturphilosophie und ihrer Nachfolgerinnen ist Anthropomorphismus, „Verwechslung des Göttlichen mit dem Menschlichen, wodurch das Göttliche gar nicht und das Menschliche nur einseitig erfaßt wird“. (S. 99 — 100.) Diese Lehre ist unchristlich und grundlos zugleich. (S. 95.) Nur das Wort der Offenbarung, welches „die absolute Substantialität und die absolute Freiheit Gottes, die Selbstbestimmung des absoluten Wesens durch den absoluten Willen, die Persönlichkeit Gottes“, und zwar seine Dreipersonlichkeit verkündet, löst alle Widersprüche, begründet alles Uebrige, ist der höchste Grund aller Wahrheit und Erkenntniß, und ist doch wieder oder vielmehr gerade darum auch das höchste Geheimniß. (S. 96—97.) Die Offenbarung des göttlichen Wesens ist für den Menschen „das Princip seiner Selbstschauung und Selbsterkenntniß“ (S. 92), das „die Genesis des menschlichen Geistes erklärende Princip“. (S. 102.) Indem der Mensch „seiner in jenem göttlichen Grunde gewiß wird, wird er auch Gottes gewiß.“ (S. 93.) Die Ähnlichkeit des Menschen mit Gott ruht nicht in der Substanz; seiner Natur nach als geschaffenes, endliches, begrenztes Wesen ist der Mensch „nicht wie Gott“. ¹⁾ Die Ähnlichkeit ruht im Persönlichkeitsgrunde. „Sich selbst bestimmen könnend und in dieser Selbstbestimmung für sich seiend ist der Mensch Gott ähnlich.“ (S. 98.) Aber auch durch die Dreiheit der Elemente seines geschaffenen Seins, auf denen die Einheit seiner Persönlichkeit sich aufbaut, und durch die Dreiheit der wesentlichen Attribute des Geistes, des Seins, Erkennens und Wollens. (S. 102.) „Das erste Attribut des Geistes, das ihn über die Fluth des Daseins erhebt, ist sein unsterbliches Sein. Der Geist nimmt als Gottes Hauch, nicht als Wort Gottes, sondern als sein Hauch, sein unausgesprochenes, erst im Dasein sich aussprechen sollendes und könnendes Wort, Antheil an dem ewigen Sein. Die Erde und die äußere Natur hat diesem substantiellen Sein gegenüber nur ein Sein der Erscheinung. Die Welt ist nicht

¹⁾ „Er hat bloß ein Sein; also weil er es bloß hat, ist er es nicht, es ist bloß ein Attribut seines Wesens. Gott aber hat das Sein im entgegengesetzten Sinne, als Herr desselben, er ist der Seiende, ist das Leben selbst, und daher der Sein und Leben Gebende.“ (S. 98.)

sich selbst Zweck", sondern „Mittel der Offenbarung des geistigen Seins. Nur als Organ des Geistes ist sie geschaffen, damit der Hauch Gottes zu dem in irdischer Hülle sich aussprechenden, selbständigen Worte werden könne.“ „Die Macht, die sich dieser Aussprache im Dasein zu Grunde gelegt, ist eine höhere; ist der Ewigkeit angehörig, ist nicht bloß Dasein, ist wirkliches Sein“, und „die Durchdringung und Assimilation des Daseins mit dem Geiste ist Leben.“ (S. 103—105.)¹⁾ „Mit diesem über die äußere bloß notwendige Form des Seins, über das Dasein erhabenen Sein ist dann zugleich die Möglichkeit des Wiederscheines dieses Seins, der Anschauung und Reflexion desselben, insofern es ein Gegebenes und Geschaffenes ist, gesetzt“ (S. 102—103): das Selbstbewußtsein, mit dem das Gottesbewußtsein unzertrennlich verbunden ist. (S. 107.) Aber erst wenn der Mensch „sagen kann: ich will, kann er auch wahrhaft sagen: ich bin.“ „Das Sein, das durch die Erkenntniß über das blinde Dasein erhoben wird, findet im Willen auch noch den innewohnenden Bestimmungsgrund, und erhebt sich sohin innerlich und äußerlich über das von sich nichts wissende, blind notwendige und also nicht sich selbst bestimmende, sondern ganz von einem andern Grunde bestimmte Dasein. Ueber beiden also [dem Sein und dem Erkennen] steht als der Mittelpunkt des geistigen Lebens der Wille.“ (S. 103—109.)

Diese Freiheit aber ist an sich eine substanzlose, leere; ist bloße Potenz, sich selbst zu bestimmen. „Das Sein findet sich in der Erkenntniß, diese im Willen; der Wille aber muß sich selber erst scheiden von seiner bloßen Möglichkeit, muß sich, indem er sich bestimmt, für etwas bestimmen, was er nicht selbst ist, sich entscheiden.“ „Die Einheit der Attribute des Geistes ist [an sich] nur eine subjective, die wirkliche und wirksame Persönlichkeit potentialiter und unvermittelt in sich enthaltend. Noch ist die Persönlichkeit des Menschen erst als Grund vorhanden, der [als Subject] seine Vermittlung [mit dem Object] erwartet. Zwei Gegensätze stehen sich unvermittelt gegenüber, der Natur- oder Nothwendigkeit Grund, vermöge dessen der Mensch als ein geschaffenes, von einem höhern Willen in seinem Wesen bestimmtes Geschöpf existirt, und der Persönlichkeits- oder Freiheitsgrund, in welchem der Mensch in seiner Natur für sich besteht, frei in sich und unsterblich, weil er in seinem eigenen Selbst eines unabhängigen Grundes mächtig ist. Aus der Ausgleichung beider Gegensätze entsteht die Bewegung des menschlichen Lebens. Diese Bewegung geht durch die Daseinsformen hindurch, um das Veränderliche mit dem Unveränderlichen zu erfüllen. Diese Bewegung geschieht in der Zeit, um die Zeit in sich aufzuheben und mit der Ewigkeit zu einen.“ (S. 110—111.)

„In jenen Thätigkeiten, in welchen der Proceß des Lebens vor sich geht, kann die äußere Natur zum innern Grunde erhoben werden, in der Vereinigung mit einem höhern Willen, oder der innere Grund der Freiheit wird an die äußere Natur verloren, und mit ihm die Einheit mit dem höhern Leben der göttlichen Wahrheit.“ (S. 111.) Jene Thätigkeiten aber

¹⁾ „Dreifach ist die Form des geistigen Elementes: der nothwendige Grund seiner Selbständigkeit und seines Fürsichseins im Dasein; der ewige Grund seines Wesens im Sein; die Wechseldurchdringung beider in seiner lebendigen Bewegung. Dasein, Sein und Leben sind die drei Relationen des ersten Attributes des Geistes, seines Seins.“ (S. 105.)

sind das Denken, Können (Bilden) und Thun (Handeln). Das Denken ist die Innerlichsetzung, die Subjectivirung des Objectiven.¹⁾ Im Können „stellt sich die Wirkung der innern Kraft im äußern Medium in ihrer Unmittelbarkeit dar.“ „Benützt aber der Geist den äußeren Lebensgrund, um ihn zum bewußten Zweck, nicht als Organ seiner Kraftäußerung, sondern als Mittel seiner Willensbestimmung zu gebrauchen, so entsteht die That.“ (S. 112.) Dem Denken liegen als geistige Kräfte zu Grunde Gefühl, Verstand und Vernunft; dem Können das Vermögen der Phantasie, die in unterster Stufe als geistiger Sinn (Gefühls-, Geschmacks- oder Zartfönn, Scharfsinn, Tiefsinn), in ihrer Beweglichkeit als Laune, Wiß und Humor, und in ihrer Stabilität als jenes Vermögen, das Jean Paul passives Genie nennt, dann als Talent und in höchster Ordnung als Genie erscheint. (S. 113 — 129.) Auch die Wissenschaft nimmt am Können Theil, ist Einheit des Wissens und Könnens. (S. 121 u. 129—130.) Kunst im weitesten Sinne ist „alles, worin die hervorbringende Kraft des Geistes sich ausdrückt.“ „Im engeren Sinne aber ist Kunst das unmittelbare Können des Geistes, wenn er ohne Neben Zweck . . . den Stoff zum unmittelbaren Bilde des innern Lebens umgestaltet.“ (S. 130.) Als letzte und -höchste Einheit wird dann der Wille, aber nur inwiefern er in der That zur Selbstbestimmung kommt, also eigentlich das Thun bezeichnet. (S. 131, 134.) „Die Natur des Menschen ist nicht an sich frei, sondern wird es nur durch den Willen.“ „Der Unwille der Natur muß zuerst aufgehoben werden, damit der Wille ganz frei werde.“ (S. 132.) Das ist aber „nur möglich durch die Hilfe eines höhern Willens.“ „Das Sein kommt im Denken zu sich, das Erkennen erhält im Willen seinen Mittelpunkt; der Wille aber, als der entscheidende höchste Punkt, muß einen andern Anhaltspunkt seiner Selbstbestimmung gewinnen. Dem menschlichen Willen tritt somit der göttliche Wille als Gebot gegenüber, damit er an demselben die unbewegliche Nichtschnur seiner Bestimmung erfasse.“ Die ihm gestellte Aufgabe aber kann der Wille erfüllen oder nicht. Im ersten Fall wird „das Göttliche im Willen und somit auch in der Natur bejaht, und die Freiheit des Geistes errungen“; im zweiten wird „die Natur, das Ungöttliche im Menschen zur Herrschaft über das Göttliche in ihm aufgerufen.“ „Das, was an sich gut ist, die Natur, wird böse durch den Willen, der sie mißbraucht, und so kommt ein doppelt Böses in die Welt durch den Willen, das Böse in der Natur, das Uebel, und das Böse im Willen, die Sünde.“ (S. 133—134.)

Der Schluß der Pneumatologie bespricht in unverkennbarer Aehnlichkeit mit dem zwanzig Jahre später in „Kenian und das Wunder“ eingehend Erörterten das durch Glaube, Hoffnung und Liebe im Willen des Menschen

¹⁾ „Der äußere Grund, die Objectivität, indem sie mit dem Subjecte zusammentrifft, kann zuerst von demselben in sich aufgenommen, innerlich gesetzt, als ein Innerliches angeschaut werden. Mit dieser Anschauung wird der Naturgrund seiner Natürlichkeit entkleidet, seine Form, seine äußerliche Bestimmung, seine vorübergehende Wandelbarkeit wird in dessen innerlicher Position, in seiner seienden Wesenheit aufgefaßt, d. h. seine Zufälligkeit wird ausgeschlossen, und bloß dessen Sein festgehalten. Dieß ist der erste Act der Verinnerlichung, der Subjectivirung des Objectes, in welchem das Subject aber auch zugleich objectiv wird, d. h. das Object bei sich hat.“ (S. 111—112.)

erwachende neue Leben, das zwar in der Zeit nur selten sich offenbare, wenn aber, im Widerspruch mit dem Naturleben als wunderbares göttliches Leben sich zeige. Das Denken wird dann zum ekstatischen Schauen, das Können zur unmittelbaren Macht des Geistes über die Natur, zum Wunder. Beides aber ist die Folge der Heiligkeit, „der innigsten Vereinigung des endlichen, persönlichen Willens mit dem unendlichen persönlichen göttlichen Willen“, der „heilenden, die Natur und das zeitliche Leben durchdringenden Kraft, welche die tiefe Wunde der Sünde heilt und den Riß des Seins und Daseins ausgleicht.“ (S. 136—137.)

„Das Mittel von zwei Gegensätzen kann erst dann klar erkannt werden, wenn die Gegensätze, die vermittelt werden sollen, zuvor bestimmt sind. Dieses Gesetz der Erkenntniß hat bereits die Methodologie der wissenschaftlichen Erkenntniß als allgemein geltend ausgesprochen.“ (S. 90.) Die Methode für die Psychologie geht daraus von selbst hervor. Sie muß „von der Vergleichung der beiden Gegensätze des Lebens mit ihrem allgemeinen Grunde ausgehen, um daraus die Eigenthümlichkeit der Seele, ihre Eigenschaften im Allgemeinen zu ermitteln und aus diesem allgemeinen Grunde dann die besondern Eigenschaften der Seele herauszufinden.“ (S. 145.) „Das an sich Bestimmte negirt in diesem Ansichsein seiner Individualität das an sich Bestimmende, und muß daher in einem Dritten [welches weder das Eine, noch das Andere ist] von dieser an sich seienden Bestimmtheit befreit werden, um für das an sich Bestimmende sein zu können.“ (S. 146.) In der Seele ist daher die Individualität der Leiblichkeit (in ihren Organen, wie in ihrem räumlichen und zeitlichen Verhältniß) aufgehoben. Die Seele sieht und hört zwar Räumliches und Zeitliches, ist selbst aber nicht wie die Sinne diesen Gesetzen der Leiblichkeit unterworfen. Und nicht bloß frei ist sie von diesen Gesetzen, sondern auch „die Leiblichkeit von dieser Obmacht des Daseins befreiend“. Dieß bezeugen die Erscheinungen des Traumlebens, des Hellsehens etc. (S. 147—151.) Wie aber die Individualität des Leibes der Seele nicht zukommt, so auch nicht die Persönlichkeit des geistigen Lebens. Keine der wesentlichen Eigenschaften des Geistes findet sich in ihr; weder „die persönliche Geisteskraft des Willens“, noch „die persönliche Erkenntniß des Geistes“, noch „die Selbständigkeit des Seins im Geiste“. (S. 151—156.) „Wie im Leibe der Naturgrund, im Geiste der Persönlichkeitsgrund, so ist in der Seele der allgemeine Lebensgrund als wesentlicher Charakter eingetreten.“ „Der Geist will, der Leib bedarf, die Seele empfängt.“ (S. 153.) „Sie ist der Indifferenzpunkt von Freiheit und Nothwendigkeit.“ (S. 152.) „In der Seele ist der Uebergang des unbewußten, rein nothwendigen Daseins zum freien, bewußten Sein der Persönlichkeit gegeben. Es ist nicht mehr die Finsterniß der bloßen Bestimmtheit von außen, noch das Licht der Selbstbestimmung und des daraus hervorgehenden Selbstbewußtseins, sondern die Indifferenz beider.“ Alles seelische Schauen „steht unter der geistigen Erkenntniß.“ (S. 154.) Ebenso ist „in der Seele der Uebergang vom Sein zum Dasein, und vom Dasein zum Sein“, die Indifferenz beider. „Die Seele ist die Trägerin des Werdens.“ (S. 154—155.)¹⁾

¹⁾ „Das Werden ist ihr nothwendig. Nur in ihm kann sie den unaufgeschlossenen Grund des zum Sein berufenen, vom Sein zu erfüllenden und doch an sich noch

„Individualität und Persönlichkeit werden ewig sich fliehen, ohne einen allgemeinen neutralen Grund, auf den beide ein gleiches Recht haben.“ Aus diesem Verhältnisse der Seele als Mittelglied zwischen dem geistigen und leiblichen Elemente lassen sich zunächst drei allgemeine Eigenschaften der Seele erkennen: ihre Unmittelbarkeit,¹⁾ Innerlichkeit und Wirklichkeit (S. 156). Die Seele bildet einerseits die Voraussetzung für die persönliche Thätigkeit des Geistes, andererseits gleichsam „die Schatzkammer des geistigen Lebens“; durch sie allein ist Erinnerung, „Wissen und Nichtwissen zugleich über ein und dasselbe Object“ im Menschen möglich. (S. 158, 159.)

In der wirklichen Vermittlung von Geist und Leib werden die allgemeinen Attribute zu Kräften der Seele. Dem leiblichen Leben zugewendet erscheinen als die drei untersten Seelenkräfte: das Empfindungsvermögen, das, vom sinnlichen Eindruck verschieden, nur seinen Stoff (in der Regel) von den Sinnen erhält; das Begehrungsvermögen, aus welchem Genuß, Vergnügen und Freude, aber auch Affect, Trieb und Leidenschaft hervorgeht; und endlich das Vorstellungsvermögen. (S. 161 bis 166.) „Vorstellungen sind nichts Anderes, als von dem sinnlichen Eindruck befreite und in der Seele dauernd gewordene Empfindungen. Nur von sinnlichen Gegenständen kann also die Seele Vorstellung haben.“ (S. 166.)²⁾ Die vierte Seelenkraft ist das Gedächtniß, welches zwischen den drei höheren und den drei niederen Vermögen in der Mitte steht und den unbeweglichen Punkt bildet, in welchem „Empfindungen, Begierden und Vorstellungen mit der höheren Empfänglichkeit der Seele für das rein

nicht wahrhaft Seienden erfüllen. Die allgemeine Stimme des Lebens, die ein persönlicher, liebender, allmächtiger Geist gesprochen in jenem lebensvollen Wort: „Es werde!“ redet in unendlicher Mannigfaltigkeit zum Geiste; allein alle diese Fülle ist aus Einem Grunde hervorgewachsen, und muß in diesem allgemeinen Grunde gefühlt werden, um dem Geiste verständlich zu sein.“

¹⁾ „Der Geist, um seine persönliche Wesenheit zu offenbaren, bedarf dazu des Grundes der Natur, um in ihm seiner Willensmacht gewiß zu werden. Damit aber Geist und Leib sich mit einander verbinden, ist ein drittes allgemeines Mittelglied notwendig, in dem beide aus ihrer Besonderheit hervortreten können. Die Seele aber ist dem Geiste unmittelbar gegenwärtig und dem Leibe, und ist eben durch diese Unmittelbarkeit Vermittlerin der entgegengesetzten Thätigkeiten des Lebens. Alle jene Kräfte des Geistes, die in seiner Vermittlung mit seinem Naturgrunde hervortreten, das Denken, Können und Thun, sind der Seele fremd. Die Seele faßt nur das ihr unmittelbar gegenwärtige Object. Aber sie faßt es nicht als Object, d. h. nicht im Unterschiede von sich, sondern bloß in der allgemeinen Bezüglichkeit zu sich. Das Object tritt in die Seele ein, und tritt doch nicht in die Seele, nämlich nicht als Object. Die Unterscheidung und Vereinigung, die wahre Einheit durch die Setzung und Aufhebung des Gegensatzes von Subject und Object ist erst mit dem persönlichen Gedanken möglich, der ein Kind des Geistes ist.“ „Ein [mit] Bewußtsein, ein mit Reflexion ausgeführtes Werk der Seele ist daher gleichfalls nicht möglich. Die Unterwerfung des Stoffes, um ihn nach eigenem Wohlgefallen umzubilden und eine eigene innere Lebensanschauung auszusprechen, ist der Seele fremd. Sie spricht sich nirgends aus und kann sich nicht aussprechen, eben weil sie kein Ich ist. Wenn sie nicht denkt, so wird sie auch nichts können,“ und darum auch nicht handeln. „Die Seele thut nichts, sie leidet und wirkt, aber sie verrichtet nichts mit bestimmtem Zweck und Bewußtsein.“ (S. 156–157.)

²⁾ D. stellt hier die Vorstellung in Gegensatz mit der Idee. Im Grundriß der Logik S. 7 stellt er den Ideen die Empfindung gegenüber, aus welcher die Vorstellungen ebenso sich ableiten, wie aus den Ideen die Gesetze für die geistigen Thätigkeiten.

Geistige zusammentreffen.“ Auch bei den Thieren findet sich noch das Gedächtniß; aber als eine nur nach unten gerichtete Kraft, also mit anderer Peripherie, während es im Menschen zugleich dem freien Geiste dient und durch ihn zur freien Erinnerung werden kann. An das Gedächtniß reißt sich in der Richtung nach oben die Einbildungskraft, der im geistigen Leben die Phantasie, von den unteren Kräften das Vorstellungsvermögen entspricht, und die nur durch letzteres wirklichen Inhalt und nur durch erstere innern Zusammenhang gewinnt. Dem Begehrungsvermögen aber entspricht auf dieser Stufe des Lebens die seelische Neigung, welche wir in ihrer Richtung auf das Einzelne Zuneigung, in ihrer Richtung auf's Allgemeine Mitgefühl und Mitleiden nennen. (S. 166—170.) „Entsprechend dem höheren Zustande des Geisteslebens, insofern sich dieses durch Liebe mit Freiheit dem Ewigen zugewendet, findet sich dann in der Seele eine unfreie Zuwendung und Empfänglichkeit für das Ewige“: „die Empfindung für das Verhältniß des irdischen zum ewigen Leben“. Dieß ist die höchste Kraft der Seele, das Gewissen, welches „mit dem geistigen Leben ebenso unmittelbar zusammenhängt, wie das Empfindungsvermögen mit der Leiblichkeit.“ (S. 170.)

„In der Verbindung dieser einzelnen Kräfte mit dem natürlichen oder persönlichen Leben besteht die Bildung der innern Form des Menschen aus der Allgemeinheit des Grundes zur Eigenthümlichkeit des individuellen und persönlichen Verhältnisses.“ „Es trägt sich aus dem natürlichen, wie aus dem geistigen Zustande eine gewisse Richtung, ein innerer Zug des Lebens in die Seele ein, und dieser bestimmt dann die äußere Erscheinung des Lebens.“ (S. 171.) Natur- und Persönlichkeitsgrund wirken gleichmäßig auf die Seele ein. Die Seele bildet die äußeren Organe „nicht gänzlich frei aus sich heraus, sondern findet sie theilweise schon gebildet vor, um sich selbst mit und an ihnen zu manifestiren.“ (S. 172.) „Die Temperatur des leiblichen Elementes in seiner zum Dienste der Seele ausgebildeten Organisation“ nennen wir Temperament. (S. 173.) Die bestimmte Richtung und Gewohnheit, „die Gesinnungsweise, welche aus der Rückwirkung der bewußten Thätigkeit des Geistes auf den unbewußten Grund der Seele hervorgeht, ist der Charakter.“ (S. 175.) Wird aber das Leben der Seele übermächtig über die Einwirkung des Persönlichen und Individuellen, wird sie für sich selbst wirkend, so entstehen in der Richtung auf das äußere Leben die Zustände des Schlafwandeln's, des Hellsehens, des Somnambulismus; aus der Rückwirkung des geistigen Lebens auf das seelische aber die Ekstase. (S. 176—177.) Aus der Störung des regelmäßigen Verkehrs der Seele mit Geist und Leib entspringen die verschiedenen Erscheinungen des Wahnsinns von der Thorheit bis zur Raserei. (S. 177—179.)

So bedingt Ein Element der Menschennatur das andere. „Die Seele vermag ihr Leben nicht ganz zu entfalten, wenn sie nicht die äußern Organe zur Ausbildung bringt, und der Geist ist hinwieder in Darstellung seines Lebens an die Seele angewiesen.“ Daraus ergibt sich die nothwendige Beschaffenheit der zeitlichen Entfaltung des einzelnen Menschenlebens von der Kindheit bis zum Greisenalter und damit auch die Erkenntniß der Entwicklungsstufen der Nationen und der ganzen Menschheit. „Leib, Seele und Geist sind die Elemente und auch die Stufen der Lebensentwicklung.“

„Zuerst tritt die Naturkraft in der Leiblichkeit hervor; dann erwacht die Innerlichkeit des seelischen Lebens, bis endlich der Grund der Persönlichkeit in letzter Stufe der Entwicklung den ganzen Fortschritt vollendet.“ (S. 180 bis 181.)

Im Wesentlichen ist D. den hier niedergelegten Gedanken sein ganzes Leben hindurch treu geblieben; im Einzelnen aber hätte er natürlich auch hier, wenn ihm noch eine Ueberarbeitung der Seelenlehre möglich gewesen wäre, manche Gliederung und Begriffsbestimmung modificirt, insbesondere aber einen andern Weg der Begründung eingeschlagen. Die noch vorhandenen, freilich nur flüchtig hingeworfenen und größtentheils nur für ihn selbst verständlichen Notizen zum Behufe der Vorlesungen zeigen, daß er später die Bestimmungen seiner Seelenlehre (ähnlich wie die der Moralphilosophie) „aus den ersten Voraussetzungen des menschlichen Bewußtseins“ ableitete und mittelst der metaphysischen Kategorien entwickelte.¹⁾ Außerdem geht aus den Notizen und Skizzen zur Pneumatologie hervor, daß D. später als dem Können zu Grunde liegende Vermögen Gefühl (Geschmack), Erfindungskraft und Bildungsvermögen bezeichnete, den geistigen Sinn aber (das ruhende Ansieh), den Wiß (Bewegung) und endlich Begabung, Talent, Genie (Einigkeit) als „Einigung und Wechselwirkung von Phantasie und Erkenntnißvermögen“ begriff. Das dem geistigen Wollen in der Seele Entsprechende nennt er Sehnsucht, das dem Erkennen Entsprechende Ahnung.

4. Denklehre.

a. Der erste Entwurf (1843).

Der erste Entwurf der Denklehre — Einleitung, Logik und Metaphysik; von der Dialektik fand sich nichts vor — stammt aus dem Sommersemester des Jahres 1843 (s. o. S. 41).

Ueber den Ursprung des Gedankens sagt D. hier: „Das Denken bildet die Einkehr eines an sich Außerer in einem an sich Inneren. Gott denkt nicht, weil er an sich innerlich ist. Er kann nichts Außerliches innerlich poniren. Gott denkt nicht, sondern das Denken ist bei ihm Erkennen und Sprechen. Die Natur denkt nicht, weil sie eines inneren Grundes, in dem sie ein an sich Außerer als ein Anderes, Angeschautes [Bewußtes] sehen könnte, entbehrt. Das Denken fordert einen doppelten Ausgang. Der Natur- und Persönlichkeitsgrund müssen in einer Einheit zusammentreffen, wenn Denken möglich sein soll.“ „Das Denken ist also als Setzung eines Unpersönlichen im Persönlichkeitsgrunde aufzufassen. Es erfordert die freie Thätigkeit und Bewegung des Geistes, ist Bewegung dieses Geistes zum objectiv Wahren. Das Denken ist dann ein wahres und hat Wahrheit . . . , wenn das Außerer in seiner Beziehung zum Innern, in seinem Wesen aufgefaßt und begriffen worden ist.“ „Denken unterscheidet sich also vom Erkennen und vom bloßen Vorstellen. Das Erkennen ist der wirkliche Besitz des Inneren, das Vorstellen, Empfinden die Auffassung des Außern nach seiner Erscheinung.“

„Der Natur- [oder Daseins:] Grund im Menschen ist ein gesetzter,

¹⁾ Dasselbe zeigen, wenn auch nur kurz und nebenbei als Folgerung aus dem Uebrigen, die „Meditationen“ zc. (Siloah S. 1065 u. 1167.)

bestimmter und beschränkter. Er kann nie zum unbefchränkten Sein erweitert, wohl aber mit ihm verglichen werden. Die Vergleichung, insoferne sie von außen nach innen geht [„das an sich Außerliche in dem innerlichen Fürsichsein setzt und es im Subjecte festhält“, fügt D. in der „Denklehre“ S. 21 hinzu], ist eben das Denken.“ „Die innere Anschauung des Unendlichen in der Idee und die äußere Anschauung in der sinnlichen Empfindung, beide sind unbestimmte Größen. Das unendlich Große ist unaussprechlich, unbestimmbar und unerreichbar; die Idee in ihrer Unendlichkeit bleibt ewiger Hintergrund des menschlichen Strebens. Die unendliche Differenz nie zu erschöpfender Unterschiedlichkeit der sinnlichen Wahrnehmung, die immer und überall anders ist, ist um dieser unfaßbaren Veränderlichkeit willen ebenso wenig als bestimmte Größe auszusprechen. Zwischen beiden findet sich der Geist. In dem Einen sucht er das Andere. Beide stehen ihm als Naturgrund gegenüber; beide sucht er mit einander auszugleichen.“ „Weder das eine noch das andere Element kann der Mensch rein in sich darstellen, sondern überall vermag er nur die mittlere Proportion zu finden und diese auszusprechen. Er kann nicht aufgehen im Einzelnen und kann nicht untergehen im Allgemeinen, sondern er bleibt eben er selbst. Seine Aufgabe, jenem Grunde der Natur gegenüber, ist daher, denselben in seiner Bestimmtheit zum persönlichen Bewußtsein zu bringen; die Endlichkeit und die Unendlichkeit soll er aus der Nothwendigkeit des Seins zur Freiheit des Bewußtseins bringen. Er kann die Grenzen seiner Natur nicht überspringen; sie bleiben die unzerbrechlichen Gesetze seiner Bewegung; aber er kann sie zum Bewußtsein bringen, nach ihnen sich bewegen, und so als Mittel der Bewegung, als Organe der Thätigkeit sie beherrschen. Sie beherrschend ist er auch frei von ihnen. Um sie zu beherrschen, muß er aber zuvor ihr Wesen erforschen. Nur bekannte, ergründete Kräfte kann ich mir unterwürfig machen.“ „Diejenigen Formen nun, welche aus der Beschränktheit der Natur für die Bewegung der Persönlichkeit hervorgehen, die dem Persönlichkeitsgrunde in dieser ersten Bewegung der Position des Natürlichen im persönlichen Bewußtsein, d. i. im Denken, Gesetze vorschreiben, wird man mit allem Recht mit dem Namen der Denkgesetze bezeichnen.“

Ueber das dritte Denkgesetz sagt D.: „Wovon der Geist den Grund weiß, von dem weiß er auch das nothwendige Verhältniß. Er erkennt sofort nicht mehr, daß etwas möglich ist, sondern auch wie es möglich ist. Nur der Grund selbst bleibt noch außerhalb des Gedankens, besteht als bloße Voraussetzung. Der denkende Geist setzt bloß die Hypothese: wenn das Eine ist, so muß das Andere sein. Dieser vorausgesetzte Grund steht mit seiner Folge nun zwar in einem nothwendigen, aber keineswegs in einem ausschließenden Verhältniß, ist Nothwendigkeit für die Denkbarkeit der Folge, aber keineswegs reines Sein des Grundes und also volle Wirklichkeit. Die Position des Grundes läßt immer noch ein Zweites in dem Grunde zu. Was Grund einer Folge ist, kann auch von einer anderen Folge möglicherweise der Grund sein. Bis nicht jeder mögliche andere Fall ausgeschlossen ist, besteht noch nicht die volle Wahrheit. Erst mit der Ausschließung dieses Dritten, mit der vollen Ausgleichung beider Verhältnisse befinden wir uns in der rechten Wirklichkeit und im dritten Denkgesetze, im Gesetze der Entgegensezung und Ausschließung. Das Wirkliche ist auch nothwendig, aber nicht bloß nothwendig, ist nothwendig nur für den Ge-

denken, aber nicht in seinem Wesen. Was so ist und nicht anders, muß ich mir eben auch so denken. Mein Gedanke wird geregelt durch die Wirklichkeit. Die Wirklichkeit ist die vereinigte Möglichkeit und Nothwendigkeit in der höhern Einheit beider. Ueber sie hinaus ist kein Gesetz des Denkens mehr möglich.“ „Auch entsprechen diese Gesetze genau den in der Einleitung als subjective Erkenntnißformen angeführten Relationen. Der ersten Relation des Ansichseins entspricht das Gesetz der Identität und des Widerspruchs. Der Gedanke ist hier in seiner bloßen Allgemeinheit aufgefaßt, das Gesetz bloß schlechthin ohne Aus- und Unterscheidung gesetzt. Erst im zweiten Denkgesetze ist der Ausgang von dieser Allgemeinheit zur Besonderheit und Bestimmtheit (in dem Verhältnisse von Grund und Folge), von Identität und Widerspruch, oder Möglichkeit, zur Nothwendigkeit. Diese ist daher jederzeit eine in der Möglichkeit bestehende Nothwendigkeit, d. h. eine im Ursprung und Wesen freie, also im Anfang der Erkenntniß als willkürlich, im Fortgange als nothwendig und erst am Schlusse als Wechselverhältniß beider als vernünftiger weiser Wille erscheinend. Von der Möglichkeit, daß etwas sein kann, schreitet die Erkenntniß zur Begründung, wie etwas sein kann, und zuletzt gelangt sie zum Wesen, zu der Bestimmung, daß etwas wirklich ist. Was in der subjectiven Erkenntnißform als Relation sich gezeigt, steht somit in der wirklichen Vermittlung als Denkgesetz voraus. Dieselbe Ähnlichkeit findet sich mit den Formen der Methode. Klarheit, Gründlichkeit und Gewißheit der Erkenntniß stehen offenbar in dem Verhältnisse der drei Denkgesetze zu einander. Das Gesetz der Identität entspricht der Klarheit, das des Grundes und der Folge der Gründlichkeit, und das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten der Gewißheit. Endlich ist diese Analogie auch selbst in den Potenzen des menschlichen Erkenntnißvermögens nicht zu verkennen. Die bloß negative Bestimmung des ersten Denkgesetzes entspricht dem Gefühl, die in das Besondere eintretende Untersuchung des zweiten dem Verstande, und die einheitliche, beide vereinigende, positive des dritten Denkgesetzes der Vernunft.“ „Die innige Verwandtschaft, ja die unauflösbare Einheit dieser Gesetze mit dem geistigen Leben des Menschen ist daher in keiner Weise zu verkennen. Diese Gesetze durchbringen daher auch die ganze Denklehre und beherrschen die einzelnen Theile derselben als leitende Principien. Sie müssen daher den einzelnen Theilen der Denklehre auch nothwendig vorausgehen, indem sie allen zugleich und keinem Theile insbesondere angehören.“

Ueber die Entstehung des Begriffs sagt D.: „Indem der denkende Geist das Unbestimmte und Unbewußte der unmittelbaren Anschauung aus der unendlichen Position und Negation heraus in die bestimmte Form des Bewußtseins zu bringen strebt, sucht er nach einer mittleren Proportion zwischen jenen Gegensätzen der unmittelbaren innerlichen und äußerlichen Anschauung. In diesem Hin- und Herschwanke zwischen zwei entgegengesetzten Polen findet der Gedanke den ersten Ruhepunkt in der Beziehung zweier Momente beider Gegensätze zu einander. Auf der Leiter der Mittelbarkeit auf- und absteigend hat der Gedanke einen ersten Haltpunkt in der möglichen Einheit jener Dissonanzen. Das Endliche und Unendliche müssen irgendwo ineinanderspielen, und der Punkt eines solchen möglichen Zueinandergreifens ist der erste geistliche Anhaltspunkt für den vermittelnden Gedanken. Sobald zwei Gegensätze in eine nothwendige Beziehung zu einander

gebracht werden können, ergänzt sich aus dieser Nothwendigkeit die Vielheit und Mannigfaltigkeit der äußeren Anschauung durch die gedachte wesentliche Beziehung zur innern Einheit zu einer vollendeten Allheit, und es entsteht eine Einheit von gleichartigen Vorstellungen, die durch ihre wesentlichen Merkmale zur Einheit im Bewußtsein verbunden sind, d. h. es entsteht der Begriff. Der Begriff ist also die an sich seiende Identität zweier entgegengesetzter unmittelbarer Anschauungen. Die Idee hat einerseits eine bestimmte Grenze sich gefallen lassen, und die Vorstellungen haben andererseits eine bestimmte Vielseitigkeit und innern Zusammenhang angenommen, wodurch sie jener unausgeschiedenen Einheit der Idee durch die noch ungeeinigte Fülle ihres Inhalts das Gleichgewicht halten."

"Die wesentlichen Bestandtheile des Begriffs sind also die beiden in Eins verbundenen Richtungen des Bewußtseins, die beiderseitigen Merkmale eines Gegenstandes in ihrer einfachen Verbindung. Zwei Merkmale, die in nothwendiger Beziehung zu einander stehen, bilden den Begriff. In dem einen derselben ist nothwendig die Allgemeinheit, in dem andern die Besonderheit gesetzt, weil die eine Richtung von der Allgemeinheit der Idee, die andere von der Besonderheit der Vorstellung ausgeht. Da, wo sich beide unmittelbar berühren, so daß kein Merkmal mehr zwischen beide hineingeföhoben werden kann, ist ihre nothwendige Einheit, ihre Verbindung gesetzt."

"Die Quantität des Begriffs ist sein Umfang, die im Gesetze der Identität gesetzte Möglichkeit aller eingeschlossenen Merkmale. Die Stufe also, welche der Begriff auf der Leiter der Mittelbarkeit des Gedankens einnimmt, bezeichnet seinen Umfang. So viele Vorstellungen er umfassen kann, so groß ist sein Umfang. Ein vollkommen univ erseller und ein rein individueller Begriff ist daher nicht möglich. Die Universalität würde ihn ununterscheidbar von andern machen, würde ihn zur absoluten Allgemeinheit oder zur Idee erheben; die reine Individualität würde auch keine Unterscheidung mehr zulassen, würde als einfache, unmittelbare Vorstellung sich darstellen. Der Begriff ist daher seinem Umfange nach entweder Gattungs- oder Artbegriff. . . Allein diese Unterscheidungen sind eben bloß relativ." „Eine bestimmte Unterscheidung ist nur beziehungsweise möglich." „Die Stellung zur Allgemeinheit und Besonderheit gibt den Umfang, die Absonderung von dieser Besonderheit und Allgemeinheit durch die bezeichnenden und unterscheidenden Merkmale gibt die Qualität oder den Inhalt des Begriffs. Der Inhalt wird also jederzeit bestimmt durch die Zahl der unterscheidenden Merkmale. Um die Art von der Gattung zu unterscheiden, muß ich nothwendig ein Merkmal zu den gegebenen noch hinzufügen, und dem Inhalte nach ist also der Artbegriff um die hinzugefügte Differenz größer als der Gattungsbegriff, der dem Umfange nach eben um diese Differenz weiter ist." „Der Inhalt des Begriffs hängt also ab von den besonderen und eigenthümlichen Merkmalen seiner Unterscheidung."

Das hypothetische Urtheil „setzt Subject und Prädicat in das Verhältniß von Grund und Folge. Die Copula drückt also eine Nothwendigkeit, das Prädicat aber eine Voraussetzung, eine Hypothesis aus. Die Quantität des hypothetischen Urtheils ist daher jederzeit allgemein (denn die Folge hängt mit dem Grunde mit allgemeiner Nothwendigkeit zusammen), die Qualität positiv oder negativ; die Form aber hängt einzig von der

Nothwendigkeit des Verhältnisses der Folge zum Grunde ab. Das Subject kann an sich erdichtet und unwahr sein, und ebenso das Prädicat, wenn nur die Verbindung eine nothwendige ist. In einem bejahenden hypothetischen Urtheil ist aber die Folge jederzeit Subject, der Grund aber als das Gesuchte das Prädicat, weil die Folge den Grund voraussetzt, nicht aber der Grund auch die Folge ponirt. In einem verneinenden hypothetischen Urtheil ist der Grund Subject, die Folge Prädicat, weil mit dem Grund auch die Folge wegfällt, nicht aber mit der Folge auch der Grund."

Ueber das disjunctive Urtheil sagt D.: „Die Copula kann den Subjectsbegriff sowohl positiv als negativ erschöpfen, d. h. sie kann alles, was innerhalb desselben in dem bezeichneten Umfang enthalten ist, darstellen, oder das, was nie in demselben sein kann, angeben. Im ersten Fall wird sie durch ‚entweder — oder‘, im zweiten durch ‚weder — noch‘ ausgedrückt werden.“ In der „Denklehre“ bekämpft D. diese Annahme eines negativen disjunctiven Urtheils (S. 102 u. 107—108).

Ginftlich der Vergleichung der Urtheile bedient sich D. hier noch der gewöhnlichen Bestimmungen und Eintheilungen; so der Eintheilung der Opposition in die contradictorische, conträre und subconträre 2c.

„Das letzte Urtheil des Schlusses muß, wenn der Schluß wirklich vollendet als Schluß, als einheitlich vermittelter Begriff sich darstellen soll, nothwendig kategorisch sein.“

Ist in einem hypothetischen Schluß auch der Untersatz hypothetisch, so „gewinnt der Schlußsatz keinen vollendeten, sondern nur einen bedingungsweise wahren Begriff.“ „Im hypothetischen Schluß sind zwei Fälle möglich. Es kann sowohl auf den Grund als auf die Folge geschlossen werden.“

„Wenn im Untersatze der Grund bejaht wird, so ist damit noch nicht die Folge bejaht, und ist die Folge verneint, so ist es noch nicht der Grund, weil aus Einem Grunde möglicherweise mehrere Folgen hervorgehen können. Es läßt sich also nur von der Wahrheit der Folge auf die Wahrheit des Grundes (modus ponens), oder von der Falschheit des Grundes auf die Falschheit der Folge (modus tollens) schließen.“ „Der Schlußsatz hat im ersten Fall die Qualität des Consequens, im zweiten die entgegengesetzte des Antecedens.“

„Ist der Obersatz eines disjunctiven Schlusses ein conträres Urtheil, so kann der Untersatz kategorisch oder disjunctiv sein. Ist er disjunctiv, so erzeugt er (bei drei Oppositionsgliedern, und mehr soll die Disjunction nie enthalten) einen kategorischen Schlußsatz.“ „Die Form des disjunctiven Schlusses ist so innerlich nothwendig, daß im Schlusse nicht geirrt werden kann. Ein Irrthum ist daher nur in der Disjunction selbst möglich. Dieser liegt aber dann außer dem Gesetze der Form und ist für die formale Regel unerreichbar.“

Was der erste Entwurf der Denklehre außerdem noch enthält, ist für das Verständniß des Systems ohne Bedeutung. Den Zusammenhang aber des hier Mitgetheilten mit den späteren Schriften aufzuzeigen, und überhaupt das in den verschiedenen Arbeiten zerstreute überfichtlich zusammenzufassen, kann nur die Aufgabe einer das ganze Werk abschließenden allgemeinen Würdigung sein. Nur darauf muß ich an dieser Stelle schon aufmerksam machen, daß D. in der Urtheils- und Schlußlehre des ersten Entwurfes den Ausdruck „Grund“ nicht im Sinne des subjectiven, sondern im Sinne

des objectiven Grundes (wie D. sich später ausdrückte) gebraucht. Dieß darf nicht übersehen werden, weil es einen Rückschluß auf seine Auffassung der Denkgesetze gestattet und ein Beispiel ihrer Anwendung bietet.

b. Die gedruckten Arbeiten.

„Denklehre“ (1844) und „Grundriß der Logik“ (1848).

Die Einleitung in die „Denklehre“ handelt zuerst (S. 7—11) von der „Denklehre an sich in ihren allgemeinen Verhältnissen“ zum Leben überhaupt, zu den wissenschaftlichen Bestrebungen der Gegenwart und zur bisherigen Entwicklung, d. i. zur Propädeutik und Seelenlehre. Dann folgt die „Entwicklung des Begriffes vom Denken“ (S. 11—37); endlich „die Vermittlung der Lehre vom Denken“, die Eintheilung der Denklehre (S. 37 bis 43).

Der Begriff des Denkens als einer selbstbewußten Thätigkeit des Menschen muß aus den wesentlichen Bedingungen des menschlichen Selbstbewußtseins entwickelt werden. „Das Denken“, sagt darum D. S. 12, „ist eine Thätigkeit im Menschen, die aus dem doppelten Grunde seines Wesens hervorgeht. Der Mensch, der Natur angehörend, hat den Grund seines Seins nicht in sich, sondern außer sich; er findet ihn als einen gesetzten und nothwendigen vor, er findet sich im Dasein. Allein, um sich im Dasein zu finden, muß er auch ein Ich im Sein und eine Kraft des Unterscheidens und Erkennens des Seins besitzen, sonst vermöchte er nicht ein Anderes, ein Ich im Dasein zu finden. Dieses Andere, dieses Ich in ihm, ist der dem bloß nothwendigen Dasein entgegengesetzte Grund, ist das Freie und Ewige in ihm, ist das im Gegensatz von jener Bestimmtheit selbst Bestimmende. Zwischen beiden aber ist eine dritte Macht nothwendig, in welcher dieser Unterschied als solcher, als Unterschied auftaucht. Diese dritte, die keine von beiden ist, aber beiden angehört und sich von beiden unterscheidet, ist das Vermögen zu erkennen. Wird dieses Vermögen von dem bestimmenden Grunde zur bestimmten Thätigkeit angetrieben, so ist diese Thätigkeit nicht das Erkenntnißvermögen, sondern die in demselben mögliche eigene Lebensthätigkeit, und diese Thätigkeit nennen wir Denken. Unter Denken verstehen wir jederzeit einen bestimmenden Act des Erkenntnißvermögens, und zwar den Act des Unterscheidens von Sein und Dasein, und das Setzen des Daseins im Sein. Das bloß Nothwendige wird mit dem bloß Freien im Menschen, die beide nicht ohne einander sein könnten, vermittelt, und durch die denkende Thätigkeit aus dem äußerlichen Zustande des Daseins in das Gebiet des Seins hinübergezogen. Das Subject der Selbstbestimmung erlangt Bewußtsein von dem natürlichen Grunde seiner selbst. Eine solche Thätigkeit ist daher in der Natur unmöglich, denn die Natur hat außer dem Dasein kein eigenes Sein in sich. Eine Reflexion, eine vermittelnde Thätigkeit kann ihr also nicht zukommen.“ Die vermittelnde Thätigkeit des Denkens ist aber „keineswegs ein Aufheben des Einen in dem Andern . . ., sondern ein Poniren des Einen durch das Andere in einem Dritten, im Bewußtsein“. (S. 12—13.)

Die neuesten Philosopheme (Schelling, Hegel) haben den „Persönlichkeits- oder Freiheitsgrund mit dem Naturgrunde mittelst des zwischenliegenden Ueberganges im Gedanken“ identificirt und damit „den Begriff der Ver-

mittlung aufgegeben". „Diese absolute Aufhebung alles Unterschiedes hebt in letzter Consequenz das Denken selbst auf.“ (S. 14—16; vgl. S. 21.) „Wo absolute Identität, da ist eine vermittelnde Thätigkeit, also das Denken unmöglich. Ein subjectives Wissen vom Objecte ist gleichfalls unmöglich, da das Subject eben das Object selbst ist und nur noch eine absolute Subjectivität und Objectivität als die beiden Rehrseiten des rein Absoluten bestehen. Gerade in dieser Position des Objectes im Subjecte besteht aber das Erkennen.“¹⁾ „Das Denken aber ist die eigene vermittelnde Thätigkeit dieses Subjectes.“ „Der Mensch denkt, insoferne ein doppelter Grund seines Wesens in ihm ist, ein zeitlicher Grund des Daseins und ein ewiger Grund der Freiheit, der Selbstheit.“ „In der Natur des Menschen ist sein nothwendiges Verhältniß, seine nothwendige Grenze und Bestimmtheit gegeben. Die Rückwirkung dieser äußern Position auf das Subject stellt sich als eine äußerliche und nothwendige, ausgehend von der Bestimmtheit des Daseins, dar. Es ist die peripherische Beziehung des Menschen zur Natur. In der Persönlichkeit, im Grunde der Freiheit dagegen liegt eine andere, höhere und centrale Beziehung zum ewigen Mittelpunkte aller Creatürlichkeit und Unterschiedlichkeit.“ (S. 16—17.)²⁾

„Beide Beziehungen gehen unmittelbar aus dem doppelten, dem zeitlichen und überzeitlichen Grunde (aus der sinnlich-vernünftigen Natur) des Menschen hervor. In dem Gebiete der Naturbeziehungen tritt die sinnliche äußere Vorstellung, im Gebiete der vernünftigen Anschauung des ewigen Lebens tritt die innere Einheit des Freiheitsgrundes hervor, als innere Anschauung, als Idee.“ (S. 17.)³⁾ „Zwischen beiden Seiten der unmittelbaren Anschauung findet sich der subjective Geist in seiner endlichen Natur und in seiner unsterblichen Wesenheit. Beide Seiten stehen ihm gleich wesentlich gegenüber, in beiden sucht er daher seine Eigenthümlichkeit zu erfassen. Darum wird er beide mit einander auszugleichen, die Idee nach seiner Beschränktheit zu bestimmen, die äußere Wahrnehmung zur allgemeinen Anschauung zu erweitern suchen, um so in der Mitte zwischen beiden die faßliche Größe, den Gedanken zu gewinnen.“ (S. 21.)⁴⁾

¹⁾ „Die Erkenntniß setzt im Menschen den Grund der Natur im Grunde der Persönlichkeit; macht das Dasein zu einem in einem innern und eigenen Grund festgehaltenen, erhebt es aus der bloßen Außerlichkeit des Bestimmtheits zur Innerlichkeit des Bewußtseins.“ (S. 16.)

²⁾ „Alle Natur ist bloß das im Verhältniß zu einem Andern und nicht an sich Seiende. Der Unterschied ist aber der Regent dieses Reiches, das seine Einheit in einem höhern Grunde haben muß.“ (S. 17.)

³⁾ „Die Idee steht als der ewige Hintergrund jedes menschlichen Strebens, jeder zeitlichen Bestimmung, jeder endlichen Form unerschöpflich und unaussfüllbar als ewige Quelle der vermittelten Erkenntniß da. Ihr innerster Grund ist die freie Persönlichkeit, die Neglichkeit des Menschen mit Gott, dem unendlich unbegrenzten, absolut freien Herrn alles Seins, und [sie] ist dadurch in sich unbegrenzt.“ (S. 19.)

⁴⁾ „Der Gedanke muß der sinnlichen Vorstellung durch ihre Beziehung zur innern Idee des ewigen Lebens den rechten Halt, den innern Grund, das Bleibende ihrer Erscheinung (denn ohne innern Grund kann nichts erscheinen) suchen, und die innere Anschauung als menschlich wahre, begreifliche in dem Kreise des äußern Lebens, in der Beziehung zur Natur nachweisen.“ „Von der einen Seite bedingt durch die Vorstellung, von der andern durch die Idee, wird das Denken alsbald ein faßliches, sobald in einer dieser Beziehungen ein Irrthum sich eingeschlichen.“ (S. 18.)

„Beide Beziehungen können als unmittelbare außer dem Bewußtsein stehende nur dann als im Fürsich des Menschen, im eigenen Selbst festgehaltene angesehen werden, wenn sie durch eine vermittelnde, aus der Subjectivität hervorgehende Thätigkeit, durch das eigene Thun des Menschen im Mittel seiner Selbstheit angeschaut und aufbewahrt sind. Beide sind nur die nothwendigen Grundlagen der bestimmten Erkenntniß, aber noch nicht diese selbst.“ (S. 17.) „Der Gedanke ist also weder das Eine, noch das Andere, weder das Innerliche an sich, noch das Aeußerliche, weder der unmittelbare Natur-, noch der unmittelbare Persönlichkeitsgrund, sondern die mittlere Proportion, hervorgegangen aus der Vermittlung, in die beide Beziehungen sich aufschließen. Das Allgemeine und das Einzelne, die Unendlichkeit und die Endlichkeit haben beide gleichen Anspruch auf den Menschen.“ „Das Denken verzichtet als subjectiv vermittelnde Thätigkeit auf jede Unmittelbarkeit. Beide Beziehungen der Unmittelbarkeit [des Seins und Daseins] treffen im Gedanken zusammen, aber als vermittelte und bestimmte.“ (S. 21.) „Das Denken negirt beide Beziehungen in ihrem Ansichsein, in ihrer Unvermitteltheit, um beide in ihrem Fürsichsein, in ihrer Vermittlung zu poniren. Der Gedanke ist das Abstractum von beiden, ein durch die subjective Thätigkeit entstandenes Drittes, das mitten zwischen beiden schwebt.“ (S. 17—18.)

„Die Relativität des menschlichen Geistes ist der Grund des vermittelnden Gedankens.“ Im Subject „sind beide Gegensätze [das an sich Positive des Seins und die Bestimmtheit des Daseins, Freiheit und Nothwendigkeit] als Gegensätze aufgehoben, um als menschliche Natur zu sein“. „Diese Einheit als mittelbare macht die subjective Bewegung möglich, läßt Erkenntniß als vermittelte Anschauung, als Setzung eines an sich außer dem Subjecte Befindlichen im Subjecte zu. Das ewige Sein erscheint als die sich äuffernde Wirkung, als die innere, nach außen sich offenbarende Freiheit, als das in dem Dasein wahrhaft Seiende und als Grund des Daseins, welchen Grund als Grund erkennend das Subject sich über das Dasein erhebt, weil es dasselbe auch in seinem Grunde erfafst. Indem es diesen Grund aber auch als erscheinend betrachtet und die Grenze, die Faßlichkeit der Erscheinung festhält, gibt es denselben als Grund auf, um ihn als Folge zu setzen. Das Innere ist somit als ein von einem Andern in dem unendlichen Wirken Innegehaltenes zum Inhalt, und das Aeußere, als diesen Inhalt messend, ohne ihn als Inhalt zu erschöpfen, zur Form in diesem vermittelnden Acte geworden. Der Gedanke umfaßt demnach Inhalt und Form als die wesentlichen Factoren seiner Thätigkeit. Beide sind die relativ mittelbare Ausgleichung von zwei an sich unmittelbaren Gegensätzen; aber diese Relation besteht nur in der Mittelbarkeit des Gedankens. Diese Mittelbarkeit hängt von jenen unmittelbaren Voraussetzungen einestheils und von der Relativität der eigenen Bewegung in der aus jener Einigung hervorgehenden Unterschiedlichkeit des Denkens anderentheils ab.“ „Indem der subjective Geist das Erscheinende in seinem Grunde und den Grund als sich öffnend (offenbarend) erfafst, findet er die subjective Bestimmung des an sich Unbestimmbaren. In der Aufhebung des einen Gegensatzes im andern, um beide in einem Dritten zu setzen, liegen daher die unveränderlich nothwendigen Voraussetzungen alles Denkens.“ (S. 22—23.)

„Wie das Erkenntnißvermögen als mittlere Kraft in drei wesent-

siche Beziehungen, in drei Relationen sich entfalten muß, ebenso gewinnt auch das Denken ein dreifaches Gesetz seiner vermittelnden Thätigkeit." ¹⁾ „Insofern Sein und Dasein, Unendlichkeit und Endlichkeit, Grund und Erscheinung in der Subjectivität vermittelt sind; entsteht der formirte Gedanke, die Einheit von Form und Inhalt als bestimmtes Product dieser [der vermittelnden subjectiven] Thätigkeit in ihrer Bewegung als formaler Gedanke. Nach dem Grade dieser Thätigkeit wird diese Einheit selbst eine in sich verschiedene und mannigfaltige, und die bekannten drei Denkgesetze sind nichts Anderes als der bestimmte Ausdruck für jenen dreifach sich steigenden Fortschritt des sich durch jene drei Bedingungen seiner Thätigkeit hindurchbewegenden Gedankens. Sollen Form und Inhalt in Gedanken sich zur bestimmten Einheit zusammenfügen, so kann diese Einheit entweder als unmittelbar vorausgesetzte, oder als unmittelbare Voraussetzung, oder im dritten Falle als vermittelte Voraussetzung sich darstellen. Der erste Fall gibt das Gesetz der Identität, der zweite das Gesetz des Grundes und der Folge, und der dritte das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten." (S. 23—24.)

Jedes dieser drei Gesetze wird nun aus dem Wesen des Denkens, als der „Vermittlung des außer dem Subjecte gesetzten Objectiven mit dem Subjecte“ abgeleitet, und dann in seiner Form und Bedeutung bestimmt. (S. 25—37.)

„Die Einheit von Inhalt und Form ist zuerst durch die Möglichkeit derselben im Menschen bedingt, durch die Annahme und Voraussetzung eines Maßes aller Anschauung. Ohne ein solches inner der Grenze der Subjectivität liegendes Maß ist ein für sich Festhalten des Objectes durchaus nicht möglich. Dadurch, daß ich etwas mit meinem Maße messen kann, wird es von mir erkannt.“ „Alle Wahrheit ist dem Geiste unerreichlich, unbestimmt, unmeßbar, ohne ein in ihm liegendes Kriterium der Wahrheit. Vermittelbar ist nur das mit einem bestimmten Medium, mit einem vorausgegebenen Maße Bestimmbare. Dieses Maß ist eben die Subjectivität des Menschen selbst.“ ²⁾ „Das Erste, was vom Geiste beobachtet, in seiner denkenden Thätigkeit gefunden werden kann, ist diese von Seite des Objectes negative, von Seite des Subjectes positive Verhältnißbestimmung.“ — „In jedem Gedanken ist die Einheit zweier Grundanschauungen. Diese Einheit hat aufgehört zu sein, sobald die beiden zu Grunde liegenden Voraussetzungen sich wechselseitig nicht entsprechen. Damit etwas denkbar sein kann, damit

¹⁾ Hegel „verwechelt diese Gesetze mit den von dem Denken gebildeten, von ihm aus der eigenen Activität erzeugten Sätzen, den metaphysischen Kategorien.“ „Etwas Anderes aber sind die durch das Denken im Subjecte als letztes Resultat dieser eigenen Bewegung gesetzten Sätze des Denkens, die nicht potentia, sondern actu formirten Gedanken, und wieder etwas Anderes die formirenden Gesetze des Denkens. Jene sind durch das Denken gesetzt; diese setzen und bedingen das Denken; diese sind vorausgehend, jene nachfolgend.“ (S. 24.)

²⁾ „Wie im sinnlichen Auge das Maß der Dinge kein objectives, sondern ein subjectives, im sehenden Auge liegendes ist (denn die Dinge erscheinen mir so groß oder so klein, als die Brennweite des Auges reicht, und erhalten nur dadurch eine bestimmte Größe, daß sie alle mit demselben Maße gemessen werden), ebenso ist das geistige Wahrnehmen ein subjectives im Menschen, und das Maß für den Menschen liegt in seiner subjectiven geistigen Sehkraft.“ (S. 26.)

der Gedanke in erster Instanz überhaupt möglich sei, muß diese Gleichung, dieses wechselseitige Congruum, die Identität vorhanden sein." — „Zwei mit einander verglichene Größen oder ein mit dem Subject verglichenes Object, denn eine der beiden Größen ist immer das denkende oder messende Subject, treten durch die Identität in eine an sich seiende Beziehung zu einander.“ „Was keine Beziehung zuläßt, entzieht sich jeder Vermittlung, ist nie erkennbar. Aber was erkennbar ist, ist noch nicht erkannt, und ist noch nicht in sich wahr. Es ist erst die Möglichkeit der Beziehung, aber nicht der Grund oder das bestimmte Maß dieser Beziehung, und noch weniger der dem Gemessenen zukommende Inhalt. Das Gesetz der Identität gibt eine lediglich subjective Beglaubigung. Das Maß der Identität ist ein bloß subjectives. Die objective Größe wird nicht an sich, sondern bloß in ihrer Beziehung zum Subjecte gemessen. Solcher Beziehungen sind aber nach den Potenzen des Erkenntnißvermögens drei. In den Kreis des Erkennbaren gehört die Anschauung oder mögliche Wahrnehmung des Bestimmten und Bestimmenden, des Nothwendigen und Freien, und des Mittels zwischen beiden, beide aber nicht in ihrer Unmittelbarkeit, sondern in ihrer Vermittlung.“ (S. 25—28.)

„In der Vermittlung des Subjectes mit dem Objecte durch das Denken muß zuerst das Object als mit dem Subjecte gleichartig, als mit ihm identisch angeschaut werden.“ Diese Identität kann aber „keine absolute sein, sonst wäre keine Unterscheidung und also auch keine Erkenntniß möglich. Neben der Identität muß daher auch die Unterscheidung stattfinden.“ Das Subject „muß auch als etwas vermittelnd sich zeigen“. „Das zu erkennende Object, das zuerst an sich negirt und subjectiv ponirt wird, muß, um auch objectiv ponirt zu werden, in jener subjectiven Position wieder negirt, also die Negation abermals negirt werden. Ist nun in der ersten Negation die bloße Möglichkeit der Einheit der Gegensätze im Subject hervorgetreten, hat die Identität dem Subjecte gegenüber vom Objecte bloß ausgefragt, was sein kann und was nicht sein kann, so wird nun in weiterer Position dieser Negation das Nichtnichtseinkönnen ausgesagt werden müssen; aus der Möglichkeit wird die Nothwendigkeit — aber auch nur die subjective Nothwendigkeit — hervortreten.“ — „Das Verhältniß, welches zuvor ein inneres gewesen, ist nun ein äußeres geworden.“ „Unterscheidung ist nur möglich, wo eine innere Einheit als äußere Mannigfaltigkeit erscheint. Indem nun das Object als das Andere festgehalten und abgestoßen wird vom Subject, festgehalten als dem Naturgrunde gleichartig, abgestoßen als dem Erkenntnißgrunde ungleichartig, entsteht das nothwendige Verhältniß des Einen zu dem Andern, vermöge dessen das Eine nicht das Andere, sondern von ihm verschieden ist, und doch nicht ohne das Andere sein kann, weil sonst das Eine nicht als Eines wäre, wenn das Andere nicht ihm gegenüberstände.“ „Dieses Abhängigkeitsverhältniß, in welchem das Object nicht als das subjective Maß, sondern bloß als das subjectiv Gemessene erscheint, setzt das Gesetz des Grundes und der Folge.“ „Daß ein an sich Bestimmtes dem Bestimmende gegenübersteht, das gibt den Grund der Bestimmung.“ „Das Messende ist an das Bestimmte des Unterschiedes gebunden und hat seine Nothwendigkeit angezogen.“ „Die Bestimmung im Subject ist nothwendig abhängig von

der im Unterschiede gesetzten Bestimmtheit. Aus dieser Bestimmtheit heraus wird es dem denkenden Geiste möglich, zwei Verhältnisse mit Nothwendigkeit zu verknüpfen, aus einem Gegebenen eine nothwendige Folgerung zu ziehen.“ — „Diese Beziehung ist aber für die Denkbewegung eine nothwendige. Alles Mittelbare muß als Abgeleitetes sich denken lassen. Ohne Ableitung und Zurückbeziehung ist keine vermittelnde Thätigkeit, kein Denken, keine Reflexion.“ „Wenn das Eine ist, so muß auch das Andere sein, das ist nothwendige Form der Bedingtheit und des Unterscheidens.“ (S. 28—32.)

„Ist in der Identität, in der Setzung der bloßen Einheit, das Object als solches negirt, um im Subject ponirt zu werden, so geht das Gesetz der Hypothesis zur Setzung des Unterschiedes und somit zur Negation des Subjectes als solchen fort. In beiden ist eine Einheit gesetzt. Im ersten ist die Einheit an sich, ohne Unterscheidung; im zweiten die Einheit des Verhältnisses ausgesprochen als Unterscheidung; denn nur was einer höhern Einheit untergeordnet ist, kann wirklich unterschieden werden. Jede Unterscheidung ist Unterordnung unter eine höhere Einheit. Diese Einheit fordert aber eben darum noch eine dritte Bestimmung, in welcher der Unterschied als Gegensatz aufgehoben und bloß als Unterschied, d. h. in der Einheit gesetzt wird. Diese Setzung muß jeden Gedanken beherrschen; in ihr ist er erst vollendet, vollkommen bestimmt, sie ist das dritte Denkgesetz.“ „Die Identität oder an sich seiende subjective Einheit muß durch alle nothwendigen Verhältnisse hindurchgeführt werden, dann tritt die Möglichkeit als Nothwendigkeit und diese als jene hervor; es entsteht die dritte Position, die eigentliche Position, die weder bloß innerlich möglich, noch äußerlich nothwendig, sondern beides zugleich, nämlich wirklich ist.“ „Das an sich Positive ist über die bloße Nothwendigkeit hinaus. Auch das positive Gesetz des Gedankens steht höher als das nothwendige Gesetz des Grundes und der Folge. Positiv [überhaupt] ist nicht dasjenige, was so ist, weil es nicht anders sein kann; damit ist bloß das Anderssein negirt, die Grenze, der Unterschied bestimmt, aber nicht der Inhalt angegeben; sondern positiv ist, was so ist, weil es so ist, aus dem ihm innewohnenden Bestimmungsgrunde heraus. In der Erkenntniß ist positiv, was nicht bloß im Grunde des Bestimmtheits, sondern auch im Bestimmungsgrunde erkannt ist.“ „Dieses Dritte ist die reine Wirklichkeit.“¹⁾ — „Das Erkannte erscheint auf dieser Stufe als Gegebenes und nicht Gegebenes, als äußerlich Ponirtes, weil Gegebenes, und als innerlich Ponirtes, weil subjectiv Ergriffenes.“ „Nun ist das bestimmte Medium zwischen beiden außer und in dem Subjecte bestehenden Gegensätzen der Unmittelbarkeit des Bestimmten und Bestimmenden in der vermittelnden Thätigkeit des Gedankens ausgeglichen [gegeben?]. Beide unmittelbare Beziehungen sind in ihrer Unmittelbarkeit aufgehoben und in

¹⁾ „Der Bestimmungsgrund ist zuerst bloß Möglichkeit, etwas Bestimmtes zu werden; der bestimmte Grund ist nothwendig etwas; was aber wirklich ist, besteht als beides zugleich.“ „Der Bestimmungsgrund und der bestimmte Grund, der Natur- und Persönlichkeitsgrund müssen im subjectiven Denken vermittelt werden. Diese Vermittlung wird in der subjectiven Einheit beider, im dritten Gesetze des Denkens, vollendet.“ (S. 34—35.)

ihrer Vermittlung gesetzt. Diese Position ist aber offenbar bloß für die Vermittlung vollkommen positiv.“ Ueber den Ausdruck: Gesetz des ausgeschlossenen Dritten spricht sich D. ähnlich aus wie im ersten Entwurf. „Erst wenn das zweite Gesetz“, sagt er u. A., „zum ersten zurückgeführt, wenn die Folge mit dem Grund identisch geworden ist, also die Folge der ganze Grund, nur der sich selbst wirkende und verwirklicht habende Grund geworden ist, dann ist jede weitere Möglichkeit, jeder dritte Fall ausgeschlossen; beide sind die volle reine Wirkung von einander. Die Nothwendigkeit ist somit als Nothwendigkeit aufgehoben, ist als wirkliche Position gesetzt.“ — „Diese Bestimmung ist ein oft, ja in der neueren Duplicitätsphilosophie stets übersehener Fortschritt des Bewußtseins. Nicht durch ein bloßes ergo sind Sein und Denken mit einander verbunden; ist überhaupt die wahre Vermittlung erschöpft. Das bloß Nothwendige ist noch nicht das Wirkliche. Das Wirkliche ist allerdings nothwendig, aber auch noch mehr.“ „Indem die menschliche Natur als freie, als setzende und als nothwendige, gesetzte erscheint, liegt in dieser doppelten Potenz ein an sich seiender Gegensatz. Die Natur kann als solche nicht frei, die Freiheit nicht natürlich sein. Es muß daher der Mensch nach der Aufhebung des der Freiheit widerstrebenden Naturgrundes, nicht insoferne er Grund, also Ausgangspunkt seines Wesens, sondern insoferne er Gegensatz seiner Freiheit ist, streben. Das an sich Gesetzte muß daher eine weitere Position gewinnen. Alles Positive ist einer zweiten Position im Subjecte bedürftig, nicht an sich, sondern um aus diesem Ansichsein heraustretend auch für den Menschen zu sein.“ (S. 33—37.)¹⁾

„Mit der Position des Objectes durch das Denken ist der erste Versuch des Subjectes, zur Position seiner selbst zu kommen, gemacht. Die Natur ist nun auch eine erkannte, also nicht mehr bloß Natur, sondern Negation ihrer selbst in einem Andern. Durch die Gesetze des Denkens aber sind die nothwendigen Voraussetzungen gegeben, in denen diese Thätigkeit sich entwickeln kann. Die Entwicklung selbst aber wird immer dem Subjecte vorgehen, indem dieses die That des Erkennens setzt. In dieser zweiten subjectiven Position muß es nun zur wirklich eigenen, selbstbewußten Setzung dieser aus den Beziehungen der vorausgesetzten ersten Position hervorgegangenen Denkgesetze kommen.“²⁾ „Der Inhalt des Gedankens ist mit jenem Gesetze an sich begrenzt, aber nicht in sich bestimmt.“ Die Gesetze des Denkens müssen zwar die Denklehre „in allen Theilen und Formen beherrschen, sind aber noch nicht diese Formen selbst.“ „Der Gedanke, durch die Anwendung der Gesetze des Denkens auf die Denkbewegung selbst

¹⁾ „Das Sein des Objectes verliert durch diese Position nicht an seinem Ansichsein, sondern nur das Erkennen gewinnt etwas. Das an sich Positive ist es nun auch für die Erkenntniß. Diese Position ist aber erst eine secundäre, und darf mit der primären, schaffenden nicht verwechselt werden, ist eben eine Position im Subjecte.“ (S. 37.)

²⁾ „Indem diese Gesetze „in die eigene Thätigkeit aufgenommen, nicht mehr als Gesetze, sondern als Positionen gewonnen werden“, „treten sie aus dem Naturgrund in den Persönlichkeitsgrund, aus ihrer bloßen Nothwendigkeit in die Freiheit des Selbstseins. Dadurch wird das Subject frei von ihrer Nöthigung, weil es sie durchschauend, benützend, als eigene, nicht als äußere aussprechend, Herr derselben wird. Damit ist das erste Moment der Befreiung des Geistes von der Natur gewonnen.“ (S. 38.)

entstehend, kann nicht gleich als ein vollständig vermittelster hervortreten, sondern muß zuerst, um sich zu formiren, in den Bedingungen seiner Form¹⁾ aufgefaßt werden [Logik]; dann kann die Bewegung desselben auf diesen Bedingungen stattfinden [Dialektik]; und zuletzt wird er zur vollen Klarheit und Bestimmtheit seines Wesens, zur Gewißheit seiner Position gelangen" [Metaphysik]. Auf die nothwendige Form des Ansichseins folgt die Bewegung, und endlich die That des Denkens. „Zur Gedanken- that führen dieselben Stufen des thätigen Lebens, welche die That überhaupt bedingen“, nur daß diese drei Stufen des vollendeten Gedankens „nicht in der vollen Subjectivität, sondern nur auf der ersten Stufe derselben, auf der Stufe des bloßen Ansichseins, des Sehens eines Außern im innern Grunde des Subjectes sich finden“, „in der Form des bloßen Denkens, inner dem Kreise der Denkgesetze.“ (S. 37—39.)

Auf diese allgemeine Bestimmung der Theile der Denklehre folgt sodann die specielle Bestimmung derselben und der Nachweis der „Analogie der Theile der Denklehre mit den Denkgesetzen und den Relationen des Erkenntnißvermögens“. „Die einmal gefundenen wesentlichen Beziehungen der Erkenntniß müssen in der Philosophie als der Wissenschaft der Erkenntniß immer wiederkehren, nur nach den von anderer Seite hinzugekommenen Bedingungen in ihrer Art modificirt.“ (S. 39—43.)

Dem Gedankengange nach anders und in manchen Punkten klarer und bestimmter gestaltet sich die Grundlegung im „Grundriß der Logik“. ²⁾

„Unmittelbar und absolut“, heißt es hier, „erkennt der Mensch nichts, sondern kennt höchstens das Eine und Andere durch unmittelbare Anschauung, aber er erkennt es nicht.“ „Die Thätigkeit des mittelbaren Erkennens muß, wenn sie untrüglich sein soll, von einem gewissen Punkte ausgehen und zu einem mit diesem Punkte zugleich bestimmten Ziele gerichtet sein, und von dieser Richtung abzuweichen durch nothwendige Uebergangspunkte, durch richtige Gesetze verhindert werden.“

„Als Anfangspunkt einer erst zu erwerbenden Erkenntniß kann nur der Satz: ich bin denkend, als einfachste Voraussetzung, als nothwendiger, inhaltsloser, an sich gewisser Grund des Selbstbewußtseins gelten. Er ist die unbewußte oder bewußte Voraussetzung alles Bejahens und Verneinens.“ Die doppelte Möglichkeit des Bejahens und Verneinens faßt in Einen Ausdruck zusammen der Satz: ich kann zweifeln. „Dieser Ausdruck kann nicht mehr bezweifelt, also nicht mehr verneint, sondern nur noch bejaht werden. Damit ist die äußerste Grenze der Negation, und somit der Anfang der Bejahung und in ihr die erste Position des Bewußtseins gegeben. Das menschliche Bewußtsein ist damit nach allen Beziehungen bestimmt. Dieser Beziehungen sind in dieser ersten Position des Bewußtseins offenbar bereits drei; die eine ist der negative Grenzpunkt der sich

¹⁾ „Jene Bedingungen seiner Form sind aber nicht wieder die Gesetze des Denkens selbst, sondern die erste an sich seiende Setzung derselben in der elementaren Setzung des Gedankens.“ (S. 38.)

²⁾ Grundriß der Logik, zum Gebrauche für seine Zuhörer bearbeitet u. Dillingen, 1848. (Das Büchlein ist längst vergriffen.)

selbst aufhebenden Verneinung, die andere der positive Grenzpunkt des Könnenden Ich, und die dritte die Bewegung des Könnens, die zwischen beiden Endpunkten liegt. Alles menschliche Können ist positiv und negativ zugleich, also relativ."

"Das Denken als menschliche Thätigkeit muß sich daher innerhalb dieser Grenzen der Nothwendigkeit und Freiheit bewegen. Wahr ist daher für das menschliche Denken alles, was in der Uebereinstimmung dieser beiden Grenzpunkte der menschlichen Natur gedacht ist. Das Denken ist eine zwischen den bestimmten Grenzen sich bewegende mittelbare (relative) Thätigkeit. In der Mittelbarkeit liegt die Möglichkeit des Irrthums, aber auch die nothwendige Wahrheit."

"Außer den negativen Grenzen der Mittelbarkeit liegen aber im Ausgangspunkte des Bewußtseins auch die positiven Glieder der Denkvermittlung. Untersucht man das inhaltslose Bewußtsein des Ich in seinem Gegensatz, den man zuerst als Nicht-Ich begründen muß, so ergibt sich, daß dieses Nicht-Ich ein dem denkenden Ich gegenüberstehendes doppeltes Nicht-Ich sein muß. Im Nicht-Ich muß das Ich als denkendes negirt, folglich einmal als Ich, das kein bloß denkendes und relatives, sondern ein Ich an sich, ein absolutes Ich ist, und zweitens als ein solches, das weder ein denkendes, noch überhaupt ein Ich ist, gedacht werden. Das denkende Ich ist nun, inwiefern es einem doppelten Nicht-Ich, dem vollkommen ichlosen, also unfreien, und einem vollkommen ichlichen, also absolut freien, gegenübersteht, ein bloßes Subject, dem negativ gedachten Objecte gegenüber selbst negativ, das Nicht-Nicht-Ich. Soll es nun sich selbst positiv erkennen, so muß es dieses Verhältniß, als ein vor dem Denken seiendes, auszusprechen suchen."

"Dieses Verhältniß, welches durch das Denken vermittelt, positiv erkannt werden soll, leidet nun eine doppelte positive Voraussetzung. Das subjective, negative Bewußtsein kann zu dem freien Ich nur in einem freien, zu dem unfreien Nicht-Ich nur in einem unfreien Verhältniß stehen. Beide Verhältnisse müssen dem Denken selbst als doppelter Grund vorausgehen. Der Zusammenhang mit dem unfreien Nicht-Ich, oder mit der außer dem Menschen stehenden Natur wird durch die Sinne empfunden." Aus der Empfindung aber geht die Vorstellung hervor. „Die unbewußte Einheit des Innern und Außern in der Vorstellung ist die eine Grundlage der bewußten Erkenntniß.“ „Die andere liegt im Gegensatz, im Verhältniß zur Freiheit. Auch diese ist mir negativ im Bewußtsein gegeben und wird im Denken durch Aufhebung der Negation gewonnen. Das Denken ist nämlich nur Eine Thätigkeit im Subjecte. Neben ihm müssen noch zwei andere sein, damit das Verhältniß des Ich zum relativen Sein, durch welches es ein denkendes ist, erschöpft werde. Diese beide andern sind das Können und Handeln. In beiden ist der Zusammenhang des leeren Subjectes mit den beiden Objecten des Ich mittelbar gesetzt. Darum müssen alle drei nicht bloß mit dem äußerlich nothwendigen Nicht-Ich, sondern auch mit dem freien Nicht-Ich oder absoluten Ich zusammenhängen. Dieser Zusammenhang muß durch eine negative Grundanschauung des subjectiven Bewußtseins vermittelt werden. Diese Urschauung, die dem Subjecte als wesentliche Form des ichlichen und einheitlichen Lebens bewohnt, ist die Idee. Der Ideen sind daher nothwendig drei. Der Thätigkeit des Denkens ent-

sprechend finden wir im Menschen die Idee des Wahren, der Thätigkeit des Könnens entsprechend die Idee des Schönen, der Thätigkeit des Handelns entsprechend die Idee des Guten. Diese drei Ideen sind die wesentlichen Formen des Zusammenhanges der subjectiv bedingten Thätigkeit mit der einheitlichen persönlichen Freiheit, und entsprechen in entgegengesetzter Stellung dem nothwendigen Zusammenhang des Menschen mit den nothwendigen Naturunterschieden in der Empfindung. Wie nun aus der Empfindung die einzelnen Vorstellungen entstehen, so leiten sich von den Ideen die allgemeinen Gesetze der subjectiven Thätigkeiten und in Beziehung auf das Denken die Denkgesetze ab."

"Die Denkgesetze sind keine Vorstellungen, sondern der Gegensatz derselben, sind keine Begriffe, sondern die Voraussetzung derselben von Seite der Idee des Wahren, sind keine Ideen, sondern die allgemeinen Verhältnisse der Idee des Wahren."

"Wird nun durch die Empfindung die nothwendige äußere Erkenntniß der objectiven Wahrheit im Subjecte, durch die Idee die mögliche innere Wahrheit bedingt, so wird aus der Einheit beider die wirkliche, subjectiv-objective Wahrheit hervorgehen. Die wirkliche Erkenntniß hängt somit von der im Subjecte vermittelten Vergleichung beider Positionen ab. Das Subject erscheint daher als ein Vergleichendes, dem das Object als Vergleichbares gegenübersteht, welchen die Vergleichung als Einheit entspricht. Das Vergleichende oder Erkennende muß aber mit dem Erkennbaren relativ gleich und ungleich sein. Gleich, weil sonst keine Beziehung da wäre, ungleich, weil sonst keine Verschiedenheit und folglich keine Vergleichung wäre. Alle durch Vergleichung vermittelte, also überhaupt alle vermittelte, durch das Denken erkannte Wahrheit wird somit hervorgehen aus der Gleichheit, dem Unterschiede und der Einheit. Diese drei Relationen müssen an jeder erkannten Wahrheit als wesentliche und untrügliche Kennzeichen ihrer Mittelbarkeit sich finden. Die Gleichheit liegt im Subject, die Ungleichheit im nothwendigen Object, die Einheit in der Beziehung beider."

"Die erste Vergleichung von Subject und Object im Denken fordert daher die Gleichsetzung von beiden. Inwiefern das Subject Subject ist, kann es nur Subject in Beziehung auf ein Object sein, und das Object kann gleichfalls als solches nur in Beziehung auf das Subject gedacht werden. Darin sind beide coordinirt und sich gleich. Alles Objective muß daher im Verhältnisse zum Subject gedacht werden können. Also muß alles Objective die Eigenschaft haben, subjectiv denkbar zu sein. Das ist die allgemeine Eigenschaft alles Objectiven. Subject und Object müssen aber auch wieder verschieden, und als verschieden im relativen Gegensatze sein. Sie stehen daher zu einander im setzenden und aufhebenden Verhältnisse, stehen sich affirmativ und negativ gegenüber, nicht inwiefern sie gleich, sondern inwiefern sie verschieden sind." Wenn nun aber „das Objective im Subjecte als allgemein denkbar, also mit der Eigenschaft der Allgemeinen Gleichheit in Beziehung auf das Subject gedacht werden muß, so wird das Objective in der Verschiedenheit vom Subjecte als das an sich Ungleiche und Verschiedene, also im Gegensatze von der Allgemeinheit als das in der Besonderheit Seiende gedacht werden müssen." „Diese noth-

wendigen Gegensätze aber können sich, da sie Gegensätze der Vergleichung sind, nicht aufheben, sondern müssen sich gegenseitig poniren. Affirmation und Negation geben in ihrer wechselseitigen Bestimmung die positive Erkenntniß. Alle relative Erkenntniß ist, weil subjectiv und objectiv, auch affirmativ und negativ zugleich. Ebenso muß jede Erkenntniß aus der unbestimmten Allgemeinheit und speciellen Besonderheit die bestimmte Einheit erzielen.“ „Da nun die Erkenntniß vom Subjecte oder vom Objecte ausgehen kann und sowohl von dem einen als von dem andern ausgehen muß, damit die allseitige Bestimmtheit dieser Verhältnisse erreicht wird, so entstehen daraus drei an sich gesetzte Modificationen der Gedankenbewegung, die wir unter dem Namen Denkgesetze be- greifen.“

„Das erste Denkgesetz entsteht aus dem Verhältnisse der Subjectivität des Denkens. Alles Denkbare muß mit dem Denkenden als gleich betrachtet werden können. Nur das Vergleichbare ist denkbar. Was sich ausschließt in Bezug auf die Vergleichbarkeit, ist auch nicht denkbar. Gegensätze, die sich gegenseitig aufheben, sind nicht zusammen denkbar. Absolute Gegensätze sind also gar nicht denkbar. Relative aber sind subjectiv nur mittelst der Beziehung, in welcher sie gleich sind, vergleichbar. Das erste Gesetz ist darum das Gesetz der Identität und des Widerspruchs. Das beziehungsweise Identische ist denkbar, das auch nicht einmal beziehungsweise Gleiche, sondern in jeder Beziehung Widersprechende ist nicht mehr denkbar.“ „Die Form des ersten Denkgesetzes ist die subjectiv affirmative, die kategorische. Alles, was subjectiv bejaht wird, muß auch vom Object formell bejaht werden, und was vom Subjecte verneint wird, muß auch vom Objecte verneint werden, weil beide unter einer gemeinschaftlichen Beziehung gedacht werden.“ „Alles Erkennbare muß zu dem Subjecte eine Beziehung haben, und darin sind alle möglichen Objecte sich gleich. Alles Erkennbare muß aber auch wieder unter sich bezüglich sein, und ist im Besondern vergleichbar mit einem Andern unter der gemeinschaftlichen Einheit. Was dem Subjecte in allen Beziehungen widerspricht, kann gar nicht gedacht werden. Was einem Andern in einer bestimmten Beziehung widerspricht, kann in dieser Beziehung nicht mit ihm zusammen- gedacht werden.“ „Die Bedeutung des ersten Denkgesetzes ist die Denkbarkeit, welche die allgemeine und subjectiv affirmative Wahrheit in sich begreift. Alles, was vermöge des ersten Denkgesetzes gedacht wird, ist subjectiv nothwendig, objectiv möglich wahr. Denkbar ist daher mittelst dieses Gesetzes 1. mit affirmativer Bestimmung alles Relative, weil alles nur mittelst der Beziehung zum Subjecte denkbar ist; 2. mit negativer Bestimmung: das Absolute, weil das relative Denken als begrenzt das Begrenzende mit der Grenze zugleich denken muß.“

Die Verschiedenheit von Subject und Object „tritt hervor, wenn die Bewegung des Denkens von der Objectivität ausgeht. Das Object als Ausgang des Denkens betrachtet erscheint zuerst nothwendig als das, was nicht das Subject, sondern ein Anderes von ihm ist.“ „Weil wir es aber als ein Anderes denken, so müssen wir es als Anderes von dem Einen denken. Das Andere ist nur mit dem Einen denkbar. Beide hängen darum mit Nothwendigkeit zusammen.“ Das Andere folgt nothwendig auf das

Eine. Diese Folge gibt das zweite Denkgesetz, das Gesetz von Grund und Folge.“ „Die Form des zweiten Denkgesetzes ist daher die hypothetische. Wenn Eines gesetzt wird, muß stets ein Anderes zugleich gesetzt werden. Das zugleich Gesetzte muß aber als nothwendige Voraussetzung, als Grund, oder als nothwendige Folge gesetzt werden.“ „Das Gesetz von Grund und Folge steht im einfachen Gegensatz mit dem Gesetze der Identität. Alles, was in ihm gesetzt wird, ist in der Besonderheit nothwendig wahr. Die Besonderheit ist nach ihm stets im Verhältniß der Affirmation, die Allgemeinheit im Verhältniß der Negation. Weil Subject und Object im Unterschiede gesetzt sind, so stehen sie auch im entgegengesetzten Verhältniße. Der subjective Grund ist stets objective Folge, und die subjective Folge der objective Grund. Die Beziehung ist daher nie eine identische zwischen beiden, sondern stets eine entgegengesetzte.“ „Die subjectiv affirmirte Eigenschaft der Nothwendigkeit ist in dem Objecte, in welchem sie affirmirt wird, nur negativ vorhanden; in dem Objecte, in welchem sie negirt wird, affirmativ, sobald wir die objective Seite hervorkehren. Was also von einem Objecte nach dem zweiten Denkgesetze behauptet wird, das wird zugleich in demselben Gesetze negirt. Wird es objectiv behauptet, so subjectiv negirt, und umgekehrt. Nie kann ein und dasselbe in beiden Beziehungen zugleich behauptet werden. Ist die Welt objectiv nothwendig, so ist sie subjectiv nicht nothwendig; ist das Sein Gottes subjectiv nothwendige Voraussetzung, so ist die Nothwendigkeit objectiv vom göttlichen Sein ausgeschlossen.“

„Das erste Denkgesetz geht von der Subjectivität aus und negirt das Object, um es subjectiv zu affirmiren; das zweite geht vom Gegensatz aus, und negirt das Subject, um es objectiv zu affirmiren. Subject und Object sind in beiden unzertrennlich verbunden. Jede Negation ist von der andern Seite Affirmation. Indem aber die gegenseitige Negation von Subject und Object aufgehoben wird, muß die relative Negation zur relativen Position werden. So entsteht das dritte Denkgesetz, welches subjectiv und objectiv zugleich affirmirt und negirt, und Eines mittelst des Andern setzt. Zwei Gegensätze begründen in der beiderseitigen Zusammenstellung von Gleichheit und Ungleichheit im Unterschiede die Einheit. Das dritte Denkgesetz ist daher das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten. Zwei Gründe, der subjective und objective in ihrer einheitlichen Beziehung reichen zur Bestimmung jeder relativen Wahrheit hin; jeder dritte ist nothwendig ausgeschlossen.“ „Die Form des dritten Denkgesetzes ist die der Dis- und Conjunction. Zwei Glieder, die einander coordinirt werden können, müssen sich immer gegenseitig ausschließen; drei aber müssen unter einer Einheit gemeinschaftlich sich bestimmen.“ „Die Allgemeinheit faßt jederzeit Affirmation und Negation unter sich. Die Affirmation und Negation müssen sich ausschließen, und so entsteht die Disjunction. Wird aber die weitere Beziehung in der gegenseitigen Aufhebung der Negation gefunden, so entsteht die subjective und objective Bestimmtheit der Besonderheit und Allgemeinheit, die Conjunction der coordinirten Glieder.“ „Die Bedeutung des dritten Denkgesetzes ist, daß jeder bestimmte Gedanke nothwendig zwei relative Gegensätze in sich beschließen muß, und daß diese Gegensätze verschieden und gleich, positiv und negativ, allgemein und besonders sein müssen.“ „Jeder bestimmte Gedanke muß also drei wesentliche Beziehungen in sich enthalten:

1. die subjective Vergleichbarkeit als Qualität, 2. die objective Verschiedenheit als Quantität, 3. die subjectiv-objective Einheit als bestimmte Form.“

„Die Grundverhältnisse der Vergleichung des Objectes mit dem Subjecte durch das Denken, die aus der Allgemeinheit und Besonderheit die Einheit, aus der Bejahung und Verneinung die Position erzeugen, bleiben durch alle Denkbewegungen in den gleichen Stufen der gesetzmäßigen Vermittlung geltend. Sie bilden in der bloß subjectiven Bildung des Gedankens die Logik, in der Beziehung der logischen Gedankenform zur Objectivität die Dialektik, und in den Bestimmungen der gegenseitigen einheitlichen Verhältnisse des subjectiven Denkens mit dem objectiven Sein die Metaphysik.“ (Grundr. S. 4—14.)

Die Einleitung in die Logik wendet sich zuerst gegen die „ebenso gewöhnliche als grundlose Ansicht“, daß die Logik eine bloß formale Wissenschaft (im Sinne von instrumental) sei. „Die Logik wäre somit ein bloß äußeres, gewissermaßen mechanisches Medium, die Wissenschaft zu construiren; sie selbst aber könnte keine Wissenschaft genannt werden. Wird aber die Logik als bloß vorbereitende Uebung aus dem Kreise des philosophischen Wissens herausgerissen und der philosophische Inhalt ihr abgesprungen, so ist der Kreis des philosophischen Wissens überhaupt zerrissen; denn in einem lebendigen Ganzen gibt es kein Isolirtes.“ Nach dieser Ansicht wäre die Logik „dem philosophischen Inhalt gegenüberstehender Formalismus, eine Geschicklichkeit und Fertigkeit, aber keine Wissenschaft.“ „Ist die Logik das, was sie sein soll, so wird sie das Denken nicht bloß als Mittel zur Erkenntniß, sondern als wesentliche Potenz der menschlichen Persönlichkeit betrachten und über diesen wesentlichen Theil der Philosophie Auskunft geben, diese wesentliche Seite der Objectivität zum vermittelten Bewußtsein bringen. Der Zusammenhang der Logik mit der Wissenschaft ist ein innerer, durch Inhalt und Form des Wissens zugleich bedingter. Die allgemeinen Regeln der Logik wollen mehr bedeuten, als bloße Formeln für andere Kreise des Wissens zu sein; sie sind zugleich die tiefsten Aufschlüsse über das nächste Object der Philosophie, sind Anschauungen des eigenen Wesens.“ (Denklehre S. 47 bis 49.)¹⁾

Allerdings geräth „diese Auffassung der Logik mit der aristotelisch-scholastischen Anschauung . . . in Widerspruch.“ „Die empirische Hinstellung der Regel des Denkens, die Aufstellung sogenannter Denkgesetze ohne Zurückweisung auf ihren Ursprung, auf ihre wesentliche Beziehung zum Subject überhaupt ist aber an sich unphilosophisch und unwissenschaftlich, weil sie mit Uebergehung des Einheitspunktes aller Erkenntniß, also principlos hingestellt

¹⁾ „In gewissem Sinne aber sind alle Wissenschaften formal, indem alle die Objectivität zu einer nicht objectiven, folglich formalen Einheit zurückführen müssen.“ (Grundriß der Logik S. 16—17.) „Jedes Wissen ist ein vermitteltes Bewußtsein, ein in das Subject eingetretenes Object, ein in der Form des Subjectes angeschauts Object, und die Wissenschaft ist jene subjective Thätigkeit, welche Subject und Object aus ihrer Unmittelbarkeit zur mittelbaren Einheit bringt. Alles Bewußte wird in diesem Sinne nur formal gewußt. Somit ist die ganze Philosophie als die Wissenschaft der Erkenntniß an sich formal.“ (Denklehre S. 48.)

werden.“ Wie aber „die Scholastik an der Form festhaltend darüber des eigentlichen Inhaltes verlustig geworden, und deswegen an einem bloß gegebenen Inhalte die gewonnene Fertigkeit in der Anwendung der hergebrachten Formel, ohne Versuch der Nachweisung der Einheit oder Verschiedenheit des Inhaltes mit der Formel geübt hat, so ist dagegen der neueren Philosophie die Formel in den Inhalt umgeschlagen.“ „An die Stelle der vermittelten Einheit ist die Identität getreten, die als absolute jede Mittelbarkeit und somit auch jede Vermittlung ausschloß.“ „Das Denken war somit nicht mehr das Denken, sondern das Gedachte, oder . . . das Denken war das Sein.“ (S. 49.)¹⁾

Dem Namen nach ist die Logik Lehre vom Worte, und dieser Name ist nicht zufällig, sondern „Bezeichnung des Inhaltes.“ „Das Wort kann nichts Anderes sein, als der Ausdruck der zwischen dem Subjecte der menschlichen Persönlichkeit und dem Objecte bestehenden ursprünglichen Beziehung.“ „Während die Philologie die Sprache in ihrer Form und in ihren Formen betrachtet, beschäftigt sich die Logik nur allein mit der Beziehung zwischen Subject und Object, insoferne diese Beziehung eine bestimmte, mit Worten auszusprechende ist.“ „Der Mensch als Subject muß das Object in dieser subjectiven Beziehung auffassen, und die Bezeichnung dieser Beziehung ist für alle Menschen eine gleiche. Diese Bezeichnung ist aber wieder, weil im Subjecte gesetzt und vermittelt, einer dreifachen

1) „Jene bekannte Formel des Cartesius . . ., von der die neuere Philosophie bloß die durchgesetzte Anwendung ist, sein bekannter Obersatz der philosophischen Methode: Cogito, ergo sum, enthält einen doppelten Widerspruch, zu dessen Erkenntniß eben diese fortgesetzte Ausbildung der Cartesischen Philosophie . . . diente. Das sum, welches er aus der Scholastik herübernahm, schließt zuerst den zwischen Sein und Dasein herrschenden Unterschied aus, wie ihn doch schon die älteren Mytiker, z. B. der Aepapagite, anerkannt hatten.“ „Wenn das Dasein allerdings als ein Da^c (eine Beschränkung) im Sein nur aus dem dunklen Grunde des Nichtseins hervorbricht, und in ihm Sein und Nichtsein identisch sind, die Nothwendigkeit allem Dasein inhärrt: so ist dagegen das Sein als solches nur frei, eben weil es bloß das Sein ist, und als solches kein anderes, keinen Grund von sich, neben oder vor sich hat. Gott hat keinen Grund über und außer sich, und ist darum unergründlich.“ „Die zweite Folge jenes Obersatzes war die Verückung der Grenzen des Gedankens. Das Denken war mit dieser Formel dem Sein oder Dasein identificirt, und als qualitativ absolutes Sein dem quantitativ absoluten Sein gegenübergestellt. Der Zusammenhang mit demselben war als nothwendiger charakterisirt, beide hingen durch ein bloßes ergo mit einander zusammen. Das Absolute konnte nur wieder durch ein Absolutes gemessen werden. Der absolute Inhalt war somit auch absolute Form, sie mußten beide als absolut betrachtet an sich identisch sein.“ „Das Denken trat nun aus seiner Mittelbarkeit heraus, wurde absolute Bewegung des absoluten Seins.“ Die Logik wurde zur Universalwissenschaft. „Sätze wie der Hegel'sche: das absolute Sein ist das absolute Nichtsein konnten nun nicht mehr befremden; sie waren vielmehr bloß die letzte Steigerung des Cartesischen Obersatzes der ganzen philosophischen Methode; denn was heißt in letzter Konsequenz der Satz, das Denken ist das Sein^c anders, als: das Nichtsein, nämlich das Denken ist das Sein?“ „Die Mittelbarkeit des Denkens zwischen Sein und Dasein hat mit der Identification dieses principalen Unterschiedes [zwischen Sein und Dasein] auch aufgehört; die eine Identification des Seins mit dem Dasein setzte auch die zweite, die Identität des Denkens mit dem Sein. Peripherie und Centrum, Object und Subject hatten sich wechselseitig verschlungen; das Denken hatte aufgehört, es selbst zu sein.“ „Eine Rückkehr zu Cartesius kann nur von denjenigen angerathen werden, die über die Methode der Philosophie und ihre organische Entwicklung durchaus nicht im Klaren sind.“ (Denklehre. S. 49—52.)

Beziehung fähig.“ „Zuerst [in der Logik] muß diese Beziehung als bloße Bezeichnungsfähigkeit, als bloßer Grund der Vermittlung betrachtet werden, damit auf diesem Grunde die wirkliche Thätigkeit sich entfalte, und aus dieser die vermittelte Form hervorgehe.“ „Die Grundlage einer solchen Beziehung ist die Bezüglichkeit, die Angabe der Bedingungen, unter welchen das Object vom Subject genannt und ausgesprochen werden kann. Daß eine solche Angabe aus dem Wesen des Subjectes hervorgehen müsse, ist an sich klar.“ „Die erste Beziehung, das Ansehensein des Wortes als innere Position, und somit als Norm aller Bezeichnung, als vorausgehende Qualität alles Sprechens wird in der Logik gesucht werden müssen.“ „Die Logik steht somit am Anfange des Setzens eines äußern objectiven in einem innern subjectiven Grunde. Der Proceß der Wechsel-durchdringung von jenen Gegenständen ist in ihr ein eben erst möglicher. Sie enthält und bestimmt somit die Elemente des Denkens“ und „entspricht im Kreise des Denkens überhaupt zunächst dem Gesetze der Identität, weil sie die bloße Bestimmbarkeit des Gedankens, seine Möglichkeit allein in sich einschließt.“ (Denk. S. 53—55.)¹⁾

„Innerhalb des Gesetzes der Identität, d. h. innerhalb der bloßen Möglichkeit der Bestimmung“ ist aber wieder entweder die Identität an sich herrschend; oder es „geht aus der Eintragung des Gesetzes von Grund und Folge die Unterscheidbarkeit jener Beziehungsfähigkeit“ oder endlich „aus der Ausschließung die wirkliche Position hervor. Der erste Fall erzeugt die Lehre vom Begriff, der zweite die Lehre vom Urtheil, der dritte die Lehre vom Schluß.“ (Denklehre S. 57.)

In dem ersten Theile der Logik, der Lehre vom Begriff (Denk. S. 58—79), wird zuerst „der Begriff an sich“ (in seinem Zusammenhange mit der Logik, in seiner Entstehung aus der unmittelbaren Wahrnehmung, und in seinen wesentlichen Bestimmungen) betrachtet (S. 58—66).

¹⁾ Der „Grundriß“ sucht den Begriff der Logik zuerst aus dem Namen, dann aus dem Verhältniß der Logik zu den Denkgesetzen, endlich aus der Verbindung dieser beiden Erklärungen zu gewinnen. Von allen Zweigen des Wissens, die das Wort zum Inhalte haben, unterscheidet sich, heißt es hier, die Logik „dadurch, daß sie das Wort in seinem nothwendigen Verhältniß zum Denken nimmt. Das Wort ist als articulirter Ton einfacher Ausdruck der Beziehung des sinnlichen Gefühles zur geistigen Einheit, also einfacher Ausdruck des Gedankens. In diesem Sinne muß die Logik das Wort ergreifen und ist somit die Lehre von der Bedeutung der ersten Einheit der sinnlichen Empfindung mit einer geistigen Beziehung.“ — „Alles Denken ist ein Vergleichen des Objects mit dem Subjecte. Dieses Vergleichen ist Einigung der getrennten Vorstellungen, des Empfindens mit der Idee, also die Beziehung des sinnlichen Lebens zum geistigen. Um diese Beziehung festzuhalten, bedarf der Mensch eine allgemeine subjective Form. Diese Form liegt in der gegenseitigen Verbindungsfähigkeit der einfachsten Beziehungen des Vergleichens im Worte. Die Logik ist also die Lehre von der formellen [subjectiven] Möglichkeit des Gedankens.“ — „Beide Begriffe sind dem Inhalte nach gleichbedeutend.“ „Fassen wir beide in den möglichst kürzesten Ausdruck zusammen, so müssen wir sagen: die Logik ist die Lehre von den Elementen des Denkens.“ — „Die erste Möglichkeit jeder Erkenntniß, von der ich mir Rechenschaft geben kann, liegt in der richtigen Erkenntniß der Verhältnisse, unter denen ich das Wort [in seiner wesentlichen Beziehung zum Gedanken] gebrauchen kann.“ Die Logik als die Lehre von den Elementen des Denkens muß daher diese möglichen Verhältnisse insgesammt zur Erkenntniß bringen. (Grundr. S. 15—17.)

„Ist das Denken die Vermittlung des Objectes mit dem Subjecte in der ersten Position dieser Einheit, als Setzen eines Neuzern in einem Innern, die Logik aber wieder die erste Stufe dieser Vermittlung, so wird der Begriff als erste Stufe der Logik diese Mittelbarkeit des ganzen Entwicklungsprocesses als eine anfängliche und an sich seiende, als ersten möglichen Ausgangspunkt dieser Vermittlung an sich tragen müssen.“ „Da wo die zwei Beziehungen des Denkens [die] aus der Mittelbarkeit desselben zwischen dem unendlichen und wahren Sein und dem endlichen oder Dasein [sich ergeben,] sich an sich berühren können, und in ein einfaches Verhältniß zu einander in einem Dritten treten, finden wir den Begriff.“ Er bildet den „Anfang einer Bestimmung des Seins und Daseins in der zwischen beiden liegenden, beide trennenden und beide vermittelnden Mitte des Subjectes, im Denken.“ (Denk. S. 60.)¹⁾

Um die Genesis des Begriffes zu verstehen, muß man demnach die subjective und die objective Seite derselben zugleich berücksichtigen, und in subjectiver Beziehung die bloße äußere Wahrnehmung von der vermittelten Erkenntniß, objectiv [im Dasein] aber die Erscheinung vom innern Grunde, und das bestimmte Dasein selbst als ein wahrnehmbares und erkennbares vom Sein und Nichtsein unterscheiden. (S. 60—62.)²⁾ Durch diese Unterscheidungen

1) „Die Logik ist die Lehre von den Elementen des Denkens in ihrem einfachen Bestande und in ihrem Verhältnisse zu einander. Der erste Theil der Logik begreift die Lehre von den Elementen des Denkens in ihrer letzten untheilbaren Bestimmtheit und Einheit in sich. Ein solches einfaches Element des Denkens nennen wir Begriff.“ (Grundr. S. 18.)

2) „Alles vom Subject als Nicht-Subject oder als Object Wahrgenommene wird von demselben zunächst bloß als ein Wahrnehmbares, als Erscheinendes aufgefaßt. Als solches wird es aber von dem Subjecte bloß genommen, als ein unabweisbares Neuzeres angenommen, aber nicht wahrgenommen, d. h. nicht nach dem innern die Erscheinung hervorbringenden Grunde aufgefaßt, also nicht nach seiner Wahrheit, sondern bloß nach seinem Schein genommen. Die Erscheinung ist aber nicht das Wesen, sondern die Negation des Wesens. Das Wesen muß in seiner Innerlichkeit, in dem, was es an sich ist, negirt werden, um für ein Anderes sein, und erscheinen zu können. Jederzeit wird daher das Subject nach dem Grunde jener Wahrnehmung, nach dem Wahren in jenem subjectiven Aufnehmen fragen müssen.“ „Nur Neuzeres ist wahrnehmbar; kein Neuzeres ist aber ohne Inneres; denn nur durch jenen Gegensatz ist es ein Neuzeres. Die Wahrnehmung gründet sich daher auf die Wechseldurchdringung von Position und Negation. Das Sein an sich kann ebenso wenig wahrgenommen werden, als die bloß negative Grenze desselben. Position und Negation in ihrer wechselseitigen Einheit sind wahrnehmbar, und da, wo diese Einheit an sich als möglicher Grund der Erkenntniß vorhanden ist, wo diese Durchdringung bestimmbar geworden ist, findet sich der Begriff.“ „Das Sein als das bloß Positive ist unendlich, absolut und unbegrenzt.“ „Damit das Sein ein bestimmtes werde, muß es aus seiner absoluten Selbstbestimmung heraustreten.“ „Da aber das Sein an sich und absolut positiv ist, so kann es nicht sich selbst negiren, sondern es kann nur das nicht Seiende, das Negative poniren, ein Sein, nicht das Sein, in einem Andern, im Negativen, im Nichtsein setzen, schaffen. Alles Geschaffene besteht in der Einheit von Sein und Nichtsein, in der Negation des Seins durch ein begrenzendes und bestimmendes „Da“, also im Dasein. Alles Geschaffene geht somit aus einem endlichen und unendlichen Grunde hervor, und ist darum, weil das Unbestimmbare der bloßen Position und das Nichtbestimmte der bloßen Negation durch wechselseitige Bedingung in ihm aufgehoben ist, als ein Bestimmtes erkennbar.“ „Diese Möglichkeit, die an sich eine objective ist, findet sich auch in der mitten zwischen jenen Gegensätzen sich findenden

gewinnt man die „wesentlichen Bestimmungen des Begriffes“ als einer „Einheit von zwei entsprechenden Merkmalen“ (von denen das eine jederzeit ein positives, das andere ein negatives, das eine ein allgemeines, das andere ein besonderes ist), als einer „gänzlich im Reiche der Abstraction, der Aufhebung der unmittelbaren Anschauung sich findenden“ mittleren Proportion zwischen Idee und Vorstellung. (S. 63—66.)¹⁾

und daher beide Potenzen in sich, in ihrer Mittelbarkeit einschließenden Subjectivität. Die Erkennbarkeit, wie sie objectiv bedingt ist, wird subjectiv vermittelt durch die Gesetze der vermittelnden Potenz des Denkens.“ So die Denklehre S. 60—62. Der „Grundriß“ berücksichtigt nur die subjective Seite, den Gegensatz von Idee und Vorstellung, und überläßt die objective Begründung den folgenden Theilen der Denklehre.

- ¹⁾ „Die Bestimmbarkeit besteht in der Vereinbarkeit eines positiven und negativen Merkmals.“ „Was nur von Einer Seite erkannt ist, ist nicht begriffen, eben weil es auf einer andern in's völlig Unbestimmte sich verliert.“ „Jedes Ding muß als Bedingtes einen doppelten Grund haben, und darum, wenn es als solches erkannt werden soll, auch in dieser seiner zweifachen Beziehung erkannt werden. Die bloße Erscheinung von Seite des Objectes erzeugt im Subjecte die bloße Wahrnehmung.“ „Die Veränderlichkeit, die bloße Endlichkeit wird aufgehoben durch die Zurückführung zur Unveränderlichkeit.“ Der das „Da“ der Erscheinung bestimmende „Grund, in der Erscheinung als solcher negirt, findet sich in derselben, als ein anderer, in der Besonderheit der Bestimmung. Jeder Besonderheit der Erscheinung liegt darum die Allgemeinheit des Grundes gegenüber, und die Merkmale des Begriffes müssen einerseits der Allgemeinheit, andererseits der Besonderheit entsprechen.“ Der Begriff „schreitet entweder von der Grenze zum Inhalt, vom Besondern zum Allgemeinen, oder vom Inhalt zur Grenze fort, indem er das Allgemeine als solches nicht festhalten kann, sondern, um es zu halten, es eben als ein Besonderes setzen muß, und ebenso das Besondere nur in dem Allgemeinen finden kann.“ „Indem sie sich beide gegenseitig negiren, poniren sie sich eben in einem Dritten, im Begriff.“ „Im Begriffe ist die Idee als solche ebenso aufgehoben, wie die Vorstellung. Mit der Idee, die von der Allgemeinheit ausgeht, muß die Vorstellung, die von der Besonderheit ausgeht, in Proportion gebracht werden, und die mittlere Proportion zwischen beiden bildet den Begriff.“ (Denklehre S. 63—65.) Vergl. Denk. S. 73: „Nur derjenige Gedanke kann ein wahrer Begriff sein, der zwischen der unmittelbaren Anschauung der endlichen und unendlichen Natur des Menschen seine Stelle findet, und in dem Position und Negation, also Inhalt und Form zugleich bestehen kann.“ „Alles Absolute, positiv wie negativ Absolute, ist über oder unter dem Begriff, ist von der Mittelbarkeit des bestimmten Gedankens ausgeschlossen. Das Unbestimmte ist unbegreiflich.“ „Beide Extreme sind unmittelbare Voraussetzung der Möglichkeit des Begriffes.“ „Wo nur Eine Bestimmung möglich ist, da ist kein Begriff, kein geistiges Umreifen und Umreifen, kein vollkommenes Umgreifen und Begreifen des Gegenstandes. Aus der Wesenheit des Begriffes geht hervor, daß der Gedanke als abstracter nur in der Mittelbarkeit seine rechte Stellung haben könne. Jede Abstraction ist eine Verneinung der Unmittelbarkeit, und in dieser Beziehung ist jeder Begriff ein abstracter. Allein das Denken selbst ist ein Abstrahiren, eine Position im Subject, die durch die Negation der Keuferlichkeit und Unmittelbarkeit des Objectes entsteht.“ — Der „Grundriß“ erklärt den Begriff zuerst aus dem Namen als „allseitiges und in sich einseitiges Umsfaßtwerden irgend eines Gegenstandes vom Subject“, dann „aus dem allgemeinen Verhältniß des Denkens“ als „eine Einheit von Vorstellungen in der Idee oder eine ideale Einheit sinnlicher Vorstellungen“ und als „Uebergangspunkt der sinnlichen Wahrnehmung in die geistige“, endlich in letzter Bestimmung, beide Erklärungen zur Einheit verbindend, als „die Einheit zweier sich gegenseitig bestimmender Merkmale“. Das Begreifen, sagt D. zur Begründung der zweiten Erklärung, setze sinnliche Wahrnehmung und ein nicht sinnliches Wahrnehmendes voraus. Jeder erste einfachste Gedanke sei ein Abstractum, aus dieser doppelten Voraussetzung abgeleitet. Zwischen der unmittelbaren Vorstellung und der

Der zweite Theil der Begriffslehre (Denkl. S. 66–71) betrachtet den Begriff „in den innern Bestimmungen seines Fürsichseins“; hinsichtlich seiner Qualität, Quantität und Form.¹⁾ „Die Qualität der Begriffe hängt von dem Verhältniß der Merkmale zur bindenden Einheit ab, und besteht in der gegenseitigen Gleichheit beider. Beide sind zur Bildung des Begriffes gleich nothwendig. Beide schließen miteinander den ganzen Inhalt des Begriffes ein. Beide sind daher wesentlich.“ „Als wesentliche Merkmale müssen sie sich genau entsprechen, so daß jedes andere von selbst ausgeschlossen erscheint.“²⁾ „Die Quantität des Begriffes hängt ab vom Verhältniß der Merkmale unter sich, und besteht in der gegenseitigen Verschiedenheit beider: Diese Verschiedenheit hängt ab von der entgegengesetzten Quelle, von der sie abgeleitet werden. Nun ist die Idee das Allgemeine in der relativ-freien Thätigkeit des Denkens, die Vorstellung das Besondere; folglich müssen sich Allgemeinheit und Besonderheit im Begriffe treffen.“ Die Merkmale des Begriffes sind daher „ein Art und ein Gattungsmerkmal.“³⁾ „Zwischen beiden steht die einfache logische Differenz.“ „Diese Differenzirung geht bis an die Grenze der Vorstellung oder der Idee, bis an die äußerste negative und positive Grenze des Denkens.“⁴⁾ „Die Form des Begriffes liegt im nothwendigen Verhältniß der Quantität und Qualität zur Einheit.“ (Grundr. S. 20–22.) „Das eine Merkmal kann das andere nicht der Qualität nach ausschließen und negiren; aber der Quantität nach kann das Artmerkmal seinem ganzen Umfang nach von dem Gattungsmerkmal ponirt oder negirt werden.“ (Denkl.

Idee sei die Stelle des Begriffes. „Er ist somit ein bestimmtes Verhältniß zwischen beiden. Jede mögliche Zwischenstufe, in der dieses Verhältniß bestimmt aufgefaßt und mit einem einzigen Worte ausgesprochen werden kann, ist ein Begriff.“ (Grundr. S. 18–20.)

1) „Aus der Anwendung der Denkgesetze auf die Eigenschaften der einfachen Verbindung zweier Merkmale zum Begriff erhalten wir eine dreifache Verhältnißbestimmung“ als „anfängliche und erste Darstellung der Denkgesetze auf der Stufe des Begriffes.“ „Das erste Verhältniß wird hervorgerufen von der Zusammenhängung jener Merkmale an sich ohne weitere Bestimmung derselben nach dem bloßen Gesetze der Identität und bildet die Qualität des Begriffes; das zweite Verhältniß, hervorgehend aus der Anwendung des zweiten Denkgesetzes, ruft den ersten Unterschied [das äußere Verhältniß] und damit die Vergleichung unter den beiden Merkmalen [den Elementen des Begriffes] hervor und gibt die Quantität des Begriffes; in dritter Stufe erhalten wir dann erst die wirkliche Einheit der an sich verbundenen und doch verschiedenen Merkmale, die Form des Begriffes.“ (Denkl. S. 66.)

2) „Alle übrigen Beziehungen, alle nicht wesentlichen Merkmale, alle bloß zufälligen Eigenschaften gehören nicht zum logischen Begriff.“ „Ein unwesentliches Merkmal hebt das entsprechende Gleichgewicht, die logische Einheit auf.“ „Das den Begriff Bestimmende, sein Wesen Erzeugende liegt in dieser Einheit. Diese bildet daher die Qualität des Begriffes, seine an sich seiende Beschaffenheit, seinen innern Gehalt. Qualität und Inhalt sind sich im Begriffe einander entsprechend.“ (Denkl. S. 66–67.)

3) „In dieser quantitativen Unterscheidung sind sie qualitativ Eins.“ „Die Gattung umfaßt die Art als mögliche Aeußerung ihrer selbst; die Art aber setzt die Gattung als bestimmten Grund ihrer selbst voraus, und stets muß das Gattungsmerkmal als primitives gedacht werden, damit die Art als solche denkbar sei.“ (Denklehre S. 68–69.)

4) „Das Individuum ist vom Begriffe ausgeschlossen, weil es keinen Umfang, keine Allgemeinheit mehr hat. Das absolut Unbegrenzte ist gleichfalls ein Unbestimmtes, weil es nicht in die Besonderheit, in die Art hervortritt.“ (Denklehre S. 70.)

§. 71.) So entsteht eine doppelte Form des Begriffs, eine positive und eine negative. „Die positive ist die subjectiv einfache, für sich bestehende; die negative ist die objectiv vergleichende, nur mit andern zugleich denkbare.“ (Grundr. §. 22.)

Der letzte Abschnitt der Begriffslehre (Denkfl. §. 72—79) handelt von dem „Begriff in sich“ oder von der Wahrheit des Begriffes, und zwar zuerst von der inneren möglichen, dann von der äußeren nothwendigen (formellen), endlich von der wirklichen Wahrheit des Begriffes ¹⁾, welche letztere „nicht mehr aus dem einfach gesetzten Begriffe hervorgehen kann, sondern erst aus seiner wesentlichen Beziehung zu andern Begriffen ermittelt wird.“ Aus dieser Vergleichung der Begriffe unter einander „wird dann die Selbständigkeit, die letzte Bestimmung des Begriffes in sich erwachsen.“ „Der Dualität nach müssen alle Begriffe mit einander verwandt sein.“ „Absolute Verschiedenheit ist absolute Nichtverschiedenheit, weil Verhältnißlosigkeit.“ ²⁾ „Wie alle Begriffe mit einander verwandt sind, so sind auch alle wieder von einander unterschieden.“ „Identische Begriffe gibt es nicht.“ (Denkfl. §. 74—76.) „Jeder Begriff muß dem Coordinations- und Subordinations-Verhältnisse zugleich angehören, in der Entgegensetzung mit allen Begriffen Eins und von allen unterschieden sein, und in dieser Verschiedenheit durch die einfachen Coordinations- und Subordinations-Verhältnisse in Vergleichung gebracht werden können.“ (Grundr. §. 25.) ³⁾ Diese Bestimmungen „bilden den Uebergang zur nächsten Ent-

¹⁾ „Der Gedanke ist ein Begriff, und zwar logisch wahr und richtig, wenn diese aus seinem Wesen hervorgehenden Eigenschaften in ihm zusammentreffen. Ueber die Wahrheit des Begriffes zu entscheiden ist es daher nothwendig, diese Bestimmungen an sich in ihrer möglichen Vereinbarkeit, oder für sich in ihrem Verhältnisse zu einander, oder in sich in ihrem Verhältnisse zu andern Begriffen zu betrachten.“ (Denkfl. §. 72.)

²⁾ „Wenn die neuere Philosophie den Satz: „das absolute Sein ist das absolute Nichtsein“ aufzustellen sich erlaubte, so hat sie damit eben nur die Unwahrheit in ihrer tiefsten Wahrheit ausgesprochen. Das Absolute ist das vollkommen Ununterschiedene, ist das, was dem Begriff der Unterscheidung vorhergeht. Aber der Sinn, den diese Philosophie damit verbindet, indem sie diesen Satz als aus Begriffen bestehend, als der nothwendigen Denkform angehörend hinstellt, ist ein falscher.“ „In sich und logisch sagt der Satz nur, daß hier ein Gegensatz ist, der kein Gegensatz ist, weil er über aller logischen Unterscheidung steht. Das Sein ist als absolutes gesetzt, und somit über und außer aller Bedingung. Damit ist eben die Negation als solche aufgehoben, und das Nicht ist nur die Bezeichnung der Unbestimmbarkeit für die mittelbare logische Erkenntniß geworden. Das Sein als absolutes ist auch absolute Freiheit.“ Der Hegel'sche Satz ist „wahr, insofern dadurch die Erhabenheit des Absoluten über alle Begriffsmäßigkeit ausgesprochen wird.“ „Die Tiefe seiner Wahrheit liegt in der Erkenntniß seiner logischen Unwahrheit. Da aber, wo die Logik auf ihn gebaut wird, liegt die Nichtigkeit des ganzen Baues am Tage, sobald seine logische Unmöglichkeit eingesehen ist. Zwei Begriffe können nicht absolut verschieden sein, weil alle Begriffe sich auf der Stufenleiter der Mittelbarkeit befinden, und jeder Begriff muß sich daher mit jedem andern vermitteln und in seinem Zusammenhang nachweisen lassen.“ (Denkfl. §. 75—76.)

³⁾ Nur der höchste Begriff steht nicht mehr unter einem höhern, und der niedrigste nicht mehr über einem andern. „Aber auch in diesem muß noch ein Merkmal über und unter der Einheit des Begriffes gefunden werden.“ (Grundr. §. 24.) „Von zwei Begriffen, die mit einander im directen Gegensatze stehen, muß Einer nothwendig falsch sein. Ein Begriff, der zu einem directen Widerspruch mit irgend einem andern vermittelten Begriffe führt, ist jederzeit logisch unrichtig.“ „Die Entgegensetzung ist aber innerhalb der Einheit, als Identität des Gegensatzes, möglich.“ „Jede Gattung wird nämlich in der Art nicht als Gattung, nicht in ihrer All-

wicklungsstufe der Logik. Die Begriffe haben bereits angefangen, aus ihrem Fürsichsein heraus und in Verhältniß zu einander zu treten. Wird dieser Austritt und dieses Verhältniß als solches festgehalten, so entsteht die Lehre vom Verhältniß der Begriffe zu einander, oder die Lehre vom Urtheil.“ (Denkfl. S. 79.)

In der Logik tritt „die Möglichkeit des Sehens eines Objectiven in der Subjectivität des Menschen durch die [vermittelnde] Thätigkeit eben dieses Subjectes“ hervor. Der Begriff ist „erste Aufhebung des Unmittelbaren in der subjectiven Position desselben.“ „Aus dem begründeten Begriff entsteht dann die zweite Position jener Möglichkeit der vermittelnden Thätigkeit des Denkens, das Urtheil.“ „Das mögliche Verhältniß der Vermittlung steigert sich im Urtheil zum nothwendigen, somit zum bestimmten Verhältniß. Das Bestimmbare wird zum Bestimmten durch das Hinzutreten einer weitern Begrenzung und Bestimmung.“ (S. 80.)¹⁾

„Jedes Erscheinende denke ich zugleich als nichterscheinend, als Grund der Erscheinung, als Eines und als Anderes; oder ich unterscheide, indem ich denke.“²⁾ Die Ausprägung dieses subjectiv und objectiv nothwendigen Verhältnisses gibt die erste ursprüngliche Theilung, das Urtheil. Was im Begriffe noch latent gewesen, tritt nun in seine nothwendige

gemeinheit, sondern nur in der Besonderheit einer einzelnen durch die Differenz gesetzten Beziehung gesetzt. In jeder Gattung muß daher mehr als Eine besondere Beziehung möglich sein, sonst wäre diese keine besondere, sondern eben die Gattung selbst. Stehen nun zwei Begriffe im Verhältniß von Art und Gattung, so muß neben dem Einen Artbegriffe wenigstens noch Einer gefunden werden, welcher auf der von der Einen Beziehung ausgeschlossenen, dieser entgegenstehenden Seite der Gattung untergeordnet ist.“ (Denkfl. S. 77—78.)

In der Denklehre bringt D. mit der qualitativen Verwandtschaft der Begriffe das Subordinationsverhältniß, mit der Verschiedenheit derselben das Coordinationsverhältniß in Verbindung. Im Grundriß stellt er umgekehrt die quantitative Verschiedenheit und das Subordinationsverhältniß zusammen. Die Darstellung des Grundrisses ist allerdings den oben angeführten Bestimmungen D.'s über Qualität und Quantität der Begriffe entsprechender, also consequenter und insofern richtiger; ob auch abgesehen davon, wird sich später zeigen.

¹⁾ „Das Absolute als das Unbestimmbare ist somit, wie vom Urtheile ausgeschlossen, eben weil das Urtheil in der relativen Position um eine Stufe höher, also von der Unmittelbarkeit um eine Stufe entfernter steht, indem es die Bestimmbarkeit als Begriff in sich aufnimmt, um derselben eine neue Bestimmung hinzuzufügen“, „um die [mögliche] Bestimmung zu einer nothwendigen zu machen durch das hinzutretende Verhältniß der Unterscheidung und Theilung.“ (Denkfl. S. 81.)

²⁾ „Jeder objective Anfang ist ein Entspringen des Endlichen aus dem Gegensatz, aus der wechselseitigen Aufhebung des absoluten Seins und des absoluten Nichtseins. Der Anfang der Welt ist mit dem das Nichts zum Etwas erhebenden schaffenden Worte gegeben. Der Anfang ist das erste Entspringen der Bestimmung aus dem Absoluten; darin liegt der Ursprung aller Dinge oder erfüllter Bestimmungen.“ „Dafür ist auch die Subjectivität genöthigt, mit jedem Gedanken ein Doppeltes zu sehen, das Bedingte und die Bedingung, das Aeußere und das Innere.“ „Alles Wahrnehmbare löset sich auf in das Nehmbare und in das Wahre, das dem Nehmbaren zu Grunde liegt. Ich denke mir nichts, außer das Ichwas, das Wesen, das Object, und seine Beziehung zum Ich. Die Beziehung an sich tritt als objective Aeußerung hervor und offenbart in diesem Hervortreten an sich die Möglichkeit eines solchen Heraustretens, den Grund, der niemals aufgehoben wird, sondern als Grund zurückbleibt, damit die Aeußerung des Was, des Wesens erscheinen kann.“ (Denkfl. S. 82.)

Bestimmung hervor.“ „Im Begriffe war zunächst noch die objective Nothwendigkeit eines solchen Verhältnisses, und also die subjective Möglichkeit herrschend. Im Urtheil schreitet der Gedanke zur Bestimmung dieses Verhältnisses aus sich und findet die subjective Nothwendigkeit desselben, indem er jede Bestimmung als eine durch eine andere bestimmte darstellt. Erst mit dieser weiteren Bestimmung kann das Verhältniß ausgesprochen werden.“ „Das zu Bestimmende wird mit dem Bestimmenden durch die Bestimmung verbunden, durch das [bestimmte nothwendige] Verhältniß, in dem es mit dem andern steht, geeint und geschieden, oder unterschieden.“ „Das zu Bestimmende wie das Bestimmende müssen aber bereits als bestimmbar bestimmt sein, um sich wechselseitig bestimmen zu können.“ „Das Urtheil besteht nicht aus Merkmalen, sondern aus Begriffen, und die nothwendige Verbindung zweier Begriffe zu einer bestimmten Einheit gibt das Urtheil.“ (Denkfl. S. 82—84.)

Die Copula verbindet Subject und Prädicat ¹⁾ zu einer nothwendigen Einheit, in welcher Ein Glied die Voraussetzung oder der formelle Grund des andern ist. Wie nämlich das Urtheil entsteht durch die nothwendige Ausschcheidung des sich Offenbarenden und des im Grunde Bleibenden, des Ichgrundes und Nichtichgrundes, so ist die Voraussetzung der Grund des Urtheils selbst. Indem Ein Glied des Gedankens von einem andern vorausgesetzt wird, damit dieses selbst ergriffen und subjectiv ponirt werden kann, entsteht die nothwendige Abhängigkeit beider von einander, die Begründung des einen durch das andere“, das Verhältniß von Grund und Folge. „Die Hypothesis ist somit der Leiter jedes bestimmt aussprechbaren Gedankens. Mit dem Einen ist auch das Andere, und ohne dieses Eine wäre das Andere nicht, weder objectiv noch subjectiv, nur im umgekehrten Verhältniß. In Beziehung auf die subjective Erkenntniß würde der Grund nicht sein ohne die Folge, denn eben durch die Setzung einer Aeußerung wird das Subject genöthigt, ein Inneres, einen [die Erscheinung ponirenden] Grund vorauszusetzen, umgekehrt aber und im objectiven Sein wäre die Folge nicht ohne den Grund.“ „Das objectiv Positive ist subjectiv negativ, nämlich [negatio] bestimmend geworden, und umgekehrt.“ (S. 85—86.) ²⁾

¹⁾ Die Bedeutung des Subjectsgliedes im Urtheil „ist nicht die des Subjectes überhaupt, dem ein Object gegenübersteht, sondern einer subjectiven Beziehung im Objecte, welcher eine andere Beziehung gegenübersteht, welche durch ein bestimmtes Verhältniß mit ihm Eins ist, von ihm prädicirt wird und also als Prädicat jenes Subjectsbegriffes bestimmt werden mag.“ (Denkfl. S. 85.)

²⁾ „Wenn die Cartesische Philosophie von dem nothwendigen Verhältnisse in jenem bekannten Ergo ihrer Methode ausgegangen ist, so war damit eben die allgemeine Form der Hypothesis gesetzt.“ Allein anstatt „die Subjectivität im Ergo festzuhalten, wollte man die Objectivität aus demselben ermitteln.“ „Der Grund durfte nicht mehr Grund bleiben, sondern mußte Folge werden, oder der objective Grund wurde mit dem subjectiven Grunde verwechselt und das Ganze in ein Causalitätsverhältniß aufgelöst, das bis zur causa causarum, zur causa sui vordrang. Aber diese causa sui enthielt den nothwendigen Widerspruch, daß sie als causa und als nicht causa, nämlich als causa sui gedacht werden mußte. Grund und Angrund mußten somit als identisch erklärt werden, und die Hypothesis hatte sich in die Identität aufgelöst. Ein Grund aber kann nicht Grund von sich, sondern nur von einem andern sein, denn sonst muß er aufhören, Grund zu bleiben. Ein Ich kann daher allerdings Grund von einem Nichtich, von einer

Die drei Bestandtheile des Urtheils „müssen als verschiedene Glieder, die zu einer innern Einheit verbunden sind, in dieser Verbindung die wesentlichen Eigenschaften des Urtheils aus sich hervorgehen lassen.“ „Aus der nothwendigen Gleichheit des Subjects mit dem Prädicate geht die Qualität der Urtheile, aus der nothwendigen Ungleichheit beider die Quantität hervor, und die Einheit von Quantität und Qualität in der Copula gibt die Form.“ (Grundr. S. 27.) Der Qualität nach sind die Urtheile positiv oder negativ, der Quantität nach allgemein oder particular.¹⁾ Die Form ist dreifach.²⁾ „Sind Prädicat und Subject in bloß identischer Abhängigkeit von einander, so daß das eine als Merkmal des andern demselben gegenübersteht, also in qualitativer Verbindung, so entsteht das kategorische Urtheil.“³⁾ „Sind Subject und

Folge werden. Aber eben darin hat es sich als Grund gesetzt, weil es auch noch ein Anderes setzt; sonst ist es nur es selbst, aber nicht Grund von sich. In dem Nichtig hat das Ich bloß ein Anderes, dem es sich als Grund eingegeben, gesetzt, ohne dadurch aufzuhören, ein Ich zu sein. Weder das Andere, noch das dem Andern zu Grunde liegende Eine ist das ganze Ich, sondern dieses ist vor und über beiden. Ehe daher eine causa wirklich causa, Ursache von einem Andern ist, muß sie etwas an sich sein.“ „Der Grund setzt etwas in letzter Instanz voraus, was allerdings sein Grund, aber auch noch mehr ist, als Grund. Das Princip der Dinge und Bedingung kann nicht auch wieder ein Dingliches sein.“ „Die Wurzel des ganzen Mißgriffes der neuern Philosophie bis Hegel liegt in jenem Ausgangspunkte des Cartesischen Satzes, der zuerst die Hypothese als Princip der Philosophie hinstellte, und diese Hypothese sogleich zur Identität umwandelte, also in sich aufhob. Das Sein wird von dem Denken vorausgesetzt, und ist eben deswegen der objective Grund, und das Denken Folge des Seins, nicht aber das Sein Folge des Denkens. Das Sein wird nicht vom Denken, sondern das Denken vom Sein bestimmt. Beide aber durch ein ergo verbunden sind nur relativ so von einander bestimmt, insofern sie in ihrem Unterschiede, in ihrem nothwendigen Verhältniß zu einander in einem Dritten betrachtet werden.“ „Jedes Urtheil ist Verhältnißbestimmung. Die bindende Kraft liegt in der Copula. Das Wahre in der Nothwendigkeit ist bloß das Verhältniß, die Copula. Mit der Copula ist das Bewußtsein in zweiter Stufe gesetzt, nämlich die Einheit von Subject und Object in der Untercheidung. Darin ist weder das Subject, noch das Object, sondern die Untercheidung beider, darum zwar beides zugleich, aber nicht an sich, sondern im bloßen Verhältniß zu einander. Durch die Copula ist das Subject als maßgebend, aber nicht als inhaltgebend sich bewußt. Aber eben weil das Bewußtsein in der Bestimmung liegt, ist es weder Ich, noch Nichtig, sondern Verhältniß beider. Ebenso ist die Copula weder Subject noch Prädicat, sondern Verhältnißbestimmung derselben zu einander. Das Urtheil, begründet in der Copula, ist für das Bewußtsein Form aller Vermittlung. Die Vermittlung von Subject und Object kommt im Urtheil als Vermittlung zum Bewußtsein.“ (Denk. S. 86—88.)

¹⁾ „Die Quantität und Qualität des Urtheils oder sein Umfang und Inhalt hängt nicht von der Copula, sondern vom Subject und Prädicat ab. Was bestimmt werden muß [Subject] und als was es bestimmt wird [Prädicat], dieß wird bei jedem möglichen Verhältniß als unausschließliches Quantum oder Duale vorausgesetzt.“ (Denk. S. 89.) „Sogenannte singuläre oder individuelle Urtheile kann es nicht geben. Ist das Subject auch nur ein Individuum, so muß eben dieses Individuum in einem nothwendigen Verhältniß oder als Subject eines Prädicates betrachtet werden, und also ganz oder theilweise in diese Beziehung eintreten, somit univiersell oder particular betrachtet werden.“ (Denk. S. 90.)

²⁾ „In allen drei Urtheilsformen ist das Verhältniß der Copula das eigentlich bestimmende.“ „Die bestimmte Quantität und Qualität kann vom Urtheil erst vermöge der Copula angegeben werden.“ (Denklehre S. 91.)

³⁾ Der eine Begriff ist „das Merkmal und als Merkmal die subjective Voraussetzung, der Erkenntnißgrund des andern. Beide stehen im Verhältniß von Grund und

Prädicat im Verhältniß von äußerer Unterschiedenheit, so daß sie wie Grund und Folge einander gegenüberstehen, so entsteht das hypothetische Urtheil.“ „Stehen beide im ein- und ausschließenden Verhältnisse, so daß das Prädicat vom Subject abgeleitet, aber so abgeleitet erscheint, daß es die subjectiven Theilungsglieder einer objectiven Beziehung desselben aufzählt, so entsteht das disjunctive Urtheil.“ „Im ersten Falle ist das Verhältniß ein subjectiv bestimmt bindendes, im zweiten ein objectiv, aber bedingungsweise bindendes, im dritten ein subjectiv-objectiv, nämlich ein bedingungsweise und bestimmt bindendes.“ (Grundr. S. 30.)

„Im hypothetischen Urtheil sind Subject und Prädicat in ihrem Abhängigkeitsverhältniß, also im Gegensatz von einander gesetzt. Die Copula des hypothetischen Urtheils bezeichnet daher nicht bloß ein hilfszeitliches Dasein einer Eigenschaft, sondern einen Zusammenhang der Wirkung, der durch ein verbum activum bezeichnet werden muß.“ „Es gibt einen subjectiven Grund und einen objectiven.“ „Objectiv ist mit dem Grund [z. B. Blüthe] auch die Folge [Frucht] aufgehoben und mit der Folge auch der Grund gesetzt, und subjectiv ist mit der aufgehobenen Folge auch der Grund aufgehoben, und wenn der Grund gesetzt ist, auch die Folge nothwendig gesetzt. Der subjective Grund ist das, was aus der Erscheinung der Objectivität dem Subjecte sich offenbart. Diesem subjectiv wahrgenommenen Verhältniß muß das Subject einen Grund vorausdenken.“ „Das, was ich vorausdenke, ist subjective Folge der Denknothwendigkeit, und eben darum objectiver Grund.“ Die Position ist im hypothetischen Urtheil „stets eine totale, die Negation gleichfalls.“ „Die Negation ist keine Ausschließung, sondern eine Aufhebung des einen durch das andere“, also Negation des Subjectes und des Prädicates.¹⁾ Das nothwendige Verhältniß fordert stets Allgemeinheit. „Eigentlich ist gar keine Quantität vorhanden, weil sich diese in das subjective oder objective Verhältniß, und dadurch in die Dualität verborgen hat.“ (Grundr. S. 32—34.)²⁾

Folge; aber dieser Grund ist kein objectiver, sondern ein rein subjectiver, nämlich das Kennzeichen, der Grund der Vermittlung.“ „Der Begriff setzt bloß die Vergleichbarkeit, das kategorische Urtheil die bestimmte Vergleichung.“ „Das Urtheil ist der ausgesprochene Begriff. Wird der Begriff im Urtheil vollkommen ausgesprochen, so wird er seiner eigenen Form gegenübergestellt.“ „Das kategorische Urtheil ist zugleich ein in sich vollendetes, ist ein identisches.“ „Die nothwendige Bestimmung des Inhalts- oder Seinsgrundes durch ein inneres im Sein bestimmtes Merkmal drückt sich aus durch die Copula ‚Sein‘, welches Sein aber nie ein absolutes, sondern stets nur ein relatives, bestimmtes Sein, ein nothwendiges Dasein bezeichnen kann, eben weil es die Verbindungsform zweier bestimmter und begrenzter Relativitäten ist.“ (Denkl. S. 92—93.)

¹⁾ „Die verdeckte Negation wird sowohl im Subject als im Prädicat durch die bestimmte Negation des andern Gliedes entdeckt.“ (Denkl. S. 96.)

²⁾ „Die Hypothese ist im kategorischen Urtheil eine bloß mögliche. Die Abhängigkeit von Subject und Prädicat ist bloß für das Bewußtsein.“ „Das Subject ist insofern Folge des Prädicates, als überhaupt etwas von ihm ausgesagt werden muß, damit es als seiend anerkannt werden könne. Dieses Sein des Subjectes ist aber ein bloß subjectives, die bloße Denkbarkeit desselben als Abhängigkeit vom Prädicate, ist ein in Gedanken gesetztes oder vielmehr nothwendig zu setzendes ‚Da‘ des Seins, eine nothwendige Bestimmung. Mit dieser formalen Hypothese ist dem denkenden Geiste die Einsicht der Nothwendigkeit auch in dem Erkennbaren innerlich offenbar geworden. Er ist daher genöthigt, auch objectiv dieselbe Nothigung eintreten zu lassen, wo er von der Existenz als Aeußerung des innern Grundes redet. Nichts,

„Das disjunctive Urtheil erschöpft einen Subjectsbegriff im Prädicate nach einer objectiv bestimmten Seite hin vollständig.“ Das Theilungsverhältniß ist im disjunctiven Urtheil das entscheidende. „Quantität und Qualität hängen folglich von der Theilung ab.“ „Die erste Theilung ist eine quantitative, und folglich im Verhältniß der Ausschließung.“ Durch sie erhält man ein zweigliedriges [contradictorisches] disjunctives Urtheil. „Will ich aber das zweite [negative] Glied auch wieder bestimmen, so muß ich es in seinem Verhältniß zum Subject und zum bereits bestimmten Prädicatsgliede bestimmen, folglich wird es wieder zweigliedrig. Dann ist das Urtheil vollkommen, auch qualitativ oder in der Einheit aller Glieder bestimmt, und ist dreigliedrig. Das dreigliedrige Urtheil ist quantitativ und qualitativ erschöpfend. Wir nennen es conträr.“ (Grundr. S. 34—35.)¹⁾

Der letzte Abschnitt der Lehre vom Urtheil handelt von der Wahrheit der Urtheile. In der Denklehre (S. 103—125) wird zuerst „die

was nicht mit einem Andern nothwendig zusammenhängt, hat eine bestimmte Existenz.“ „Wo eine Bestimmung angegeben werden kann, muß sie einen bestimmenden Grund haben und ist als Bestimmtheit Folge dieses innern Grundes. Alles Bestimmte hängt daher durch die Form der Causalität zusammen. Aber eben das Bestimmte, die Form der Causalität, in das Unbestimmte, in's Absolute und Unbestimmbare eintragen, heißt das Gesetz des Denkens in sich vernichten, das Denken und die Wissenschaft aufheben.“ (Denklehre S. 94—95.)

¹⁾ „In dem kategorischen Urtheil wird die Hypothese in der Weise gesetzt, daß jedes Subject als von seinem Prädicate bestimmt erscheint, und somit zwischen beiden ein für die Erkenntniß nothwendiger innerer Zusammenhang besteht.“ „Das hypothetische Urtheil setzt diesen Zusammenhang als einen äußern, als einen objectiv nothwendigen Zusammenhang, in welchen die Begriffe, insofern sie Bestimmungen des Daseins sein sollen, eingehen müssen. Es fehlt also nur noch der dritte mögliche Fall, der diesen nothwendigen Zusammenhang von zwei Begriffen als innern und äußern festhält und jede andere Möglichkeit ausschließt.“ Diese höchste Position „finden wir im disjunctiven Urtheil. Wird das Subject in den bestimmten, äußerlich nothwendigen Zusammenhang gesetzt und dieser Zusammenhang in allen Gliedern nachgewiesen, die nothwendige Einheit in allen möglichen Fällen hergestellt, so entsteht aus der Einheit von Möglichkeit und Nothwendigkeit die wirkliche Position eines Begriffes in einem bestimmten Verhältnisse, die Erschöpfung seines Inhaltes in einem bestimmten als Unterschied festgestellten Umfange. Damit ist die Hypothese als solche aufgehoben.“ „In jedem Grunde ist eine zweifache Bestimmung gesetzt. Jeder Grund ist dieses nur in Beziehung auf eine bestimmte Folge; an sich ist er aber nicht Grund, vielleicht selbst wieder Folge. Die Folge ist daher nur im Grunde, insofern er Grund ist. Jeder Grund muß somit als Grund und als Ungrund, d. h. als eine Folge setzend, um Grund zu werden, und als die Folge negirend, um im Grund zu bleiben, gedacht werden. Durch die Folge wird der Grund nicht ganz ausgesprochen, sondern nur die eine nothwendige Beziehung im Begriff festgehalten, die andere übergangen. Die höchste Steigerung der Hypothese findet sich in der formellen Aufhebung der Nothwendigkeit als bloßer Hypothese, um sie in der Disjunction zu setzen.“ „Jede Disjunction setzt nothwendig als Erschöpfung der vorausgehenden Hypothese ein Doppelpetz, das Eine den Grund und das Andere den Ungrund, Position und Negation zugleich.“ Aber nicht bloß die Hypothese, auch die Kategorie ist mit der disjunctiven Bestimmung erschöpft.“ „Das Urtheil ist nur dann ein wahrhaft disjunctives, wenn es den Gattungsbegriff durch die Setzung aller in ihm bestimmbareren coordinirten Arten erschöpft.“ (Denkl. S. 98—100.) „Das sogenannte negative disjunctive Urtheil ist kein vollständiges, sondern geht unmittelbar aus der conträren Position hervor durch Aufhebung zweier Glieder.“ (S. 107; vgl. S. 102 u. 108.)

Wahrheit des Urtheils an sich" ¹⁾, dann „die Wahrheit des Urtheils für sich oder aus dem Verhältnisse seiner Glieder“ in den einzelnen Urtheilsformen, und zwar zunächst die Wahrheit des disjunctiven Urtheils als der in Beziehung auf Quantität und Qualität „einfachsten Form“, dann die des hypothetischen und zuletzt die des kategorischen Urtheils betrachtet; den Schluß der Urtheilslehre bildet die Prüfung der „Wahrheit des Urtheils in sich“, zuerst durch „Vergleichung der Begriffe im Urtheil“ (identische Urtheile, Umkehrung, Contraposition), dann durch „Vergleichung der Urtheile unter sich“ (Subalternation, Opposition, subalterne Opposition). — Im

¹⁾ „Das Subject“, heißt es hier (S. 103), darf „nicht bloß nicht unbestimmbar, sondern auch nicht unbestimmt, nicht an sich ein unklar ausgesprochenes sein. Jeder Subjectsbegriff muß daher an sich einfach sein. Mit einem mehrtheiligen Subjecte läßt sich kein bestimmtes Prädicat vereinen.“ Darum tabelt D. am Cartesischen Sage: cogito, ergo sum die „zweimalige Einmischung der Persönlichkeit“, „Jedes Glied ist für sich ein Satz.“ — „Kein Gedanke“, heißt es später (S. 104), „ohne Bestimmtheit seines Inhalts, keine Bestimmung ohne notwendiges Verhältniß. Ein notwendiges Verhältniß kann aber nur an dem Bestimmbaren gefunden werden. Was in das Verhältniß der Nothwendigkeit tritt, wird als an sich durch ein Anderes bestimmt betrachtet. Jede Persönlichkeit ist als solche, d. h. insoferne sie selbst bestimmend ist, außer den Grenzen des Urtheils, der Bestimmtheit durch ein Anderes. Jeder Bestimmungsgrund ist in Hinsicht auf den durch ihn bestimmbaren Grund und Grund bestimmt und nicht bestimmt. Er bestimmt sich selbst dadurch, daß er in eine Bestimmung, in eine Folge eingeht; aber er verliert sich nicht in dieser Bestimmung. Die bisherige Entwicklung der Philosophie seit Cartesius hat aber stets den Grund als bloßen Grund gesetzt und ihn eben dadurch als Grund aufgehoben.“ „Das Denken fordert vielmehr gerade in der Form des Urtheils für jede Bestimmung eine höhere Voraussetzung, die nicht in der Bestimmung aufgeht, sondern bloß ein Verhältniß, eine Beziehung setzt.“ „Wenn Spinoza für jedes notwendige Sein, nach unsern Begriffen für das Dasein, einen Grund, eine Ursache fordert, so muß er notwendig in letzter Instanz mehr als eine Ursache fordern.“ „Der Fortschritt von Grund zu Grund führt notwendig zuletzt zu einem Grunde, der als letzter Grund zugleich auch Nicht-Grund ist. Dieser Grund, der auch noch etwas Anderes ist, kann aber keineswegs der Schelling'sche Ugrund sein; denn dieser ist nichts Anderes, sondern bloße Negation des Grundes, in welcher Negation nicht der Grund in seiner Nothwendigkeit, sondern dessen Sein negirt wird. Der letzte Grund aller Bestimmung muß ein an sich Freies sein, eben weil das Nothwendige schon ein Leidendes, Passives, Bedingtes ist. Alles Bedingte aber kann nur von einem Andern bedingt sein. Das Bedingende kann nicht selbst wieder das Bedingte sein. Im letzten Grunde muß ein über alle Beschränkung und Nöthigung Erhabenes, ein nicht Leidendes, Passives, sondern ein vollkommen Freithätiges als höchste Voraussetzung alles Denkbaren, Nothwendigen gedacht werden, auf welches keine Bestimmung des Denkens irgend eine innere Anwendung finden kann. Weil aber im Menschen auch ein sich selbst Bestimmendes verborgen liegt, das ihn über die bloße Bestimmtheit erhebt: darum wird er einerseits in jedem Einen, Wahrnehmbaren auch ein Anderes, Höheres, nicht Wahrnehmbares, nicht in der Erscheinung und Aeußerung Aufgehendes suchen, und darum wird er andererseits in diesem Suchen über die bloße Nothwendigkeit hinausgeführt bei der Idee der Freiheit und Persönlichkeit anlanden. Jedes bloß Bestimmte wird in der Bestimmung aufgehen. Für ein nicht persönliches Wesen ist alles bloß als Eines, nämlich insoferne es sich wahrnehmbar machen kann, aber nicht zugleich auch ein Anderes, Vorausgesetztes.“ „Die Form des Urtheils führt somit den denkenden Geist zum tiefsten Bewußtsein seiner selbst, indem er denkend nicht bloß wahrnimmt, sondern wahrnehmend ein notwendiges Verhältniß der Wahrnehmung aus einer höhern Position, die über das Wahrnehmen auch denken, vergleichen, in dem Einen auch ein Anderes erkennen kann, findet. Diese Macht der Bestimmung setzt nun im Urtheil das notwendige Verhältniß, um sich in dieser Stellung des in sich Positiven bewußt zu werden.“

Grundriß wird zuerst „die mögliche Wahrheit der Urtheile aus dem Verhältniß der Urtheilsglieder zur Einheit“ (auch hier beginnt die Prüfung mit dem disjunctiven Urtheil), dann „die Wahrheit der Urtheile aus der Vergleichung der Begriffe im Urtheile (1. die Vergleichung überhaupt — identische Urtheile, 2. Umkehrung, 3. Contraposition), endlich „die Wahrheit der Urtheile aus der Vergleichung der Urtheile unter sich“ (Subalternation zc.) geprüft. (S. 35—47.)¹⁾

Mit der Vergleichung der Urtheile ist der Uebergang zum dritten Theile der Logik, der Lehre vom Schluß (Denkl. S. 126—190 u. Grundr. S. 47—87) gegeben. Dieser Theil der Denklehre, obwohl nicht mit derselben Sorgfalt durchgearbeitet wie die vorausgehenden Theile, läßt doch überall den leitenden Grundgedanken ziemlich klar hervortreten. Kurz und bestimmt spricht D. denselben aus auf S. 147. „Wie das Bewußtsein“, sagt er hier, „in der Spitze des vermittelnden Einheitspunktes, welcher Subjectivität und Objectivität zugleich in ihrer Spannung aufhebt, um sie in ihrer Einheit zu setzen, sich concentrirt, so der Gedanke als Form des Bewußtseins in dem die Bestimmung vermittelnden terminus medius.“²⁾

- 1) Die Annahme, daß particular behaupte Urtheile sich einfach umkehren lassen, verwirft D. aus ähnlichen Gründen, wie schon vor ihm (1840) Trendelenburg („Logische Untersuchungen“ II, 228—231; 3. Aufl. II, 333—336). Das Wesen des Urtheils, sagt D. u. A., verlange ein nothwendiges Verhältniß von Subject und Prädicat. „Das Prädicat, welches das ganze Subject einschließt, schließt zwar allerdings auch einen Theil ein. Aber dieß letztere Verhältniß ist kein nothwendig wahres; sonst müßte es auch einen Theil ausschließen, was nicht der Fall ist.“ (Denkl. S. 116.) „Die zur Erklärung dieses Verhältnisses aufgestellte Figur von zwei Kreisen, die sich theilweise ein-, theilweise ausschließen, bezeichnet gar kein Quantitäts-Verhältniß, sondern die hypothetische Abhängigkeit des a von b.“ (Grundr. S. 29.) D. kann darum auch den Satz, daß von zwei im Verhältniß der Subalternation stehenden Urtheilen beide wahr sein können, nicht zugeben; stets sei Eines von beiden logisch unrichtig, sei unwahr oder unvollständig, an sich oder formell falsch. (Denkl. S. 120.) Von der reinen Opposition, welche im kategorischen Urtheil eine contradictorische, ausschließende (gewöhnlich die conträre) oder eine conträre, einschließende (gewöhnlich die subconträre genannt) sei, unterscheidet D. die subalterne Opposition der nach Qualität und Quantität verschiedenen Urtheile (gewöhnlich die contradictorische Opposition genannt). Die Gliederung D.'s, welche das quantitative und qualitative Verhältniß auseinanderhält, ist jedenfalls logisch richtiger als die gewöhnliche, welche beide confundirt. — Daß D. als disjunctive Urtheilsform nur das sog. divisive Urtheil gelten läßt, nicht aber das sog. disjunctive Urtheil im engeren Sinne, welches ja auch in der That als ein noch unfertiges und insupedites nach seiner Auffassung des Urtheils nicht als wirkliches logisches Urtheil betrachtet werden kann; daß ferner, was seine Bestimmungen über die Qualität des hypothetischen Urtheils betrifft, die bloß theilweise Negation (des ersten oder zweiten Gliedes) ihm nur als scheinbare, auf dem sprachlichen Ausdruck beruhende Ausnahme gelten kann; daß endlich durch seine Auffassung des Urtheils und der Logik überhaupt eine Unterscheidung der Urtheile nach ihrer Modalität überflüssig oder vielmehr unzulässig wird: das alles versteht sich nach dem oben Mitgetheilten wohl von selbst.
- 2) „Der Schluß ist abermals der Begriff, aber der vermittelte und in dieser Vermittlung gesetzte, der in sich geschlossene, sich selbst genügende Begriff.“ „Im Begriffe stellt sich die subjective Einheit her. Alles Objectiv muß, insofern es erkennbar ist, vom Subjecte eingeschlossen werden. Im Urtheil findet sich die Ausschließung. Alles Objectiv muß als Object vom Subject ausgeschlossen werden. Jedes Erkannte aber ist die Festhaltung des Objectes im Subjecte, also weder Object, noch Subject, sondern beides zugleich, keines von beiden an sich, um beides in einem Dritten zu sein. Ausschließung und Einschließung, in sich geschlossen, vollenden die Erkenntniß. Die Logik als die erste Stufe der Fest-

Ähnlich heißt es S. 129: „Das Subjectsverhältniß tritt als Identität im Begriffe, das objective Verhältniß als Causalität im Urtheile und das subjectiv-objective als wirkliche Position des Möglichen und Nothwendigen im Schlusse hervor. Der positive Grund alles Erkennens tritt im Schlusse als formell vollendetes Bewußtsein hervor, indem der Gedanke, um sich zu constituiren, durch die bloße Subjectivität und durch die nothwendige Objectivität hindurchgehen muß, um in der Einheit von Subject und Object in dem Grunde der Persönlichkeit sich zu finden. Dieses Bewußtsein der letzten Begründung aller Erkenntniß im Grunde der Persönlichkeit, das im Urtheil bloß negativ gesetzt war, erhält im Schlusse seine positive Gestalt.“¹⁾

haltung des Objectes im Subjecte vollendet sich also mit dem Schlusse. Wie der Begriff aus der Identität, das Urtheil aus dem Gesetze des Grundes und der Folge hervorgeht, so beruht der Schluß auf dem Gesetze des ausgeschlossenen Dritten, das als wirkliche Einheit von Subject und Object in der Position des Objectes im Subjecte mit Auflösung des Gegensatzes im Bewußtsein sich darstellt.“ „Im Begriffe entlehnt das Bewußtsein der Mittelbarkeit überhaupt. Im Urtheile erfährt das Subject den Vermittlungsgrund, um im Schlusse die wirkliche Vermittlung des (begrenzten, begründeten, vermittelten) Gedankens erscheinen zu lassen.“ (Denk. S. 127—128.)

¹⁾ „Schon das Verhältniß der Causalität im Urtheil hat auf einen letzten Grund hingewiesen, der nicht mehr bloß Grund ist, weil er eben dann nicht mehr Grund sein könnte, wenn er bloß Grund wäre. Damit der letzte Grund aller Dinge, aller Bedingungen, aller Relativität und aller Nothwendigkeit der wirklichen Grund, das an sich Bestimmende sein kann, darf er nicht mehr als bloßer Grund gedacht werden, denn als solcher ist er abhängig von der Folge.“ „Das an sich Bestimmende aber ist dasjenige, welches den Grund der Bestimmung vollkommen in sich hat, also sich selbst bestimmt, und darum ein Anderes bestimmen kann. Der letzte Grund ist daher nicht derjenige, der bloß die Folge bestimmt, denn sonst wäre er nicht ohne die Folge, also nicht mehr Voraussetzung der Folge, sondern die Folge voraussetzend, weil er nicht sein könnte ohne die Folge. Ein Grund aber, der nichts sich voraussetzt, ist der alles selbst setzende, ist ein sich lediglich selbst bestimmender, ist freie Persönlichkeit.“ „Nur in der Persönlichkeit ist beides, Grund und Ungrund, Setzen des eigenen Wesens und mögliche Setzung eines Andern, Bedingen. Soviel lag schon in der Annahme einer causa causarum und einer causa sui verborgen. Die causa causarum ist nicht Grund von Folgen, sondern von Gründen, und muß daher auch noch etwas Anderes sein, als bloß causa, insoferne causa der Folge gegenübersteht. Dieses Anderessein war aber nicht gefunden dadurch, daß man die causa gar nichts sein ließ, nämlich sie als Ungrund dachte. Ebenso ist causa sui ein sich widersprechender Begriff, wenn er nicht als causa aufgehoben, und als freies Ego, als selbstbestimmende Persönlichkeit gedacht wird. Mit einer solchen Position der Causalität ist man daher nie zum wahren Sein vorge drungen. Die causa hat als causa kein Sein, sondern bloß die Bestimmung geht aus ihr hervor.“ „Die im Urtheile gegebene Causalität weist demnach auf eine höhere Einheit in dem Bewußtsein hin. Eine stets fortgesetzte, absolute Trennung ist ebenso undenkbar, als eine ununterschiedliche Einheit. Der bestimmte Gedanke geht hervor aus der unterscheidbaren Einheit. Die fortgesetzte Theilung ist bloß eine Theilung in's Unendliche, ohne je auf einen Grund zu kommen.“ D. vergleicht sodann die Stufen der logischen Gedankenform mit der Entwicklung der neuern Philosophie, um zu zeigen, daß dieselbe es noch nicht zum eigentlichen Schlusse gebracht habe, vielmehr, nachdem „daß in der Cartesischen Methode unvollkommen ausgesprochene Urtheil des cogito, ergo sum in Spinoza zum realen Absolutismus und in Leibniz zum idealen“ geworden, in Fichte, Schelling und Hegel, statt von der Kant'schen Trennung zur Einheit fortzuschreiten, wieder in die unaufgeschlossene Identität des Begriffes zurückgefallen sei. „Die Philosophie, statt auf diesem Wege zum Schlusse zu kommen, hat sich durch diesen Proceß bloß die Einsicht gewonnen, daß die wahre positive Wissenschaft

Auf diesen Einheitspunkt des Bewußtseins, auf dieses höhere Dritte weist D. schon in der Einleitung (S. 33 — 37) und ebenso in der Lehre vom Urtheil wiederholt hin. Es ist das Dritte, in welchem Sein und Denken, Object und Subject in ihrem Unterschied und nothwendigen Verhältniß gesetzt und, wie Subject und Prädicat durch die Verhältnißbestimmung der Copula, „durch ein ergo verbunden sind“. (S. 88.) Es ist die höhere Position, das in sich Positive, welches im dritten Gesetze des Denkens sich geltend macht, der Bestimmungs- oder Persönlichkeitsgrund, ohne welchen weder Unterscheidung von Subject und Object, noch von Erscheinung und Grund, also keine Erhebung über die Wahrnehmung, keine Verhältnißbestimmung, kein Urtheil möglich wäre (S. 106). Mit der Erkenntniß dieses Dritten, welches als relative Persönlichkeit die relative Erkenntniß des Menschen ermöglicht (während die absolute Persönlichkeit die relative Persönlichkeit selbst, und alles Sein und Erkennen bedingt) ¹⁾, erhebt sich

nur in der Position des Objectes im Subjecte, des Einen im Andern liegen könne; daß also alle Wissenschaft als wirkliche Vermittlung der bestimmten Erkenntniß des Objectes im Subjecte, nicht aber als unmittelbare Identität begriffen werden müsse.“ (Denk. S. 129—134.)

¹⁾ „Das Urtheil führt den denkenden Geist zur Voraussetzung eines absoluten und alles bestimmenden höchsten Grundes, der mehr ist, als bloßer Grund, der persönlichen und absoluten Wesen ist. Im Schluß kehrt der Gedanke zur subjectiven Bestimmtheit zurück, dieser Subjectivität die Objectivität entgegensetzend, somit das Subject als solches im Gedanken aufhebend, um beide in der höheren Einheit des Persönlichkeitsgrundes zu setzen. Die bestimmte Erkenntniß läßt eine letzte schließliche Bestimmung nur in einem an sich unabhängigen, selbst bestimmenden, also persönlichen Ausgangs- oder vielmehr Einigungspunkte zu. Die bestimmte Erkenntniß führt durch diese relative Bestimmung der Gegensätze in der Persönlichkeit zur Voraussetzung eines absolut Bestimmenden und Persönlichen. Das die Gegensätze setzende Wesen kann nicht selbst in den Gegensatz eingehen, sondern muß über ihm stehen. Subjectivität und Objectivität aber setzen sich wechselseitig voraus und sind nicht an sich, sondern nur disjunctiv bestimmend. Die Einheit von Subject und Object im Wissen ist aber eben nur eine gewußte, erworbene, vermittelte Einheit, von der nicht der Gegensatz an sich abhängig ist. Die relative Persönlichkeit setzt mit der Vermittlung die Position des Daseins bloß in sich, und gewinnt das Sein als eigenes und gewußtes. Aber das Sein war vor der Vermittlung da, und die Vermittlung hängt von ihm ab. Die vermittelnde Einheit setzt das Sein nicht aus sich, sondern dessen Bestimmung in sich. Es muß daher ein höheres Princip des Lebens geben, von welchem dieses Sein selbst gesetzt und bestimmt ist, und das mit dieser Setzung sich nicht erschöpft, nicht in den Gegensatz ausgeht, sondern über ihm als unerschöpflicher, unveränderlicher, freier Grund bleibt. Diese höchste Einheit, aus der alle Bestimmung hervorbrechen kann, ist der End- oder der principale Anfangspunkt, das höchste Centrum alles Seins und Erkennens. Die Ahnung von ihm tritt um so bestimmter in der Erkenntniß hervor, je bestimmter die vermittelnde Einheit der relativen Persönlichkeit im Menschen erkannt wird. Die absolute Position in dem absoluten, alles außer ihm bestimmenden und in dieser Bestimmung doch sich in keiner Weise erschöpfenden, sondern diese Bestimmungen außer sich schaffenden Wesen findet ihre gegenseitige Einheit in der relativen bestimmten Position eines selbst bestimmenden, aber doch nicht absolut, sondern nur in sich sich bestimmenden, nichts Anderes außer sich, sondern sich an dem Aeußern und das Aeußere in sich bestimmenden Grundes, in welchem die Bestimmtheit als secundäre, von außen aufgenommene und von innen durch selbstthätige Position gewonnene Vermittlung durch die Denktätigkeit möglich ist.“ „Im Schluß als im letzten elementaren Acte der Vermittlung weiß sich der denkende Geist ebenso gut im Besitz des Empirischen, des bestimmten Posterius, als im Besitz des jedem Posterius vorausgehenden bestimmenden Grundes der Persönlichkeit. Aber er weiß in diesem Bewußtsein ein Doppeltes: nämlich daß

das Bewußtsein, durch Setzung des Mittelbegriffes an Stelle der Copula die logische Form zur dritten und höchsten Stufe der Entwicklung. Jener „Fortschritt im Bewußtsein ist in der Logik durch den Schlußformaliter gegeben.“ Der vollendete, formell in sich geschlossene Gedanke ist nicht das vollendete, in sich zum Schlusse gekommene Bewußtsein, aber das Bild desselben. „Die logische Form ist die Denkhätigkeit potentia oder im Grunde, und enthält daher die linearen Verhältnisse, die Grund-

von dem Prius, als einem Absoluten, jede Bestimmung an sich ausgehen müsse, und daß in dem Prius, als dem Relativen, die Bestimmung in relativer Position enden müsse. Die in dem relativen Prius aufgenommene Bestimmung ist nur secundum quod, in Hinsicht auf das Bestimmte, ist zweite Position eines Andern in einem Einem nicht schon an sich bloß Bestimmten. Die Erkenntniß ist nicht die Setzung des Erkennbaren an sich, sondern nur die Setzung desselben im Erkennenden, im Subject, aber im Subject, insoferne es nicht bloß Subject ist, sondern insoferne es über der Subjectivität, über dem bloßen Verhältniß zum Object, über seiner Relativität noch einen Grund in sich, einen Grund der Selbstbestimmung, einen stabilen Mittelpunkt hat. Dem bloß Bestimmten gegenüber ist dieser Mittelpunkt weiter und tiefer, als jede Bestimmung, und kann daher actu jede umfassen, ohne deswegen mehr als selbstbestimmend zu sein, d. h. ohne deswegen das bereits Bestimmte wieder als ein Anderes zu bestimmen.“ „In diesem Mittelpunkt besitzt der denkende menschliche Geist allerdings ein jeder Bestimmung vorausgehendes, aber nicht diese Bestimmung hervorruftendes, also kein absolutes Prius. Der Philosophie kann somit allerdings das Prius in Beziehung auf das zu Erkennende, aber nicht das absolute Prius, das im Wesse des Absoluten, somit Gottes selber wäre und dem Absoluten vorausginge, vindicirt werden. Dieses Prius ist nur das jede Erkenntniß aus dem Anfang heraus- und durch den Gegensatz hindurchführende, die vermittelte Einheit in sich schließende leitende Princip.“ „In diesem Prius ist das Object als solches aufgehoben, um subjectiv ponirt zu werden. In dieser Position hört aber auch das Subject auf, als solches in der Ausschließung zu verharren, es entsteht das einheitliche Subject-Object der actu ponirten, vermittelten Erkenntniß. Dieser actus hat aber seinen ponirenden Grund weder im Object, noch im Subject, sondern in dem über beiden wohnenden, beiden potentia vorhergehenden Grunde der Persönlichkeit im Menschen.“ Das relative, an sich bestimmte, „Dasein, im Grunde der Persönlichkeit angeschaut, erweckt in diesem das Bewußtsein des Persönlichen, Bestimmenden und des im Grunde Seienden.“ „Die subjective Persönlichkeit findet sich zuerst als eine gegebene in ihrer Natur, also nicht als Grund, sondern als Grund. Aus diesem Grund tritt sie heraus durch das Dasein neben sich, indem sie sich als Subject diesem gegenüberstellt. In dieser Subjectivierung setzt sie das Dasein abermals, aber als ein anderes, und folglich durch einen höhern Grund. Die Persönlichkeit wird zum Object, ohne aufzuhören Subject zu bleiben. In dieser Subject-Objectivität vermag sie nun das ganze Dasein, alles an sich Bestimmte in der eigenen Innerlichkeit des in der Natur als Andern von der Natur liegenden Bestimmungsgrundes aufzunehmen. Das menschliche Bewußtsein geht somit durch die Zeit hindurch, um in der Zeit die Formen des Daseins zum Bewußtsein zu erheben, und so zum vollen Bewußtsein des eigenen Umfanges zu gelangen. Nach Vollenbung des ganzen Processes ist die Potenz des Seins durch den actus der Position zu sich selbst gekommen; es ist der Persönlichkeitsgrund in der Position eines Andern in sich zur vollen Position seiner selbst gekommen. Es hat der Mensch den Naturgrund vom Freiheitsgrund getrennt, und jenen in diesem verklärt.“ „Im Schlusse ist nun dieser Act der das Äußere zugleich als Äußeres und Inneres setzenden Thätigkeit des Denkens vollendet, d. h. zum Bewußtsein der zu dieser Setzung notwendigen Relationen gekommen. Damit ist nicht der Act als vollendeter Gedanke, sondern nur die zur Vollenbung des Gedankens nöthige Basis bestimmt. Der Schluß ist die in sich vollendete Formirung des Gedankens. In dieser Form ist die vollendete Darstellung der Vermittlung.“ (Denk. S. 136—144.)

linien der zum Bewußtsein strebenden Thätigkeit des Persönlichkeitsgrundes im Menschen.“ (S. 146.)¹⁾

„Wie das Urtheil aus Begriffen sich zusammensetzt, so bildet sich der Schluß aus der innern Einheit von Urtheilen, in denen wieder die Begriffe miteingeschlossen sind. Da nun das Urtheil zwei Begriffe durch ihr nothwendiges Verhältniß in der Copula mit einander verbindet, der Schluß aber aus dem Urtheil als höhere Einheit des Gedankens hervorgeht, so muß er mindestens drei Begriffe in sich enthalten.“ „In einem dritten Gliede müssen zwei andere in ihrem Wesen bestimmt und gesetzt sein, damit sich der Gedanke zum geschlossenen Ganzen zusammensüße. Die lebendige Einheit ist nur in der Dreieinheit zu suchen. Von diesen Begriffen, die mit einander in diesem innigen Verbande stehen, ist der eine der Grundbegriff, dem ein anderer als begründeter gegenübersteht. Zwischen beiden steht der vermittelnde, der beide zugleich und doch keiner von beiden ist.“ „In diesem concentrirt sich die Kraft des Schlusses.“ „Nur aus dem wesentlich bindenden Mittelgliede kann ein in sich bestimmter Schlußsatz hervorgehen.“ „Der Schlußsatz als bestimmt ist in jeder möglichen Schlußform kategorisch oder die vermittelte Identität, die aus- und einschließend zugleich ist.“ Der Ausgangspunkt aber läßt Verschiedenheit zu, je nachdem das eine oder andere der drei Verhältnisse, welche die „erzeugende Kraft“ des Schlusses überhaupt (S. 140 — 142) bilden, das Verhältniß der Inhärenz oder der Dependenz oder der Einheit beider in ihm hervortritt. „Es muß der Geist in seinem Bestreben, zum bestimmten Gedanken zu kommen, von allen jenen nothwendigen Formen auszugehen den Versuch machen, welche sich ihm in dem Urtheil und in den Gesetzen der Bewegung des Denkens überhaupt darbieten“, „um die vollendete Form aus der versuchten herauszufinden“. „Der Schluß an sich, abgesehen von seiner Vollkommenheit oder Unvollkommenheit, in der bloßen Ableitung aus seinem ihm zu Grunde liegenden Ausgangspunkte, oder in seiner an sich seienden Möglichkeit betrachtet, stellt sich dar als disjunctiv oder hypothetisch oder kategorisch.“ (Denkfl. S. 146—149.)

In der disjunctiven Schlußweise findet sich das „Verhältniß der Inhärenz, aus der Identität hervorgehend, indem Art und Gattung bloß der subjectiven Auffassung nach, also nicht an sich verschieden, vielmehr in ihrem objectiven Inhalte zusammenhängend sind.“ (Denkfl. S. 149.) Die Gattung wird vorausgesetzt, und von den Arten Eine als die gesuchte ponirt oder negirt. „Damit wird kein neuer Begriff hervorgebracht, keine Bestimmung hinzugefügt, sondern eine gemachte Bestimmung auf den gegebenen Fall angewendet. Der disjunctive Schluß ist daher an sich von geringer Bedeutung für den Gedanken, weil er keinen Schritt vorwärts, sondern nur einen Schritt rückwärts in die äußere Erfahrung macht, ohne in sich das bereits im Urtheil Gefundene weiter zu entwickeln. Sein Fortschritt ist

¹⁾ „Die logische Form ist daher keineswegs eine äußerliche, sondern mit dem philosophischen Bewußtsein wesentlich zusammenhängend, mit diesem fortschreitend und dieses in sich abspiegelnd. Aus dieser Wechselbeziehung erhält das Eingehen in den Formalismus des Schlusses seine Bedeutung, weil in den Formen desselben nicht bloß äußere, sondern auch innere Modificationen der persönlichen Thätigkeit des Denkens in der Vermittlung des äußern Lebensgrundes mit dem innern gegeben werden.“ (Denkfl. S. 146.)

nur ein quantitativer, das Hinzutreten einer neuen Bestimmung des „Da“ und nicht des Seins.“ (S. 153.) Auch im hypothetischen Schlusse „ist die Vermittlung eine an sich mangelhafte, indem ihr die eigentliche Mitte, der Vermittler fehlt. An die Stelle des Mittelbegriffes tritt die nothwendige Form des vorausgesetzten Urtheils allein. Der Schlußbegriff ist daher kein anderer, als ein im vorausgesetzten Urtheil bereits ausgesprochenener, nur in anderer Weise, nämlich kategorisch bestimmt. Der Gedanke ist daher . . . innerhalb der Grenze des im Vorderzuge schon Gegebenen stehen geblieben; sein Verhältniß ist ebenso, wie bei der Disjunction, nicht transcendent, sondern bloß transcendent, innerhalb des gegebenen Umfanges vorwärts schreitend.“¹⁾ Nur der kategorische Schluß „kann als die wesentliche und vollendete Form des Gedankens in seiner Vermittlung sich legitimiren.“ Die drei Begriffe desselben „müssen einander wechselseitig bestimmen, so daß nur einer mit dem andern vermittelt des dritten gedacht und als bestimmt gesetzt werden kann. In der Bestimmung der Begriffe durch wechselseitige Beziehung muß sich sowohl Umfang als Inhalt derselben bestimmen. Das Verhältniß der Inhärenz

¹⁾ „Der eigentliche Gewinn des hypothetischen Schlusses besteht in der nähern Prüfung des Verhältnisses von Grund und Folge. Bist der Schluß vom Grund auf die Folge in beiden Fällen [negativ und positiv], so ist die vorausgesetzte Hypothese ein identisches Urtheil, d. h. Grund und Folge stehen in dem rein nothwendigen Verhältniß zu einander, sind objectiv und subjectiv zugleich von einander abhängig. Der Grund ist nicht bloß in der Voraussetzung, sondern in der Wirklichkeit Grund, wenn er ohne die Folge nicht sein kann. Ein Grund ohne Folge ist kein wahrer Grund, sondern er setzt diese, damit er objectiv sein kann, ebenso voraus, wie er von ihr vorausgesetzt wird. Der gleiche Fall ist es mit der Folge. Eine Folge ist dieß nicht ohne den vorausgehenden Grund. Grund und Folge sind in ihrem Wesen daselbe, und ihre Unterscheidung liegt nur in ihrer objectiven und subjectiven Folge.“ „Beide sind nothwendig mit einander zusammenhängend, und sind nur durch das Verhältniß des Prius und Posterius, des Vor und Nach auseinandergehalten. Ein absolutes Prius müßte somit ein ebenso absolutes Posterius nach sich haben, oder [d. h.] im Absoluten ist der Unterschied von Prius und Posterius an sich (nicht aufgehoben, sondern) unmöglich. Das Prius ist nur mit dem Posterius, und ist kein Prius ohne daselbe. Die Einheit des Prius und Posterius ist im Absoluten eine setzende, in der Erkenntniß aber eine gesetzte. Subject und Object sind im Bewußtsein Eins geworden und haben das Nacheinander des Verhältnisses in seiner Außerlichkeit aufgehoben. Nur im Grunde der Persönlichkeit ist diese Einheit eine positive. Das Prius und Posterius, das Verhältniß des Nacheinander ist im objectiven Sinne ein anderes, als im subjectiven. Das im Subjecte zuvor Seiende ist das objectiv darnach Seiende, und wird in der vermittelten Erkenntniß gleichfalls als das darnach Seiende anerkannt, also in seiner Subjectivität und Singularität aufgehoben. Daraus geht hervor, daß auch das Object aus dem Zustande der Singularität herausgerissen, und das Nacheinander bloß als trennendes Glied des Verhältnisses, nicht aber als an sich Seiendes erkannt wird. Der Standpunkt des Bewußtseins ist daher über beiden. Die Dependenz ist bloß Verhältnißbestimmung des Nacheinander der Zeit, während die Inhärenzbestimmung eine Verhältnißbestimmung des Ineinander oder Raumes ist. Das Bewußtsein ist aber sowohl im Raume als in der Zeit, der Außerlichkeit nach, und über beiden und beides in sich, als dem Höhern, ponierend der Innerlichkeit oder dem Persönlichkeitsgrunde nach. Weder mit der räumlichen, noch mit der zeitlichen Bestimmung ist daher das Bewußtsein erschöpft, und auch die Formirung des Bewußtseins in der logischen Bewegung muß über beide sich erheben. Darum gibt die disjunctive Form auch kein geschlossenes Ganzes, und ebenso wenig ist dieses der Fall mit der hypothetischen Form.“ (S. 157—159.)

und der Dependenz wird zugleich gesetzt. ¹⁾ Ein bloß subsumirender Schluß kann zwar auch die kategorische Form haben, aber er ist bloß ein Schluß in forma, keineswegs ein Gewinn des geistigen Fortschrittes“ (S. 159—161), kein wahrer Syllogismus.

Im zweiten Theile der Lehre vom Schluß (S. 164—173) wird „der Schluß für sich in seiner formalen Vollendung als Syllogismus“ ²⁾ betrachtet, im dritten Theil (S. 174—190) der „aus seiner in sich bestimmten Form als angewendete Schlußform hervortretende Schluß“, und zwar zunächst die syllogistischen Figuren, dann der aus gleichartigen (Sorites) und der aus ungleichartigen Gliedern (Epicheirema, Dilemma) zusammengesetzte Schluß, endlich das Sophisma.

Mit dem Ketten-schluß, sagt D., „ist im Bewußtsein ein Fortschritt gewonnen, nämlich die Erkenntniß des Mittelbegriffes als des an sich beweglichen, aus der Subjectivität, insoferne diese in der (Subjectivität und Objectivität verbindenden) Persönlichkeit begründet ist, hervorgehenden Factors, der in dieser vermittelnden Thätigkeit auch die entferntesten Begriffe zu vermitteln hat. Diese Thätigkeit, die in ihrem Fürsichsein dialektische Potenz des Denkens ist, ist hier bloß in ihrer subjectiven Möglichkeit, als Definbarkeit des Mittelbegriffes, nicht als selbständiger Fortschritt des Gedankens, insoferne er aus der im Denken liegenden Bewegung hervorgeht, gegeben, sondern insoferne er noch Grund dieser Bewegung, geschlossene Form der Vermittlung ist.“ (S. 182.)

„Im Mittelbegriff ist aber außer der Inhärenz der Begriffe auch noch ein Anderes gegeben, nämlich die Dependenz des Untersatzes von dem Obersatz, welche in der Einheit der Urtheile sich äußerlich darstellt und in welcher die Dependenz der Begriffe verborgen liegt.“ Wird auch diese ausgesprochen, so entsteht das Epicheirema. „Der Schluß in Form des Epicheirema kommt in sich nicht weiter, als der reine Syllogismus, der Inhärenz und Dependenz in sich begreift, sondern er spricht diesen wirklichen Fortschritt des Syllogismus, der in quantitativ syllogistischen Formeln bloß umgangen wird, nur aus.“ ³⁾ Wenn aber schon

¹⁾ Die Begriffe im inhärenten, die Urtheile im dependenten Verhältnisse auffassend, ist der kategorische Schluß die Einheit beider Verhältnisse der subjectiven Bestimmung der Inhärenz und der objectiven der Dependenz. Die umgekehrte Inhärenz gibt die Hypothese, und diese in jener gesetzt die Reciprocität des Verhältnisses. Indem somit beide sich wechselseitig bedingen, ist die Einheit von Subject und Object im Schlusse zum Subject-Object der einzigen Persönlichkeit als dem innern Grund aller Subjectivität und Objectivität in der Erkenntniß gekommen. In dem Gegensatz von Subject und Object in der Erkenntniß sind die Elemente, in der positiven Einheit beider in der Persönlichkeit ist das Princip der Erkenntniß gegeben. Dieses Princip der Erkenntniß, als positives Prius, Vorhergewesensein, ist die Erkenntniß als eine wirkliche, positive.“ (S. 163.)

²⁾ Von der Wahrheit des Schlusses kann nicht, wie beim Begriff und Urtheil, noch besonders gesprochen werden. Seine Wahrheit ist mit seiner Wirklichkeit schon gegeben.“ — „Die letzte Voraussetzung [jeder Deduction] muß stets eine solche sein, in der alles zu Begründende wirklich begründet wird. Ist sie dieß in Beziehung auf die Ableitung eines Begriffes, so ist sie logisch wahr; ist sie es in Beziehung auf die Ableitung aller Begriffe, so ist sie an sich wahr; der logische Satz ist aus der Form des Gedankens Inhalt des Bewußtseins geworden.“ (S. 173.)

³⁾ Jeder wirklich fortschreitende kategorische Schluß, der nicht eine bloße Subsumtion (nicht bloß quantitativ, sondern auch qualitativ bestimmend) sei, müsse sich, sagt D., in ein Epicheirema auflösen lassen. „Darin liegt ja eben die verbindende Macht

im Epicheirema „nur die Uebermacht des kategorischen Schlusses, der die Hypothese in sich begreifen soll, sich kundgibt“, so wird die Verbindung der Disjunction mit der Hypothese im Dilemma „schwerlich ein höheres Resultat geben“. ¹⁾ In der That entsteht daraus „blos ein verneinender Schlussatz, der zum Kriterium der kategorischen Bestimmungen, nicht aber zum wirklichen Fortschritt der positiven Vermittlung geeignet ist.“ (S. 184 bis 186.) ²⁾

Theilweise anders gestaltet sich die Schlußlehre im Grundriß der Logik. Aus dem Wesen des Schlusses werden seine Bestandtheile, aus den Denkgesetzen die möglichen Verbindungsformen dieser Bestandtheile oder die Arten des Schlusses abgeleitet. Der Schluß erscheint in dreifacher Steigerung zuerst als einfacher unvollständiger im disjunctiven, im hypothetischen und im blos subsumirenden kategorischen Schluß, ³⁾ dann als einfach vollständiger, als Syllogismus, und endlich als zusammengesetzter

des Mittelbegriffes, daß der wirkliche Zusammenhang der Begriffe auch ihren notwendigen bereits in sich schließt. Was zum Schlusse gekommen, subjectiv und objectiv vermittelst ist, muß in der Quantität auch die Qualität, in der Gattung auch den Grund, in der subjectiven Einheit auch die objective enthalten.“ „Seinem inneren Werthe nach ist das Epicheirema die exponirte Qualität des Mittelbegriffes, während der Sorites die quantitative Bedeutung der Unterordnung und Inhärenz in demselben darstellt. Seinem äußern Werthe nach vollendet es das im hypothetischen Schlusse ausgesprochene untergeordnete Verhältnis der Hypothese, indem die Hypothese an sich nicht ohne Beziehung der kategorischen Urtheilsform zum Schlusse kommen kann, weil die Hypothese nicht die geschlossene Kategorie, die wirklich subjectiv-objective Bestimmtheit in sich enthält, wohl aber die Kategorie die Hypothese in sich einschließen muß, wenn sie als vollendete Bestimmung im Schlusse sich darstellen soll.“ (S. 184—185.)

¹⁾ „Die Kategorie, mit der Disjunction zusammentreffend, kann dieser nicht unter- und nicht einmal beigeordnet werden, sondern muß über ihr als die vollendete Bestimmung stehen.“ (S. 185.) Daß D. der Nothwendigkeit einer Ausgleichung dieser Bestimmungen mit seiner Urtheilslehre sich bewußt war, zeigt, was er S. 160 über den kategorischen Schluß sagt: „Insoferne der Name kategorisch zunächst aus der Subjectivität entsprossen ist, erhebt sich die Gedankenform, welche die Einheit der subjectiven und objectiven Verhältnisses vermitteln soll, nicht über die blos subjective Kategorie. Die Form bleibt immer die des bestimmt ausgesprochenen Gedankens.“ „Das Subject, insoferne es das Object überwunden, ist dieses Sieges gewiß und trägt daher die Fahne des Siegers.“ Ein wirklicher Versuch der Ausgleichung nicht blos dieser, sondern auch der späteren (die positive Bedeutung des Dilemmas hervorhebenden) Bestimmungen mit der Gliederung des Urtheils findet sich erst im „Princip der neueren Philosophie“ (1857) S. 439 und in den gleichzeitigen Notizen zur Logik.

²⁾ „So lange eine Eigenschaft als unwesentlich mit dem Subjecte verbunden gedacht werden kann, ist sie durch Bergliederung in ihre Elemente löslich und unstattlich. Nur als wirkliche Einheit der Inhärenz und Dependenz ist sie in sich bestimmt und unauflöslich.“ „Das Dilemma ist die Auflösung der Kategorie, während das Epicheirema deren volle Begründung ist. In beiden wird die Kategorie nach ihrer innern Geschlossenheit gekästigt und die Anzureichheit der bloßen Disjunction und Hypothese ausgesprochen.“ (S. 186.)

³⁾ Während im disjunctiven und hypothetischen Schlusse stets eine Verschiedenheit der Form in den einzelnen Urtheilen stattfinden müsse, wenn eine einfache Ausschcheidung eintreten sollte, sei eine solche Ungleichheit der Sätze im kategorischen Schlusse nur dann vorhanden, wenn im Unterfatz kein bestimmter Begriff, sondern blos ein Individuum unter den Oberfatz subsumirt werde. So entstehe der unvollständige kategorische Schluß, während der Syllogismus „der aus coordinirten, logisch vollständig bestimmten Gliedern erzeugte einfache Schluß“ sei. (Grundr. S. 56—58.)

Schluß. Dem Syllogismus wird hier eine bloß „formelle und analytische Bedeutung“ zuerkannt.¹⁾ Der Uebergang von der nothwendigen Satzverbindung, für welche der Syllogismus die Regel gibt, von dem formal Gewissen zu einem weiteren Wissen (durch Erkenntniß der Beziehung zur Objectivität) ist in den zusammengesetzten Schlüssen (S. 71 bis 84) gegeben, welche „aus der Verbindung des syllogistischen Gesetzes mit den unvollständigen Schlußformen entstehen.“ Ist das Gesetz des kategorischen Schlußes vorherrschend, so entsteht durch die Erweiterung des Mittelbegriffes der Sorites als Verbindung einer Reihe gleichartiger Urtheile; „ist das Gesetz des hypothetischen Schlußes vorwaltend, so entsteht in der Verbindung desselben mit dem kategorischen das Epicheirema; und ist das Gesetz der Disjunction vorwaltend, so entsteht in Verbindung desselben mit der Hypothese das Dilemma.“ (S. 71—72.)²⁾

Das Epicheirema „entsteht aus der qualitativen Verbindung des kategorischen Verhältnisses mit dem hypothetischen. Eine quantitative Verbindung findet auch schon im unvollständigen hypothetischen Schluß statt. Diese besteht in der bloßen Subsumtion.“ D. fordert im Grundriß für das Epicheirema statt der bloßen Beifügung des Grundes ein wesentliches Einfügen und Eingreifen desselben in die Gestaltung des Schlußes; die Verbindung eines kategorischen Satzes mit einem andern mittelst der Hypothese.“ (S. 75—76.)³⁾

Ueber das Dilemma sagt D.: „Das disjunctive Urtheil ist die allseitige disjunctive Bestimmung eines objectiven hypothetischen Verhältnisses der Kategorie. Aus der richtigen Verbindung von Hypothese und Disjunction muß daher auch eine richtige kategorische Bestimmung hervorgehen. Nun bestimmt die Hypothese die Verbindung der Objectivität mit der Subjectivität von Seite des positiven und negativen Zusammenhanges beider, die Disjunction unter einer Allgemeinheit aber bezeichnet die Verbindung des Gegensatzes der Subjectivität und Objectivität in der formalen Beziehung der Allgemeinheit und Besonderheit. Beide erschöpfen somit die gegenseitige Bestimmung der Subjectivität und Objectivität und führen zu einer einheit-

¹⁾ „Er ist von großer Bedeutung bei der analytischen Durchführung allgemein anerkannter und durch den Glauben festgehaltener Wahrheiten; er war für die scholastische Wissenschaft von größter Wichtigkeit. Weil aber im Syllogismus die Allgemeinheit vorausgesetzt wird; der Mensch aber in seinem productiven Fortschritte zunächst von der sonderheitlichen Erkenntniß ausgehen muß, um zur allgemeinen und höhern Wahrheit zu gelangen, so ist er nicht ebenso geeignet, neue Wahrheiten zu entdecken, als er geeignet ist, bekannte Wahrheiten zu ordnen.“ (Gr. S. 71.)

²⁾ Damit, sagt D., seien alle möglichen Fälle der Zusammenfassung erschöpft, da eine Verbindung der kategorischen Form mit der disjunctiven nicht über den unvollständigen (disjunctiven) Schluß hinausführe. (Gr. S. 72.)

³⁾ Das erste Urtheil wird durch Hinzufügung des Grundes ein kategorisch-hypothetischer zusammengesetzter Satz und macht dadurch eine erweiterte, durch die Hypothese mitbedingte Schlußfolge möglich, welche „aus der bloßen Subsumtion in das objectiv nothwendige Verhältniß übergreift“. „Der Untersatz kann daher, weil unter die Hypothese subsumirend, positiv und negativ, und weil mittelbar auch unter die Kategorie subsumirend, allgemein und particular sein.“ Mit dem subjectiven Grunde muß das Subject positiv, mit dem objectiven negativ verbunden werden. „Der Schlußsatz aber muß sich der Qualität und Quantität nach stets nach dem Untersätze richten.“ Hiedurch findet auch der Schlußmodus Baroco, der „keine einfache syllogistische Subsumtion zuläßt und doch eine nothwendige Schlußfolge bildet, seine Lösung.“ (Gr. S. 76—77.)

lichen gegenseitigen Bestimmung. Wird nun das hypothetische Urtheil mit dem disjunctiven so in Verbindung gebracht, daß eines aus dem andern abgeleitet wird und sich beide gegenseitig bedingen, so entsteht das Dilemma¹⁾, in welchem entweder von der Disjunction auf die Hypotheseis, oder von der Hypotheseis auf die Disjunction geschlossen wird. In jeder dieser beiden Schlußformen sind wieder zwei Fälle möglich, so daß sich zweimal zwei Arten der dilemmatischen Schlußfolge ergeben. Die zweite Form gestattet stets Umkehrung und führt gerade dadurch zur Ermittlung des unbekanntem Mittelgliedes, zur quantitativ und qualitativ erschöpfenden dreigliedrigen Bestimmung. Das Dilemma entspricht daher innerhalb der zusammengesetzten Schlüsse wieder dem dritten Denkgesetze²⁾ und „bildet die allseitige Vermittlung der Objectivität mit der Subjectivität, indem auch die an noch unerwiesene hypothetische Voraussetzung einer logischen Prüfung unterworfen, und ein hypothetisch-disjunctiver Obersatz für jede Behauptung und Erfahrung vorausgesetzt werden kann. Das Dilemma ist zum Beweisen und Widerlegen gleich brauchbar.“ „Mit dem Dilemma ist der Uebergang von der bloß formellen Satzverbindung zur objectiven Gedankenbewegung, also der Uebergang von der Logik zur Dialektik gegeben.“ (S. 77—84.)³⁾

¹⁾ D. gibt für die vier Arten folgende vier Beispiele: 1. Wenn die Linie a nicht gleich ist der Linie b, so muß sie länger oder kürzer sein; nun ist sie weder länger noch kürzer; also gleich lang. 2. Wenn die menschliche Natur bloß aus Leib und Seele besteht, so kann der Mensch keinen freien Willen haben (weil der freie Wille weder eine Eigenschaft des leiblichen noch des seelischen Lebens ist); nun hat der Mensch freien Willen, also zc. 3. Alle menschlichen Handlungen sind in Beziehung auf die Sittlichkeit entweder tugend- oder lasterhaft; die Handlungen der Wahnsinnigen sind nicht tugendhaft, weil nicht freiwillig, also lasterhaft; oder umgekehrt: sie sind nicht lasterhaft, weil nicht frei, also zc. 4. Weil ich eine Behauptung bezweifeln kann oder nicht, so kann ich die Behauptung, daß ich zweifeln kann, nicht mehr bezweifeln; denn wenn ich sie nicht bezweifle, so gebe ich sie subjectiv zu, und wenn ich sie bezweifle, objectiv, de facto; also kann ich in keinem Falle diese Behauptung bezweifeln. Aber auch umgekehrt: Beweise ich die Behauptung, so gebe ich sie subjectiv nicht zu, weil ich sie eben bezweifle, und beweise ich sie nicht, so gebe ich sie de facto nicht zu, indem ich sie unbezweifelt zugebe, also zc. „Sobald man nun in beiden Schlußsätzen die einseitige Negation ausschließt, erhält man eine mittlere aus Negation und Position zugleich bestimmte einheitliche Position“; z. B.: Wenn ich bezweifle, daß ich zweifeln kann, so gebe ich subjectiv die Wahrheit des Zweifelnkönnens nicht zu, wohl aber objectiv und de facto, weil ich wirklich zweifle; beweise ich es aber nicht, so gebe ich es subjectiv zu, lasse aber die objective Möglichkeit des Nichtzweifelnkönnens übrig. Daraus geht die einheitliche Wahrheit hervor, daß ich subjectiv zwar alles bezweifeln kann, daß aber dieses subjective Zweifelnkönnen objective Grenzen hat, wodurch das Zweifelnkönnen der Sache nach aufgehoben ist.

²⁾ „Die Bedeutung der zusammengesetzten Schlüsse liegt in dem Fortschritt der rein subjectiven Bestimmung des Syllogismus zur objectiven Erkenntniß. Für diesen Fortschritt bildet der Sorites nur die erste, der Identität entsprechende Stufe, die in der Erweiterung des Mittelbegriffes liegt. Das Epichirema bildet den einfach notwendigen Uebergang aus der Objectivität in die subjective Bestimmtheit des Gedankens, durch die Anknüpfung der Kategorie an das objective Verhältniß des Grundes und der Folge.“

³⁾ Ueber D.'s Auffassung der verschiedenen Formen des Syllogismus sei hier nur so viel bemerkt, daß er durch strenge Ausschcheidung der sich durchkreuzenden (theilweise ein- und theilweise ausschließenden) Bestimmungen der in der Lehre von den Schlußfiguren zur Regel gewordenen Confusion entgeht.

Der erste Theil der Dialektik betrachtet dieselbe „in ihrem wissenschaftlichen Verhältnisse an sich“ (Denkl. S. 193 — 213), und zwar zunächst das Verhältniß der dialektischen Bewegung des Denkens zur logischen und zu den Denkgesetzen; dann ihren Ausgang, Fortschritt und Endpunkt; endlich das Verhältniß der dialektischen Bestimmung des Gedankens zum Bewußtsein, zur neueren Philosophie, zur Wissenschaft.

Die Philosophie ist Wissenschaft der Erkenntniß, die Denklehre die Wissenschaft von der Thätigkeit des Denkens als solcher, „nach allen ihr an sich zukommenden Seiten“. Diese Aufgabe aber ist keineswegs schon durch die Logik vollständig erfüllt; der Schluß ist: „nicht das geschlossene Bewußtsein, sondern nur die formale Einheit der ponirbaren Beziehungen des Objectes im Subjecte“. Die Einheit von Subject und Object ist in der Logik „nur erst eine vorausgesetzte, eine mögliche, beruhend auf der Einheit beider an sich, auf dem Gesetze der Identität“. (S. 194 — 195.) In der Dialektik dagegen wird „das Object nicht mehr bloß festgehalten, so wie es möglicher Weise im Subjecte sein, von ihm ergriffen und begriffen werden kann, sondern so wie es nothwendig begriffen werden muß, wie es als Object, d. h. als im Gegensatz mit dem Subject bestehend ist.“ „Dieß ist Fortschritt des Bewußtseins, daß die Möglichkeit leer erscheint ohne die Nothwendigkeit.“ (S. 199 — 200.) An die Stelle der bloßen Beweglichkeit muß „die geordnete, sicher fortschreitende, zum Ziele [zum Object] führende Bewegung“ treten. (S. 196.)¹⁾

Die Dialektik muß von der „Gegenwart des subjectiven Bewußtseins“ ausgehen. „Subjectiv ist nichts als die Gegenwart.“²⁾ „Jedes logisch Denkbare muß sofort durch ein Anderes begriffen werden, das nicht bloß denkbar ist, sondern aus der unmittelbaren Empfindung des Subjectes in der Gegenwart nothwendig gedacht werden muß.“

¹⁾ „Da das Object unbeweglich dem Subjecte gegenübersteht oder in seiner Bewegung selbst objectiv, d. h. außer dem Subject ist, so muß dieses sich mittelst der ihm innewohnenden Energie zum Objecte hinbewegen.“ „Die Logik sucht den Grund des Denkbaren an dem Subject; die Dialektik sucht ihn außerhalb, im Object.“ „Ich habe in mir nur den Grund, wenn ich etwas denke, es als denkbar zu denken, d. h. mit Eigenschaften, die dem Subjecte zugänglich, von ihm bestimmbar sind. Aber ich habe keinen Grund in mir; das Denkbare in einer bestimmten Eigenschaft zu denken. Der Grund zu dieser weitem Vereinigung der denkbaren oder möglichen Eigenschaften mit einander liegt außer der bloßen Subjectivität, liegt im Grunde der Bestimmtheit des Denkbaren, liegt im Denkbaren, insoferne es ein Unterschiedliches und somit an sich Bestimmtes ist.“ Dadurch unterscheidet sich die dialektische Bewegung von der logischen Bestimmung des Gedankens im Begriff und im Urtheil. An die Stelle des „subjectiv bestimmten Mittelbegriffes“ aber ist die objectiv bestimmende Thätigkeit getreten. „Nicht zwei Begriffe gilt es in die Einheit zu bringen, wie im Schlusse, sondern Subject und Object in ihrem Verhältniß zu einander zu bestimmen.“ „Nicht Sätze sollen in der Erkenntniß mit einander verbunden werden, sondern Gegensätze, Entgegengesetztes, Subject und Object. Jene Verbindung der Sätze ist bloß der mögliche Anfang dieser Vermittlung.“ (S. 196—198.)

²⁾ „In der Gegenwart werden Vergangenheit und Zukunft angeschaut, in ihr bestimmt, durch sie ist der Geist auch der beiden andern gewiß. Von ihr muß die Erinnerung an die Vergangenheit rückwärts, das Vorausberechnen und Voraussehen in die Zukunft vorwärts gehen. Beide Bewegungen sind aber nur scheinbar einander entgegengesetzt. Innerlich sind beide ein Vorwärtsgehen vom Maß zum Müssen, vom subjectiven zum objectiven Grunde.“ (S. 201.)

Die gegenwärtige Empfindung „ist nicht objectiv, sondern nur subjectiv gewiß. Allein in dieser unmittelbaren subjectiven Gewißheit ist nicht nur jede weitere subjective Gewißheit, sondern auch jede objective angebahnt. Sie ist die Einheit, aber die unaufgeschlossene, ununterschiedene [unvermittelte] Einheit [von Subject und Object]. Mit der Unterscheidung ist aber keine Aufhebung der Gewißheit, sondern nur die Aufhebung der Unmittelbarkeit gesetzt. Jede Erkenntniß ist eine abgeleitete.“ „Es kann kein Maß, keine Grenze sein ohne ein zu Begrenzendes. Die Gegenwart ist nicht für sich, ist bloß die Grenze, der Scheidepunkt von Vergangenheit und Zukunft“, und eben dieses „Zusammenstoßen beider an Einem Punkte ist die unmittelbare Gewißheit beider.“ (S. 200—203.) „Diese drei, die Vergangenheit und Zukunft, die in der Gegenwart sich berühren, sind [aber] nicht möglich, außer in einem Bleibenden.“ Dieses Bleibende wird nun von D. als das Princip, als der innere Grund bezeichnet, für welchen die Gegenwart, das stets Vergängliche, „die stete Thesıs ist, in der jedes Hypo der Hypothese gesetzt wird“ (S. 204).¹⁾ „Die subjective Position erscheint als der Ausgangspunkt der [vermittelten und objectiven] Gewißheit, welche nicht möglich wäre ohne diesen Ausgangspunkt, und mit ihm gleichfalls, aber unvermittelt gesetzt ist. In dieser Setzung weiß der denkende Geist sich sofort als ein Anderes, nämlich das außer ihm Liegende, das Nichtich setzend im Ich. Er unterscheidet das Nichtich vom Ich als das Andere, das in dem Einen gesetzt wird, aber indem es in diesem Einen gesetzt wird, dieses zum Bewußtsein seiner selbst durch den Unterschied führt. Ueber dem Unterschied aber steht die höhere Einheit, in welcher der Unterschied von Subject und Object möglich ist“ (S. 206), das „allein Positive, das Bestimmende, welches ein Anderes darum bestimmen kann, weil es sich selbst bestimmend ist.“ (S. 208.)²⁾

¹⁾ „In der Gegenwart ist mit der Position von Vergangenheit und Zukunft zugleich die Negation beider gegeben. Sind beide nicht positiv, so ist es die Grenze noch weniger. Diese kann es nur sein in einem Andern.“ (S. 207.)

²⁾ Das Messende, das Subject, das bloß ein Anderes, das Object, messend ist, besteht nur mit diesem Andern, hat mit ihm „gleichviel Anspruch an die Position“. Beide „sind nur mit und durch einander. Beide sind an sich nur positiv, insoferne jedes die Negation des andern aufhebt. Ueber beiden erst steht die wahre Position in dem Grunde der sich selbst bestimmenden Persönlichkeit.“ „Die Persönlichkeit, welche zur Bestimmung den Gegenjatz bedarf, weil sie an die Gegenwart, an die Grenze angewiesen ist, findet sich in der Relation, in der Subjectivität, und unterscheidet sich von der absoluten, sich selbst und alles Andere vorbestimmenden und in dieser Bestimmung völlig unabhängigen, die also an keine Gegenwart, die Vergangenheit und Zukunft scheidet, gebunden ist, sondern eine im ewigen Heute sich findende Gegenwart besitzt. In dem Aeußern findet sich das Innere; mit dem Object ist das Subject erst es selbst. Damit aber beide seien, muß ein Princip über dem Gegenjatz walten, in welchem die innere Einheit beider, nicht als im Erkenntniß-, sondern als im Sein Grunde sich findend, wirklich ist. Diese innere Einheit ist eine setzende, absolute, in welcher kein Gegenjatz ist. Die andere ist eine gesetzte, aus dem Gegenjatz hervortretende, vermittelte. Die vermittelte relative Subject-Objectivität im Menschen ist das Bewußtsein seines persönlichen Lebensgrundes [des Bestimmungsgrundes]. Dieses Bewußtsein erwacht mit dem Denken, mit dem Setzen eines Andern in einem Einen.“ (S. 208.) „Der Grund jeder Objectivität liegt jederzeit in dem Bestimmungsgrunde, der nur in der Persönlichkeit sich finden kann. An jedem Object wird bestimmt, was es an sich sein muß, dadurch, daß es im Persönlichkeitsgrunde vom Subject unterschieden wird.“ (S. 211.)

„In dem Begründen des gegenwärtig und subjectiv Gewissen in einem Andern, im Objecte, liegt die dialektische Kunst.“ „Die Dialektik tritt daher mit andern Wissenschaften in ein engeres Verhältniß als die Logik. Die Logik bietet jeder Wissenschaft die Elemente ihrer Formirung dar; die Dialektik ist die Leiterin jeder wissenschaftlichen Bewegung“, „das allgemeine Kriterium des wissenschaftlichen Fortschrittes“, eben weil sie „die Wissenschaft der Denkbewegung“, des wissenschaftlichen Fortschritts selbst ist. „Die Dialektik zeigt die Vermittlung des Objectes, nicht eines bestimmten, sondern des Objectes überhaupt mit dem Subjecte, insoferne diese von der Thätigkeit des Subjectes abhängt. Das Besondere in der Wissenschaft hängt daher von dem besondern Objecte ab; das Allgemeine aber muß in allen dasselbe sein. Die Bewegung, die vermittelnde Thätigkeit wird durch die objective Richtung nur modificirt.“ (S. 210—211.)

Der zweite Theil der Dialektik betrachtet dieselbe „in ihren Bestimmungen für sich“ und bildet die „Formenlehre der Dialektik“ (S. 213—272). „Ist die Dialektik in der ersten Potenz, in ihrer allgemeinen Bedeutung erkannt, so muß sie selbst wieder als eine organische Erkenntniß aus ihrem an sich seienden Verhältnisse herausgeführt, zum Bewußtsein ihrer Eigenschaften, der in ihr ruhenden Kräfte und Gesetze gebracht werden.“ „Erst mit den Arten ist die Gattung nicht mehr bloß an sich und im Verhältniß zum Andern, sondern für sich bestimmt. Wird nun die Dialektik als Wissenschaft des fortschreitenden Gedankens an sich betrachtet, so gehen aus dieser ersten Bestimmung die weitem Artbestimmungen, die Theile der Dialektik von selbst hervor. In dieser Bewegung ist der Fortschritt entweder bloß möglich, als bloßer Anfang gesetzt, oder er ist in seinen nothwendigen Elementen, oder in seiner wirklichen Einheit ponirt.“ Der erste Theil (S. 214—220) „entwickelt die Begründung der nothwendigen Elemente des Fortschrittes aus der Unterscheidung“ (Möglichkeitensformen: Distinction, Abstraction, Determination); der zweite (S. 221—262) „bestimmt eben diese Elemente des Fortschrittes“ (Nothwendigkeitsformen: Definition, Division, Beweis); der dritte (S. 262—272) gibt die Einheit dieser Elemente an („die wirkliche Einheitsform des dialektischen nothwendig bestimmten Denkens: das System“).

Die Möglichkeit „der objectiven Vermittlung der Erkenntniß liegt vorerst in der activen Beziehung von Subject und Object zu einander“, in der Unterscheidung des Sekunden von dem zu Sekunden (durch die Thätigkeit der Subjectivität zu Vermittelnden); des Subjectes vom Nicht-Subjecte, als dem nicht bloß vom Subjecte, sondern auch in sich Verschiedenen. 1) Dieß ist die erste Voraussetzung jeder Vermittlung und selbstthätigen Entwicklung, „begründet diese in erster Möglichkeit“. (S. 214 f.). Mit der Distinction aber ist nothwendig verbunden die Abstraction, und beide miteinander ermöglichen die „vom objectiven Unterschied ausgehende,

1) „Die Objectivität ist Verhältnißbegriff, der die Unterscheidung in sich trägt und die Objecte in sich einschließt als die unterschiedlichen Glieder. Das Erste, was von einem Objecte erkannt werden kann, ist die Erkenntniß, daß es ein Object ist, d. h. daß es von dem Subjecte und andern Objecten verschieden ist. Ein Object kann nicht existiren, außer in dieser Unterscheidung von andern. Darin besteht seine objective Bestimmtheit und Erkennbarkeit, seine Grenze.“ (S. 215.)

durch die subjective Abstraction hindurchgehende Bestimmung" des Nichtsubjectes im Subjecte: die Determination. „In jeder vermittelten Erkenntniß muß von bestimmten Beziehungen ausgegangen werden. Die Determination muß potentia vorhanden sein, damit eine weitere Erkenntniß darauf gebaut werden kann.“ (S. 219—220.)

Wird nun der eine der beiden Gegenätze, das zuerst bloß negativ (als Nicht-Subject) bestimmte Disjunctionsglied ebenfalls positiv bestimmt, so entstehen die Nothwendigkeitsformen der dialektischen Bewegung: Definition, Division und Beweis. „Auf erster Stufe ist die Einheit von Subject und Object eine bloß vorausgesetzte, eine in der Identität und Möglichkeit allein begründete. In zweiter Stufe wird dann die Möglichkeit auch wieder aus ihrem Ansichsein hervorgehen müssen, um diese angenommene Einheit aller Beziehungen [zwischen Subject und Object] durch das Beziehungsmitglied, durch das medium comparationis hindurch so lange zu verfolgen, bis die vermittelte Einheit die Grenzen ihrer Mittelbarkeit erreicht. Auf dritter Stufe endlich können die dadurch gewonnenen Endpunkte wieder zusammengehoben und zur geschlossenen Einheit geführt werden, wenn dieses Bindeglied in seinem wechselseitigen Verhältniß als das zwischen beiden Vergleichungspunkten allein mögliche, folglich als das nothwendige tertium comparationis sich darstellt.“ (S. 222.)¹⁾

In der Vergleichung eines bestimmten Objectes mit dem Subjecte erscheint stets „das Subject (als das nicht mit dem Object, sondern mit der Objectivität Äquivalente) als das Allgemeine“. „In der Definition unterscheiden wir daher jederzeit ein Doppeltes: das Subjective, Allgemeine, und das vom Subjecte unterschiedene, von ihm begriffene einzelne Object.“ Beide an sich geben aber nur „die Möglichkeit einer bestimmten Bestimmung“, die Determinatio. In der Definition muß daher „das durch das bestimmte Object bestimmte“, also das zunächst bestimmende subjective Verhältniß (genus proximum, nicht bloß subjective Allgemeinheit überhaupt) gesetzt werden, „indem das Subject, obwohl bestimmend, vom Object auch wieder bestimmt wird, weil die Bestimmung beide umfaßt, Bestimmung des Objectes im Subjecte ist.“ Ebenso tritt nun an die

¹⁾ „Aus der bloßen Vergleichung von Subjectivität und Objectivität ist die Thätigkeit des Denkens eingetreten in die Vergleichung von einem bestimmten Object mit dem Subject. „Allein dieser Kreis kann erweitert werden bis zur Allgemeinheit des ersten Gegenatzes, bis zur Subjectivität und Objectivität.“ „Diese Erweiterung der Beziehung von Subject und Object geht aber hindurch durch die nothwendige Thätigkeit, durch den vermittelnden Act der das Object subsumirenden Vergleichung.“ Diese Subsumtion ist der nothwendige Uebergang zur Coordination der Objectivität mit der Subjectivität und zur Subsumtion beider unter ihre höhere Einheit („das über alle Bestimmung vom Object erhabene Subject oder die subjective Persönlichkeit“). „Aus Affirmation und Negation hervortretend findet das [in der Vergleichung nicht bloß das Object bestimmende, sondern auch von ihm bestimmte] Subject endlich die Position. Die nothwendige Gewißheit liegt nur in dem Zusammenhang. Die Allseitigkeit dieses Zusammenhanges bildet die höhere Wahrheit, aber nur die Wahrheit der Beziehung. Subject und Object „bestimmen sich gegenseitig, ohne deswegen zur Kreisbestimmung zu kommen, weil sie von verschiedenen Endpunkten ausgehen und das Subject als das an sich Gleiche durch das Object als das an sich Unterschiedene bestimmt wird.“ (S. 222—224.)

Stelle der bloßen Distinction die Differentia. „Als Differentia ist sie eben die bezügliche, bestimmte, den Vergleichungspunkt erschöpfende Differenz, ist das dem Subjecte bestimmt subsumirte Object, differentia specifica.“ (S. 225.) Das eine Glied der Definition ist von dem allgemeinen, von dem bestimmenden Subjecte, das „an sich gar keine Unterscheidung als die Eine des Nichtobjectseins enthält“, in sich aber „stets nur Eins und untheilbar und ununterschieden ist, und darum den Unterschied nur im Objecte und durch das Object in sich als einen objectiven zuläßt, gebildet; das andere geht aus der Unterscheidung, Beziehung und Bestimmung des Objectes hervor.“ (S. 230.) „Beide miteinander müssen gerade den gewollten oder angenommenen, vom Subjecte ponirten Begriff ausmachen, der in der formellen Darstellung das definitum, das [logische] Subject bildet.“ „Das im logischen Sinne Subjective ist aber in der Dialektik zum Objecte geworden.“ „Das als bestimmt vorausgesetzte Object wird in der Definition als vom Subject gesetztes oder willkürlich angenommenes in forma Subjecti gesetzt, und die Einheit der in dieser vorausgesetzten Bestimmung liegenden Bestimmungsglieder . . . bildet das Prädicat dieses Subjectes.“ In dieser nothwendigen Einheit, in welcher „die beiden Richtungen der Objectivität und der Subjectivität in Eins zusammentreffen“, sind alle möglichen Unterscheidungen des Objectes potentia mitbegriffen.“ (S. 231—232.) „Der Weg aber, wodurch ich zu dieser Position komme, ist eben die Vergleichung mit der Subjectivität.“ (S. 226.) „Die Objectivität würde aus sich in's Unendliche theilbar und unterschiedlich werden, wenn sie nicht von einer inneren Einheit festgehalten würde. Diese zur Einheit führende Beziehung ist an sich im Subjecte offenbar.“ (S. 230.) „Von den Kennzeichen diejenigen auszuscheiden, welche die andern in sich begreifen, fordert einen außer dem Object selbst gegebenen Anhaltspunkt. An sich und bloß objectiv betrachtet sind alle Kennzeichen gleich und haben keinen Vorzug vor einander.“¹⁾ „Das Subject muß sich bis zu dem Punkte verengen, der als der gesuchte Vergleichungspunkt der angenommenen Bestimmtheit äquivalent ist, und erscheint dadurch als in der Voraussetzung selbstthätig und bestimmend, aber doch wieder nur als ein Anderes bestimmend.“ „Im Subject liegt daher der innere Grund der Bestimmung und nicht im Object. Jedes Object muß auf die Bezüglichkeit zum Subject, auf seinen nothwendigen Zusammenhang mit demselben zurückgeführt werden.“ „Eine Definition ist stets nur die bezügliche Bestimmung und daher nur in der Erkenntniß dieser Beziehung [nicht aber „außer der Reihenfolge der Entwicklung einer Erkenntniß“] verständlich.“ (S. 226—227.)²⁾

¹⁾ „Darin beruht das Wesen der Definition, daß jedes Object zum an sich bestimmten Subject zurückbezogen und die Beziehung aus dem Allgemeinen heraus bestimmt, also alles Zufällige aufgehoben, jede untergeordnete Beziehung unter die höhere Einheit zusammengefaßt wird, damit die höchste und letzte, die beiden Endpunkte verbindend, von dem Subjecte festgehalten werden kann.“ (S. 229.)

²⁾ „In einem Systeme ist die Wahrheit der Definition abhängig von der Wahrheit des willkürlich angenommenen Oberbegriffes und von der Consequenz der dialektischen Form. An sich aber ist die Definition die Hinweisung auf die Nothwendigkeit einer Zurückführung aller objectiven Bestimmung auf die subjective Quelle derselben. Jede Wissenschaft muß deßhalb mit der Philosophie zusammenhängen, weil sonst ihren Definitionen die letzte Bestimmung der inneren objectiven und subjectiven Wahr-

In der Definition ist die Einheit von Subject und Object „noch eine an sich seiende, ruhende und in ihrer Vermittlung unbegründete.“ „Diese Setzung an sich kann aber wieder vermittelt, zur Einheit der Subjectivität, zum Bewußtsein des an sich Bestimmenden, oder zur Differenz der vom Objecte dictirten, der bestimmten Wahrnehmung zurückgeführt werden. Zwischen diesen beiden Grenzen, des Nichtunterschiedenen, also Unmittelbaren im Subjecte, und des bloß Unterschiedenen, also objectiv Untheilbaren bewegt sich die dialektische Thätigkeit.“ Die Zurückführung eines vom Subjecte (in der Definition) bestimmten Punktes zur objectiven Unmittelbarkeit durch fortgesetzte Unterscheidung gibt die Divisio.¹⁾ „Aus den obersten, höchsten und allgemeinsten Beziehungen müssen nothwendig wieder andere abgeleitet werden können, welche abermals neue Bestimmungen erzeugen . . . , bis endlich die Unterscheidung so weit gediehen ist, daß nur noch das rein Zufällige, Äußere und von keiner innern Nothwendigkeit mehr Abhängige übrig bleibt“: „die speciell gegenwärtige, die untheilbare Anschauung“. „Jedes Object, das keine nothwendige Beziehung zum Erkenntnißgrunde mehr besitzt, ist untheilbar, ist ein Individuum.“ (S. 233 — 236.)²⁾ In der Divisio „bewegt sich der Gedanke wirklich von Einem Punkte zum andern.“ „Wie in der Logik der Sorites der erweiterte Syllogismus, so ist in der Dialektik die Divisio die erweiterte Definition. Allein diese Erweiterung ist nicht wie in der Logik eine äußere, sondern eine innere und wesentliche, zur dialektischen Bewegung nothwendig gehörende.“ Als die nothwendige Erweiterung oder Bewegung der Definition (durch Fortführung bis zur unmittelbaren Beziehung) darf die Divisio von dieser Bestimmung nicht abgehen. „Die Bewegung aber erhält eine neue Bestimmung als solche, indem in der Theilung nun auch die Richtung oder der Theilungsgrund hervortreten muß. Die Beziehung, welche in der Definition im Subjecte bloß vorausgesetzt wird, muß in der Divisio als wirkend, die Bewegung zum Ziele führend, hervortreten“ (S. 236), indem „das objective oder unterscheidende Glied des Prädicates im Unterschiede festgehalten und dieser Unterschied bis zum rein Gegenwärtigen und subjectiv wie objectiv gleich nothwendigen Unmittelbaren, das keine weitere Unterscheidung mehr zuläßt,

haftigkeit fehlen würde. Denn nur die Philosophie geht über die Vergleichung der Objecte mit dem Subjecte hinaus und führt bis zur Vergleichung der Objectivität mit der Subjectivität.“ (S. 227.)

¹⁾ „Die dialektische Bewegung erscheint in der Definition als eine bereits vergangene, und nicht als eine der lebendigen Vermittlung angehörige. Sieht man aber auf den Ursprung der Definition, so ist jene Beziehung der Endpunkte jeder Bestimmung selbst wieder eine mittelbare.“ Die „im Objecte als Unterschiede begründeten Merkmale“ sind in der Definition „in ihrer bloßen Inhärenz, in ihrer Eingeschlossenheit von der Allgemeinheit gedacht. Damit sie aber in einander bestehen können, müssen sie von einander abhängig sein und müssen sich daher auch im Verhältniß der Dependenz denken lassen. Erst mit diesem Verhältnisse wird die Inhärenz in ihrer Nothwendigkeit begriffen werden können.“ (S. 233.)

²⁾ „Alle Individualität ist unvermittelte Einheit; ich bestimme sie bloß aus äußern Gründen.“ Jede „Einheit, die für bloß durch äußere Beziehungen unterschiedene Individuen einen innern Vergleichungspunkt angibt“, also „die erste über die Individualität, d. h. über die ohne innere Einheit bestehende Wahrnehmung, welche bloß Wahrnehmung ohne alle eingetretene subjective Vermittlung und Beziehung ist, gefundene subjective Einheit . . . gibt die species“. (S. 241 — 242.)

fortgeführt" wird. (S. 241.) „Während nun die Definition stets die Form des kategorischen Urtheils festhält, tritt die Division in die disjunctive Form ein. In beiden soll die mitten inne liegende Hypothese, welche der ganzen Dialektik zu Grunde liegt, begründet werden. So wird in der Logik die Identität durch alle Formen des Denkens hindurchgeführt; in der Dialektik tritt dafür die Hypothese ein.“ (S. 244.) „Die erste Bestimmung der Wahrheit der Divisio liegt in ihrer Möglichkeit, der disjunctiven Form.“ „Die zweite Bestimmung bildet der Eintheilungsgrund.“¹⁾ „In der Disjunction ist der Unterschied, im Theilungsgrunde die Einheit gesetzt. Der Theilungsgrund muß daher aus der innern Beziehung, aus dem nothwendigen Verhältnisse der Subjectivität und Objectivität genommen sein. Er ist jederzeit ein innerer, einheitlicher und nothwendiger. Ohne Theilungsgrund ist keine Divisio, ohne innern Grund keine wahre vermittelnde Eintheilung möglich.“²⁾ „Eine dritte Bestimmung geht dann die Disjunctionsglieder an und behauptet, die Division als Bewegung vom Object zum Subject, könne stets nur zweigliedrig sein.“³⁾ Jede mehrgliedrige Division geschieht mit

1) „Dem disjunctiven Urtheil formell ähnlich, unterscheidet sich die Divisio wesentlich von demselben durch Hinzufügung des disjunctiven Grundes. Dieser Grund, der selbst nicht nachgewiesen hervortritt, liegt in der Consequenz des Fortschrittes. Die Divisio muß nothwendig durch mehr als Eine Disjunction hindurchgehen, damit eben diesem Theilungsgrunde Raum zur Entwicklung gegeben werde.“ (S. 240.)

2) „Außerliche, zufällige Eintheilungsgründe heben die dialektische Bedeutung der Divisio, die Vermittlung von Subject und Object auf. Der Grund muß aber consequent nicht bloß der Richtung, sondern auch dem Fortschritt nach verfolgt werden.“ „Die Abweichung vom Grunde hebt die innere Wahrheit der Theilung auf, die Ueberspringung eines Mittelgliedes die äußere.“ (S. 246.)

3) Was D. S. 246, 235 u. 239 zur Begründung dieser Behauptung vorbringt, ist sehr dunkel. „Sowie die Beziehung“, sagt er S. 246, „als bestimmte Bewegung eintritt, ist sie Beziehung zweier Gegenstände als solcher, d. h. den Unterschied segnend, und im Unterschiede die Einheit. Die Einheit ist die durch den Unterschied vermittelte, also aus der Theilung hervorgehende und nicht im Unterschiede als Drittes bestehend.“ „Jede vollendete Classification geht daher in der Dichotomie vorwärts, so lange sie Classification bleibt. Das Pflanzenleben z. B. läßt sich nicht bloß erschöpfend dichotomisch classificiren, sondern trägt auch in sich die Form dieser Bewegung.“ Einen Fingerzeig gibt vielleicht das S. 101 über das disjunctive Urtheil Gesagte: „Die Negation einer Art innerhalb der Gattung ist zunächst selbst noch ein unbestimmter Begriff, der wieder einer Bestimmung bedarf. Diese Bestimmung kann nun in der Ausschließung des einen Gliedes, in der Aufhebung seiner positiven Eigenschaften schon gegeben sein. . . . Ist nämlich die Hypothese darin vorherrschend und der bloß nothwendige Zusammenhang in aufsteigendem Verhältnisse, so ist die Disjunction eine an sich bestimmte, somit eine an sich zweigliedrige. Zwei Glieder erschöpfen daher auch die Disjunction.“ D. scheint demnach die bloß formelle Zweigliederung, mittelst deren die dialektische Bewegung die von der Logik geforderte vollendete, in sich geschlossene, dreigliedrige Disjunction gewinnen soll, von der zugleich wesentlichen, objectiven, die Sache erschöpfenden Zweigliederung unterscheiden zu wollen. Damit würde die Durchführung der Zwei- und Viergliederung durch die Gebiete des bloßen Naturlebens in der Seelenlehre im Einklange stehen; damit hängt ferner wohl auch das im „Princip der neuern Phil.“ über Transposition und Dreieinheit Gesagte zusammen. — Wie die Verhältnißbestimmung hinsichtlich der Dichotomie und Trichotomie, so tritt auch D.'s Ansicht über das Verhältniß von Grund und Folge im hypothetischen Urtheil und Schluß in der Denklehre keineswegs hinreichend klar und bestimmt hervor, nicht etwa bloß deshalb,

Uebergang eines Mittelgliedes, also per saltum. Nur das Individuelle hat keine Zahl." (S. 245 f.). Innerhalb der Divisio unterscheidet D. wieder die Specificatio als einfache Theilung, die Partitio als fortgesetzte, aber einseitige, und die Classificatio als fortgesetzte und allseitige, eine bestimmte Differenz erschöpfende Theilung. „Die Differenz erscheint selbst als ein bestimmtes Reich der Anschauung, in dem der Theilungsgrund versucht wird in der Theilung, und dann muß er sich in der consequenten Durchführung als ein richtiger oder unrichtiger zeigen.“¹⁾

Ob aber „ein Theilungsgrund der nothwendige sei, kann aus dem Unterschiede allein bloß in der Möglichkeit, keineswegs aber mit Nothwendigkeit bestimmt werden. Nur wenn die Zurückbeziehung zur Innerlichkeit, der Nachweis der Unmöglichkeit eines Andern vorhanden ist, tritt er gleichfalls in die dialektisch vermittelte Gewißheit ein. Es wird demnach über die Divisio hinüber auch noch die Bestimmung des Theilungsgrundes erfordert. In der Definitio ist ein Zweifaches: die subjective Beziehung als Einheits-, und die objective als Unterscheidungsgrund.“ Nach der einen objectiven Seite nun wird sie begründet in der Divisio, nach der subjectiven und einheitlichen Seite aber, durch Fortführung bis zum Einheitsgrunde, im Beweis. Durch ihn wird die Divisio selber erst „in ihrer nothwendigen Einheitsbeziehung bestimmt“ und „ihre höchste innere Wahrheit ermittelt“. (S. 243 f.)

„Wie der Schluß der vermittelte und in dieser Vermittlung der in sich bestimmte Begriff ist, ebenso ist der Beweis die in sich, nicht bloß an sich bestimmte und vermittelte Definition.“ (S. 253.) Dem Subjecte der Definition entspricht im Beweise das zu Erweisende, dem genus proximum der Beweisgrund, und der spezifischen Differenz die Beweismittel oder Beweisglieder. Das Subject des Beweises aber „muß selbst bereits an sich bestimmt sein“. „Was man beweisen kann, ist eben die Bestimmung, und diese muß auch bewiesen werden.“ „Habe ich eine Bestimmung gemacht, d. h. einen bestimmten Punkt in der Subjectivität als meinem Object entsprechend angesetzt und in die subjective Einheit den Unterschied eingetragen, dann muß ich die wirkliche Einheit, die vermittelte Identität beider Punkte nachweisen können, oder meine Annahme ist eine rein willkürliche und subjective.“ Die Divisio nun „ergreift die in der Definitio gesetzte Differenz, den Unterschied, und specificirt denselben, weist ihn als Unterschied nach. Allein der Unterschied ist eben schon als ein spezifischer in der Definition gesetzt, d. h. als ein dem bestimmten genus

weil er hier auch die theilweise (einseitige) Negation (des ersten oder zweiten Gliedes) der Hypothese berücksichtigt, sondern hauptsächlich deshalb, weil er die Ausdrücke „Grund“ und „Folge“ ziemlich willkürlich bald im subjectiven, bald im objectiven Sinne gebraucht und dadurch das Verständniß ungemein erschwert. Letzteren Fehler hat übrigens D. selbst in seinem „Grundriß“ gutgemacht, wie er denn überhaupt in diesem Büchlein die meisten der ungenauen oder auch unrichtigen Einzelbestimmungen, welche der erste Theil der Denklehre enthält, corrigirt und so die beste Kritik an seinem Werke selbst gelibt hat.

¹⁾ „Richtig kann er nur dann sein, wenn er in fortgesetzter Theilung sich selbst vollständig gleich bleibt, wenn er bis zur Specification fortführt, und wenn er alle möglichen Wahrnehmungen erschöpft. So ist z. B. der binnereiche Classificationgrund des Pflanzenreichs ein dialektisch falscher, weil er nicht in sich gleich bleibt, sondern sich immer wieder modificirt.“ (S. 243.)

entsprechender. Die Divisio aber erstreckt sich nur bis zur Differentia. Es muß also auch noch der Zusammenhang der Differenz mit dem genus nachgewiesen werden; der Eintheilungsgrund muß nicht bloß wie in der Divisio immer derselbe bleiben, sondern er muß auch der in dem genus gesetzte sein [im Genus, in der Subjectivität nachgewiesen werden], und die Divisio muß diesen Theilungsgrund wirklich erschöpfend darstellen.“ „Mit der Subjectivität ist die Einheit als Gattung, die zwei Arten, zwei Beziehungen, nämlich die subjective und objective in sich begreift, gesetzt; von diesen muß nun die eine ausgeschieden werden, damit die andere als wirklich gesetzt, als in sich bestimmt in Unterschied und Einheit zugleich bestehend erscheine.“ „In dem Beweis tritt daher zu der Divisio noch das Eine hinzu, daß der Unterschied durch das mangelnde Disjunctionsglied ausgefüllt, und dieses als das Unmögliche, nicht Entsprechende negirt, oder das Entgegengesetzte, ponirt werde.“ (S. 254 — 255.) Die Kraft des Beweises hängt darum ab „von der Genauigkeit der Bestimmung, von der Consequenz der Theilung und der Richtigkeit der Disjunction, und endlich von der genauem Subsumtion und Ausscheidung des Dritten.“ „Wenn aber die Bestimmung klar, die Theilung gründlich, die Beziehung und Ausscheidung nothwendig gewiß ist“, dann muß das also Bewiesene angenommen werden, „sobald man das Princip, den Beweisgrund selbst anerkennt“. „Jeder Beweisgrund aber muß bis zur letzten Voraussetzung, deren Aufhebung das Beweisen und folglich auch das Widerstreiten unmöglich macht, die also von jedem beweisen und widerlegen, von jedem wissenschaftlich denken Vollenden anerkannt werden muß, fortgeführt werden können; dann ist er nicht bloß beziehungsweise, sondern an sich gewiß. Diese Gewißheit liegt in der Bewegung des Denkens, also in der Einheit und Unterschied, oder Subjectivität und Objectivität zugleich setzenden endlichen Persönlichkeit, welche niemals aufgegeben werden kann und de facto auch von Keinem aufgegeben werden will.“ (S. 254—256.)¹⁾

Wie nun aber der Beweis auf der dritten Stufe der Bewegung vom Subject zum Object steht, so schreitet auch er selbst wieder in drei Stufen fort, und wird zum subjectiven oder zum objectiven oder zum subjectiv-objectiven (positiven) Beweis, je nachdem „die Kraft des Beweises in der Zurückführung auf das Gesetz der Identität und des Widerspruches liegt“, oder „das Gesetz des Grundes und der Folge als beweiskräftig, als Gesetz der Vermittlung eintritt“, oder endlich die Vermittlung „mittelst der Verufung auf das Gesetz der Wirklichkeit und des ausgeschlossenen Dritten“ sich vollendet. „In der subjectiven Bewegung

¹⁾ „Der letzte Gegensatz ist aus dem höhern Grunde, in dem das Denken selbst wieder als bloße Thätigkeit dieses Grundes erscheint.“ Dieser letzte Grund ist aber „gegenwärtig an sich gewisse objective Wahrnehmung, indem Jeder unterschiedet und verbindet, anerkennt oder nicht anerkennt, bestimmt oder widerspricht.“ „Wer streitet, muß wenigstens das Eine zugeben, daß er widerspricht. Der Bewegung des Gedankens ist er somit an sich und an dem Andern gewiß, und diese Gewißheit ist eine unmittelbare und, weil nicht zu läugnende, so nothwendige. Zudem ich dieses Eine anerkenne, habe ich mittelbar auch das entgegengesetzte Ende, den Gegensatz nicht bloß des Bestimmten, sondern auch der Bestimmung, also den Gegensatz von Subjectivität und Objectivität, und in dem Gegensatz die Entgegensetzung, also die höhere unverlierbare Einheit der Persönlichkeit anerkannt.“ (S. 256 f.)

kann der Beweis nur von einer gegebenen Voraussetzung ausgehen und diese mit einer andern gegebenen vergleichen, und so entsteht der subjective Beweis, den man auch den negativen heißen könnte." (S. 257.)¹⁾ „Ueber den subjectiven erbaut sich dann der objective Beweis durch die Zurückführung einer subjectiven Bestimmung, nicht zu einer andern ebenfalls nur subjectiv zugegebenen Behauptung, sondern zur unmittelbaren objectiven Gewißheit der nothwendigen Wahrnehmung.“ Diese Zurückführung „gibt eine für sich nothwendige Bestimmung, auf einen unläugbaren Grenzpunkt des Erkennens gegründet. Das objectiv Unläugbare und Nothwendige wird zum Grunde, und die subjective Erkenntniß zur Folge dieser Bestimmung genommen.“ Hier sind aber zwei Wege möglich: aufwärts vom Objectiven zum Subjectiven, oder abwärts vom bestimmten Subject zur Bestimmtheit des Objectes; im ersten Fall entsteht der inductive, im zweiten der deductive Beweis. (S. 259.) Der positive Beweis endlich „geht in die Bestimmung des Einheitspunktes ein“, und „die subjective Richtung läßt diesen Fortschritt erst in der Allgemeinheit und letzten Voraussetzung des das Denken und die Bewegung des Denkens selbst möglich machenden Gegensatzes enden.“ „Diesen Einheitspunkt aber nicht bloß als genus, sondern als genus proximum festhaltend, muß der positive Beweis auch in die Deduction . . . der im genus möglichen Species und die Ausschließung der einen, also in die Fortführung der andern bis zur objectiv äußern Wahrnehmung eingehen, und so das Letzte Neueste und das höchste Innerste mit einander verbinden.“ (S. 260 f.)²⁾

¹⁾ Dieser werde, sagt D., gewöhnlich nicht für beweiskräftig gehalten und deßhalb häufig aus der Dialektik ausgeschlossen. Gleichwohl bleibe ein großer Theil der Beweise (auch der wissenschaftlichen Beweise) auf diesen ersten Beweisfall beschränkt. „Das argumentum ad hominem beruft sich auf einen subjectiv zugestandenen Punkt, und indem es irgend eine andere Behauptung mit diesem Zugeständnisse in Verbindung bringt, muß es die Nichtvereinbarkeit beider Punkte nachweisen. Die meisten Widerlegungen irriger Behauptungen beruhen aber auf dieser subjectiven Bewegung, weil die Zurückführung jeder irrigen Voraussetzung auf ihren letzten Grund viel zu umständlich ist, als daß man diese überall anwenden könnte; auch ist gerade die Zurückführung so lange actu unmöglich, als nicht der höchste Einheitspunkt bereits gewonnen ist, und gerade dieser muß ja erst durch stufenweisen Fortschritt gewonnen werden.“ — „Der subjective Beweis kann nur negativ sein, und als Gegenbeweis dienen, nicht aber affirmativ. Aus einem Zugeständnisse, das subjectiv gemacht worden ist, kann allerdings ein Anderes mit Nothwendigkeit gefolgert werden, durch den nachgewiesenen Zusammenhang, und ich kann den Gegner zwingen, wenn er Eines zugestanden hat, auch ein Zweites zugeben.“ Beide Zugeständnisse aber „sind an sich nur mögliche, nicht aber nothwendige Wahrheiten.“ — „Daß D., obwohl er den indirecten Beweis mit dem subjectiven zusammenstellt, doch nicht beide für schlechtthin identisch erklärt, zeigt folgende Stelle: Sind zwei Behauptungen „mit einander im nothwendigen Zusammenhange, so müssen beide irrtümlich sein, sobald die eine als objectiv irrtümlich dargestellt werden kann; allein dies würde zum objectiven Beweise führen.“ (S. 258 f.)

²⁾ „Von dem subjectiven Beweise unterscheidet er sich dadurch, daß er nicht bloß zu einem subjectiv angenommenen bestimmten Punkte, sondern bis zum subjectiven Bestimmungsgrunde fortschreitet, und vom objectiven dadurch, daß er zwar auch inductiv, aber nicht bloß bis zum genus, sondern vom genus aufwärts, und deductiv, aber nicht bloß bis zur Einheit mit dem bestimmten Subjecte, sondern bis zur Einheit mit der Subjectivität fortschreitend zu Werke geht.“ Er erschöpft „die in der Definition angegebenen Bestimmungsgründe vollkommen.“ „Der positive Beweis zeigt nicht bloß die Einheit des bestimmten Objectes mit dem dadurch

Die im Beweis errungene Einheit der dialektischen Bewegung ist, noch keineswegs eine allseitig begründete, also in sich geschlossene Allheit. Eine solche „in der Allheit begründete Einheit von Bestimmungen“ findet sich erst im System. „Jede Bestimmung, indem sie aus einer andern höhern abgeleitet wird, führt aber zuletzt zur allgemeinen Einheit des alle Theile in sich schließenden Obersatzes. Alle Theile eines Systems müssen daher beziehungsweise wahr sein. Ueber die Wahrheit des Obersatzes gibt das System keine andere Beglaubigung, als die der Begründetheit aller Theile in demselben“, die der Totalität. „Für jedes System gibt es daher zwei Kriterien, die seine Wahrheit bestätigen. Das erste ist ein subjectives, nämlich die [Nothwendigkeit der] Consequenz des dialektischen Fortschrittes; das zweite ist ein objectives, nämlich die Allheit“, ohne welche das System „außer der Wirklichkeit der Conjunction und des ausgeschlossenen Dritten ist“. „Die einzelnen Bestimmungen können subjectiv [formell, hypothetisch] nothwendig wahr, und doch objectiv wirklich falsch sein; eben weil sie bloß beziehungsweise, bloß nothwendig wahr sind.“ „Die Längnung eines positiv Gesetzten aus der subjectiven Nothwendigkeit heraus ist eine Verletzung des Gesetzes, aus welchem heraus man sich zu läugnen untersteht, was man erklären sollte.“ Die subjective Wahrheit „muß dem Systeme vermöge seiner wissenschaftlichen Form zukommen, die objective Wahrheit aber muß [durch Erschöpfung des Obersatzes, nicht durch Beschneidung der Bestimmungen oder Negation des objectiv Unläugbaren] angestrebt werden.“ Die Form des Systems liegt in der Einheit der vorausgehenden Entwicklungsstufen der dialektischen Bewegung.“¹⁾ Das System ist aber selbst

bestimmten Punkt im Subjecte, sondern führt auf die Einheit von Subjectivität und Objectivität selbst zurück, stützt sich in letzter inappellabler Instanz auf die jede Bewegung, auch die des Denkens, möglich machende höhere Einheit des Persönlichkeitsgrundes im Menschen. Der subjective Beweis ruht in der Bestimmtheit, in der Nothwendigkeit der Definition; der objective Beweis stützt sich auf die Consequenz der Division, und der positive Beweis hat seine Stärke in der nothwendigen Einheit der Subjectivität mit der Objectivität, und stützt sich auf die nothwendige Denkbewegung selbst. Ein positiv richtiger Beweis kann nicht widerlegt werden, weil der Widerlegende die Denkbewegung, also die Möglichkeit, Beweis und Gegenbeweis zu führen, zuerst aufheben, also sich selbst für unfähig erklären muß, einen Beweis widerlegen zu können.“ (S. 261.)

¹⁾ „Das System muß ausgehen von einem Obersatze, der eine subjective Bestimmung enthält, welche sich als Object durch die Totalität beweisen will. Dieser Obersatz ist daher eine Definition in ihrer unvermittelten Voraussetzung; eine subjective und hypothetische als Definition ausgesprochene Behauptung. Diese Bestimmung muß nun einerseits bis auf eine gewisse Allgemeinheit zurückgeführt, d. h. als differentia specifica eines andern genus, als distinguirtes Reich der Erkenntniß, in dem Gegensatz von Erkenntniß unter sich oder im Gegensatz von andern coordinirten Reichern des Lebens bestimmt werden. Auf diese erste definitive Bestimmung folgt dann die zweite, das Eingehen in die Division.“ „In der Classification wird jedes einzelne Glied eigentlich definitiv, d. h. aus dem Allgemeinen abgeleitet, dem Genus subsumirt, und von einem andern aus dem gleichen Genus Abgeleiteten geschieden, specificirt.“ „In dieser Entwicklung ist erst die vollkommene Definition möglich.“ Aus dieser Einheit von Definition und Division „entpringt der objective, deductive Beweis, der, wenn alle Glieder wirklich erschöpft sind, inductiv bis zum genus und über dieses hinaus bis zur Subjectivität fortgeführt, und also zum positiven Beweis umgestaltet werden kann. In dieser letzten Steigerung ist das System dann als in sich vollendet subjectiv und objectiv gewiß.“ (S. 266.)

wieder entweder ein subjectives, die wissenschaftliche Disciplin, oder ein objectives, die wissenschaftliche Doctrin, oder ein subjectiv-objectives, „je nachdem das zu Vermittelnde ein subjectiv Angenommenes, oder ein objectiv Gegebenes, oder ein subjectiv und objectiv zugleich zu Vermittelndes ist“. (S. 262—267)

„Für jede objective Erkenntniß ¹⁾ (für jede Doctrin) wird es eine letzte wissenschaftliche Vermittlung geben müssen in der Einheit jeder objectiven Unterschiedenheit im Subjecte, und mit diesem als dem ersten Unterschiede in der Persönlichkeit. Die Vergleichung jedes an sich und objectiv Gegebenen in seinem Principe oder in seinem innern Einheitsgrunde mit dieser alle Unterscheidung als Möglichkeit in sich schließenden Einheit gibt erst die letzte Vereinigung der Erkenntniß mit dem Erkenntnißgrunde.“ Diese „letzte Stufe der Entwicklung in ihrer formalen Einheit und Allheit ist das subjectiv-objective oder philosophische System.“ „Die Philosophie sucht jenen Obersatz, der für alle möglichen Wissenschaften die subjectiv Einheit zu bilden im Stande ist.“ ²⁾ „Jede andere Wissenschaft ist in ihrer letzten Begründung, in ihrer subjectiven Mittelbarkeit von der Philosophie abhängig. Aber auch das philosophische System ist noch nicht die Philosophie. Die Systeme steigern sich selbst nach dem Punkte ihrer Voraussetzung. Das System ist ein Versuch, die höchste Voraussetzung des Erkenntnißgrundes und in ihm das vermittelnde Princip aller Erkenntniß zu finden. Die Aufeinanderfolge dieser Systeme ist die Geschichte des denkenden Geistes selbst.“ ³⁾ „Nur das System, welches alles zur vermittelten Einheit des Bewußtseins zu bringen vermag, ist der Schlüsselpunkt der ganzen Entwicklung.“ (S. 270—272.) ⁴⁾

Der dritte Theil der Dialektik betrachtet „die dialektische Entwicklung in ihrer in sich vollendeten Bestimmung“ (S. 272 — 283), die „erfindende, vorwärts dringende, von einem bestimmten Anfang ausgehende

¹⁾ Auch das „über dem Kreise der Vermittlung und der Objectivität“ als Ursprüngliches stehende „Absolute steht mindestens als unmittelbare Voraussetzung mit dem Kreise des persönlichen Lebens im lebendigen Zusammenhange“. (S. 270.)

²⁾ „Die Philosophie darf keinen Zweck kennen, als nur die Erkenntniß der höchsten Einheit und Wahrheit.“ „Jeder Nebenzweck ist für sie entwürdigend und sie in ihrem Wesen zerstörend.“ (S. 270.)

³⁾ „Sie sind Versuche, zur einheitlichen Bildung zu kommen, und gleichen den Erscheinungen der Natur, die in ihren Formen immer zur höhern Einheit anstrebt, bis sie die höchste im Menschen erreicht, durch die in demselben wohnende, nicht aus der Natur stammende und darum über sie herrschende Einheit und Macht der Persönlichkeit.“ — „Die Ausschließung muß in der Einschließung endigen, der Unterschied zur höchsten Aufhebung der Gegensätze führen, die Subjectivität durch die Unterscheidung der Objecte die Einheit der Objectivität, und durch die Unterscheidung dieser die Einheit von Subjectivität und Objectivität, nicht in der gegenseitigen Verjährung beider in der Identität, sondern in ihrer bewußten, vermittelten Einheit, in der höhern Persönlichkeit, zeigen.“ (S. 271.)

⁴⁾ „Jedes andere ist ein bloßer Versuch, zu jenem Schluß zu kommen, und wahr, insofern es sich über den vorhergehenden ungenügenden Schluß erhebt und eine tiefere Einheit ponirt. Dasjenige System aber, das nicht bloß eine tiefere, sondern die tiefste Einheit des Erkennens gewinnt, in der zwar allerdings noch eine unabsehbare Reihe von untergeordneten Erklärungen und Bestimmungen, aber nicht ein tieferer Unterschied und eine tiefere Einheit mehr möglich ist, ist nicht bloß im Verhältnis zu andern, sondern ist in sich wahr, seiner selbst gewiß, und nur zu läugnen, aber nicht zu widerlegen.“ (S. 272.)

und zu einem gesetzten Ziele strebende Kunst des Denkens“, die „wirkliche, selbstthätige Bewegung“, welche „über die bloße Nothwendigkeit des Gesetzes der Bewegung“, der formellen Kriterien derselben, sich erbaut. „Jede wirkliche Bewegung ist ein Ausgehen von einem an sich bestimmten Punkte, um zu einem andern nicht in Gedanken, sondern im Willen bestimmten Punkte [mittelfst des nothwendigen Fortschritts] zu gelangen.“ „Der Anfang ist ein gegebener, das Ziel ein durch die einigende Macht des Willens gesetztes; die Vermittlung des Fortschritts ist durch die dialektische Form . . . bestimmt.“ (S. 273.) „Das System geht von einem obersten Grundsätze aus und erschöpft diesen nach allen Seiten. Um aber zu einem solchen obersten Grundsätze zu kommen, bedarf es bereits einer selbstthätigen Bewegung.“ „Das, was erst durch die Bewegung des Gedankens gesucht werden muß, ist aber nicht ihr Ausgangspunkt.“ „Was ich schon besitze, davon kann ich ausgehen, um ein Anderes zu gewinnen. Der Anfang jeder Entwicklung kann daher nur von dem subjectiv gegenwärtigen Besitze der Erkenntniß genommen werden“, setzt aber zugleich das Bewußtsein, daß „ein solches Erkennen kein Wissen sei“, voraus, „weil es sonst niemals zur Bewegung und zum Ausgange von jenem Zustande des subjectiv Gegenwärtigen kommen würde“. (S. 274.) Das gilt allgemein, und darum auch hinsichtlich der Aufeinanderfolge der philosophischen Systeme. „Da, wo die vorausgehende Entwicklung ungenügend ist, muß die Bewegung des Lebens einen neuen Anlauf nehmen, um endlich zu dem einfachen Ziele der höchsten Lösung aller Widersprüche zu kommen.“ „Die Ruhe ist nur in der errungenen Einheit. Um aber den vergangenen Fortschritt als ungenügend zu zeigen, genügen zwei Beziehungen, der Vergleich mit der Einheit und Allheit.“ „Der noch zurückgebliebene, ungelöste Widerspruch muß zu einer höhern Einheit geführt, und in dieser die Lösung, d. h. die Beziehung alles Mittelbaren auf diese Einheit gesucht werden.“ Der Fortschritt ist daher einerseits Bewegung zur Einheit, andererseits Bewegung zur Allheit. „Der eine Weg ist der synthetische, der andere der analytische.“ (S. 277.)¹⁾ Der Analysis bediente sich die Scholastik, der Synthesis die neuere Philosophie. „Wie die Analysis der Identität und Möglichkeit entspricht, so entspricht die Synthesis dem Grunde und der Nothwendigkeit.“ „Noch ist das dritte, über die Möglichkeit und Nothwendigkeit sich erbauende Gesetz der Wirklichkeit übrig“, und die demselben entsprechende speculative Methode. „Die wahre Speculation wird nicht eklektisch, sondern einheitlich aus den Gegensätzen hervorbrechen.“ Eine Wahl ohne höheren Einheitspunkt „ist

¹⁾ „Die Analysis sucht einen schon fixirten und als äußern oder objectiv vorausgesetzten Obersatz nach allen Seiten zu erschöpfen.“ „Der Obersatz wird aber in der Analysis nie ein innerer, dem Inhalte nach begriffener, sondern bleibt stets in der bloßen Umfangs- und Quantitätsbeziehung.“ „Ueber die Analysis erbaut sich die den Inhalt ergreifende Synthesis, die von dem Widerspruche, in dem die Arten ohne die Gattung, die Differenz ohne die Einheit gesetzt ist, zur Einheit fortschreitet. Die Synthesis sucht jeden gewonnenen Obersatz zuerst mit der inneren Einheit zu vergleichen, und geht eben darum vom Gegensätze als dem zuletzt gesetzten aus. Indem aber der Widerspruch in der Synthesis aufgehoben werden muß, darf der Unterschied nicht zugleich mitaufgehoben werden. Die bloße Synthesis ist also, für sich betrachtet, gleichfalls unzureichend.“ (S. 278.)

eine völlig grundlose, rein subjective, also in aller Weise rein unwissenschaftliche.“ (S. 280 f.)

Die Einleitung in die Metaphysik bestimmt Aufgabe und Einteilung derselben (S. 287—301). Nachdem der Gedanke „zuerst in der Logik sein subjectives oder relatives Verhältniß als Regel und Maß seiner Bewegung zum Objecte gefunden; nachdem er in der Dialektik dieses Maß anwendend und auf das Erkennbare beziehend in diese Bewegung, in den Uebergang zum Objecte selbst eingegangen ist, und hier von der Nothwendigkeit des objectiven Verhältnisses ausgehend den Zusammenhang desselben mit dem subjectiven Maßstabe allseitig zu erschöpfen versucht hat: muß er nun dem Schlusse dieser Bewegung zugeführt werden.“ Dieser Schluß wird als aus dem Unterschiede hervorgehende wirkliche und bewusste Einheit von Subject und Object im Denken bestimmt. Keines von beiden ist ohne das andere, aber auch keines das andere.¹⁾ „Die Kantische Trennung und die Fichte = Schelling = Hegel'sche Vereinigung von Subject und Object sind gleich nahe und gleich ferne von der Wahrheit.“ Subject und Object „dürfen weder in den Monismus der Identität eingeführt, noch in dem Dualismus des bloßen Gegensatzes festgehalten, sondern müssen zum Ternar der vermittelten Einheit gebracht werden, wenn wirkliche Erkenntniß entstehen soll. Auf dieser Einheit beider beruht nun die dritte Stufe der Denklehre.“ (S. 287—290.) „Worauf Logik und Dialektik bereits hingedeutet haben, das Bewußtsein von einem über dem Gegensatz von Subject und Object stehenden persönlichen Erkenntnißgrunde, der als solcher relativ (weil bloßer Erkenntnißgrund) sein muß, und von einem höhern, setzenden, Subject und Object hervorbringenden, diese außer sich, nicht in sich setzenden persönlichen Seinsgrunde, der als solcher absolut sein muß: dieß Bewußtsein wird nun in der Metaphysik als vollständig vermitteltes hervortreten.“ (S. 290.)²⁾

„Indem die Metaphysik von der Außerlichkeit des im Bewußtsein der relativen Persönlichkeit gesetzten Da des Seins ausgeht . . . und bei

¹⁾ „Object der relativen Erkenntniß ist nur dasjenige, was für ein Anderes seiend von diesem wahrgenommen, in seinem Verhältniß zu diesem festgehalten werden kann. Das vom Subject nicht Wahrnehmbare ist kein Object. Ebenso ist aber auch das Subject nur, insofern es ein Anderes wahrnehmend und unterscheidend ist.“ „Ich kann also weder das Subject aus dem Object, noch dieses aus jenem hervorgehen lassen, sondern ich muß ihre relative Einheit in mir finden, um ihre Position außer mir durch Gott zu erkennen.“ (S. 290.)

²⁾ „Gerade hierin liegt die Aufgabe der Metaphysik . . . , daß in ihr die Erkenntniß jener Mittelbarkeit und Relativität, und der in der Relativität gegebenen Beziehung des Persönlichen und Nichtpersönlichen, von welchen wieder das Unpersönliche als Subject und Object, das Persönliche als ein absolut oder relativ Persönliches sich darstellt, vermittelt werde. Indem diese Relation, die in der Erkenntniß zwischen Erkennend und Erkennbar, und in dem Erkennenden zwischen Subject und Persönlichkeit, und in dem Erkennbaren zwischen Bestimmt und Bestimmend liegt, nicht erkannt, die Einheit bloß als identische genommen, und somit der Unterschied aufgehoben worden“, ist es weder bei Schelling noch bei Hegel zur eigentlichen Metaphysik gekommen. „Diejenigen aber, die sich in diese Bewegung einzugehen gesehent“, blieben entweder bei der alten Aristotelischen Form stehen, oder vertauschten sie „höchstens äußerlich mit den Kantischen Formen, ohne innerlich dieselben zu erfassen, weil ein innerliches Auffassen der Kantischen Bestimmungen notwendig zu dem darauffolgenden Idealismus und darüber hinaus getrieben haben würde.“ (S. 293 f.)

der Aufhebung aller Negation, beim Sein endet, erhält sie drei Glieder, von welchen das erste die bloße Aeußerlichkeit der Erscheinung, das zweite die bestimmte Beziehung zur Innerlichkeit, das dritte endlich die aus dieser Beziehung erkannte Einheit des innerlich ponirenden Grundes enthält. Den Denkgesetzen analog enthält der erste Theil der Metaphysik die Möglichkeit, der zweite die Nothwendigkeit, der dritte die Wirklichkeit des in sich bestimmten und relativen Gedankens", welcher demnach „von der Bestimmbarkeit, die aus der Aeußerung und Erscheinung des Wesens hervorgeht, zur nothwendigen Bestimmung übergeht, um die Beziehung zur freien, wirklich bestimmenden, über jeder Bestimmung stehenden-Persönlichkeit, zum Absoluten zu erkennen. Dieser Analogie folgend nennen wir nun den ersten Theil der Metaphysik, welcher der aus der äußern Erscheinung hervorgehenden Bestimmung entspricht, Phänomenologie, den zweiten Theil, welcher die durch die Beziehung des Erscheinenden zum innern bestimmenden Grunde entstehenden wesentlichen Bestimmungen enthält, Noumenologie, und den dritten, der den über beiden stehenden, setzenden und nur durch Aufhebung der in den andern noch obschwebenden Negationen erkennbaren Grund aller Bestimmung darstellt, Hypostatologie.“ (S. 300.)

Den Anfang der Phänomenologie (S. 302—347) bildet wieder die Hervorhebung des die ganze Denklehre beherrschenden Grundgedankens der Relativität, Mittelbarkeit und Beschränktheit des menschlichen Erkennens (S. 302); der Relation als des „Anfangs des Bewußtseins“, als des „durch Einen Gegensatz auf den andern führenden und so zur Einheit vordringen könnenden Ausgangspunktes“ der letzten Stufe der Erkenntniß (S. 306).¹⁾ „Das Sein kann nicht erkannt werden, insoferne es für sich ist, sondern insoferne es für ein Anderes, für die Erkenntniß, welche nicht das Sein ist, existirt. Die Existenz setzt aber die Subsistenz voraus. Die Erkenntniß muß ausgehen von der Negation des Seins im Dasein. Diese Negation liegt eben in dem Da“, in der Bestimmung. „Die Bestimmtheit des Seins als solche ist die Negation desselben.“ Dieses „an sich Negative kann nicht betrachtet werden als nichts [sondern nur als etwas, einen Inhalt] negirend, weil jede Negation, sobald sie Negation von nichts

¹⁾ „Das Denken, mit dem die eigene Thätigkeit des relativen Geistes zuerst ihrer Ichheit und Freiheit sich bewußt wird, indem er durch dasselbe eine selbstgemachte, in seinem Ich begründete Bewegung versucht, ist auf jeder Stufe dieser Bewegung nichts Anderes, als Vermittlung eines Andern mit diesem sich bewegenden Ich. Eine Vermittlung ist aber nur möglich, wo ein Gegensatz ist. Indem aber das Ich sich als Gegensatz findet zu einem Andern, ist es selbst nicht mehr das volle Ich, sondern das Ich, das sich im Gegensatze zu einem Andern, das nicht das Ich ist, begreift. Das Ich ist nicht dem Nicht-Ich entgegengesetzt.“ In jenem „Gegensatze ist das Ich selbst ein Nicht-Ich“, weil nicht das volle Ich. „Das Nicht-Ich steht dem nicht-Ich gegenüber.“ „In Beziehung auf das Ich sind beide Gegensätze negativ. Aber indem sie beziehungsweise negativ sind, sind beide auch beziehungsweise positiv. Der Gegensatz, an dem das Ich zum Bewußtsein emporsteigt, dadurch, daß es sich von ihm unterscheidet als ein Anderes, muß mit dem Ich selbst gegeben sein, damit es ihn vorfinde, um sich in demselben zu finden. Das Nicht-Ich ist nicht das Ich und ist auch nicht das vom Ich Gesetzte; denn dadurch unterscheidet es sich eben als Gegensatz von dem zweiten durch das Ich im Ich, also unter dem vollen Ich gesetzten Nicht-Ich.“ Letzteres ist das Subject, ersteres das Object. (S. 302 f.)

ist, auch aufhört, Negation zu sein.“ „Was keinen Inhalt haben kann, ist auch formlos, kann unmöglich erkannt werden.“ „Das Nichts ist nicht erkennbar, weil es keine Beziehung zuläßt. Das, was nicht sein und nicht erkannt werden kann, ist das Nichts. Das Nichtsein ist daher vom Nichts verschieden.“ „Das eine Nichtsein ist das Erkennende, das, insofern es etwas erkennend ist, nicht seiend ist; das andere Nichtsein ist das an sich Erkennbare, die Bestimmung des Seins, mittelst welcher das Sein erkannt werden mag, die Beziehung desselben zu einem Andern.“ (Als bloß etwas seiend, fügt D. noch hinzu, sei das Erkennbare „nicht das Sein habend und erkennend“.) Beide sind als Gegensätze nicht an sich, sondern bloß beziehungsweise. „Darin liegt die Identität beider und der negative Grund aller Erkenntniß.“ (S. 306—308.)¹⁾

„Wird von dem Seienden abgesehen und auch von dem Erkennenden, so erhalten wir das bloße bezügliche Nicht als doppelten Gegensatz von Sein und Erkennen, das Negative als reine Grenze“, „das bloß Erscheinende“. „Sobald das Erscheinende weggedacht wird, hört die Unterscheidung auf; es ist nicht mehr etwas, das kein Anderes, sondern dieß ist, was es ist; das Sein existirt nicht mehr als ein Prädicirbares. Zu dem Sein als solchem kann ich mir kein Prädicat denken. Sobald ich ein Prädicat dazu denken kann, ist das Sein nicht mehr das Sein, sondern prädicirt, ist dieß oder jenes oder überhaupt etwas, aber nicht mehr das reine Sein. Mit der Prädicirbarkeit ist die Unterscheidung im Sein und die Möglichkeit der Erkenntniß gegeben. Die Erscheinung ist an sich nicht, aber sie ist der negative Grund des Erkennens und des unterschiedlichen Seins oder des Erkennbaren.“ (S. 311.)

Die Metaphysik muß daher zunächst „die nothwendigen Verhältnisse des Erscheinenden“ entwickeln. Dieß geschieht im zweiten Abschnitt (S. 312—334) der Phänomenologie, welcher vom Raum, von der Zeit und von der Wechselwirkung beider handelt, und zwar in diesem letzten Theile zuerst von dem den Raum erfüllenden Stoff, dann von der den Raum erfüllenden Bewegung, endlich von der Wechselwirkung von Bewegung und Materie, von dem in Bewegung gebrachten Stoff, von der Gestaltung. Die Aufgabe des dritten Abschnittes der Phänomenologie aber ist der Nachweis der „Offenbarung eines höheren Seins in der Erscheinung“ (S. 334—347).

„Wenn wir“, heißt es in der Lehre vom Raum, „jene Möglichkeit, in der bloß die Prädicirbarkeit eines Andern liegt, mit dem herkömmlichen

¹⁾ „Nur das Seiende ist erkennbar und nur das Erkennende seiend; aber ebenso ist das Erkennbare nicht das Seiende, sondern das Bestimm- und Negativ-, also Nicht-Seiende; ebenso ist das Seiende nicht das Erkennende, und das Erkennende, weil es etwas Bestimm-Seiendes erkennend ist, und weil das Erkennende nicht das Erkannte ist, nicht das Seiende. In beiden ist das Sein ponirt und negirt; beide sind mittelbar. In dieser doppelten Mittelbarkeit, in dieser im Unterschiede bestehenden Einheit liegt die Gewißheit der Erkenntniß.“ „Das eine [relative] Nichtsein oder Bestimmsein muß vorhanden sein, damit das andere [ebenfalls relative] Nichtsein als Gegensatz gegenübertreten kann.“ „Erkennbar „ist nicht das Sein als absolutes, sondern das bestimmte, und zwar von einem Andern bestimmte, und daher in einem Andern, nämlich in der Erkenntniß, wieder bestimmbar Sein, das Dasein.“ (S. 308.)

Ausdruck als Zero bezeichnen, so ist das Zero zuerst in der Möglichkeit, etwas Bestimmtes zu werden, und als solche in der Nothwendigkeit; wenn es nicht das absolute Nichts, sondern das relative Nicht — Nichtsein und Nichterkennen — sein soll, die Nullität an sich zu negiren oder negiren zu lassen. Die erste mögliche Negation des Zero ist die äußere Negation der Schiedlichkeit des Da. Wenn nämlich kein Wesen, kein Inhalt, und doch ein Unterschied vorhanden sein soll, so kann der Unterschied nur dieser sein, daß das Eine nur insoferne nicht das Andere ist, als beide in der Erscheinung als Theile auseinandergehalten werden, so daß das Eine nicht da ist, wo ein Anderes ist, sondern äußerlich von ihm verschieden durch das bloße Nebeneinander. "Der Begriff des Raumes ist das bloße Nebeneinander ohne alle weitere Beziehung. Dieß ist die reine Möglichkeit des Andersseins." "Der Raum stellt sich dar als bloß äußeres Maß der Dinge, und ist bloß als Grenze etwas; außerdem aber und an sich ist er nicht." "Seine Eigenthümlichkeit ist, erscheinend zu sein. Das Erscheinende ist für sich nichts, und also auch für sich nicht denkbar. In der Möglichkeit ist der Raum Möglichkeit der Grenze eines Andern [„der mathematische Punkt, der keine Ausdehnung hat, sondern bloß Grenze der einfachsten Ausdehnung“, „bloß Grenze des Nebeneinander“ ist]; auf der Stufe der Nothwendigkeit [in den Dimensionen] ist er nothwendige Grenze nicht von sich, sondern von einem anderswoher gegebenen; in der Wirklichkeit ist er nicht seiend und nicht denkbar¹⁾; der wirkliche Raum ist das an sich Leere; insoferne er ist, beziehungsweise zum Sein gehörig, und wo diese Beziehung aufhört, nicht seiend." Der Raum selbst als solcher „ist nicht mit einer Grenze denkbar“.²⁾ Aber auch unbegrenzt kann man den Raum nur insofern nennen, als er eben selbst „die Grenze in ihrer letzten Neußerlichkeit“ ist. (S. 312—316.)³⁾

¹⁾ Die Existenz des Raumes ist eine doppelt beziehungsweise und „an sich doppelt negative, nämlich in Beziehung auf das Sein und auf das Denken, in der sowohl das Sein als das Denken in ihrer Grenze und Negation erscheinen, das eine in der Möglichkeit, ein Dasein zu pomiren, mittelst der Grenze, das andere in der Möglichkeit, eine Bestimmung zu setzen mittelst derselben negativen Grenze des Seins.“ (S. 315.)

²⁾ „Es kann von einem Körper ein Raum umschlossen sein, der alle Dimensionen des Raumes, und doch kein materielles, kein vom Raum begrenztes und negirtes Substrat mehr hat; dieser Raum ist ein körperloser Raum, und die Grenze entsteht nicht aus dem Raume an sich, sondern aus einem bereits räumlich Begrenzten.“ Gerade dadurch aber „ist die Eigenthümlichkeit der bloßen Grenze dem Begrenzten gegenüber, statt aufgehoben zu sein, in ihrem nothwendigen Gesetze, etwas begrenzen zu müssen, erst recht offenbar geworden, indem es nur dem Begrenzten, nicht aber dem Begrenzenden eigen ist, das Leere — dem Gegenstande nach Leere — begrenzen zu können.“ (S. 315.)

³⁾ „Ein unendlicher Raum ist undenkbar, weil es zu seinem Wesen gehört, das Ende zu bezeichnen.“ „Das beziehungsweise Seiende ohne Beziehung denken zu wollen, muß nothwendig dem Denkenden schwindeln, d. i. die Bestimmung schwinden machen. Besinnen kann ich mich, sofern der Sinn eine Erscheinung als Wahrnehmung darbietet, die, zum Bewußtsein gebracht, als Eines und als Anderes gesetzt werden kann. Wenn ich aber die Grenzen der sinnlichen Wahrnehmung außer der Grenze und unbegrenzt denke, so fehlt der Gegenstand des Denkens; ich habe dann über das rein Prädicatlöse zu denken versucht, wenn ich dem, dessen einziges Prädicat, die Grenze zu sein, ist, dieses Prädicat nehme, und doch noch etwas von ihm prädiciren will.“ (S. 316.)

Der Raum bildet „die erste objective Möglichkeit der bestimmten Erkenntniß“. „Den Raum selbst können wir nicht wahrnehmen, und doch können wir nichts wahrnehmen ohne den Raum.“ Wir erkennen nichts ohne Bestimmung, ohne Grenze. Mit der Grenze aber „erkennen wir eben auch noch nichts, als die Bedingung eines Andern, das für sich nicht erkennbar wäre, wenn es nicht offenbar geworden wäre dadurch, daß es der Bestimmung, der Grenze einen Inhalt gegeben hat. So ruft Ein Gegensatz den andern hervor.“ „Dieser Uebergang, der objectiv ebenso nothwendig hervortritt, wie subjectiv, läßt aber auch die Grenze nicht in der bloßen Möglichkeit des Nebeneinanders, sondern führt über den ersten negativen Grund der Erscheinung den zweiten Grund des Nichtseins, welcher der subjectiven Seite des Gegensatzes ebenso entspricht, wie der Raum der objectiven oder rein äußerlichen, herauf, um zu der ersten Bestimmung eine zweite hinzuzufügen, die aus der ersten hervorgeht und von ihr abhängig ist.“ (S. 316 f.)

„Sobald das Object als getheilt [und dadurch unterscheidbar] sich darstellt in dem Nebeneinander der Beziehung, im Raum, . . . muß die Wahrnehmung an diese Unterscheidung gebunden erscheinen.“ „Der Unterschied muß als solcher festgehalten werden, und in dieser Bestimmung des Unterschiedes von einem Andern tritt nothwendig aus dem Nebeneinander der Theile das Nacheinander derselben hervor. Indem ich die Theile neben einander, also nicht auf einmal wahrnehme, erscheinen sie mir zugleich nach einander. Dieses Nacheinander, das zunächst in dem Wahrnehmenden hervortritt, könnte aber, weil in der Unterscheidung und in der Erscheinung begründet, nicht im Subjecte [in welchem das Allgemeine und nicht das Besondere liegt] sein, wenn es nicht im Objecte als nothwendige Grenze wäre“ und wahrgenommen würde. „Diese Wahrnehmung ist [aber] allerdings nicht mehr Beziehung der Theile zu einander, sondern Beziehung der Theile zu einem Andern.“ „In zweiter Potenz tritt die Grenze aus der bloßen Möglichkeit, ein Anderes zu begrenzen, in die Nothwendigkeit der Abhängigkeit von demselben.“ „Das Nacheinander ist der Grund des Nebeneinanderseins. Wäre kein Abhängigkeitsverhältniß, so wäre auch kein Theilungsverhältniß.“ „Die Nothwendigkeit begründet die Möglichkeit, und wird begründet von der Wirklichkeit. Aus der setzenden innern Einheit können die erscheinenden Theile und Unterschiede nach außen hervorgehen.“ (S. 317 f.)

„Mit der Zeit ist eine Potenzirung des Raumes gesetzt. Aus dem $a+a+a \dots$ in unbestimmter Reihe entsteht das $a.a.a \dots$ in aufsteigender Potenz. Die Zeit setzt ein Abhängigkeitsverhältniß, ohne die Größe dem Inhalte nach zu verändern.“¹⁾ „Es kann kein absolut Letztes in dieser Reihe geben, sondern nur ein Erstes. Dieses Erste ist aber auch nur ein Erstes in Beziehung auf ein darauffolgendes Anderes, Zweites, Drittes.“²⁾

¹⁾ „Im Zweiten ist die Bestimmung: nicht das Erste zu sein, zu der Bestimmung: ein überhaupt von Andern Unterschiedenes zu sein, hinzugekommen. Im Dritten ist das Zweite und Erste beziehungsweise wiederholt.“ (S. 319.)

²⁾ „Der Anfang als solcher gedacht ist bloß potentia denkbar. Aus der nicht gesetzten Reihe bricht die bestimmte Reihe hervor durch die Aufhebung der bloßen Potens und die wirkliche Setzung des Abhängigkeits- und Nothwendigkeitsverhältnisses. Die Nothwendigkeit wird erzeugt von der Wirklichkeit.“ (S. 320.)

„Die Zeit hat nicht mehr drei Dimensionen, sondern nur eine einzige, aber in sich potenzierte, progressive und fortschreitende.“ „Mit Einem Punkte in der Zeit ist die Zeit, die Aufeinanderfolge selbst gegeben. Diese Aufeinanderfolge ist aber, obwohl der Dimension nach einfach, der Unterscheidung nach dreifach.“ Keine der drei Beziehungen der Zeit ist für sich seiend. Vergangenheit und Zukunft sind nur in Beziehung auf die Gegenwart. „Aber die Gegenwart ist auch nicht, sondern ist bloß die Grenze von Vergangenheit und Zukunft“ und das Maß derselben. „Indem ich sie aber [mittelfst der Gegenwart] messe, messe ich nicht die Zeit, sondern die Empfindungen und Begebenheiten in der Zeit; ich habe ein Verhältniß, und nenne das Eine lang, das Andere kurz. Die Zeit selbst ist aber weder lang noch kurz.“ „Indem ich von einer von Ereignissen ausgefüllten Zeit rede, nehme ich die Zeit als an sich leer, als reines Maß von einem Andern, als ein Nichtsein, dessen Nicht das Maß und dessen Sein die Beziehung zum Seienden ist.“ „Ohne das Sein gibt es keine Zeit.“ Allein „nur das nothwendige Sein ist in der Zeit. Das Sein an sich ist ohne Zeit, eben weil mit der Zeit schon ein Nichtsein gegeben ist. Alle drei Beziehungen der Zeit sind nicht. . . . Indem aber das Sein in der Zeit negirt wird, erscheint es als ein abhängiges und nothwendiges, und zugleich als ein vorübergehendes, als Nichtsein. Die Zeit ist also nicht objectiv seiend, sondern ist objectiv nichtseiend. Ebenso wenig ist sie subjectiv seiend, eben weil durch Zeit nicht das Sein dem Subjecte sich gegenüberstellt, sondern nur das Maß. Die Zeit negirt das Sein nicht bloß objectiv, sondern auch subjectiv.“¹⁾ „Die Zeit ist weder subjectiv noch objectiv seiendes, sondern in beiden das negative, messende, nicht seiende Medium.“ Ebenso der Raum. Beide, Raum und Zeit, „existiren weder subjectiv, noch objectiv, sondern sind bloß die Mensur des Seins im Dasein für das Bewußtsein.“²⁾ „Ich kann beide Mensuren nicht trennen von der Bestimmung, von der Messung. In der Bestimmung ist aber die Einheit vom Bestimmbaren und Bestimmenden. Raum und Zeit gehören dem Bestimmbaren und Bestimmenden an, nicht insoferne sie [letztere] für sich, sondern insoferne sie für ein Anderes sind, hängen an Sein beider und machen das Eine zu einem Erkennenden, das Andere zu einem Erkennbaren, sind also nicht das Sein derselben, sondern das doppelte Nicht an jenem doppelten Sein.“ (S. 319—324.)

„Indem Raum und Zeit für sich weder subsistiren noch existiren, sondern

¹⁾ „Auch in dem Erkennenden gibt es keine Zeit, außer nur insoferne ein nothwendiges und zeitliches Dasein erkannt wird, und die Zeit somit durch das Erkennbare in das Erkennende, als das Andere, eintritt.“ „Der Unterschied tritt erst in das [einheitliche] Subject ein mittelfst des Objectes. Das Subject hebt darum auch die Zeit auf, insoweit es das Erkennende ist. Ich kann das Vergangene nur erkennen, wenn ich es aus seiner Vergangenheit erlebige und als ein [nicht an sich, sondern nur für meine sehende Erkenntniß] Gegenwärtiges sehe.“ (S. 323.)

²⁾ „Es ist daher eine irrige Ansicht, den Raum als das objective Maß der Dinge, die Zeit als das subjective zu bestimmen. Beide sind weder subjectiv noch objectiv, und beide sind in dem subjectiven und objectiven Dasein das Maß, die Negation mit Beziehung zum Objecte und zum Subjecte. Allerdings wird im Raum das objectiv Negative, in der Zeit das subjectiv Negative vorherrschend. Die Zeit ist dem Subject erkennbarer als der Raum, weil der Unterschied in der Zeit bereits mehr zurückgetreten, also die Verwandtschaft mit dem ponirenden, erkennenden Subjecte mehr hervorgetreten ist.“ (S. 323 f.)

nur für ein Anderes, so können sie auch nicht für sich bestehen und in ihrer Eigenthümlichkeit als Maß eines Andern festgehalten werden, außer nur durch dieses Andere." Das erste Erzeugniß nun „des Eingehens eines Andern in die Grenzen des Raumes bildet das Nebeneinanderbestehen des an sich inhaltslosen und nur als Inhalt des räumlichen Maßes sich darstellenden Stoffes." „Der räumliche Stoff, an dem keine andere Bestimmung hervortritt, als räumlich gemessen und begrenzt zu sein, ist für sich nichts, als das Meßbare, und zwar das äußerlich Meßbare, das erste in der Erscheinung, als Erscheinendes, Wirkliche." Die nothwendigen Eigenschaften der Materie sind: Continuirlichkeit, Theilbarkeit und Veränderlichkeit.¹⁾ „Für die Materie bleibt keine andere Bestimmung, als die des Nichtseins aus sich, um für ein Anderes außer sich ununterschiedener Stoff zu sein, bestimmt in dem bloßen Nebeneinander der Theile." (S. 324—328.)

„Das erste Füreinandersein ist ein weder an sich bleiben, noch für sich in ein Anderes übergehen Könnendes, sondern ein an sich mittelst eines Andern sich ändern, d. h. ein Anderes werden Könnendes. Vorerst ist sein Wesen Ruhe, insoferne diese weder Bewegung, noch für sich Seiende Beweglichkeit ist, obwohl auch diese Ruhe ihm nicht als wirkliche Eigenschaft zukommt; denn an sich ist seine Bestimmung, diese Ruhe zu verlassen. Es kann an sich weder in der Ruhe, noch in der Bewegung sein. In der anfänglichen Affirmation des äußern Daseinsgrundes liegt somit sogleich ein Anderes, das nothwendige Verlassen dieser Ruhe im Uebergange zu diesem Andern, in dem es Haltung, wirkliche Stabilität durch die hinzutretende innere Einheit gewinnen kann. Dieser Uebergang erscheint aber auch zuerst als ein bloß möglicher, als äußere Veränderung", als „Ortsveränderung, gemessen durch ein Anderes, durch die Zeit." Das „Sein im Nebeneinander tritt in die Bestimmung desselben im Nacheinander, in der Zeit ein, und

¹⁾ „In sich ist der äußere Stoff das Unterschiedslose, das ohne Centrum und Peripherie, ohne Gliederung und Unterordnung als bloßes Nebeneinander zu Greifende. Der Unterschied tritt in den Stoff ein durch die Passivität desselben gegen jenes Andere, dem er als äußere Basis dient." „In dem Stoffe ist die Unmöglichkeit, für sich zu sein." „Jeder Begriff der Materie als eines für sich Bestehenden ist ein falscher." „Materie ist nur beziehungsweise auf ein Anderes." „Die Materie ist das an sich Außerliche." „Die Abhängigkeit der Theile ist eine bloße Anhänglichkeit des äußern Nebeneinanderseins. Dieses Nebeneinander kann daher als das einzige Merkmal nicht an sich unterbrochen werden. Jede Unterbrechung ist nur möglich durch eine Bestimmung der Theile zu einem innern Grund, und hebt das bloße Nebeneinander, die bloße Unterschiedlosigkeit auf." „Mit diesem Einen an sich Seienden Merkmal des Nebeneinander und der innern Unterschiedlosigkeit ist dann das zweite der Theilbarkeit oder äußern Sonderung und Scheidung zugleich gesetzt." „Das Eine, Untheilbare, der Geist, ist reiner Gegensatz von Materie, und der Geist ist als dieser Gegenjatz an sich einfach. Das an sich Eine ist ein für sich Seiendes." „Das an sich Theilbare ist das an sich und für sich nicht, sondern nur für ein Anderes Seiende." „Mit dem Füreinandersein ist das Veränderlichsein gesetzt. Nur was für sich sein kann, behauptet ein Sein in sich, und in diesem Fürsich eine Wesenheit und ein Festhalten an diesem inneren Grunde." Das für ein Anderes Seiende „vermag sich nicht selbst zu bestimmen, sondern ist an sich bloß bestimmbar. Sein Wesen besteht in der Unwesentlichkeit, in der positiven Veränderlichkeit." Es wird von einem Andern, dem Bestimmenden, „zu etwas, zu einem Zwecke, als Anderes für ein Anderes bestimmt." (S. 326—328.)

wird dadurch meßbarer Uebergang von dem Einen zum Andern, wird Bewegung.¹⁾ Die Bewegung ist aber entweder bloß lineare oder kreisförmige oder endlich beschleunigte Bewegung. (S. 328—331.)

Wenn nun diese Bewegung mit dem an sich formlosen Stoffe sich verbindet, und sie muß sich, um nicht bloß inhaltslose Bewegung, sondern Bewegung von etwas, also wirkliche Bewegung zu werden, mit dem contradictorischen Gegensatze von sich, mit dem ruhenden Stoffe vereinigen, so entsteht aus der Wechselwirkung beider der in sich concentrirte Potenzirte Stoff, in dem das bloße Nebeneinander aufgehört hat, und die Theile in eine bestimmte Ordnung und Gliederung zu [und Abhängigkeit von] einander getreten sind. Die Gliederung des Stoffes in der Centralisation der Theile bildet die Gestalt.“ In der Gestaltung selbst aber müssen wieder drei Stufen unterschieden werden, von denen die erste in der Krystallisation, die zweite im Pflanzenreich, die dritte im Thierleben ihren Ausdruck gefunden hat. (S. 331—334.)

„Auf dieser Stufe“, heißt es im letzten Abschnitte der Phänomenologie, „ist die Bewegung zuerst ein Bewegendes geworden, und hat dadurch den Anfang des Bestimmungsgrundes erreicht, von dem sie sich aber noch wesentlich unterscheidet, indem sie noch immer äußerlich, ein Anderes zu einem Andern, nicht sich selbst bestimmend und in sich unterscheidend und entscheidend zwischen zwei Gegensätzen geworden ist.“ „Das Objective, Unpersönliche kann räumlich-zeitliche Bewegung für ein Anderes und freie, räumlich-zeitliche Annäherung zu einem Anderen, aber nicht innere, concentrirte Selbstbestimmung und Bewegung eines Andern, Aenderung desselben zu einem andern, innern Zweck und Bestimmung des Andern für sich haben, kann nicht denken oder überzeitlich sich bewegen, nichts künstlerisch produciren, nicht frei handeln. Dieß ist die gegentheilige Eigenschaft des Fürsichseins, sobald es in einem Ansichsein individuell geworden, der Zeiträumlichkeit sich eingewohnt hat. Durch die consequente Fortführung des an sich Füreinandersseinkönnenden und für sich Nichtsehenden, des bloßen Da der äußern Bestimmung wird der Gedanke nothwendig zu dessen Gegentheil geführt, in dem das Da seine Erfüllung und Bestimmung gewinnt.“ (S. 335.) „Ein sich selbst bestimmendes Wesen ist der einzig mögliche Zweck und Endpunkt des Daseins.“ (S. 338.)²⁾

¹⁾ „Ein Eines ist ein Anderes geworden, nicht in sich, sondern bloß im äußern Verhältnisse zum Raum, und diese Veränderung ist meßbar geworden durch das Nacheinander, durch das Verhältniß der Zeit zum Raum.“ „Das Da ist nicht dort, ist das erste Urtheil des Raumes. Dieses Urtheil wird negirt durch ein zeitliches: das Dagewesene ist nun wirklich dort, mittelst des Ueberganges und der Veränderung der äußern Bestimmung.“ „Raum und Zeitbestimmung sind sich contradictorisch entgegengesetzt.“ (S. 329.)

²⁾ „Indem das Belebende in das Nichtsein des bloßen Seinkönnens eintritt, kann es nicht ruhen, bis auch in diesem Nichtsein ein Sein, ein Lebendiges, für sich Bestehendes, sich selbst Bestimmendes geworden ist. Dieses Selbstbestimmende hat nun das Leben nicht von sich, aber in sich, und das bloß bedingte Sein unter sich, als Medium der Selbstbestimmung. Dem Nichtsein ist es eigen, für ein Anderes sein zu müssen. Da, wo das Nichtsein unter der Selbstbestimmung bloß objectiv ist, kann es darum nur bestehen, indem es für ein Anderes ist. Dieses Füreinanderssein kann aber nicht gedacht werden als ein Sein für das an sich Seiende Absolute. Dem Sein steht kein Dasein als Complement gegenüber. Der Proceß

D. bestimmt nun das bloße Dasein als das an sich Veränderliche, welchem, wie das Entstehen, der Anfang, so auch das Vergehen wesentlich eigen sei,¹⁾ und als das in sich Nothwendige, während vom absoluten Sein alles Werden und alle Nothwendigkeit²⁾ nothwendig ausgeschlossen sei (S. 336—342), um zuletzt alle diese Bestimmungen zu einem „Beweis des im Dasein sich offenbarenden göttlichen Seins“ zusammenzufassen, und diesen Beweis selbst wieder, nach Würdigung der „üblichen Formen, das Dasein Gottes zu beweisen“, „auf die unmittelbare Gewißheit der Denkbewegung“ zurückzuführen. (S. 342—346.)³⁾

des Werdens geht nicht vor im Sein des Absoluten und nicht für dasselbe, sondern die Objectivität der Dinge ist für die Subjectivität des relativ bestimmenden Seins.“ (S. 336 f.)

- 1) Nur wo „das Leben ein in sich selbst sich bestimmen förnendes ist, kann der Leib durch dasselbe unsterblich sein, wenn er in vollkommener Einheit mit diesem Leben steht, wenn er der wahre Leib dieses Lebens ist.“ (S. 337.)
- 2) „Der scholastische Begriff von Gott als ens absolute necessarium enthält im Sinne der neueren Philosophie einen Widerspruch. Was dem Gesetze der Causalität oder Nothwendigkeit unterworfen ist, ist nothwendig abhängig oder wenigstens nothwendig mit einer Folge zusammenhängend, von welcher Folge dessen eigenes Wesen bedingt ist. Alles Bedingte und Abhängige ist aber nicht absolut.“ „Wenn überhaupt etwas sein und etwas gedacht und erkannt werden soll, so muß zuerst Gott sein. Für das Denken ist sein Sein ein nothwendiges, d. h. ein nothwendig zu denkendes, aber nicht ein in sich nothwendiges, seiner Wesenheit nach der Nothwendigkeit verfallenes. Sein Sein ist der Essenz nach frei und unbeschränkt. Seine Freiheit aber ist absolut und für unser Denken höchste Voraussetzung und Bedingung. Wenn das Denken bedingt und zwar an sich bedingt ist, so ist darum nicht Gott in sich bedingt und von diesem Denken abhängig oder überhaupt in diesen Causalnegus verflochten.“ „Das Dasein ist nicht an sich, sondern in sich nothwendig. Eben darum kann das Dasein sein und nichtsein.“ „Nur das Dasein ist abhängig von einem andern Sein, und kann daher auch nicht sein.“ „In dieser Abhängigkeit liegt keine Nöthigung. Seine Qualität ist die Nothwendigkeit.“ Nicht sein Daß, wohl aber sein Was muß durch den Begriff der Nothwendigkeit bestimmt werden. (S. 340—342.)
- 3) Der erste Beweis schließt von dem Bedingten, Abhängigen, Nichtabsoluten, von dem Werdenden, sich Entwickelnden, Entstehenden und Vergehenden auf einen absolut seienden und alles Dasein in nothwendiger Abhängigkeit von sich setzenden, aber nicht nothwendig setzen müßenden freien Grund, der zweite von dem relativen Gegensatz des Denkenden und des Denkbaren auf ein Höheres, auf ein absolutes Sein, von dem beide ihren Ursprung und ihr Sein haben. Beide Beweise sind durch den bisherigen Gang der Untersuchung in ihren Grundlinien bereits vorgezeichnet (s. o. S. 141, Anm.; 143, Anm. 2); 147, Anm. 2); 149, Anm.; 152, Anm.: 154—156, Anm.; 164, Anm.) und werden durch die S. 390 f. der Denklehre gegebene Begründung ergänzt. „Das Sein“, sagt D. S. 342 f., „muß nothwendig als seiend und dann aber auch stets als seiend gedacht werden. Kann nun überhaupt ein Sein gedacht werden, so muß es als Sein nothwendig und zwar nie anders, also nicht als werdend oder auf irgend eine Weise als nichtseiend gedacht werden. Ohne ein solches Sein könnte aber auch nichts werden, nicht entstehen und vergehen. Indem etwas entsteht, muß es, um zu entstehen, an dem Sein auf irgend eine Weise participiren, muß von einem Sein getragen werden. Nun ist aber gewiß, daß überhaupt etwas entstehend und Anderes vergehend ist, also ist ebenso gewiß, daß ein Sein ist. Dieses Sein selbst aber ist es nicht, was entsteht und vergeht, sonst wäre es nicht das Sein. Das Entstehen ist durch ein Anderes bedingt. Wäre es nicht bedingt, so könnte es nicht erst werden, sondern würde immer sein. Nur was immer ist, kann nicht entstehen. Was aber nicht gewesen ist, kann entstehen. Was bedingt ist, muß bedingt worden sein. Jedes Bedingte setzt also ein Bedingendes voraus, durch welches Bedingung möglich ist. Jedes Bedingte ist, insofern es bedingt ist. Die Bedingung ist sein Sein. Die Bedingung wird

„Die aus dem Gegensatz hervorgehende Bestimmung des einen Nichtseins oder der Erscheinung“, so schließt die Phänomenologie, „führt sofort zur entgegengesetzten Bestimmung des Daseins im andern Nichtsein, im Wissen, schreitet von den nothwendigen Formen des Daseins zu den nothwendigen Formen des Bewußtseins, zur Noumenologie.“ (S. 347.) „Das Dasein als einseitige Negation des Seins fordert [als coordinirten Begriff] eine zweite Negation, mit der sie, dieselbe quantitativ von sich ausschließend, zur qualitativen Einheit im Sein gelangen kann.“ Der Aeußerung des Seins, dem Dasein, muß der zweite Gegensatz, das Erkennen, gegenüber treten ¹⁾, um („nicht das Sein, sondern das Da,

gegeben durch das Bedingende. Was einem Andern ein Sein gibt, muß aber selbst ein Sein haben. Dieses Sein aber ist, weil bedingend, nicht ein bedingtes. Das unbedingte Sein aber ist absolut. Das absolute Sein hat kein Sein von keinem Andern, sonst wäre es in diesem Haben ein abhängiges. Das Absolute ist daher. Das Absolute ist aber nur Eines, weil nur ein in sich Eines absolut sein kann.“ Die drei üblichen Beweise, der ontologische, kosmologische und physiko-theologische (teleologische) „sind hier vereinigt und unterstützen sich wechselseitig“. „Der sog. moralische Beweis aber steht höher und tiefer, als diese drei. Tiefer als Beweis, weil er auf einem bloßen Postulate beruht; höher, insoferne er im innersten Bewußtsein, in der Einheit des Daseins und Erkennens, im Bewußtsein der Persönlichkeit erst erschöpft ist. Wissenschaftlich ist er aber von Kant durchaus nicht ausgesprochen worden“ und darum „in der kantischen Form so unhaltbar als wissenschaftlicher Beweis, wie der historische und theologische“. „Ein wissenschaftlicher Beweis muß aus dem Wesen des Denkens, aus der unmittelbaren Gewißheit der Thatsache des Denkens selbst hervorgehen, so daß ich entweder seine Wahrheit zugeben oder das Denken läugnen muß. Thue ich aber das Letztere, so widerspreche ich mir selbst.“ Jeder, der behauptet oder widerspricht, gibt damit zu, daß er denkt. „Sobald aber ein Denkendes ist, muß auch ein Denkbares sein. Denkendes und Denkbares stehen sich gegenüber als coordinirte und äquivalente Gegensätze. Von coordinirten Gegensätzen kann keiner von dem andern seinen Ursprung haben. . . Beide Gegensätze aber negiren sich als Gegensätze. Keiner von beiden ist ohne Negation. Keiner ist daher rein seiend, keiner an sich seiend und absolut, sondern beide sind relativ und als relativ auch beziehungsweise nichtseiend. In der Relation sind beide von einander abhängig. Insoferne sie abhängig sind, sind sie nichtseiend; insoferne sie nicht abhängig sind, sind sie seiend. Ueber ihnen muß daher der Grund sein, von dem beide das Sein haben und von dem beide abhängig sind. Dieses Höhere, Ursprüngliche ist von beiden verschieden. Als von beiden verschieden ist es nicht im Gegensätze, ist es nicht abhängig, aber es muß sein, damit der Gegensatz sein kann, der wechselseitig bestimmend und ausschließend, aber nicht einschließend ist. Das beide Einschließende ist das Höhere, in dem beide als Gegensätze nicht sind. Als Gegensätze aber sind beide nicht seiend. In jenem Ursprünglichen ist also das Nicht des Seins nicht, sondern das reine Sein. Dieß reine Sein ist ohne Abhängigkeit, ohne Negation; ist absolut und positiv seiend, ist das absolute Sein.“

¹⁾ Das Dasein muß, wenn es nicht außer dem Bereiche des Begriffes sein soll, „nothwendig ein anderes Nichtsein gegenüber haben, indem es weder mit dem Nichts, noch mit dem Sein im einfachen, coordinirten Gegensätze stehen kann.“ „Das Erkannte ist als Erkanntes nicht das Seiende. Ein so Erkanntes kann aber auch an sich nicht das absolute, sondern nur ein relativ und beziehungsweise Seiendes sein. Ein Erkennbares ist nicht ein bloß Seiendes, sondern ein einem Erkennenden Gegenüberstehendes. Das Sein an sich läßt keine Trennung zu, sondern ist als absolut seiend auch absolut sich selbst besitzend, sich erkennend. In jedem secundären Sein aber ist auch das Erkennen ein secundäres. Ein Sein, das nicht aus sich ist und nicht als selbst unabhängig und absolut allem Andern das Sein geben kann, ist an sich relativ, und darum auch in der Erkenntniß relativ. Seine Erkenntniß ist nicht an sich sein Sein, sondern Sein und Erkennen stehen sich in

den Unterschied des Füreinandersseinkönnens“ negirend) diese Veräußerung „wieder zur Innerlichkeit und Einheit, aber zur Einheit, die aus der Vielheit des Unterschiedes hervorgetreten ist, zurückzuführen.“¹⁾ „Das Object bedarf ebenso sehr des Subjectes, als das Subject das Object nothwendig gegenüber haben muß, um überhaupt zum Bewußtsein seiner selbst an einem Andern zu kommen.“ „Diese nothwendige Bestimmtheit beider von einander bildet den zweiten Theil der Metaphysik, die Nomenologie.“ „Nichts ist im Object, was nicht subjectiv gesetzt und erkannt werden kann, und nichts ist vom Subject erkannt, was nicht objectiv gesetzt vorhanden ist.“ (S. 348—353.)²⁾

„Die Stufen dieser Denkbarkeit und Abhängigkeit beider von einander geben nun die bestimmte Form des Daseins im Denken, die in sich subjectiv und objectiv nothwendige Gedankenthät, die metaphysischen Kategorien.“ „Zuerst muß die Einheit beider durch die Affirmation hervortreten, durch die nothwendige Bestimmung, daß das, was subjectiv ist, auch objectiv sein muß, und daß nichts Undenkbares Object sein kann. In zweiter Stufe wird dann bestimmt werden, inwieferne das objectiv Gedachte nicht bloß ein subjectiv Gedachtes, sondern ein von dem Subjecte Gedachtes, objectiv Bestimmtes ist; es muß sich herausstellen, nicht bloß daß etwas objectiv ist, sondern was es objectiv ist.“ „Endlich muß aus beiden auch das Bewußtsein austauschen, daß beide eben nur miteinander sind, daß die objective Bestimmung zugleich die subjective und die subjective zugleich eine objective ist, daß beide das, was sie sind, zugleich und beide sich vollkommen äquivalent sind.“ Das erste Verhältniß gibt die Kategorie der Relativität, welche wieder drei untergeordnete Glieder: Möglichkeit, Nothwendigkeit und Wirklichkeit als einzelne Kategorien in sich enthält; das

ihm als relative Gegensätze gegenüber.“ „Diese Relativität, dieses beziehungsweise Sein der Gegensätze macht die Bewegung des Denkens, die mittelbare Einheit beider, den Fortschritt und die Entwicklung möglich.“ (S. 348 f.)

- 1) „Das Füreinandersseinkönnen ist ein Außersichsein des Seins, ein Eingehen desselben in die äußere Grenze und ein Aufgehen in derselben.“ Jedes Sein, „das bloß in dieser äußern Bedingtheit ein Etwas ist, niemals aber für sich etwas sein kann“, ist „ein bloßes Ansich, ein Ding“. „Die einheitliche Beziehung, das Allgemeine und Zusammenhaltende, die innere bindende Einheit des in seine Theile auseinandergehenden Objectes findet sich in der Subjectivität.“ „Das Dasein ist ein nicht zu sich Gekommenes, so lange es nicht in einem einheitlichen Grunde reflectirt wird. Das Füreinanderssein hat sein eigenes Wesen verloren, sobald es außer dieser Verbindung mit diesem Andern gedacht wird.“ (S. 351 f.)
- 2) „Ich kann nicht ein Allgemeines haben, wo kein Besonderes ist, und keinen Grund, wo keine Folge ist. Wenn im Sinne die Welt der Erscheinung aufleuchtet, so wird diese erst eine Welt, ein nicht bloß Erscheinendes, sondern die Erscheinung eines Seienden durch die Negation ihrer bloßen Außerlichkeit“, dadurch, daß „eine bindende, haltende Macht vorhanden ist, wodurch diese dem bloßen Spiegel gleichgiltigen Objecte unterschieden und in der Einheit, in der Beziehung zum Fürsichsein festgehalten werden. Diese Beziehung aber kann nicht hervortreten ohne das Bezügliche, das Nichtseinheitliche und Außerliche. Die Buchstaben sind allerdings nicht die Schrift, aber ich kann nicht schreiben ohne Buchstaben.“ „In der Relativität stehen Subjectivität und Objectivität an den entgegengesetzten Polen; aber eben durch diesen Gegensatz sind beide geeint und schließen die Welt innerlich ein.“ Sie sind einander nothwendig und verhalten sich wie Centrum und Peripherie. „Jede nothwendige Beziehung des Objectes zum Subjecte, die aus der Art, dem Modus des Seins, aus dem Da hervorgeht, führt zur nähern Erkenntniß des Grundes, in dem beide sind.“ (S. 353 f.)

zweite Verhältniß gibt die Kategorien der Modalität: Quantität, Dualität und Relation; das dritte Verhältniß gibt die dritte Kategorienstufe, die Simultaneität, aus welcher die Kategorien der Substantialität, Causalität und Reciprocität sich ergeben. „In diesen drei Kategorienstufen stellen sich die drei Denkgesetze in ihrer vollendeten Wirklichkeit dar“, als „Sätze, die aus dem Denken als Kategorien oder wesentliche Bestimmungen der Wechselwirkung von Subjectivität und Objectivität hervorgehen“. (S. 354 bis 357.)

Die Einheit von Subjectivität und Objectivität, die „in der Phänomenologie als rein mögliche durch die Entgegensetzung des bestimmten Seins sich darstellte, wird nun in der Nomenologie als notwendige betrachtet.“¹⁾ „Die subjective Seite dieser nothwendigen Einheit von Subjectivität und Objectivität im Denken, welche Einheit mit dem Object auch das Subject, als gleich nothwendig seiend, in gleicher Bestimmtheit ponirt, tritt als Kategorie der Relativität hervor. Der Grund von Subjectivität und Objectivität erscheint zuerst, wie die Einheit der Merkmale im Begriffe, als ein völlig gleicher.“ „Eines ist das Maß des Andern.“ (S. 358 f.)²⁾ „Die erste Kategorie der Relativität oder subjectiv betrachteten vermittelten [Metaphysik] und nothwendigen [Nomenologie] Einheit von Subjectivität und Objectivität ist die Kategorie der Möglichkeit. Alles Daseiende muß denkbar sein. Was nicht gedacht werden kann, das kann auch nichts Bestimmtes sein. Was eine Bestimmtheit hat, muß auch mittelst derselben als ein Bestimmtes innerhalb einer Allgemeinheit begriffen werden können, also denkbar sein. In der möglichen Position im Gedanken ist die erste Eigenschaft eines Bedingten gegeben.“ „Ohne diese Voraussetzung ist ein Ding unmöglich. Die Eigenschaftlichkeit ist das erste Prädicat eines Dinges.“ „Eigenschaftslos ist nur das absolute Sein und das absolute Nichts.“³⁾ „Die Möglichkeit

¹⁾ „Das Seinkönnende des Nichtseins wird in diesem andern Gegensatz zum nothwendig Seienden, welches nothwendig Seiende eben darum nicht das wirkliche Sein ist, weil ihm diese Nothwendigkeit und Abhängigkeit von einem Andern, das Causalitätsverhältniß inhärend ist.“ (S. 350.)

²⁾ „Das über dem Dasein Seiende (das absolute Sein) und das unter dem Dasein weder Seiende noch Denkbare (das absolute Nichtsein oder Nichts) sind beide dem Denken gegenüber unbegreiflich und unbestimmbar. „Das Gesetz der Identität tritt in der Relativität des wechselseitigen Seins und Nichtseins der Subjectivität und Objectivität vollendet hervor. Das vollkommen Erkennbare ist mit dem Erkennenden identisch“, „ist einfacher coordinirter und folglich äquivalenter Gegensatz mit demselben.“ „Die erste Kategorienstufe der Bestimmung des Daseins im Denken besteht daher in der Affirmation der relativen Gleichheit beider.“ (S. 359 f.)

³⁾ „Das Nichts läßt keine Eigenschaft zu, weil in einer Eigenschaft, in einem Prädicate immer noch eine Position, ein bestimmtes Sein vorhanden ist; vom absoluten Sein aber kann an sich keine Eigenschaft prädicirt werden, weil in jeder Eigenschaft auch eine Besonderheit und Negation enthalten ist, im Absoluten aber durchaus keine Negation und Beschränkung bestehen kann.“ „Das Absolute ist weder denkbar, noch undenkbar“; „ist nicht denkbar, wie jedes andere Ding, als ein Mittelbares und mit dem Subjecte zu Vermittelndes, als bestimmt Gedachtes; noch undenkbar, weil, indem wir es wegdenken wollten, wie zuerst diesen Act des Denkens, den wir läugnend sehen, läugnend müßten.“ (S. 361.)

ist somit als Kategorie nicht im Absoluten, sondern im Relativen.¹⁾ Innerhalb derselben aber muß die subjective Möglichkeit von der objectiven unterschieden werden.²⁾ „In der Kategorie der Möglichkeit ist das Nebeneinanderseinkönnen von Subjectivität und Objectivität, oder von Objecten, inwieferne sie selbst wieder subjectiv unterschiedene sind, gesetzt.“ Aus dem bloßen Nebeneinanderseinkönnen der Möglichkeit aber geht das Nacheinandersein müssen, aus der Identität die Causalität unmittelbar hervor. „Wenn einmal ein bestimmtes Gegebenes vorhanden ist, muß ein Anderes mit derselben Bestimmtheit daseiend sein.“ „Jedes Daseiende muß als solches von andern unterschieden werden können und darum mit andern in nothwendigen Verhältnissen stehen; sein Dasein muß ein nothwendiges sein. Sowie Ein Ding gesetzt ist, ist auch die Abhängigkeit der andern im Denken gegeben. Ein von allen unabhängiges Denkbare und Daseiendes kann es nicht geben.“ „Nur das Absolute ist nicht nothwendig.“ „Die Nothwendigkeit ist eine Eigenschaft des Verhältnisses, also im Gegensatz allein möglich, folglich unmöglich im Absoluten“, und ist eine „allgemeine oder besondere, je nachdem der Gegensatz von Subjectivität und Objectivität, oder überhaupt der Gegensatz innerhalb der Objectivität im einzelnen Objecte hervortritt.“³⁾ „Wenn etwas im Objecte gedacht werden muß, weil ein Anderes ohne dasselbe nicht gedacht werden könnte, welches Andere an sich gewiß ist, so ist jenes nothwendig Gedachte offenbar von dem Andern abhängig. Die Nothwendigkeit wird folglich bedingt durch die Wirklichkeit und geht aus ihr hervor.“⁴⁾ „Wenn in der Möglichkeit die bloße Einheit, in der Nothwendigkeit der Unterschied sich darstellt, so muß in dritter Potenz . . . die Einheit eine von zwei Seiten gewisse werden. Objectiv ist das unmittelbar nothwendig Wahrgenommene, die Wirkung des Objectes auf das Subject, und als solche der eine unan-

1) „Jede Eintragung der Kategorie der Möglichkeit in das Absolute führt zur Absurdität.“ „Wenn wir sagen: Bei Gott ist kein Ding unmöglich, so können wir damit nur die Unanwendbarkeit einer solchen Bestimmung auf Gott andeuten wollen. Bei Gott ist alles möglich, was er will. Sein Wollen ist aber eben ein absolutes, völlig unbeschränktes. Wir können sagen: Gott kann alles, nur nichts Böses. Allerdings. Aber welchen Sinn hat dieß in Gott? Was ist gut, wenn nicht da göttliche Wille? Der Begriff des Bösen verläßt uns, sobald wir von dem Absoluten reden.“ (S. 361.)

2) Die subjective Möglichkeit fehlt, wenn „mit Annahme eines Prädicates der Objectivität das denkende Subject selbst nicht mehr gedacht werden könnte, und wodurch folglich auch die Objectivität wegfallen müßte, also das in der Objectivität gesetzte Prädicat gleichfalls nicht gedacht werden könnte. Diese Möglichkeit ist die sog. absolute, eigentlich aber allgemeine Möglichkeit oder Unmöglichkeit. Objectiv möglich aber ist, was im Objecte nothwendig Erkanntes neben sich bestehn läßt, ohne aufhebenden Widerspruch. Die Ausschließung aber ist keine Aufhebung.“ (S. 362.)

3) „Jeder Gegensatz fordert die Nothwendigkeit als wesentliches Prädicat. Wie ein Glied eines Gegensatzes ist, so ist auch ein anderes und zwar an sich nothwendig.“ „Was gedacht werden muß, damit das Denken möglich ist, ist an sich dem Denken nothwendig [ist Objectivität]; was gedacht werden muß, damit ein anderes bestimmt Seiendes gedacht werden kann, ist ein objectiv Nothwendiges.“ (S. 364.)

4) „Zuerst muß etwas wirklich dasein, damit die Abhängigkeit dieser Objecte von einander bestimmt werden kann.“ „Von Einem Punkte kann ich zum andern fort schreiten in dem Gesetze der nothwendigen Abhängigkeit, sobald ich eines unmittelbaren Ausgangspunktes gewiß bin.“ (S. 364.)

taßbare sichere Ausgangspunkt. Subjectiv ist die Relativität des erkennbaren Subjectes, das Maß alles Erkennbaren, der zweite unwidersprechliche Anhaltspunkt der inneren Gewißheit. Da, wo beide zusammentreffen, ist die vermittelte, in sich bestimmte Gewißheit, die reine Wirklichkeit“,¹⁾ als gegenseitige Affirmation beider. „Diese Affirmation ist nun wieder eine allgemeine oder besondere“, je nachdem „Objectivität und Subjectivität in dieser Wechselwirkung und gegenseitigen Position und Negation sich darstellen“, oder „die Wechselwirkung nur zwischen einem an sich gegebenen Theile der Objectivität, zwischen einem bestimmten Objecte und der Subjectivität sich ergibt.“ (S. 360—366.)

Subject und Object find „nur im Grunde des Seins, nicht aber an sich identisch“. „Wie zwei Merkmale der Qualität nach im Begriffe identisch, der Quantität nach aber verschieden und eben dadurch zusammengehörig sind, . . . ebenso müssen Subject und Object auch in Beziehung auf diesen Unterschied und in der nothwendigen Abhängigkeit von einander betrachtet werden. Das Object, obwohl auf demselben Grunde ruhend, ist doch nicht an sich das Subject, sondern erst in der Einheit des Gedankens sind beide gesetzt.“ Die zweite Kategorienreihe „besteht daher aus jenen Kategorien, durch welche die allgemeine Unterscheidung der Dinge in ihrer Beziehung zum Subjecte gegeben ist. Es müssen folglich Prädicate ausgesagt werden, die jedem Dinge als solchem zukommen müssen.“ „Diese Kategorien müssen also jene Beziehung enthalten, durch welche die Bestimmtheit der Dinge und ihre in der Relativität begründete Abhängigkeit, ihr beziehungsweise Sein, ihre gegenseitige Modalität bestimmt ist.“ „In diesem beziehungsweise Sein tritt nun die Beziehung auf eine dreifache Weise hervor: als einfach äußere Beziehung des Unterschiedes, als innere Beziehung der im Unterschiede nothwendigen Einheit, als doppelte Beziehung der Einheit und des Unterschiedes. Die erste Beziehung gibt die Kategorie der Quantität, die zweite bildet die Qualität, und die dritte die Relation im eigentlichen und ausschließlichen Sinne.“ „Der erste Unterschied, der im Objecte überhaupt vom Subjecte wahrgenommen und subjectiv ponirt werden kann, ist der des Umfanges.“ „Das Hervortreten in die Erscheinung ist der einfache Gegensatz mit dem Subject, und daher der erste Unterschied.“ „An die Stelle der bloßen Relativitätsbestimmungen des Objectes durch das Subject ist mit der Quantitätsbestimmung eine objective Bestimmtheit getreten.“ Die „Unterschiedlichkeit der Objectivität und die dadurch gesetzte mögliche Unterscheidung der Objecte tritt zuerst hervor in dem äußern Verhältnisse der Objecte zu einander, in der Quantität.“ Wo aber „ein Quantum ist, muß auch ein Duale sein. Der äußere Unterschied fordert eine innere Bestimmung.“ „Jedes Bestehende ist, weil äußerlich erscheinend, auch innerlich mit dem Seinsgrunde zusammenhängend, und hat ein Centrum in sich. Diese Concentricität der Objecte bestimmt ihre Qualität.“ „Jedes Object ist nicht bloß von

¹⁾ „Jedes Objective ist so lange ungewiß, als es nicht in seinem Grunde erkannt ist, und jede subjective Erkenntniß ist so lange unsicher, als sie nicht objectiv nachgewiesen ist. Jedem Begriffe muß daher eine wirkliche Daseinsform entsprechen.“ „Ein Begriff, in dem äußere Nothwendigkeit mit innerer Möglichkeit sich vereinigt, ist ein wirklicher. Einem wirklichen Begriffe entspricht allzeit ein Object“, und ebenso jedem Object ein Begriff. (S. 365.)

andern Objecten, sondern auch vom Grund der Objectivität verschieden, und hat daher als besonderes Object sein bestimmtes Verhältniß zu jenem Grunde. Die Stufe dieses Verhältnisses, die Entfernung von dem allgemeinen Centrum gibt die Qualität der Objecte." Der Kategorie der Relation aber gehören alle Bestimmungen der "Wechselwirkung der Quantität und Qualität" an. "Die erste Kategorie geht vom Da, die zweite vom Sein aus, und die dritte ruht auf der nothwendigen Einheit beider." (S. 367—372.)¹⁾

"Zu der objectiven Bestimmung der Modalität kommt [in der dritten Kategorienreihe] die in der Relativität gegebene subjective Einheit hinzu." "Identität und Hypothesis bilden die vollständige Conjunction. Das nothwendig Gesezte verbunden mit dem möglich Sezbaren gibt das wirklich subjectiv und objectiv Gesezte, die Wechselwirkung von beiden. Auf der dritten Kategoriensstufe ist jede Bestimmung eine gegenseitige", "subjectiv und objectiv zugleich ponirt". Die erste Kategorie der Simultaneität ist die Substantialität. "Alles Wahrnehmbare ist ein Daseiendes und hat einen Grund der objectiven Wahrnehmbarkeit oder Bestimmtheit und einen Grund der subjectiven Wahrnehmbarkeit oder Wesenheit in sich." Keines "kann ohne das Andere, weder sein, noch gedacht werden, also sind beide dem Denken und Dasein gleich nothwendig."²⁾ "Beide sind ineinander und an sich gleich, nur durch den Gegensatz von Denken und Dasein geschieden, sind so nothwendig neben einander, als Subject und Object neben einander sind. Beide [Gegensätze] sind aber nicht ausschließend, der eine subjectiver Gegensatz, der andere objectiver, sondern subjectiv und objectiv zugleich; beide sind aus der Wechselwirkung von Subjectivität und Objectivität hervorgegangene identische Gegensätze." Die "Kategorie der Causalität und des nothwendigen Nacheinanders der beiden geeinigten Gegensätze" "setzt an die Stelle der Identität die Hypothesis, die Abhängigkeit". "Was das Dasein betrifft, muß nämlich die Subsistenz nothwendig die Existenz von sich abhängig machen, und umgekehrt muß, was die Erkenntniß anbelangt, die Subsistenz erst aus der Existenz hervorgehen. Wäre keine Aeußerung des Seins, so könnte nichts erkannt werden, und wäre kein Seinsgrund des Erkennbaren, so könnte sich nichts äußern." "Es sind immer noch zwei Seiten der Dinglichkeit, die Seite des Daseins und die Seite der Erkenntniß. Beide begründen einander wechselseitig." "Grund und Folge oder die einseitige Auffassung der Abhängigkeit ist aufgehoben"

¹⁾ "Das quantitativ Fassbare ist Möglichkeitsbasis des bestimmten Seins; das qualitativ Bestimmte ist Nothwendigkeitsgrund der Quantität, das relativ Bestimmte zeigt beides in der nothwendigen Einheit und wirklichen Bestimmtheit des Daseins." (S. 373.)

²⁾ "Die Wahrnehmung ist, als erkannte, subjectiv und objectiv, innerlich subjectiv begründend und äußerlich objectiv begründet zugleich." "Das Wahrnehmbare ist Negation eines innern Grundes, ist Folge desselben. Diese Folge ist Grund der subjectiven Wahrnehmung, der möglichen Bestimmung. Die nothwendige Bestimmung aber negirt diesen äußern Grund und ponirt einen innern, durch den die Erscheinung als ein Begründetes erscheint." "Das Eine ist die Aeußerung und zwar die erschöpfende Aeußerung des Innern, so daß das Innere ebenso viel äußert, als es innen ist; dieß ist der nothwendige Grund der Erkennbarkeit. Das Andere ist die Innerlichkeit, die sich äußern muß, wenn sie daseiendes oder bestimmtes Sein und daher Gegenstand der Erkenntniß sein soll." (S. 376.)

und zu „Ursache und Wirkung geworden, die sich wechselseitig einander entsprechen müssen.“¹⁾ „Ursache und Wirkung sind sich an sich gleich, und nur durch das Nacheinander der Betrachtung auseinandergehalten.“ „Die Abhängigkeit ist aber in letzter Potenz, wenn das Verhältniß des Füreinanderseins in das des Insiehseins beider übertragen wird, ein reciprokes, indem jeder von beiden Gegensätzen ebenso viel gibt, als er empfängt. Das Nacheinander ist zugleich ein Nebeneinander, und die Abhängigkeit stellt sich in letzter Stufe als reine Wechselwirkung heraus.“ „Aus der Ursache und Wirkung, vereint mit der Subsistenz und Existenz, geht die Activität und Passivität beider Beziehungen hervor. Jedes Dasein ist thätig und leidend.“ Ebenso ist „jede Erkenntniß activ und passiv zugleich und muß diese Simultaneität auch auf das Erkannte übertragen.“ (S. 374 bis 380.)²⁾

Der letzte Abschnitt der Noumenologie vollzieht den Uebergang von der nothwendigen Einheit der Gegensätze des Erkennbaren und des Erkennenden in der Erkenntniß, im Bewußtsein zur höheren wirklichen Einheit, zur relativen Persönlichkeit³⁾, deren wesentliche Eigenschaften

1) Die Wirkung ist die ganze Ursache, und die Ursache ist ganz erfüllt in der Wirkung. Was keine Wirkung hat, oder in dieser nicht vollkommen erschöpft wird, ist nicht Ursache. Die Causalität gehört daher wesentlich dem nothwendigen Dasein und Erkennen an. In diesen hängt jedes Mittelglied ebenso wesentlich von einem andern ab, als es ein anderes von sich abhängig macht. Das ist das Wesen des Nichtabsoluten, abhängig zu sein.“ (S. 378.)

2) Thätig ist jedes bestimmte Dasein, weil eine wirkende Kraft in ihm liegen muß, um als Inneres sich äußern und offenbaren zu können, und als erste Sache Ursache von einem Zweiten, von einer Wirkung zu werden. Diese Thätigkeit ist aber auch wieder eine hervorgerufene, von anderer Thätigkeit abhängige, ist nicht freie That, nicht sua sponte handelnde Willensmacht, deren Entscheidungen ihr untergeordnet sind als Hervorbringungen, nicht ein Act, sondern eine Activität, die ein Passivum nothwendig bei sich haben muß, damit sie als wirklich und wirkend erscheine. Der Wirkensact ist kein Willensact, der bloß ein Anderes von sich abhängig setzt und dieses aus sich begründet, ist nicht Erzeugniß der Spontaneität, sondern der Reciprocität. Während in der Substantialität das zeitliche Verhältniß aufgehoben erscheint, dagegen in der Causalität das räumliche, sind in der Reciprocität beide aufgehoben. In dem subjectiv-objectiv Erkannten ist die Erkenntniß leidend und thätig zugleich. In der wirklichen Erkenntniß ist der subjective Grund bestimmend, und wird doch wieder durch die objective Bestimmtheit selbst bestimmt.“ Ebenso ist „das Object seine Bestimmung als die einzige wirklich mögliche dem Subjecte aufdringend, und also thätig“, und „die Bestimmung des Subjectes annehmend, also leidend“. „Indem das Subject bestimmend das Maß des Erkennbaren ist, muß es zugleich das Gemessene als das einzig mit diesem Maße Meßbare anerkennen, und ist daher thätig und leidend zugleich.“ „Indem das Object des Gegenjates (als messender Einheit) „bedarf, weil es selbst nur mittelst einer verborgenen Einheit den Unterschied festhalten kann, wird diese Einheit durch das Subject gefunden, und das Object erscheint als den Unterschied nothwendig in sich tragend als nothwendige Größe, die von einem Andern abhängig ist. Diese Abhängigkeit gehört aber wieder ihm selbst an, und es ist somit im Unterschied die Abhängigkeit nothwendig eine in der innern wirkenden Einheit lebendige. Dieses Leben besteht, indem es hervorbringt und herbeigebracht wird. Alles Bedingte ist hervorbringend und herbeigebracht, ist activ und passiv, und dadurch dem Subject adäquat.“ (S. 379 f.)

3) „In letzter Instanz stehen die Gegensätze von Subjectivität und Objectivität sich als in einem Dritten [in der vermittelten Erkenntniß] identificirte entgegen, und bilden in dieser Identification das geschlossene Bewußtsein in der vollen Ausgleichung der Gegensätze.“ „In dem vermittelnden Subjecte ist [aber] ebenso sehr eine Negation,

Spontaneität, relative Freiheit und Unsterblichkeit sind. „In dem Wissen von dem Sein“, heißt es hier, „ist ein Vermitteltes gewonnen, welches als Gewonnenes das Dasein in seiner Bestimmtheit in einem Andern, in einem Bestimmenden anschaut. Dieses Bestimmende ist weder das Object noch das Subject, — denn auch dieses wird durch das Object erst, was es ist, nämlich erkennendes Subject. Das wirklich Erkennende, die Erkenntniß Vermittelnde und die vermittelte Erkenntniß als Bewußtsein Besizende steht über dem Bewußtsein“, „hat Bewußtsein von einem Andern in sich, und dadurch auch Bewußtsein von sich.“ „Indem das Ich auf der Basis des Daseins thätig ist, ist es nicht das Dasein, sondern ein Anderes.“ „Das Ich hat ein Sein, das von ihm unzertrennlich ist. Es kann ohne Sein nicht gedacht werden. In diesem auf dem Dasein ruhenden Sein ist aber auch die Relation, und kann von einem Ich, das erst durch fortgesetzte Thätigkeit zum wahren Bewußtsein seiner selbst mittelst eines doppelten Gegensatzes [Dasein und absolutes Sein] kommt, gleichfalls nicht getrennt werden. Dieses aus dem Bewußtsein des aufgehobenen Gegensatzes von Subjectivität und Objectivität hervorgegangene Ich ist ein relatives, das durch die Relation seiner Substanz und eines Andern“, Höhern gewiß wird. „Jenes Höhere hat das Sein nicht bloß als seine Eigenschaft, sondern ist es, und gewinnt ebenso wenig erst ein Bewußtsein von einem Andern und von sich, sondern ist das an sich Seiende und Persönliche zugleich. In der relativen Persönlichkeit aber ist das Sein eine Eigenschaft, die mit der Persönlichkeit verbunden, aber nicht diese selbst ist. (Vgl. oben S. 117, Anm.) Der höchste Punkt des Daseins ist, wenn das Dasein eine insichseiende Einheit gewinnt. Diese Einheit ist ein Sein, das ein Ich hat, und ein Ich, das ein Sein hat.“ „Die Kategorien sind allerdings aus der persönlichen Einheit hervorgehende Bestimmungen, aber weil Bestimmungen eines Andern in dieser Einheit, so auch durch dieses Andere und die Natur desselben bestimmt, oder nothwendig. Mit dieser Nothwendigkeit ist aber auch ein Drittes gesetzt, nämlich die ein Anderes zur Einheit vermittelte könnende, also diese Einheit in sich habende Ichheit.“ (Vgl. oben S. 156, Anm.; 152, Anm.; 172 zc.) An die Stelle der bloßen Simultaneität tritt hier die Spontaneität. „Die relative Freiheit kann nicht ein Anderes aus sich bestimmen.“ „Diese Abhängigkeit eines Andern ist mit der bloßen Persönlichkeit noch nicht gegeben und durch die Relativität negirt.“ Wohl aber ist die relative Persönlichkeit sich selbst bestimmend.“)

als in dem zu vermittelnden Objecte. Damit das Subject ein vermittelndes sein kann, muß es zuerst überhaupt sein. Das Sein liegt aber nicht an sich in der Subjectivität; in dieser liegt an sich nur der Gegensatz; sondern diese hat das Sein von wo anders her.“ (S. 381.)

- 1) Der Grund liegt eben in dem „Bewußtsein von sich“, vermöge dessen die relative Persönlichkeit nicht mehr „an den Gegensatz mit Nothwendigkeit gebunden ist“ (S. 384), von dem Andern ab- und auf sich sehen, und ihr Verhältniß zu Andern, also „sich selbst für ein Anderes bestimmen“ kann (S. 385). Was hier mehr angedeutet als ausgeführt ist, hat in späteren Schriften, insbesondere in der Moralphilosophie, eingehendere Berücksichtigung gefunden. So ist auch der Grund für die Nothwendigkeit einer Offenbarung Gottes in der Denklehre (S. 393 u. 391) nur ganz kurz angegeben, erschöpfend entwickelt dagegen in der Moralphilosophie, die ja überhaupt, wie D. selbst (Moralphil. S. 16) sagt, als Lehre von der Einheit

„Mit dieser Selbstbestimmung hängt dann von selbst die Unsterblichkeit der selbstbestimmenden Persönlichkeit zusammen.“ (S. 380—385.)¹⁾

Die Hypostatologie (S. 387—404) nimmt ihren Ausgang von dem in der Noumenologie gefundenen Fürsichseinkönnen der relativen Freiheit, mit welchem „das vorausgehende Füreinanderseinkönnen, das im Dasein sich darstellte, einen selbständigen Mittelpunkt errungen hat“, „der nicht bloß an sich bestimmt, sondern auch bestimmend ist, in dem das Dasein ruhend auf sich selbst zurückschauen, zum Bewußtsein seiner selbst kommen kann.“ „Der Gedanke verläßt [damit] das Gebiet der Nothwendigkeit, um in das der Wirklichkeit des Seins einzutreten.“ Diese Wirklichkeit der relativen Freiheit, obwohl „nach Einer Seite über der Nothwendigkeit stehend“, in aber noch immer nicht die volle Wirklichkeit des Seins, weil noch ein nothwendiger Rest zurückbleibt, ist zunächst Wirklichkeit des theilweise nothwendigen Seins, des Daseins.“ (S. 387 f.) „Die weitere Lösung des zwischen dem Ich und dem Dasein [Freiheit und Natur] noch bestehenden Gegensatzes führt dann von selbst zur Erkenntniß des Seins einer höheren Einheit. Weil Dasein ist, ist ein Ich; weil ein daseiendes, vom Dasein abhängiges und unabhängiges Ich ist, muß auch ein durchaus unabhängiges Ich sein.“²⁾ „Das Sein, das im Dasein eine Freiheit und Persönlichkeit setzt, muß selbst frei und persönlich [,mit Bewußtsein selbstbestimmend“ S. 394] sein. Ist nun das absolute Sein frei und persönlich, und die Freiheit doch nicht ein möglicher Gegensatz mit dem Sein, so muß im absoluten Sein Freiheit und Sein an sich Eins sein. Dem Sein kommt keine Nothwendigkeit zu, wie dem Dasein, und keine Abhängigkeit, kein nothwendiger Grund außer ihm, wie dem relativen Ich.“ (S. 390 f.)³⁾ Diese Persönlichkeit kann aber „nicht einfach gedacht werden“ (S. 394.)

des Denkens und Könnens im Thun die in der Denk- und Kunstlehre „noch ungelösten Fragen“ zu beantworten hat.

¹⁾ „Alles bloß Abhängige steht und fällt nach dem Willen dessen, von dem es abhängig ist. Das von Einer Seite Unabhängige hat aber einen Grund der Selbständigkeit in sich. Dieses Selbständige ist als solches für sich. In diesem Fürsichsein liegt ein unverletzbarer Grund. . . In Beziehung auf die Selbstbestimmung ist der Mensch unabhängig. Diese Unabhängigkeit kann ihm, einmal verliehen, nicht mehr genommen werden. Diese Unabhängigkeit kann aber nicht sein ohne ein Sein. Das Sein muß mit ihm verbunden bleiben, damit die Unabhängigkeit sein kann. Ist nun das Unabhängige als solches nicht mehr abhängig und als unabhängig nicht mehr auflöslich, so ist das Sein nicht mehr von ihm zu trennen. Was relative Freiheit hat, muß daher nothwendig unsterblich sein.“ (S. 385 f.)

²⁾ „Das Dasein ist wirklich erst mit dem Ich. Das Ich ist daher nicht Folge des Daseins. Dennach ist das Ich, ohne daß es keine Persönlichkeit vom Dasein erhalten konnte; denn das Dasein erhält in dem Ich einen höheren Mittelpunkt, einen wirklichen Bestand, einen denkbaren Zweck. Ein Erkennendes ist nur im Ich. Ein Erkennendes ist nur mit einem Erkennbaren. Das Erkennbare aber hat keinen Zweck, außer für ein Erkennendes. Das Dasein ist ein Füreinandersein, ist also nicht ohne dieses Andere. Ist nun aber das Ich der Zielpunkt und höchste Einheitspunkt des Daseins, ohne doch das Dasein aus sich hervorgehen zu lassen — denn sobald das Ich sich denkt, muß es sich als daseiend denken — so muß ein höheres Sein diesem Ich und Dasein vorausgehen. Dieses höhere Sein kann aber nicht ein Unpersönliches sein, eben weil das relative Ich von ihm abhängig sein, sein Dasein von ihm erhalten haben muß.“ (S. 390 f.)

³⁾ „Der relative Wille ist mit einem relativen Sein geeinigt, und mit diesem zugleich, weil relativ, im Gegensatz. In Gott ist das Sein absolut, also auch

D. entwickelt nun die christliche Dreieinigkeitslehre in der gewöhnlichen Weise, indem er den Sohn als das vom Vater Erkante, den Geist als den vom Vater und Sohn Geliebten bezeichnet. ¹⁾ „Es kann durchaus keinen Mangel, kein Bedürfnis in dieser göttlichen Herrlichkeit geben. Das Absolute ist an sich, für sich und in sich. Indem aber Gott absolut frei ist, muß ihm auch die Freiheit innewohnen, nicht etwas Anderes zu werden, sondern ein anderes Sein durch seinen Willen hervorrufen zu können.“ Dieser Wille ist „selbst wieder ein von jeder Vorausbestimmung unabhängiger. Nur wenn Gott ein solches Sein hervorgerufen, kann aus diesem ein Anfang dieses Seins erkannt werden. Ein solches Schaffen Gottes ist aber das Setzen eines Andern; denn sein ewiges Wesen ist in seiner göttlichen Dreieinigkeit ewig sich selbst gleich.“ „Außer Gott kann [aber] nur das Nichts sein, dem eben kein Sein zukommt.“ ²⁾ „Insoferne also Gott sich äußert, äußert er sich dem Nichts, indem er dem Nichts ein Sein leiht, und dieses Sein durch das Nicht des Nichts beschränkt, zu einem geschaffenen Sein, zu einer Bestimmung erhebt. Die Schöpfung kann daher nur eine Schöpfung aus Nichts sein. (S. 395—397.)

„Der mögliche Zweck der Welterschöpfung kann kein anderer sein, als der Zweck der Offenbarung.“ „Wenn Gott schafft, so muß er also Wesen schaffen, die frei sind, und durch die Freiheit ihm ähnlich, damit er sich dem Ähnlichen offenbaren kann, und frei, damit ein Anderes sei, und dieses Andere doch so sei, daß es Gott zum Zweck, also den vollkommensten Zweck haben könne. Ist also in der Schöpfung das vollkommenste Sein nicht möglich, ³⁾ so ist dieses Sein doch wieder ein vollkommenes durch den ihm innewohnenden höchsten und vollkommensten Zweck“ (der möglichen Liebe zu dem Höchsten und Vollkommensten). „Weil aber in den geschaffenen Wesen die Liebe zum Höchsten bloß möglich gesetzt ist, weil sonst, wenn sie

der Wille, und beide sind, weil nicht relativ, also auch nicht beziehungsweise, also auch nicht im Gegensatz, sondern absolut Eins. Weil Eines von beiden absolut ist, ist es auch das Andere. Aber dieses Andere ist nicht an sich ein Anderes, sondern nur die aus der Relation hervorgehende menschliche Erkenntnis muß beide, Sein und Freiheit, in Verschiedenheit denken.“ Im Absoluten aber „ist das Sein die Freiheit und die Freiheit ist das Sein.“ „Gott ist nicht das Sein und nicht das Seiende, sondern der Seiende, der Herr des Seins. Er ist sich selbst gegenwärtig, sich selbst gleich, sich selbst erkennend. Er hat nicht nötig, sich zu entwickeln, zu werden. Er ist ewig unveränderlich.“ (S. 394.)

¹⁾ „Wir wissen von dem Geheimnis, aber wir durchschauen es nicht. Wir wissen durch die Offenbarung Gottes [i. u.], daß er dreieinig ist, und können uns, wenn wir uns Gott denken wollen, in wahrhaft göttlicher Herrlichkeit ihn nicht anders denken, denn als dreieinigen. Mit diesem Lichte ist Licht in alle übrigen Geheimnisse des Lebens gebracht. Alle Geheimnisse sind klar durch dasselbe.“ „Nur das letzte Geheimnis bleibt in sich Geheimnis, aber ein offenbares [alles Uebrige erklärendes] Geheimnis, ein Geheimnis, das in all unser Wissen und Wollen lebend einwirkt, aber niemals erschöpft werden mag.“ (S. 395 f.)

²⁾ „Indem Gott das absolute Sein ist, kann außer ihm nicht noch ein Anderes sein, dem auch noch ein unabhängiges Sein zukommt; sonst ist Gott nicht absolut und nicht das Sein, oder der absolute Herr des Seins.“ (S. 397.)

³⁾ „Das absolute Sein kann Gott keinem Andern ertheilen, weil das Absolute überhaupt nicht theilbar und nicht mittheilbar ist, weil das Sein als absolutes nicht Eigenschaft eines Andern sein kann. Die Werke Gottes sind daher nicht das göttliche Wesen, und sind unvollkommen, insoferne wir das göttliche Wesen vollkommen nennen“, aber doch vollkommen als Werke. (S. 398.)

nothwendig gesetzt wäre, der Wille und die Liebe und mit dieser auch der mögliche Zweck aufhören würde, so muß mit dieser Freiheit auch der mögliche Abfall im Willen von Gott, die Möglichkeit des Guten und Bösen gesetzt sein. Diese Wahlfreiheit ist aber von Gott nicht als Zweck, sondern nur als nothwendiges Mittel zu dem höheren Zweck der Einheit des Willens und mittelst des Willens auch der Einheit des geschaffenen Seins mit Gott gesetzt.“ „Dieser einzig mögliche Zweck der Schöpfung ist ein Zweck seiner göttlichen Liebe, und ist der einzige Zweck, weil er der höchste, vollkommenste, also Gott allein entsprechende Zweck ist. Indem aber dieser Zweck nur in Wesen, die Freiheit haben, erreicht wird, so kann die unfreie und nothwendige Schöpfung, die Natur nicht um ihrer selbst, sondern nur um der freien Geschöpfe willen geschaffen sein,“ als „Basis und äußerer Grund ihrer Thätigkeit“. (S. 397—400.)¹⁾

„In dem Wissen von Gott geht das Erkenntnißvermögen zunächst nur negativ zu Werke. Weil das Erkenntnißvermögen vom Bewußtsein der eigenen Relation und Negativität ausgehen muß, gelangt es zu dem Positiven nur durch Aufhebung alles in ihm vorhandenen Negativen.“²⁾ Jede Annahme, die uns zu einer Beschränktheit des göttlichen Wesens“ oder „zu irgend einem Widerspruch der Eigenschaften Gottes — d. h. der von Gott gesetzten Beziehungen der freien Creatur zu ihm;

¹⁾ „Indem in dem Menschen Natur und Freiheit sich gegenüberstehen, wird dieser Gegensatz nur gelöst durch die Offenbarung eines höhern göttlichen Willens, welchem Willen sich anschließend der Mensch den Grund des Seins und den Grund der Freiheit zugleich erfährt.“ (S. 393.) „Die menschliche Freiheit ist Freiheit der Wahl. Nur mittelst eines höheren Grundes kann die relative Freiheit den Gegensatz von Freiheit und Natur aufheben, die Natur durch die Durchbringung derselben aus dem bloßen Füreinandersein befreien und in die Einheit der Persönlichkeit aufnehmen, so daß die Ordnung, die der Natur als Nothwendigkeit innewohnt, im Menschen sich als eine freie, erkannte und gewollte wiederholt, und in der Einheit des gesetzten Willens mit dem sehenden, des menschlichen mit dem göttlichen jeder Zwiespalt und Widerspruch ausgeglichen wird.“ „Das von Gott getrennte, weil nothwendige Dasein wird durch den Willen erst ein nicht bloß durch Gott, sondern auch für Gott seiendes, weil es, zunächst für das relative Ich gesetzt, mittelst des mit Gott im Willen sich einigenden Ich für Gott sein will. Mit einem persönlichen Wesen kann nur ein persönliches Wesen im Willen sich vereinigen; nur mittelst des Willens kann Ein Wesen mit einem andern Eins sein, und doch seine Eigenthümlichkeit, selbst zu wollen, behalten, indem es selbst das andere will. Wenn nun der Mensch mit seinem Willen Gottes Willen will, so ist er mit Gott Eins, und bleibt doch er selbst; denn es ist immer sein Wille, das Göttliche zu wollen. In diesem Willen will er aber auch zugleich das von Gott für ihn gegebene Dasein für Gott, und gibt diesem dadurch die ihm natürliche Verbindung zu Gott. Die Natur ist Eins mit dem Ich, und dieses Ich mit Gott. Diese Einheit ist der Zweck seines Lebens. Die Bestimmung eines persönlichen Seligkeit.“ „Diese Möglichkeit der Einheit hebt aber die Möglichkeit des Widerspruches [des Bösen] nicht auf.“ „Der Wille, der außer Gott frei sein will, ist gegen Gott, und damit auch gegen die Natur. Das Böse kommt aus dem Willen.“ „Das Böse ist nur, wenn es ist, als Eigenschaft eines persönlichen Wesens.“ „Die Erkenntniß des Guten und Bösen hätte bloß mögliche Unterscheidung bleiben sollen. Durch die Vereinigung des relativen Willens mit dem göttlichen wäre der Widerspruch actu vernichtet gewesen.“ (S. 391—393.)

²⁾ „Alle kategorischen Bestimmungen, die aus der Wechselwirkung von Freiheit und Nothwendigkeit hervorgehen“, „alle aus der nothwendigen Daseinsform von Raum und Zeit hervorgehenden subjectiven Vorstellungen, alles Negative und Mangelhafte findet in diesem Aufblicke zum höchsten Wesen durchaus keine Anwendung“. (S. 401.)

denn als absolutes Wesen hat er keine begreifbaren und bestimmbarcn Eigenschaften — führen würde, muß nothwendig falsch sein.“ (S. 401.)¹⁾

5. Der Kunstlehre erster Theil (1845).

Im literarischen Nachlasse D.'s fand sich (in Abschrift und nicht vollständig) ein Grundriß des allgemeinen Theils der Aesthetik und der Lehre von der Baukunst vor, größtentheils wörtlich aus Stellen der 1845 veröffentlichten Aesthetik zusammengesetzt und zwischen 1845 und 1848 abgefaßt; ferner eine (vollständig erhaltene) freiere Uebersetzung dieses Auszuges, wahrscheinlich aus dem Jahre 1848 und ebenfalls in Abschrift. D. suchte in diesen Auszügen da und dort nachzubessern, insbesondere aber die vielfach störenden und den Gang der Untersuchung aufhaltenden Wiederholungen, welche die etwas künstliche Gliederung des allgemeinen Theils der gedruckten Aesthetik zur Folge hatte, durch eine einfachere und durchsichtiger Eintheilung zu vermeiden. Ich lasse daher den zweiten Grundriß mit wenigen Ausnahmen hier wörtlich abdrucken; zunächst die Einleitung.

„Die Lehre von der Kunst muß wie die Denklehre und wie jede Wissenschaft von einem Punkte ausgehen, dessen der Mensch unmittelbar gewiß ist, wendet sich aber nicht wie die Denklehre einer innern Bewegung, sondern einer in der äußern Erscheinungswelt sich offenbarenden Thätigkeit zu. In dieser ist aber das Subjectiv Unmittelbarste die allgemeine und an sich gewisse sinnliche Wahrnehmung. Von allen Wahrnehmungen ist aber wieder die in der Subjectivität gewisste und von ihr und ihrer Unterscheidung allein abhängige die Unterscheidung von Angenehm und Unangenehm.“²⁾ In dieser Unterscheidung ist eine nothwendige äußere Anschauung und eine freie vernünftige Thätigkeit wahrnehmbar, und sowie der Mensch der Wahrnehmung dieses Unterschiedes sich bewußt wird, ergreift er mit demselben einen bestimmten Anfang des Bewußtseins überhaupt, indem er Subjectivität und Objectivität unterscheidet, und ein Verhältnis der letztern zur erstern durch seine eigene Thätigkeit bestimmt . . . In den untersten Stufen der sinnlichen Wahrnehmung vermag der Mensch das Wahrgenommene von dem Acte der Wahrnehmung und dem wahrnehmenden Organe noch nicht

¹⁾ D. verweist hier zuerst auf das in der Kategorienlehre (S. 361 f.) bezüglich der Allmacht Gottes Gesagte, und wendet sich dann gegen die gewöhnliche Auffassung der Allwissenheit, hinsichtlich deren „eine verkehrte Eintragung der Vorstellungen des Daseins zu solcher Ausbreitung gekommen ist, daß sie eine besondere Erwähnung nothwendig macht. Mit der Lehre von der Allwissenheit Gottes hat man die Vorherwissenheit und Prädestination in einer Weise verknüpft, die dem Wesen der übrigen Beziehungen, insbesondere der Liebe, geradezu widersprechen, und eine Nothwendigkeit und Bedingtheit der menschlichen und der göttlichen Freiheit zugleich bedingen würde.“ (S. 402.) Die nun folgende Erörterung enthält bereits viele der schwerwiegenden und bisher noch nicht widerlegten Gründe, welche D. drei Jahre später im Grundriß der Moralphilosophie (S. 68), und fünf Jahre später in der Rheinreise („Bilder des Geistes“ zc. II, S. 206 ff.) und in der Moralphilosophie (S. 359 ff.) geltend gemacht hat.

²⁾ „Nicht Allen ist daselbe angenehm und unangenehm; aber etwas ist überhaupt einem Jeden angenehmer und seinem Gefühl zusagender, als ein Anderes. Zwischen Angenehm und Unangenehm überhaupt zu unterscheiden ist eine Nöthigung, die innerhalb der Grenze der menschlichen Natur überhaupt gelegen ist.“ (Kunstlehre S. 9.)

qualitativ zu unterscheiden; je höher aber das sinnlich wahrnehmende Organ, um so bestimmter wird die Unterscheidung, und in den Wahrnehmungen durch Aug' und Ohr, in welchen das wahrgenommene Object in bestimmter Trennung von dem wahrnehmenden Organe hervortritt, wird das sinnlich Angenehme zur Empfindung des sinnlich Schönen, im Gegensatze von dem ohne diese Trennung Wahrgenommenen, welches bloß als sinnliche Lust sich zeigen kann. Das von dem bloß Angenehmen unterschiedene, in der Allgemeinheit der Wahrnehmung und in der Besonderheit der bestimmenden Unterscheidung zugleich begründete Wohlgefallen an der Erscheinung¹⁾ ist offenbar wieder einer Steigerung fähig, weil es von der vermittelnden Thätigkeit der persönlichen Einheit abhängig ist. Nicht alles, was der individuellen Wahrnehmung durch Aug' und Ohr angenehm ist, ist darum auch schön, weil es diesen Sinnen angenehm ist; sondern das Schöne ist angenehm für Aug' und Ohr, weil sie die Vermittler der Wahrnehmung desselben sind ... Das Schöne findet sich, wo dem Sinne ein Anderes, Unsinnliches in der Erscheinung sich offenbart, und wir begreifen daher das Schöne als die wahrnehmbare Einheit des innern Wesens mit seiner entsprechenden Hülle. Indem das Schöne die empfindbare Offenbarung eines Innern in Außern ist, steht es mit der menschlichen Natur, die in gleicher Weise in der Einheit der Nothwendigkeit und des Außern mit der Freiheit und Innerlichkeit besteht, in wesentlicher Beziehung und ist insofern wesentlicher Gegenstand der menschlichen Erkenntniß, und die wahre Erkenntniß des Schönen zugleich eine Erkenntniß einer bestimmten Seite des menschlichen Wesens."

Die mögliche Empfindung des Schönen ist darum in jedem Menschen, weil dem Menschen die Idee des Schönen durch sein Wesen zukommt. Eine Idee ist nämlich eine wesentliche Beziehung der subjectiven und relativen Persönlichkeit zum Absoluten, ist ein allgemeiner Ausdruck für die Befähigung des Menschen zu einer der Persönlichkeit wesentlich zukommenden beschränkten Anschauung des Ewigen. Die Freiheit des Menschen, die nur durch die äußern Organe der beschränkten Natur zu wirken vermag, muß nothwendig drei solche Beziehungen zum Absoluten und folglich drei Grundideen besitzen. Jede dieser Ideen hat ihr Gesetz in dem Wesen der menschlichen Natur, welches in der Einheit der Freiheit und Nothwendig-

¹⁾ „Es tritt in jener entfernteren Wahrnehmung eine doppelte Unterscheidung an die Stelle der ersten einfachen Scheidung von Angenehm und Unangenehm.“ „Das, was unmittelbar seine Einheit mit dem wahrnehmenden Subjecte zu erkennen zu geben vermag, das, worin Inneres und Außeres zugleich durch die gleichzeitige Wirkung auf die wahrnehmende und unterscheidende Thätigkeit des Subjectes sich kundgibt, das erregt unser Wohlgefallen, und erregt es um so mehr, je inniger diese Einheit ist. Dieses Wohlgefallen ist bedingt von der Allgemeinheit des Wahrnehmungs- und von der Besonderheit des Unterscheidungsvermögens im Menschen.“ (Kunstl. S. 10—11.) „Der Mensch kann das Häßliche dem Schönen vorziehen, aber er muß unterscheiden zwischen Schön und Häßlich.“ „Er nimmt daher die Erscheinung nicht in ihrer Unmittelbarkeit, sondern sie bedeutet ihm etwas. Die Empfindung, welche den Menschen befähigt, das Schöne zu fühlen, geht von der allgemeinen sinnlichen Natur aus, und ruht in der lebendigen Persönlichkeit. Das Schöne will [allerdings] empfunden werden. Aber diese Empfindung ist nicht bloß Empfindung überhaupt, sondern Empfindung desjenigen in der Erscheinung, was sich mit dem Grunde der Selbstbestimmung eint, was dem Unendlichen oder der Freiheit im Menschen entspricht.“ (Kunstl. S. 13.)

Zeit besteht, und ist darum als Harmonie eines freien und unfreien Elementes in der Wechselwirkung derselben zu begreifen. Diese Harmonie wird daher nach den drei möglichen Beziehungen dieser Wechselwirkung eine dreifache sein müssen. Die Harmonie des Aeußern mit dem Innern, die Thätigkeit des Denkens bedingend, begreifen wir als die Idee der Wahrheit; die Harmonie des Innern mit der äußern Erscheinung, alles menschliche Können bedingend, nennen wir die Idee des Schönen; und die dem freien Handeln zu Grunde liegende Harmonie des Denkens und Könnens ist uns die Idee des Guten. Alle Ideen hängen also mit den bestimmten Thätigkeiten der beschränkten menschlichen Freiheit wesentlich zusammen und sind nur als die Voraussetzungen dieser Thätigkeiten, nicht aber ohne dieselben denkbar.“¹⁾

„Die Aesthetik kann nicht bloß eine Erklärung des Schönen oder der Idee des Schönen sein, weil dieses selbst erst durch das Können sich offenbart. Das Können aber ist eine wesentliche Eigenschaft der menschlichen Natur und als solche Gegenstand der Philosophie. Wahrhaft schön ist daher nur die relativ vollkommene Offenbarung der Macht des freien Geistes über den ihm unterworfenen Stoff, und der Grund des Wohlgefallens am Schönen liegt in dem Bewußtsein dieser Macht und Freiheit. Zum Wesen der Kunst gehört daher das Bestreben des Geistes, ein Zeugniß seiner Freiheit und Macht in der Natur als Bildniß seiner selbst außer sich hervorzubringen. Es ist daher der Zweck der Kunst, ein Bild des innern Lebens in der Erscheinung zu gestalten. Dieser Zweck entspringt unmittelbar aus dem Bestreben, das Bewußtsein der Freiheit in der Erscheinung zu offenbaren, und ist also auch ein in sich genügender Zweck, der jeden andern nothwendig ausschließt. Was irgend einem andern Zwecke dient, kann kein Kunstwerk genannt werden, und die Kunst unterscheidet sich vom bloßen Können überhaupt durch die Erfüllung des könnenden Bestrebens mit diesem Zwecke. Jede Abweichung von diesem letzten Zwecke des Könnens in der Berücksichtigung eines sonderheitlichen Zweckes hebt die Kunst in ihrem eignen Bestande auf. Was wir Redekunst nennen, ist daher keine Kunst im eigentlichen Sinne dieses Wortes, weil es dem Redner als solchen nie um die bloße Offenbarung der Idee in der Erscheinung, sondern stets um die Erreichung irgend einer durch den Augenblick hervorgerufenen Absicht zu thun ist.“

„Das Verhältniß der Kunst zur Natur, wie zur Religion wird durch den Zweck der Kunst bestimmt. Mit der Religion hängt die Kunst zusammen, inwieferne die Darstellung der Erinnerung des Menschen an seine überirdische Macht und Freiheit ihr Ziel ist; sie ist daher wesentlich sub-

¹⁾ „Da wo der freie Grund seine Macht über den unfreien ahnt, beginnt das Leben der Idee. Es gibt also nur so viele Ideen in erster Auscheidung vom Grunde des ideellen Lebens, als Beziehungen dieser Ueberwältigung des unfreien Grundes durch den freien im Menschen möglich sind. Also gibt es nur drei.“ „Alle Ideen sind angeboren; aber sie sind es nur als Anlagen und Potenzen der menschlichen Natur, die seinen Grundkräften als zu erreichen des Ziel vorschweben, und immer weiter sich steigern, je mehr eben diese Grundkräfte entwickelt werden.“ „Diese Ideen sind ihrer Weisheit nach relativ, weil sie Grundanschauungen der menschlichen Natur, ruhend auf den Grundkräften des Menschen, sind.“ „Der Ausgangspunkt für jede Idee liegt in der relativen Natur des Menschen, sowie ihr Endpunkt in ihrer möglichen Erfüllung durch das Absolute, durch Gott liegt.“ (Kunstl. S. 18 f.)

jectiv religiös. Mit der objectiven Religion aber hängt die Kunst durch ihre subjective Sehnsucht nach ihr mittelbar zusammen. Ein unmittelbarer Dienst der Kunst gegenüber der objectiven Religion würde sie in ihrer Selbstständigkeit beeinträchtigen; eine Abwendung der Kunst aber von der subjectiven Religion würde sie ihres Inhaltes, ihres Zieles und ihrer Macht zugleich berauben."

"Mit der Natur aber hängt die Kunst zusammen, inwieferne sie sich derselben als eines nothwendigen Mittels zur Offenbarung des geistigen Besizes der Menschheit bedienen muß. Sie durchdringt die Natur bildend, umgestaltend und vergeistigend. Die Kunst darf daher nie zur bloßen Nachahmung der Natur herabsinken: sie muß die Natur erheben, darf sie weder verläugnen, noch sich von ihr überwinden lassen. Der Künstler darf nicht der Nachahmer und Knecht der Natur, sondern er muß ihr Bildner und Meister sein." ¹⁾

"Im Verhältniß des Könnens zum Denken steht das Letztere als einfache Wechselwirkung von Freiheit und Unfreiheit dem Erstern im ausschließlich coordinirten Gegensatz gegenüber. Das Denken wirkt von außen nach innen, das Können von innen nach außen; der Geist wirkt in beiden

¹⁾ "Das Kunstwerk ist ein ein für allemal Gebildetes." "Das Kunstwerk lebt nicht, aber es stirbt auch nicht." "Jenes Kommen und Gehen des Lebens ist in der Einheit der Momente aufgelöst, so daß durch die Kunst in Einem Momente die Möglichkeit aller Momente des Erscheinens concentrirt, und durch die Einheit in der Allheit die Schönheit als formeller Lebensgrund offenbar wird. Durch diese Concentration der im Naturleben zerstreuten Momente wird das Kunstwerk ein an sich bestehendes, bleibendes und unsterbliches." "Die Kunst kann daher nie zur bloßen Nachahmung der Natur erniedrigt werden, ohne aufzuhören, Kunst zu sein. Das Leben und die im Leben sich offenbarende Vielheit kann in keinem Kunstwerke erreicht werden. Je treuer die Nachahmung sein will, desto ungetreuer muß sie nothwendig werden, weil sie das Unnachahmliche nachäffen will." "Nicht Vögel zu täuschen und den Sinn zu betrügen, ist Absicht der Kunst, sondern zum Geiste zu sprechen." "Jedes Kunstwerk will eine persönlich menschliche Beziehung." "Darum muß das Kunstwerk dem Menschen an sich näher stehen, als jede Naturerscheinung." "Eine Naturerscheinung ist aber auch für sich kein besonderes Werk, sondern nur eine Wirkung." "Im Kunstwerk offenbart sich ein subjectiv Thätiges, persönlich Wirkendes, in der Natur nicht. Die Natur ist im Ganzen das Werk eines persönlichen schaffenden Geistes und in ihrer Allheit das uner schöpfliche Ideal aller Kunstschöpfungen, aber nie im Einzelnen. Jedes Einzelne steht als solches unter dem in sich vollendeten Kunstwerke, insoferne das Einzelne in der Kunst für sich beschlossenes Werk, in der Natur vorübergehende Wirkung ist." "Wenn man von der Natur als Werk Gottes überhaupt redet, so muß man jede Vergleichung der Qualität und Quantität dieser Werke mit Menschenwerken schon darum aufgeben, weil ja in diesem weitern Sinne auch der Mensch . . . ein Werk Gottes ist." "Kein Maler wird den Sonnenaufgang mit Farben darstellen, wie er wirklich ist, aber seine Wirkung auf das Gemüth wird er in seinem Werke darstellen können, und durch die Rückwirkung auf den Geist, durch den die Erscheinung eine persönliche und darum bleibende Beziehung erhält, entfällt (durch das abermalige, beide Beziehungen, den geistigen Gedanken und die den Gedanken erweckende Form zugleich darstellende Hinauswirken des Geistes in die Erscheinung) ein natürlich persönliches Werk, das ein in der Einheit des Geistes gesammeltes, und somit ein geschlossenes, weil Einheit und Allheit zugleich darstellendes Werk ist." "Nichts ist an sich schön, insoferne es bloß natürlich ist, sondern nur, insoferne der Geist ihm Einheit leiht, insoferne in der natürlichen Form die geistige Potenz der Freiheit sich spiegelt." "Daher verlieren nothwendig Menschen, bei denen die persönliche Beziehung durch Unthätigkeit des Geistes zurücktritt, auch das Gefühl für das Schöne. Durch die Natur und ihre Gestaltung muß jene Selbstthätigkeit des Geistes geweckt werden." (Kunstl. S. 140—144.)

in formalem Gegensatz. Inwieferne aber das Können zwar an sich betrachtet das Denken von sich ausschließt, wird es darum noch nicht von dem erkennenden Bewußtsein überhaupt ausgeschlossen sein. Um aber demselben anzugehören, muß es sich zuvor in seiner eigenen Thätigkeit entfalten haben, um als Werk der Kunst Gegenstand des Denkens und Eigenthum des Bewußtseins zu werden. Das Können muß zuerst in seinen Resultaten von dem Denken ergriffen werden, bevor es in seiner Thätigkeit von demselben begriffen werden kann. Die Aesthetik ist darum nicht Lehre vom Können, sondern Kunst=Lehre."

"Weil die Kunstlehre das Können in seinen Erscheinungen, also die Kunst in ihren Werken betrachten muß, diese Werke aber als harmonische Einheiten der subjectiven Thätigkeit mit dem objectiven Stoffe sich darstellen müssen, so entsteht für die Kunstlehre eine dreifache Aufgabe. Die Kunstlehre muß erstens die objectiven Grenzen und Unterschiede der Erscheinung des Schönen im Stoffe, somit die Zahl der Künste und ihre äußern Verhältnisse zu einander und zur Persönlichkeit des Menschen bestimmen; zweitens die subjectiven Verhältnisse der Harmonie des Innern mit dem Außern, oder die Gesetze des Schönen in der Kunst angeben, und drittens die Stufen der Wechselwirkung dieser beiden Grundgesetze im Verlauf der historischen Entwicklung des Könnens darthun."

Der erste Theil des Grundrisses der Kunstlehre betrachtet daher „die Kunst in ihren objectiven Verhältnissen“.

„Die Kunst muß zuerst in bestimmten Werken sich offenbaren, ehe sie Gegenstand des Denkens sein kann. Jedes Kunstwerk muß aber eine erscheinende Einheit des Wirkens der subjectiven Freiheit auf die objective Natur sein. Eine bloße Wirkung, insoferne sie noch kein in sich geschlossenes, für sich bestehendes Ganzes ist, kann nicht als wirkliche Einheit des wirkenden Geistes und des bildsamen Stoffes und also auch nicht als Kunstwerk betrachtet werden. So ist der Tanz eine schöne Bewegung, aber nicht eine objectiv für sich bestehende Einheit, und somit auch keine schöne Kunst. Eine objectiv für sich geschlossene Einheit der Erscheinung in der Wirkung einer freien Kraft auf einen unfreien Stoff fordert ebensowohl ein bestimmtes einheitliches Gesetz im Stoffe, als sie ein einheitliches Resultat der Wechselwirkung beider sein muß. Die geistige Kraft wirkt nicht auf den Stoff, inwiefern er schon ein äußerlich bestimmter ist, sondern sie muß in das Gesetz seiner Bestimmung als in die Allgemeinheit seiner sonderheitlichen Gestaltung das umgestaltende Gesetz hineinwirken lassen, so daß in Einer Wirkung gleiche Kräfte, das Gesetz des Geistes und das Gesetz des Stoffes sich begegnen. Soviel es also Gesetze der objectiven Erscheinung gibt, soviel Gegensätze begegnen dem Gesetze des Geistes in dem bildsamen Stoffe, und soviel gibt es verschiedene Künste. Es gibt folglich nicht so vielerlei Künste, als es verschiedene Stoffe der Erscheinung gibt, sondern nur so viele, als Gesetze derselben bestehen. Nun gibt es nur fünf solcher an sich verschiedener Gesetze, auf die der bildende Geist wirken kann, folglich gibt es auch nur fünf verschiedene Künste.“

„Die Erscheinungswelt trägt ein doppeltes Gesetz, nämlich das Gesetz der Zeit und das des Raumes in sich. Alle Erscheinungen sind zeitlich und räumlich bestimmt. Aus dieser doppelten Bestimmung gehen in der Verschiedenheit des Auftretens dieser Gesetze die vier Naturreiche hervor.

In erster Wechselwirkung dieses doppelten Gesetzes der Erscheinung wird der Raum und in zweiter die Zeit als überwiegend bestimmend erscheinen. Die Zeit in den Raum einwirkend ruft die sichtbare Gestalt hervor, und der Raum durch die Zeit überwunden läßt die sichtbare Entfaltung, die organische Entwicklung in die Erscheinung eintreten. Die Gestaltung ohne organische Entwicklung erzeugt die unorganische Natur; die Gestaltung mit zeitlicher Entwicklung die organische Natur. Die unorganische Natur muß wieder einem zweifachen Gesetze gehorchen, nämlich dem Gesetze der Gestaltung in dem Gegensatze von Ruhe und Bewegung in dem Elementarreiche, und dem Gesetze der Gestalt in der äußern Einheit der körperlich figurirten Erscheinung in dem Mineralreiche. Die organische Natur trägt gleichfalls wieder ein zweifaches Gesetz in sich, inwiefern nämlich die Einheit der organischen Entwicklung außer oder in der Entwicklung liegt. Im ersten Falle finden wir das in der Einheit des organischen Wachsthum's bestimmte Pflanzenreich, im zweiten das in der Einheit der organischen Bewegung bestimmte Thierreich vor uns. ¹⁾ Ueber allen diesen Reichen aber steht als Einigungspunkt von Ausdehnung und Bewegung in der bewußten Selbstbestimmung der Mensch. Die Gesetze dieser fünf Reiche des Lebens werden sich also einfach dahin bestimmen lassen, daß wir die Gesetze der Ausdehnung als Gesetz der negativen Bestimmung der körperlichen Gestaltung, als Gesetz der Schwere, und als Gesetz der positiven Einheit der Gestaltung in der Ausdehnung, als Gesetz der Körperlichkeit, und die Gesetze der Bewegung als Gesetz der äußerlich bestimmten Bewegung und als Gesetz der innerlichen Bestimmung der Bewegung, das erstere als einheitliche Gestaltung im Licht, als Gesetz des Lichtes, als Gesetz der

¹⁾ Die Ausdehnung in ihrem einfachen Gesetze der geschlossenen Körperlichkeit wird [in der Pflanze] zur zeitlich gestaltenden Leiblichkeit. Das Licht . . . tritt in die Bildung ein und wächst als charakteristische Farbe aus und mit der Pflanze. Die Gestalt selbst ist nicht mehr bloß eine einfach ausgedehnte, sondern eine veränderlich im Momente ergriffene, und nur im Momente mit bestimmter Form erscheinende. Die bloße Vergangenheit der Gestaltung im Mineral ist in der Pflanze eine gegenwärtige, und nur in der Gegenwart faßbare. Im Thierreiche endlich wird diese Verwandlung eine im Individuum ruhende selbständige Bewegung. Die Gegenwart ist zukünftige Macht der Bewegung, und die Unabhängigkeit dieser eigenen Bewegung ist das innere Gesetz des thierischen Lebens . . . Nun kann die Kunst freilich nicht in das seelische Leben des Thierreiches eingehen; aber das gestaltende Gesetz des thierischen Lebens, die Bewegung, ist ihr dennoch, freilich in anderer Form, zugänglich und bildet auch für die Kunst ein geschlossenes Reich ihrer eigenen Gestaltungen. Ueberhaupt kann keines dieser Reiche, sowie es in der Natur sich findet, in der Kunst sich wiederholen; sonst würde nothwendig Natur- und Kunstgebiet zusammenfallen; sondern nur die vierfache Position muß auch in der Kunst sich wiederholen, weil eine vierfache Einheit vermöge jener Reiche in dem Gebiete der Natur der geistigen Einheit der bildenden Kunst gegenübersteht. (Kunstl. S. 169.) „Die Kunst gibt dem Stoffe kein Naturleben. Das Naturleben ist vielmehr nur eine Aufforderung an den Geist, sich im Unterschiede von dem bloß Lebendigen als einen selbstlebenden und einen unsterblichen Grund in sich findenden belebenden Geist zu setzen. Als ein belebter und doch belebender wird er nicht das Leben, das er empfangen hat, sondern nur das Leben, das er für sich hat, das Bewußtsein der Persönlichkeit, wiedergeben können.“ Der Geist „kann keine Seele verleihen; aber die geistige Beziehung kann er dem Stoffe aufprägen, dadurch, daß er dem Gesetze des an sich noch nicht lebendigen Stoffes nicht eine besondere Individualität des Lebens, sondern eine persönlich bedeutende Form verleiht. Nur die Erscheinung kann er beherrschen, nicht das Leben.“ (Kunstl. S. 160 f.)

Farben, und das zweite als innere Bedingung der Bewegung und Gestaltung, als Gesetz des Tones bezeichnen. Die höhere Einheit dieser Naturgesetze erscheint in dem Einigungspunkte des menschlichen Organismus als einheitlicher Ausdruck des im Naturgesetze sich offenbarenden Selbstbewußtseins in der Sprache. Das Gesetz der Schwere, der körperlich bestimmten Gestalt, der Erscheinung dieser Gestalt im Lichte, des schwingenden Einheitspunktes der Gestaltung im Tone, und der Einheit aller leiblichen Gestaltung in der Sprache, das sind die fünf Gesetze, in denen das Gesetz des Geistes in seiner Wirkung nach außen in der Kunst sich offenbart. Diesen fünf Gesetzen entsprechen nun im Gebiete des Könnens die Baukunst, die Plastik, die Malerei, die Musik und die Poesie. Die erste ist auf das Gesetz der Schwere, die zweite auf das der Umschreibung der räumlichen Gestalt, die dritte auf das Gesetz der Erscheinung in Licht und Farbe, die vierte auf das Gesetz des Tones und die fünfte auf das innere Bildungsgesetz der Sprache gebaut.“¹⁾

„Die dem Geiste am nächsten stehende Macht des Könnens wird durch die äußerlich höchste Einheit des menschlichen Organismus, durch die Sprache vermittelt, und die Kunst auf dieser Stufe, von allen äußerlichen Stoffe freigeworden und nur durch eine von dem Menschen selbst gebildete organische Bewegung gebunden, wird als reines Können, als *ποιεῖν κατ' ἔξοχην*, als Poesie bezeichnet werden können. Jede andere innerhalb der Sphäre des menschlichen Organismus die Verwirklichung anstrebende Macht des Könnens, wie Mimik und Tanz, kann daher nicht als Kunst im eigentlichen Sinne des Wortes bezeichnet werden, weil in der Sprache allein ein vollständig einheitliches Gesetz dem bildenden Geiste gegenübersteht, und weil jeder andere Ausdruck des menschlichen Lebens nicht als der höchste unterscheidende und einheitliche Ausdruck desselben bezeichnet werden kann. Aber auch die Redekunst ist aus diesem Grunde nicht Kunst im eigentlichen Sinne, weil nicht zwei Künste der Sprache, sondern vermöge der Einheit des bildenden Geistes in Einem Gesetze der Erscheinung nur Eine Kunst wirklich erscheinen kann. Nun ist aber die Poesie die Kunst der einheitlichen Lösung des Gesetzes der Sprache ohne alle andere Nebenbeziehung, also einfache Wirkung der bildenden Kraft des Geistes in der Sprache, folglich allein Kunst der Sprache. Weil aber die Poesie als Einheit der geistigen Productivität mit dem höchsten Gesetze der Leiblichkeit erscheint, so erscheint sie auch als höchste Norm in geistiger Beziehung für alle übrigen Künste. Alles, was der Geist künstlerisch hervorbringt, muß in Hinsicht der Erfindung poetisch sein. Wenn aber die Poesie die höchste Kunst ist, so ist sie darum noch nicht die allgemeine; sonst würde sie auch die einzige sein. In Hinsicht auf die äußere Begrenzung darf sie daher ebenso wenig als irgend eine andere Kunst das ihr angemessene Gebiet überschreiten. Jede Kunst hat ihr eigenes Gebiet. Sowie sie dieses überschreitet, hört sie auf, Kunst zu sein . . . Die verschiedenen Künste können daher allerdings dasselbe Object behandeln, aber jede muß es in der ihr eigenen Weise behandeln. Der Dichter wird den

¹⁾ „Tritt an die Stelle des den Ton beherrschenden Maßes der Schwingung das geistige Maß der innern Gliederung und Articulation durch die mit der geistigen Einheit verglichene und in dieser Beziehung gewerthete Empfindung, so entsteht der articulirte Laut, das Wort.“ (Kunstl. S. 175.)

Laosoon anders darstellen, als der Plastiker, und der Plastiker anders als der Maler." (Vgl. Kunstl. S. 186.)

Wie in der Natur in erster Gestaltungsfähigkeit derselben das Gesetz der Schwere als Bestimmung wahrnehmbar ist, so auch in der Kunst. Das Gesetz der Schwere darf aber durch die Kunst nicht gänzlich aufgehoben werden, sondern muß dem bildenden Geiste dienlich erscheinen. Es darf daher auch nicht in seiner Eigenthümlichkeit herrschend bleiben, sondern muß von der Kunst ergriffen und so überwunden werden, daß durch die Erhebung des Stoffes über den eigenen Schwerpunkt, durch Unterstützung desselben mittelst der tragenden Kraft des äußern Stoffes, die gleichfalls in der durch die Schwere bedingten Cohärenz liegt, das Gebäude erzeugt wird, in welchem das Gesetz der Schwere und die Aufhebung desselben zugleich sichtbar erscheint. In dieser Aufhebung des Schwerpunktes und seiner Dienstbarkeit zur Darstellung einer durch die Erfindung des Geistes bedingten Form des cohärenten Stoffes, der durch die Idee, Wohnung des Geistes zu sein, zum Ausdruck eines höhern Lebens gemacht wird, entsteht das unterste Gebiet der Kunst, das in dem tiefsten Gesetze der Leiblichkeit gegenüber der in dem höchsten Gesetze der Leiblichkeit sich begründenden Poesie ruht, das Gebiet der Baukunst."

"In zweiter Stufe des Eintretens des bildenden Geistes in den objectiven Stoff findet derselbe das Gesetz der Körperlichkeit in der dreifachen Dimension der Ausdehnung vor sich. Indem er nun die Ausdehnung in ihrem eigenen Gesetze zum Theil bestehen läßt, und zum Theil aufhebt, bildet er aus der bloßen Körperlichkeit die dem Geiste dienende Leiblichkeit. Auf dieser Stufe hat die Kunst als Bildhauerkunst oder Plastik das Bild des Geistes im Leibe darzustellen, ist Darstellung des vollendeten menschlichen Leibes, inwiefern dieser als Träger des Geistes betrachtet werden muß."

Wenn dann der bildende Geist von den Dimensionen der Ausdehnung absehend die Gestalt ohne [allseitige] Ausdehnung als bloß im Lichte sichtbare Erscheinung der Körperlichkeit darzustellen sucht, so entsteht die dritte Stufe der Kunst, in welcher die Gesetze der Schwere und Ausdehnung zugleich überwunden erscheinen. Das Licht ergänzt aus sich die Ausdehnung und bildet die Gestalt durch ihre Umschriebenheit von dem Lichte und durch die auf derselben sich brechende Lichtstrahlung in der Farbe. Die in Licht und Farbe waltende Kunst, welche durch diese beiden Kräfte der Erscheinung die innere Erfindung des Geistes nach außen auszusprechen sucht, nennen wir Malerei."

"In der fortschreitenden Bewegung der bildenden Kunst von der Außerlichkeit zur Innerlichkeit wird der Raum, nachdem er im Lichte nur noch (ohne die Schwere und die Dimensionen der Ausdehnung) als sichtbare Gestalt erschienen war, in letzter Steigerung auch noch die Sichtbarkeit ablegen, und als gänzlich unausgedehnt als jene gestaltende Macht erscheinen, welche die allseitig begrenzte Ausdehnung in einer centralen Einheit bedingt. Die Schwingungspunkte einer Linie sind die Knotenpunkte jeder Gestaltung. Der schwingende Punkt, aus dessen fortgesetzter Bewegung alle Leiblichkeit in ihrer äußern und sichtbaren Gestaltung hervorgeht, erscheint in seiner unsichtbaren Einheit als Ton. Alle Gestalt wird wesentlich erzeugt durch die Macht des Tones als der innersten Potenz der Ausdehnung und Be-

wegung. Mit dem Tone ist der Raum in seiner Außerlichkeit gänzlich überwunden, und die Zeit in ihrer innersten Einheit, im Anfang und Centrum ihrer bewegenden Kraft ergriffen. Wird nun diese letzte Potenz der Außerlichkeit von der bildenden Macht des Geistes ergriffen und zum Ausdruck seines eigenen innern Lebens gemacht, so entsteht die vierte Stufe der Kunst, die Tonkunst oder Musik."

"Vergleicht man die einzelnen Stufen der Kunst mit einander, so erscheint die Macht des bildenden Geistes in immer höherer Erinnerung und Befreiung von den Banden der Außerlichkeit und von den Gesetzen des Raumes und der Zeit. Am gebundensten und der Außerlichkeit am meisten unterwürdig erscheint die Kunst in der Baukunst, in welcher sie nicht bloß den Dimensionen der räumlichen Ausdehnung, sondern selbst noch dem äußersten Gesetze des Stoffes in seiner äußern Gestaltung dienbar erscheint. In freierer Bewegung wirkt sie das Gesetz der äußern, lastenden Schwere von sich ab in der Plastik, befreit sich auch noch von den Dimensionen der Ausdehnung und körperlichen Räumlichkeit in der Malerei, wirkt endlich die sichtbare Hülle des Stoffes gänzlich von sich ab in der Musik, um endlich den Ton in dem Worte in innerlichste Vereinigung mit dem bildenden Geiste selbst zu bringen in der Poesie. Die Aufeinanderfolge der Künste in ihrem innern Werthe ist somit äußerlich wesentlich bedingt durch die wachsende Freiheit des Geistes in der anwachsenden Befreiung von dem Gesetze des Stoffes."

"Sowie die fünf verschiedenen Künste in einem objectiv bestimmten Verhältnisse zu einander stehen, haben sie zugleich auch ein subjectiv und logisch geregeltes Verhältniß zu einander. Offenbar stehen Baukunst und Poesie in einem ausschließlichen Verhältnisse einander gegenüber, indem in der einen dieser beiden Künste die Außerlichkeit gänzlich überwunden und mit der Natur und dem Organismus des Menschen verbunden erscheint, so daß hier der Stoff mit der Bildungskraft des Geistes in ein einziges Medium zusammenfällt. In der andern aber muß der bildende Geist so sehr seine eigenen Gesetze in denen des Stoffes selber, in den Gesetzen von Raum und Zeit, wie sie in arithmetischen und geometrischen Verhältnissen ausgesprochen sind, wiederfinden, daß sie mit denen der Außerlichkeit zusammenfallen und der Geist gewissermaßen selbst ebenso von der Räumlichkeit verschlungen erscheint, wie in der Sprache der Raum mit dem Geiste Eins geworden ist. Zwischen diesen beiden Gegensätzen aber findet sich nothwendig wieder eine mittlere Verbindung, in welcher das Gesetz der Ausdehnung durch die Plastik zum geistigen Leben hinauf-, und die Kraft des bildenden Geistes durch den gestaltenden Ton zur räumlichen Erscheinung herabsteigt, bis beide in der mittleren Region des Lichtes und der Farbe in vollständiger, coordinirter Einheit zusammentreffen. Subjectiver Weise geht also die Fünffzahl der Künste aus dem logischen Gesetze der Vergleichung hervor, welches zwei ausschließende Gegensätze in einem vermittelnden Mittelgliede in allseitige Verbindung bringt."

Der zweite Theil der Kunstlehre hat „die Kunst in ihren subjectiven Kriterien“ zum Gegenstande.

„Damit von einer Darstellung des bildenden Geistes in der Erscheinung nicht bloß gesagt werden kann, daß sie ein Kunstwerk sein könne, sondern auch entschieden werden kann, daß ein einzelnes Werk wirklich ein Kunst-

werk sei, muß nicht bloß sein wesentlicher Zusammenhang mit den Gesetzen der Leiblichkeit, sondern auch der Zusammenhang mit den Gesetzen des Geistes erkannt sein. Nicht der zufällige Eindruck, den irgend eine Erscheinung auf den Einzelnen hervorbringt, macht die Schönheit derselben aus; denn wenn jeder Einzelne willkürlich, oder vermöge seiner Sinnesempfindung über Kunst und Schönheit zu entscheiden hätte, so würde nichts mehr den Namen eines schönen Kunstwerkes verdienen. So wenig das subjectiv willkürliche Meinen über die Wahrheit entscheidet, ebenso wenig entscheidet die subjectiv unbewußte Empfindung über die Schönheit. Nicht darum ist etwas wahr, weil ich es für wahr halte, sondern mein Dastehen ist ein wahres, wenn es mit den objectiv bestimmten Gesetzen harmonirt. Ebenso wenig ist etwas schön, weil es mir gefällt; aber das Schöne muß mir gefallen, wenn ich nicht den Gesetzen der Natur und des Geistes zugleich widerstreben will. Weil aber der Mensch diesen Gesetzen auch widerstreben kann, so kann er ebenso gut das Häßliche schön nennen, wie er das Wahre für Lüge und die Lüge für Wahrheit erklären kann. Um also in der Entscheidung über das, was schön ist und was nicht, eine innere Gewißheit zu haben, muß der Mensch die äußere Erscheinung mit den Gesetzen des Geistes vergleichen und aus der Harmonie derselben mit diesen Gesetzen das Sich-Einen der Erscheinung mit dem Geiste oder die Schönheit des Scheines beurtheilen. Um aber diese Harmonie zu erkennen, muß der Mensch zuvor der Gesetze des Geistes sich bewußt sein."

"Die Gesetze des menschlichen Geistes müssen, wie im Denken, so auch im Können aus der menschlichen Natur und dem Verhältnisse derselben zur persönlichen Einheit abgeleitet werden. Nun ist das Können wie das Denken eine Grundkraft der menschlichen Natur, hervorgehend aus der Wechselwirkung von Freiheit und Nothwendigkeit. Es müssen daher die Gesetze der Kunst den Denkgesetzen entsprechen, und es muß nothwendig eine Logik der Kunst geben, wie es eine Logik des Gedankens gibt. Die Gesetze der Kunst müssen aber von den Gesetzen des Denkens auch wieder verschieden sein, weil das Denken und das Können entgegengesetzte Bewegungen des Geistes innerhalb derselben Grenzen der Bewegung sind. Das Denken ist das Setzen eines Außern im Innern, und die Kunst das Setzen eines Innern im Außern. Der Ausgangspunkt ist also für beide Thätigkeiten ein entgegengesetzter; aber die Verhältnisse, zwischen welchen beide Thätigkeiten sich bewegen, sind dieselben. Wie wir also drei Denkgesetze haben, so haben wir auch drei Kunstgesetze, und diese Gesetze entsprechen sich nothwendig in der Weise, daß sie in dem Verhältnisse von Subjectivität und Objectivität je die entgegengesetzte Voraussetzung sich zu Grunde legen. Was also im Denken objectiv ist, ist im Können subjectiv, und was im Denken subjectiv, ist im Können objectiv. Das erste Gesetz der Kunst ist daher das der objectiven Möglichkeit, das zweite das der subjectiven Nothwendigkeit, und das dritte das dem logischen Gesetze des ausgeschlossenen Dritten entsprechende Gesetz der wirklichen Harmonie beider."

"Das erste Gesetz der Kunst besteht in der Möglichkeit der objectiven Erscheinung des sich offenbaren wollenden geistigen Lebens, und ist folglich die nothwendige Harmonie des Gesetzes des Stoffes mit dem subjectiv bildenden Geiste. Dem ersten Gesetze der Kunst gemäß muß also,

was der bildende Geist darstellen will, ein in der Leiblichkeit Darstellbares sein. Was nicht leiblich erscheinen kann, ist kein Gegenstand der Kunst. Da nun die leibliche Erscheinung in der Besonderheit des äußern Ausdruckes vom innern Leben besteht, und mehrere Gesetze der Objectivität dem subjectiv bildenden Geiste gegenüberstehen, so ergibt sich daraus ein dreifaches Verhältniß für das erste Kunstgesetz, entsprechend der in dem vergleichenden Gedanken liegenden Allgemeinheit, Sonderheilichkeit und Einheit. Das erste Kunstgesetz bedingt also für jedes Kunstwerk: erstens die Möglichkeit der Erscheinung in der Leiblichkeit überhaupt; zweitens die Eigenthümlichkeit der Erscheinung in dem bestimmten Stoffe, und drittens die einheitliche Darstellung dieser Eigenthümlichkeit des sich offenbaren wollenden Inhaltes in der ihm angemessenen Leiblichkeit. Nach dem ersten Verhältnisse wird also jeder Inhalt der leiblichen Darstellung unzugänglich sein, der ein rein Individuelles oder ein rein Allgemeines oder ein durch eine andere Thätigkeit des Geistes schon Dargestelltes, z. B. ein Abstractum zur Darstellung bringen soll. Dem zweiten Verhältnisse des ersten Kunstgesetzes gemäß muß in jedem Kunstwerke die eigenthümliche Kraft des die Darstellung bewirkenden Stoffes, z. B. die der Farbe, die Macht der Darstellung bedingen, und ein dieser Eigenthümlichkeit nicht zusagender Inhalt wird die Macht der Erscheinung und die Schönheit des Kunstwerkes unter der ihm zukommenden Höhe zurücklassen. Dem dritten Verhältnisse des ersten Kunstgesetzes gemäß muß endlich jeder Leiblichkeit ein solcher Inhalt gegeben werden, daß dadurch die Macht und Ausdehnung des Gesetzes des Stoffes vollkommen erschöpft erscheint.“¹⁾

„Das zweite Kriterium der Kunst ist die subjective Nothwendigkeit des dargestellten Inhaltes. Ein Werk des bildenden Geistes ist daher nur dann ein Kunstwerk, wenn es einen bleibenden, für alle Menschen geltenden Werth hat. Jedes Kunstwerk muß daher erstens eine allgemeine Bedeutung für die Entwicklung der Menschheit haben, muß zweitens diesen allgemeinen Entwicklungsgang der Menschheit in der bestimmten Zeit entsprechenden Form darstellen, und muß drittens durch die Einheit der Form in der allgemeinen Bedeutung die bestimmte nationale Aufgabe der Menschengeschlechter zur vollständigen Erfüllung ihrer Entwicklung bringen. Dem ersten Verhältnisse des zweiten Kunstgesetzes entsprechend muß daher jedes Kunstwerk eine wesentliche und nothwendige Offenbarung des in der Erscheinung seiner Macht bewußt werden wollenden Geistes sein. Was wahrhaft ein Werk der Kunst ist, muß einmal in die Erscheinung eintreten, wenn die Menschheit ihre Aufgabe lösen soll. Jedes Kunstwerk ist daher ein wesentliches Durchgangsmoment der nothwendigen Entwicklung der bildenden Macht des Geistes, und kann also im wesentlichen Entwicklungsgang der Menschheit nicht entbehrt werden. Dem zweiten Verhältnisse des zweiten Kunstgesetzes entsprechend muß jedes Kunstwerk ein durch die Entwicklung der Zeit nothwendig bedingtes sein.

¹⁾ Anders in der Kunstlehre S. 187. D. hat die in der Kunstlehre veruchte Bestimmung des dritten Verhältnisses (als der in der fortschreitenden Entwicklung der einzelnen Kunst begründeten Darstellbarkeit der Idee) offenbar deshalb aufgegeben, weil durch diese Bestimmung das erste Kriterium unvermerkt in das zweite sich zu verlieren droht.

In ihm muß der Spiegel des Geistes für die Zeit gegeben sein. Die Zeit muß in ihrer höchsten Bildungskraft an den von ihr producirten Kunstwerken gemessen werden, und jedes Kunstwerk muß daher auch wieder seiner Zeit gemäß beurtheilt werden. Dem dritten Verhältnisse des zweiten Kunstgesetzes entsprechend muß jedes Kunstwerk auch eine nationale Bedeutung haben. Die Höhe der Kunstbildung bestimmt die eine Höhe der Bildung der Völker. Ein Volk ohne Kunst entbehrt der allgemeinen Bedeutung für die Menschengeschichte. In der Kunst muß daher das nationale und zeitliche Bewußtsein der Völker in ihrer Beziehung zur allgemeinen menschlichen Entwicklung ausgesprochen sein, und jedes Werk des bildenden Geistes ist nur dann ein Kunstwerk, wenn es der erschöpfende Ausdruck dieser Beziehung ist.¹⁾

„Das dritte Kriterium der Kunst muß aus der Verbindung der subjectiven Nothwendigkeit und der objectiven Möglichkeit hervorgehen, und dem dritten Gesetze des Denkens, der Wirklichkeit entsprechen. Wie sich aber die Wirklichkeit aus der Einheit von Möglichkeit und Nothwendigkeit zusammensetzt, so muß auch dieses dritte Kriterium der Kunst in dreifacher Beziehung aufgefaßt werden: hinsichtlich der äußern Erscheinung, der innern Bedeutung und der einfachen und vollendeten Harmonie beider. In jeder dieser Beziehungen ist die Einheit der wesentlichen Gegensätze in geordneter Harmonie der bestimmte Ausdruck dieses dritten Kriteriums. In der Bestimmung der ersten dieser Beziehungen, wie in jeder der beiden übrigen wird daher wieder ein dreifaches Merkmal für die Bestimmung der höchsten Vollendung eines Kunstwerkes enthalten sein.“

„Die erste Beziehung fordert in Hinsicht auf die äußere Erscheinung einen einfachen, die ganze Darstellung beherrschenden Mittel- oder Einheitspunkt. Ohne einen solchen wird die Darstellung nothwendig eine unbestimmte, verwirrende und inhaltslose werden. Diesem Einheitspunkte gegenüber, in welchem der Gegenstand in seiner einfachen Beziehung zum wahrnehmenden Subjecte erscheint, muß derselbe aber auch in seinem ganzen Inhalt erschöpfend und nicht bloß in einzelnen Theilen und zufällig abgerissenen Gliedern in die Erscheinung eintreten, wenn er als harmonische Bildung in der Kunst dargestellt werden soll. Wie aber das Kunstwerk ein in sich einheitliches und geschlossenes Ganzes zur Offenbarung seiner innern

¹⁾ Auch diese Gliederung weicht von der in der Kunstlehre S. 191 ff. gegebenen ab. In letzterer unterscheidet D. als „die besondern Relationen der subjectiven Nothwendigkeit in der Kunst“, „das allgemein Menschliche, das zeitlich und national Besondere, und das persönlich Charakteristische“ (Originale). Später (im ersten Grundriß, I. o.) setzt D. das dritte Merkmal an Stelle des zweiten, und das zweite als drittes. „In der zeitlich-nationalen Entwicklung“, so lautet eine hierauf sich beziehende Bemerkung D.'s, „eint sich die Originalität mit der Allgemeinheit; das rein Subjective wird durch die historische Bedeutung allgemein menschlich, und das allgemein Menschliche durch seine historische Entfaltung subjectiv. Beides aber muß im Kunstwerk in seiner Einheit sich darstellen.“ Auch diese Gliederung genügte D. nicht, wie das oben Mitgetheilte zeigt. Die hier vorgenommene Correctur bedingte aber wieder eine Aenderung der für das dritte Kunstgesetz gegebenen Bestimmungen. Deshalb erscheinen im zweiten Grundriß als Merkmale der dritten Relation des dritten Kriteriums (statt wie in der Kunstlehre S. 205 ff. regelmäßige Schönheit, Anmuth und Einheit des Unendlichen mit dem Endlichen) Lebenswahrheit, Originalität und vollendete Schönheit (als Einheit des Endlichen und Unendlichen, als in Regelmäßigkeit und Anmuth zugleich sich offenbarende Lieblichkeit).

Harmonie verlangt, so fordert es nothwendig auch einen organisch geregelten Uebergang von der Einheit zur Gesamtheit seines Inhaltes durch gegenüberstehende wesentlich sich ergänzende Gegensätze. Wie das Kunstwerk selbst subjectiv nothwendig ist, so muß auch in ihm jedes einzelne Glied ein wesentlich zum Ganzen gehöriges, die bestimmte Einheit erläuterndes sein, und jedes Ueberflüssige ist von dem Kunstwerke ebenso wie jedes Unbestimmte und Ungeordnete mit Nothwendigkeit ausgeschlossen.“

„Die zweite Beziehung fordert hinsichtlich der innern Bedeutung eines jeden Kunstwerkes die Ueberwiegenheit der geistigen Macht über den äußern Stoff. Diese Ueberwiegenheit muß sich in dreifacher Beziehung darstellen, indem nämlich erstens in jeder Darstellung die derselben zu Grunde liegende höchste Idee in die Erscheinung eintreten muß, und ein jedes Zurückbleiben des bildenden Geistes hinter dem höchsten in einem gewissen Gegenstande erreichbaren Ziel nicht die Macht, sondern die Ohnmacht des Geistes über den Stoff bekrunden würde. Aus demselben Grunde muß zweitens ein wahres Kunstwerk mit dem geringsten Aufwand von äußern Mitteln den möglichst höchsten Ausdruck erreichen können, weil der Ueberfluß der angewendeten Mittel das Mißtrauen der geistigen Kraft gegen sich selber und das Ungenügende und Nichtentsprechende dieser äußern Mittel offenbart, und so die Kunst gleichfalls als Ohnmacht, statt als Macht über den Stoff erscheint. In Verbindung dieser beiden Beziehungen mit einander muß dann drittens in jedem Kunstwerk die Leichtigkeit der Darstellung die innere Harmonie zwischen dem Aeußern und Innern, also die wahre Kunst zur Anschauung bringen, weil, wo Inhalt und Form sich ganz und gar entsprechen, in der wechselseitigen Harmonie beider keine Unbehilflichkeit und kein Mangel hervortreten kann.“

„Die dritte Beziehung des letzten Kriteriums der Kunst fordert die Vollendung des Kunstwerkes in der vollendeten Einheit der innern und äußern Harmonie aller möglichen und nothwendigen Verhältnisse des dargestellten Inhaltes. Jedes Kunstwerk muß daher in seiner Vollendung die äußerlich vollkommene Wahrheit der Erscheinung, die innerliche Ursprünglichkeit und Originalität der Idee und die vollkommene Schönheit in der höchsten Einheit des innern und äußern Lebens in sich enthalten. Die Wahrheit der Darstellung geht aus der Harmonie des Naturgesetzes mit dem bildenden Geiste hervor und trägt die Gewalt des sinnlich mächtigen Eindrucks nach außen in sich. Je wahrer und lebensgetreuer die Darstellung ist, um so lebhafter wird sich der wahrnehmende Geist von derselben ergriffen fühlen. Die Wahrheit der Erscheinung ist das nothwendige Sein des Kunstwerkes. Was die Grenzen der Natur überschreitet und gegen das Gesetz des Stoffes streitet, in dem der Geist sein ideelles Leben offenbaren will, das widerspricht dem Geiste selbst. Bei der äußern Wahrheit muß aber auch die innere sein. Innerlich im Geiste wahr ist aber für die bildende Kunst nur das Originale. Was schon dagewesen ist, zu dessen Darstellung kann der Geist keinen wahren innern Trieb mehr empfinden; indem er es darstellen wollte, würde er doch eigentlich nichts darstellen und darum auch keine Macht über den Stoff besitzen, sondern nachahmend die Kunst zum Spiele erniedrigen. Wenn aber beide Beziehungen in gleicher Wahrheit vorhanden sind, so wird aus dieser innern und äußern Wahrheit nothwendig die vollendete Schönheit hervorgehen. Schönheit

aber ist die erscheinende innere Einheit in der höchsten Mannigfaltigkeit ihrer äußern Beziehung. Die wahre Schönheit ist daher nicht bloß äußere Regelmäßigkeit, welche bei der Abwesenheit des innern Lebens, durch welches die äußere Form zur Erscheinung des Geistes wird, mehr abstoßend als liebenswürdig erscheint, sondern die mit der Regelmäßigkeit verbundene Anmuth lebendig reicher und unerschöpflicher Bewegung und geistiger Productivität, die aus dem Endlichen überwallend in's Unendliche hindüßtrömt, verbunden mit der in Anmuth und Regelmäßigkeit zugleich sich offenbarenden Lieblichkeit der mit dem Endlichen durch die Kunst in Eins verbundenen Unendlichkeit. Diese dreifache Charakteristik der Schönheit sprach sich in der griechischen Mythologie durch den Mythos der Venus, die von den Grazien begleitet und mit Amor vereinigt gebildet wird, aus."

Den Inhalt des dritten Theils des Grundrisses der Kunstlehre bildet „die Entwicklung der einzelnen Künste“.¹⁾

¹⁾ Der ältere Grundriß handelt (wie die Kunstlehre S. 110—132) im dritten Theile von den „allgemeinen historischen Entwicklungsstufen der Kunst“ und geht erst nach Erledigung dieser allgemeinen Bestimmungen zur Lehre von der Baukunst über. „Wie das Denken“, so beginnt der dritte Theil des ersten Grundrisses, „in seiner allgemeinen Anlage in der menschlichen Fähigkeit auf einmal zwar gegeben, in seiner vollständigen allseitigen Vermittlung aber in dem Nacheinander der Zeit in historischer Folgenreihe hervortreten muß, so ist auch die Thätigkeit der Kunst durch das Nacheinander der Zeit in ihrer Entwicklung bedingt. Der Mensch wird erst nach und nach den vollen Inhalt seines Gottes-, Natur- und Selbstbewußtseins inne, und kann also nur in allmählicher Stufenfolge den ganzen Inhalt seines Bewußtseins in der Objectivität verleblichen wollen. Der Stoff aber wird seinen eigenen Gesetzen gehorchend gleichfalls durch die entgegengesetzte Thätigkeit des subjectiven Könnens erst allmählich durchdrungen. Aus dieser zweifachen Bedingtheit der Kunst in ihrer Entwicklung geht die Nothwendigkeit eines historischen Verhältnisses der Wechselwirkung der subjectiven Gesetze und der objectiven Bedingungen der Kunst hervor, und es lassen sich die allgemeinen Stufen der Entwicklung der Kunst aus den nothwendigen Verhältnissen dieser Wechselwirkung bestimmen. Das allgemeine historische Verhältniß derselben muß durch die Stufenbildung der Allgemeinheit, Entzweiung und der endlichen Einheit wie jede relative Entwicklung hindurchgehen, und hat mit der vermittelten Einheit seine Endschafft erreicht. Den subjectiven Vermittlungsstufen steht ein dreifaches Object gegenüber: Gott, Natur und Menschheit. Da nun die Kunst die Verleblichung des Innern, also der Erinnerung an das Göttliche sein muß, so wird sie entweder das Uebernatürliche im leiblichen Bilde darstellen, oder das Natürliche zum Bilde des Uebernatürlichen umgestalten wollen. Ist ihr eine religiöse Ueberlieferung nahe, so ergreift sie dieselbe, und benützt die Erscheinung als Bild des Nicht-Erscheinenden, und die Kunst wird symbolisch; ist ihr keine solche gegenwärtig, so muß sie die Gesetze der Natur zum Bilde des Göttlichen umgestalten, und die Kunst wird eine plastische. Die Einheit beider Richtungen aber liegt im Ausgang vom dritten Object, in der Verbindung Gottes mit der Natur durch den Menschen, und wenn der Kunst das Göttliche und Natürliche im rein Menschlichen auszusprechen gelingt, erreicht sie die höhere Einheit ihres doppelten Ausgangspunktes. Die Vollendung der Kunst ist weder symbolisch, noch plastisch, sondern persönlich. Die eine Richtung der Kunst, die symbolische, gehört dem Oriente, die andere, die plastische, dem Occidente, der griechisch-römischen Bildung, die dritte dem Christenthume an. Im Allgemeinen theilt sich daher die Geschichte der Kunst in die orientalische, occidentalische und christliche, oder in die symbolische, plastische und christliche Kunst.“

„Während die Kunst im Oriente bei vorherrschender Objectivität das Göttliche als objectiv Unbegreifliches durch Uebergreifen über die Grenzen der Natur, aber doch nur auf natürliche Weise auszudrücken vermochte, lag die Verwechslung des objectiv Göttlichen mit dem Objectiven überhaupt nahe, und die Natur wurde sofort selbst wieder als ein Unbegreifliches mit dem Göttlichen verwechselt und in alles

Die einzelnen Künste müssen sich, inwieferne in denselben der Mensch eine subjective Thätigkeit an solchen objectiven Gesetzen offenbart, die ihm

überwältigender Macht in's Leben einwirkend aufgefaßt." (Kunstl. S. 118.) „Daß die Natur überhaupt mit dem Göttlichen identificirt, so war in dieser einheitlichen Identification noch ein Fortschritt möglich, wenn die menschliche Natur in ihrer subjectiven Macht mit der Natur und darum mit dem göttlichen Leben selbst verwechselt wurde. Und auch diese Verwechslung mußte nothwendig eintreten, sobald die erste durchlaufen war.“ „So mußte eine spätere Kunst der überschwenglich subjectiven Phantasie entstehen, die alles Objective, Natur und Gott zugleich, mit in Subject fand, die Begeisterung der Phantasie als subjective Einheit des natürlichen und göttlichen Lebensfunken mit der doppelten Objectivität verwechselte und der Dichter für den Propheten selbst nahm.“ (Kunstl. S. 118.) „So konnte die orientalische Kunst, in's Gegentheil von sich selbst umschlagend, in dem Fortschritt zu äußeres Ende, aber keine innere Vollendung erreichen.“

„Die griechische Kunst gieng von der Vergöttlichung der Natur aus und suchte die Sonderheit des Naturlebens durch die Allgemeinheit, durch die Idee auszuheben und mit dem Göttlichen zu identificiren.“ „Das so Dargestellte als Inbegriff des in der Natur im Einzelnen, in der Kunst aber in der Vollkommenheit Erscheinenden war das griechische Ideal.“ „Es hatte daher der Sinn der griechischen Kunst sich vorherrschend der Gestalt als dem natürlich Darstellbaren zugewendet. . . In der Körperlichkeit erschien dem bildenden Geiste als vollkommen zugänglich, und die Zugänglichkeit sich mit Vorliebe zuwendend war es die körperliche Schönheit, die ihn bezauberte, und in der er das Göttliche suchte. . . Der Grieche strebte daher mit aller Kraft seines Geistes dahin, die Schönheit bloß als Form zu empfinden, und die vergängliche und zerstörende Seite der Natur in dem Momente zu vergeffen. . . So wenig konnte er sich die Gewißheit der Vernichtung dieser geträumten Lust verhehlen. . . Der Schein des Lebens, so schön er schien, verhüllte den blinden Naturgrund nur, aber erlöste nicht von ihm.“ (Kunstl. S. 120—123.) „So mußte die griechische Kunst in der Form das Leben festhalten, und den Inhalt durch die Form gewinnen. Sowie aber die Form erschöpft war, war auch der Inhalt erschöpft. Dieser Inhalt war von der Natur abhängig, ohne sie in der Wirklichkeit überschreiten zu können. Der Inhalt gieng daher nothwendig zuletzt in der Form unter, und an die Stelle des gesuchten göttlichen Inhalts trat das rein Natürliche, und die Kunst endete mit der Negation ihrer selbst, mit dem Verlust der das Natürliche überwältigenden Erinnerung an das Uebernatürliche.“

„Wie die orientalische Kunst an der Ueberschwenglichkeit des in der außer dem Menschen stehenden Natur unausfüllbaren Inhalts scheiterte, so verschied die griechische Kunst an der ohne Gott inhaltlosen Natur. Beide forderten daher eine höhere Einheit, und diese Einheit war in dem subjectiv-objectiven Inhalt des Christenthums gesetzt.“ „Im Christenthum war die höchste faßbare Objectivität der göttlichen Offenbarung als tiefstes und innerstes Geheimniß der heimlichen Sehnacht des Menschengesistes offenbar geworden. . . Der freie Geist hatte im Christenthum sein höchstes Gesetz erkannt, die Liebe des Höchsten. . . Die Persönlichkeit ist daher der Ausgangspunkt der christlichen Kunst geworden, die im Gegensatz mit der griechischen und orientalischen weder rein plastisch, noch rein symbolisch, sondern die gesteigerte Einschließung beider ist.“ (Kunstl. S. 125—127.)

„Die erste Stufe der christlichen Kunst ist die der in der Persönlichkeit vorherrschenden Objectivität, in welcher die Kunst noch vorherrschend durch den Glauben. . . Der menschliche Geist kann sich zunächst nur als unmittelbarer Eins denken mit dem gegebenen Objecte, schließt sich unmittelbar an und ergreift die Offenbarung als den Gegenstand seiner Liebe, ohne darin die ihm geoffenbarte Tiefe des eigenen Wesens zu erfassen. . . Mit diesem zweiten Fürsichwollen der persönlichen Macht ist die Möglichkeit des Abfalls von der Offenbarung gegeben. . . Der Geist sucht jetzt aus eigener Macht zu wirken, weil er sich als persönlich weiß, und die Macht der Herrschaft über die Natur in der Persönlichkeit erkennt. . . Diese Stufe des Stehenwollens auf eigenen Füßen, des Ablassens vom Glauben bezeichnet in der christlichen Kunst die zweite Epoche, die sich in zwei nothwendige

zum wesentlichen Ausdruck des subjectiven Lebens dienen können, nothwendig sowohl nach dem Gesetze der subjectiven Entwicklung überhaupt, als nach dem Gesetze der Vermittlung objectiver Gegensätze entfalten, und in dieser doppelten Entfaltung zu einer organischen Einheit gelangen. Das subjective Gesetz geht von dem unvermittelten Zustand der Un-
 gemeinheit aus, um in der Bestimmtheit der äußern Darstellung die objectiven Gegensätze zu ihrer allseitigen Ausbildung zu bringen, und muß endlich im Ueberschreiten des objectiven Gesetzes in subjective Willkür verfallen. Das objective Gesetz muß aus dem Gegensatze hervorgehen, und jede mögliche Verbindung der Gegensätze erschöpfen, um zur Einheit zu gelangen. Nur in der höchsten Vollendung der vollkommenen Harmonie der Gegensätze liegt der objective Schlüsselpunkt der einzelnen Künste. Sobald man also die höchsten Gegensätze einer Kunst bestimmen kann, lassen sich aus denselben die wesentlichen Entwicklungsperioden mit innerer Nothwendigkeit ableiten, und mit gleicher Nothwendigkeit läßt der Entwicklungspunkt sich bestimmen, an welchem in irgend einer Zeit eine bestimmte Kunst ange-
 gelangt ist. In der Vergleichung dieser beiden Gesetze wird das objective das mittlere und nothwendige Verhältniß der nothwendigen Entwicklung der einzelnen Künste bestimmen und zugleich das geschichtlich charakteristische Kennzeichen des Verhältnisses des Subjects zur allgemeinen Entwicklung sein.“

„Dem Gesetze der subjectiven Entwicklung gemäß wird die Baukunst, deren Aufgabe es ist, das Bild des Geistes in Gestalt der Wohnung auszudrücken, zuerst überhaupt die Erhebung des materiellen Stoffes über die Erde als Bau im monumentalen Baustyl versuchen müssen, dann aber in den Gegensätzen der Wohnung des Geistes auf Erden, die ohne äußerlichen Nebenzweck als Hülle des Geistes überhaupt gedacht zum Tempel werden muß, die einzelnen objectiven Entwicklungsformen durchlaufen und, bei der höchsten Einheit der nothwendigen Gegensätze angekommen, endlich in bloßer Nachahmung und äußerlicher Anwendung der innerlich wesentlichen Form ihre eigentliche Macht verlieren müssen.“

„Die monumentalen Formen der Baukunst, in denen der Mensch bloß die äußerliche Erhebung und Ausbreitung des Stoffes über der Erde zum Zeugniß seiner äußern Macht über die Materie beabsichtigte, wurzeln in den beiden Gegensätzen der Ausbreitung des Gebäudes von innen nach außen und von unten nach oben. Aus dem ersten Gegensatze geht die in sich selbst unbestimmte Ausdehnung derjenigen Bauten hervor, die im

Entwicklungsformen kundgibt. Den Glauben aufgeben, ohne die Liebe aufgeben zu wollen, heißt in sich den Schmerz der Verlassenheit erzeugen. . . Die zweite Seite des in der Zeitlichkeit nicht zu befriedigenden ewigen Liebesgrundes im Menschen offenbart sich als ein festes Ueberspringen aller zeitlichen Mächte; sie concentrirt sich im univervellen Spotte über alle nicht ewigen Tendenzen und erscheint als Humor. . . Wie die christliche Kunst von dem kirchlich objectiven Glaubensleben ausgegangen ist, so muß sie auch wieder zu dieser objectiven Einheit zurückkehren, aber als eine vollkommene freie, vor jedem weitem Abfall gesicherte durch das Bewußtsein der Unmöglichkeit, außer dem gläubigen Leben in einer andern Liebe sich zu verleiblichen. Diese Einheit wird dann . . . aus dem Gefühle der vollkommen freien Persönlichkeit und der allein diese Freiheit mit Gott verbindenden unssterblichen Liebe, die aus dem Glauben und aus der in Humor und Schmerz noch voranschlagenden Hoffnung erblickt, hervorbrechen, und alle Gegensätze des Lebens in eine einheitliche Form einzu schließen vermögen.“ (Kunstl. S. 128—131.)

Altenthume als Labyrinth bezeichnet werden. Der zweite Gegensatz, der in bloßer Aufeinanderhäufung des Stoffes mit jedem Stockwerke, das er in die Höhe baut, auch in die Breite auseinanderrücken muß, hat seinen ältesten Typus im babylonischen Thurm-Bau. Beide haben für sich keinen Inhalt und keinen Zweck, der über der menschlichen Eitelkeit läge, und haben darum auch nach außen kein Ende und nach innen keinen künstlerischen Anfang. Statt daß der Mensch in ihnen die Materie überwunden hätte, hat er sich nur ihrem Dienste gefügt. Der Versuch einer Vereinigung dieser Gegensätze konnte in doppelter Weise gemacht werden, indem nämlich einerseits die Ausbreitung der Labyrinth in den Pyramiden auch in die Höhe geführt wurde, oder die gerade anstrebende Masse in den Obelisken zu einem plötzlichen pyramidalen Schlusse umgewandelt wurde. Aber auch in diesen Vermittlungsversuchen war nur eine scheinbare Einheit und Vollendung erreicht, die ohne innern Grund und ohne äußern Uebergang und daher auch ohne organische Gliederung war. Alle vier Formen der monumentalen Baukunst, der babylonische Thurm, die Labyrinth, die Pyramiden und Obelisken gehören daher noch nicht der eigentlichen objectiven Kunstentwicklung an, welche erst da beginnt, wo eine innere Lösung der Gegensätze von oben und unten, innen und außen versucht wurde."

"Die objective Entwicklung der Baukunst hat vermöge der gegebenen Voraussetzungen einen doppelten Ausgangspunkt: sie muß nämlich sowohl den Gegensatz von oben und unten, als den Gegensatz von innen und außen zur harmonischen Lösung bringen. Sind aber die beiden Gegensätze in sich gelöst, so entsteht erst die dritte Periode der Baukunst, welche die beiden einheitlichen Gesetze zu einer neuen Einheit unter sich zu vereinigen hat. Der Gegensatz von oben und unten knüpft sich in seinem alleräußersten Ursprung an die in die Erde gegrabene Höhle an; der Gegensatz von innen und außen leitet seine erste Entstehung von dem Zeltbau ab; die höchste Vermittlung aber knüpft sich an die Vereinigung jenes doppelten Gegensatzes in der christlichen Idee der Kirche an."

"Im Gegensatz von oben und unten spricht sich in der Baukunst das Verhältniß von Kraft und Last aus. Die tragende Kraft ist nach unten Wand oder Säule, die getragene Last das auf den Säulen ruhende Dach mit seinem Gebälke. In der Entwicklung des Gegensatzes von Säule und Gebälk stellt sich nothwendig wieder eine dreifache Stufenfolge her. Die erste entsteht in der Ueberwiegenheit des Gebälkes über die Säule; die zweite in der Ueberwiegenheit der Säule über das Gebälk; die dritte in der harmonischen Ausgleichung beider Verhältnisse. Die erste Entwicklungsform hat ihre geschichtliche Ausbildung in Indien, die zweite in Aegypten und die dritte in Griechenland erlangt."

"Die indische Baukunst trägt den Charakter der Höhle am unterschiedensten an sich. . . Der Charakter derselben ist massenhafte Festigkeit, überwiegende Dicke der Säulen gegenüber der Höhe, die, wenn sie gegliedert sind, höchstens in willkürlich abgestoßenen Rundungen sich abgliedern, ungeheure Ausdehnung und Uberschwenglichkeit des äußern Zieraths. . . Das der Kunst innewohnende Uebernatürliche trat noch mehr in der massenhaften Ausdehnung, als in der organischen Gliederung hervor."

"In Aegypten hat der Höhlenbau von der in Indien noch auf ihm ruhenden Vergeslast sich freigemacht, und in den Seitenwänden nur noch

die einfache Ausdehnung des Höhlenbaues beibehalten, die von unten nach oben ansteigend gebildet sind, als wenn sie eine ungeheure Last zu tragen hätten. Um so mehr konnte sich in der Säule das entgegengesetzte Gesetz geltend machen. Diese erschien daher wie ein von unten auf sich verzweigender Palmbaum, der nichts zu tragen hat, als die Decke der eigenen Blätterkrone. In gleichmäßiger Verjüngung wuchs daher die ägyptische Säule in die Höhe und trug nach oben als Capital des verzögerten Schaftes den unten sich ausbeugenden und oben entweder gebundenen oder ausgebreiteten Blätterbüschel, an dessen Stelle in späterer Zeit auch wohl symbolische Figuren treten konnten. Eine weitere Gliederung aber erhielt die Säule noch nicht, sondern an die Stelle derselben traten die Hieroglyphenreihen, mit denen sie von unten bis oben bedeckt wurde. Auch hier war also der Ausdruck des geistigen Lebens noch nicht vollständig in den Organismus der Kunst eingetreten, sondern hatte sich noch als bloße Symbolik bloß äußerlich angefügt."

„Die griechische Baukunst hat ihren eigenthümlichen Charakter in der vollständigen Ausgleichung des Gegensatzes von Kraft und Last. In ihr erscheint daher sowohl die Säule als das Gebälk in vollständiger Gliederung. Wie nun das Gebälk aus einem Verhältniß zur Säule und einem andern zum Dache und einem verbindenden Mittelgliede in seiner vollständigen Gliederung besteht, so muß die Säule gleichfalls aus drei Verhältnissen zusammengesetzt sein. Beide aber stehen dadurch wieder im Gegensatz, daß das Verhältniß der Säule ein vorherrschend verticales, das Verhältniß des Gebälkes ein vorherrschend horizontales ist" 2c. 1)

„Neben dem organisch gegliederten Gegensatz von oben und unten, der in der griechischen Baukunst hervortrat, blieb das Verhältniß von außen und innen im griechischen Tempelbau in seiner ungliederten Einfachheit bestehen. Das Innere erschien noch durch die allseits umgebende Wand als lichtlose Höhle, und nur von außen wurde durch die Säule die freie Halle um den Tempel gebildet, wie dieß dem Charakter der griechischen Mythologie angemessen war, die nur in der äußern Natur das Göttliche zu ahnen vermochte, ohne dasselbe innerlich erfassen zu können" 2c.

Nach Eintheilung und kurzer Charakteristik der verschiedenen Tempelformen fährt D. fort: „Bei der Einfachheit der griechischen Tempelzelle war jede weitere Abwechslung unmöglich, und es gibt keine einfacheren und in ihrer Wiederholung einförmigeren Gebäude, als die griechischen Tempelgebäude. Als daher die Prachtliebe der Römer den griechischen Baustyl in's bürgerliche Leben einführte, wurde das einfache Gesetz überschritten, die korinthische Säule zur zusammengesetzten römischen, die Säulenordnungen in massenhaften Bauten in mehreren Reihen über einander gestellt und diese Uebereinanderstellung durch den unvermittelten Bogen, der eine bloße Ueberbauung des Gebälkes wurde, oder auch eine Unterbrechung der Wand und des Gebälkes, wenn er nach außen gestellt wurde, getragen. So entstanden ungeheure Gebäude . . . Die Schönheit war gewichen, Reichthum und Pracht

1) Im Manuscript folgt hier eine ziemlich ausführliche Darstellung der Gliederung von Säule und Gebälk und ihrer Verhältnisse, dann der Säulenordnungen. Ich übergehe hier wie später alle derartigen Specialörterungen, sofern sie nicht zum Verständniß des Grundgedankens und der Art seiner Durchführung beizutragen geeignet sind.

an ihre Stelle getreten, und die Massenhaftigkeit des Gebäudes hatte in äußerer Größe die innere Schönheit verhüllt oder verloren. Damit war die Zeit des Verfalls der griechischen Baukunst eingetreten, und nur eine neue Idee konnte neues Leben in die Formen bringen, die ihre innere Bedeutung verloren hatten."

„Indem der Höhlenbau vermöge des Gegensatzes von Kraft und Last vor allem die Festigkeit des Gebäudes und das Gesetz der Schwere in seiner Entwicklung ausbilden mußte, hat dagegen der andere Gegensatz, der das Verhältniß von innen und außen im Gebäude bezeichnet, die Leichtigkeit und die derselben entsprechende Schwingung der ihm angehörigen Linien, wie dieß schon durch die Zeltform, die im Bogen von oben nach unten von ihrem Centrum sich entfernte, angedeutet war, ausbilden müssen. Der geraden und quadratischen Linie im Höhlenbau trat als einfacher geometrischer Gegensatz im Zeltbau der Bogen und die Kreislinie gegenüber. Indem nun der Bogen zu der von unten nach oben gemessenen Höhe des Gebäudes in ein Verhältniß trat, konnte derselbe zunächst in einem doppelten Gegensatz von innen und außen und dann in Vermittlung dieses Gegensatzes in der Verbindung beider Verhältnisse erscheinen. So entstanden im Zeltbau nothwendig drei wesentlich verschiedene Entwicklungsformen, von denen die eine den concaven, die andere den convexen und die dritte den aus der concaven und convexen Schwingung zusammengesetzten Bogen zum Bildungsgesetze hatte. Die erste Form erzeugt in dem Zusammentreffen zweier convexer Bogen den spitzigen Giebel nach oben; die zweite in dem Zusammentreffen zweier concaver Bogen die halbkreisförmige Kuppel, und die dritte in einer doppelten Verbindung beider Bogenschwingungen entweder den Hufeisenbogen oder die Spitzkuppel. Die erste Form finden wir im chinesischen, die zweite im arabischen und die dritte im türkischen Baustyl, der bald als maurischer im Hufeisenbogen, bald als (ruthenisch) vorderasiatischer in der Spitzkuppel erscheint."

„Der chinesische Baustyl geht hervor aus der Verbindung des convexen Bogens mit der geraden Linie. Da in dieser Verbindung der Bogen selbst nicht in seiner centralen Einheit durch die ideale Mitte des Gebäudes bestimmt sein kann, weil sein Centrum außerhalb des Gebäudes liegt, also ein unendlich Vielgestaltiges ist, so kann der Bogen nicht dem Kreise angehören, sondern nur in zunehmender Annäherung zu der Kreislinie nach dem Gesetze der Spirale sich gestalten. Dadurch wird die Mannigfaltigkeit des Gebäudes nach außen der reinen Willkür und Bizarrierie zugänglich, nach innen aber nur entweder im einfachen Neben- oder Uebereinander der centralen geraden Linie sich ausbilden können. So entstehen die mannigfaltigen, in jede Unregelmäßigkeit und groteske Endung sich verlaufenden Giebelformen der chinesischen Gebäude, die dieser Mannigfaltigkeit das einfache möglichst regelmäßige Vier- oder Vieleck zur Basis geben. Das später hervortretende Gesetz der mannigfaltig geschwungenen Linie in dem französischen Baustyl, welches in demselben ohne inneren Grund und Einheit ist, hat in dem chinesischen Baustyl seine organische Bedeutung, obgleich auch hier der Uebergang aus dem scheinbar Unendlichen in das rein Willkürliche und in die gesetzlose Spielerei nahe lag."

„Im Gegensatz von dem chinesischen Baustyl, der die Bogenlinie, von der innern Einheit sie entfernend, nach außen gezogen, bildete sich im west-

lichen Asien die Kuppelform, welche den Bogen in ein centrales Verhältniß zur innern Einheit des Gebäudes stellte, aus. In diesem Verhältniß des Bogens zur innern Einheit, in der Annäherung zur Kreislinie, die als Kuppel auf die einfache, verticale Basis sich stellte, konnte der Bogen im Halbkreis nach innen sich selber tragen, und die innere Tragkraft, die in der einfachen Grundform als Zeltstange erschienen war, trat nun in peripherischer Vielfältigung als Zierath, der größern Einheit der Kuppel zum Gegensatz dienend, in den Minarets nach außen. Damit war die Einheit und Mannigfaltigkeit des arabischen Baustyls nach seinen nothwendigen Bildungsformen erschöpft."

Aus dem Gegensatze der chinesischen und arabischen Baukunst geht eine doppelte Bauform hervor, die vorderasiatische, welche, den convexen Bogen nach oben stellend, in der spitzigen Kuppel die Mannigfaltigkeit in den Giebel und die Umgebung des Gebäudes eintrug, während der maurische Styl, den convexen Bogen in dem Hufeisenbogen nach unten verlegend, die Mannigfaltigkeit nach unten und innen in die Säulen und die über dieselben emporsteigenden Gewölbe eintrug. Der maurische Baustyl charakterisirt sich daher durch eine in einem gewissen Sinne unendliche Mannigfaltigkeit und den höchsten Reichthum der Ausschmückung nach innen" 2c.

In dem zusammengesetzten Zeltbaustyl war die mögliche Einigung der Verhältnisse der krummen Linie unter sich erschöpft, und eine weitere Ausbildung in diesem Gegensatze des Verhältnisses von innen und außen in der Baukunst nicht mehr möglich. Ebenso waren in dem Höhlenbau die einzelnen Verhältnisse des Gegensatzes von unten und oben in dem griechischen Baustyl erschöpft, also auch in dieser Form eine weitere Ausbildung der Kunst nicht mehr möglich. Ueberdies waren beide im vollständigen Gegensatze, indem in dem griechischen Tempel die Schönheit der Kunst in der äußern Ordnung und Gliederung, in der maurischen Moschee in der innern Pracht ausschließlich offenbar geworden war. Da nun aber beide Gegensätze der Idee des Gebäudes wesentlich zustanden, so mußten auch beide eine höhere Einigung durch eine neue Idee erlangen können. Diese Idee war durch die christliche Offenbarung, in der die göttliche und menschliche Natur in Einer Person geeinigt war, gegeben. Wie nun die orientalische Bogenform in ihrer letzten Bildung nach außen sich ver-, nach innen aber aufgeschlossen hatte, so war in ihr durch den Kreis das Symbol des verschlossenen göttlichen Lebens in die Kunst eingetreten. In der nach innen unaufgeschlossenen, nach außen aber in die Erscheinung eingetretenen griechischen Kunst war durch das quadratische Verhältniß das Symbol des Naturlebens bezeichnet. Wie nun im Menschen das leibliche Leben mit dem geistigen durch die Seele Eins ist, und in der Offenbarung die Natur mit Gott durch Christus, so muß in der Kunst gleichfalls die Vollendung derselben durch die entsprechende Einheit der Symbole erreicht werden. In der christlichen Baukunst traten daher beide Gegensätze des natürlichen und übernatürlichen Lebens, die durch Kreis und Quadrat bezeichnet waren, in Verbindung. . . In der Verbindung von Kreis und Quadrat im Grundriß entstand der Basiliken-Styl; in der Verbindung von Kreis und Quadrat im Aufsriß entstand der byzantinische Rundbogen-Styl, und aus der Einigung beider durch die Verbindung des quantitativen quadratischen

Verhältnisses mit dem qualitativen Maß des Kreises im Dreiecke gieng der gothische Baustyl hervor."

"Der Basilikastyl, der aus der Verbindung des Kreises mit dem Quadrate im Grundriß hervorgeht, hat seine erste Ausbildung vorherrschend in Rom erhalten, wo öffentliche Gebäude, Basiliken, durch die Hinzufügung des Halbkreises, um in demselben den Altar anzubringen, in christliche Kirchen umgewandelt wurden. Indem nun die Fronte des Gebäudes zur Vorhalle, die Rehrseite der Fronte zum Durchschnittsverhältniß des Ueberganges zum Chore und die mittlere Säulenstellung zum Kirchenschiff umgewandelt wurde, war damit die eine Richtung des Grundrisses in die Länge vollendet. Die in die Quere theilte sich nach dem Gegensatz der Geschlechter in zwei oder in weiterer Gliederung in vier Seitenhallen, welche das ungetheilte Mittelschiff in der doppelten Ausdehnung einer Seitenhalle zwischen sich hatten. Nach oben lag das Dach, weil hier das griechische Gebälk wegniel, einfach auf den Seitenwänden auf, die nach unten, wo die Mauer zur einfachen Verbindung der Kirchenschiffe durch den Bogen unmittelbar mit der Säule verbunden war, die durch denselben die doppelte Tragkraft erhielt, in den Säulen, welche nach der Höhe der Wände und nicht nach dem Verhältniß des Gebälkes bemessen werden mußten und, weil sie eine einfache Wand über sich hatten, die größtmögliche Mannigfaltigkeit der Capitale zuließen und erforderten, sich endeten, nach außen aber in den obern wie untern Seitenwänden durch die im gleichen Rundbogen ausgeführten Fensteröffnungen dem Lichte den Durchgang gestatteten."

"Der byzantinische Rundbogenstyl geht aus dem Gegensatz des Basilikenstyles hervor, indem in demselben Kreis und Quadrat zunächst nicht im Grund-, sondern im Aufrisse sich verbinden. Indem nun aber der Halbkreis unmittelbar ohne Gebälke auf die Wand oder auf die Säule sich aufsetzt, wird dadurch in der Vereinigung mehrerer Bogen im Bogen selbst der Kreuzbogen, und in der Säule der Würfelnaufl, der später in die Glockenform sich entwickelt hat, sich bilden. Der Grundriß aber wird in seiner eigenen Gliederung aus dem Verhältnisse des Mittelquadrates, über welches der Halbkreis als Kuppel sich stellt, in die Kreuzform sich ausbilden, welche entweder in einfacher Verdopplung des Quadrates das Längschiff der Kirche gegenüber dem Hauptchor und den beiden Seitenchören darstellt, oder in den Chören durch die Hinzufügung des Halbkreises eine weitere Gliederung erhält, welche dann in späterer Bildung noch ein im halben Quadrate hinzugefügtes Klanghaus in der Ausbreitung der beiden Seitenchöre erhielt, zu welchem von denselben neben dem Mittelschiffe noch zwei verbindende Seitenschiffe fortgeführt wurden, die dann in den quadratischen Vorprüngen des Klanghauses die Thürme bedingten, welche in dem Basilikastyl zuerst ganz weggelassen, später in einiger Entfernung von der eigentlichen Kirche für sich hingestellt wurden, und erst zur Zeit der Verbindung des Basilikastyles mit dem Rundbogenstyl in den Basiliken neben dem Chore angebracht wurden. In dieser Zeit bildeten sich dann durch die Verbindung des griechischen Kreuzes mit dem lateinischen besonders in Deutschland mehrere Mittelformen zwischen der reinen Basilika und dem reinen byzantinischen Kreuz, welche mit der Verbindung des Quadrates und Kreises im Aufriß auch die im Grundriß zu vereinigen suchten."

"Aus der innern Verbindung des byzantinischen Styles mit der

Vasillikenform geht der gothische Styl dadurch hervor, daß das qualitative Gesetz des Kreises mit dem quantitativen des Quadrates durch den auf das Dreieck aufgebauten Spitzbogen vereinigt wird. In dieser Einigung der äußern und geometrischen Gegensätze der Baukunst sind zugleich die innern idealen Gegensätze der Vereinigung des Natürlichen mit dem Uebernatürlichen in der Dreieinheit der Menschennatur gesetzt, in welcher die Beziehung des göttlichen Lebens zur Schöpfung und die Beziehung der natürlichen Erscheinung zum persönlichen Bewußtsein zugleich gegeben ist. Im gothischen oder deutschen Baustyl muß daher aus dem Verhältniß des Grundrisses zugleich der des Aufrisses hervorgehen und der Gegensatz von innen und außen wie der von oben und unten zur vollständigen Harmonie gelöst sein. Der Gegensatz von oben und unten ist durch den Spitzbogen dadurch gelöst, daß in der Bogenspannung die Schwere durch die Schwingung des Bogens selbst und den Gegendruck der Bögen gegen einander aufgehoben erscheint, und die Gurten dieser Bögen darum nach unten in die Pfeiler in den Säulenrippen sich verlaufen. Der Gegensatz von innen und außen ist dadurch vermittelt, daß einerseits die Maueröffnungen in den Fenstern und Portalen, in den Wasserflägen und Bogenarten von innen und außen gleichmäßig sich abstufen, andererseits aber die Verhältnisse des Grundrisses in allen Knotenpunkten, in denen sie mit dem äußern Umfang zusammentreffen, die Strebepfeiler und Säulchen des äußern Umrisses in gleichmäßigem Verhältnisse mit den Pfeilern und Fensteröffnungen ausbilden.“

„Die vollständige Entwicklung des deutschen Baustyls fordert eine vollkommene Einheit des Grundverhältnisses bei der durchgeführten Mannigfaltigkeit der einzelnen Theile und Gliederungen, die alle mit innerer Nothwendigkeit durch ihre Stellung zum Ganzen in ihren Formen bedingt sind. In dieser Hinsicht bezeichnet der deutsche Baustyl gleichfalls die Vollendung der Kunst in der Darstellung der höchsten Schönheit, die auf diesem Gebiete des Könnens möglich ist, weil er die größte Mannigfaltigkeit mit der höchsten Einheit verbindet. Zur vollständigen Ausbildung des gothischen Baustyles gelangte daher die Kunst nicht unmittelbar, sondern erst durch vorausgehende, einseitige Versuche einer unmittelbaren Verbindung des byzantinischen Styles mit der Basilika. Diese Verbindung wurde in Deutschland in der einseitigen Verbindung des Grundrisses, in Italien in der einseitigen Verbindung des Aufrisses der Gegensätze des Basilikenstyles und des byzantinischen versucht. Aus der ersten Verbindung gingen die viergliederigen Münster des ältern Baustyles am Rhein mit ihren Doppelschören hervor, die das lateinische und griechische Kreuz einander gegenüberstellten, in dieser Gegenüberstellung die vier Thürme nach außen und in der Mitte die Kuppel ansetzten, durch welche äußere Vermittlung der innere Gegensatz und Widerspruch sich gegenüberstehender Chöre nicht ausgeglichen werden konnte. Ebenso wenig war eine solche Ausgleichung im lombardischen Style vorhanden, in welchem die byzantinische Kuppel mit dem Giebel der Basilika im Aufriß sich zu verbinden suchte, ohne mehr zu erreichen, als eine äußere Steigerung der Uebergangsformen und eine größere Mannigfaltigkeit und Erhöhung in den Pfeilern, Fenstern und Portalen.“

„Mit der äußern Vollendung der in den Uebergangsformen versuchten Einigung des Grund- und Aufrisses der christlichen Kirche durch das Gesetz

des Dreieckes im deutschen Baustyl war auch die innere und ideale Vollendung gefunden. Die Kirche gliederte sich in dieser inneren Harmonie in drei wesentliche Theile: den Chor, das Schiff und das Lang- oder Klanghaus der Kirche. In dem Chore war der Altar als Mittelpunkt des Presbyteriums; diesem gegenüber stand das Portal, zur Verbindung des kirchlichen Lebens mit dem natürlichen; zwischen beiden aber war die Wechseldurchdringung des göttlichen und natürlichen Lebens in dem menschlichen durch das Kreuz des Schiffes bezeichnet. Wenn nun von dem Schiffe, als der Verbindung des Altars mit dem Portale, und zwar von dem mittleren Quadrate ausgegangen wurde, in welchem der Querbalken die Länge des Mittelschiffes durchschnitt, so hatte man mit demselben die einfache geometrische Einheit gefunden, in welcher alle Verhältnisse des Grund- und somit auch des Aufrisses gelöst erschienen. Wenn man um dieses Quadrat nach allen vier Seiten noch ein Quadrat herumlegte, und nach Einer Seite der Länge noch ein Quadrat hinzufügte, so hatte man in der Drei- und Vierzahl dieses Grundkreuzes die Grundverhältnisse der ganzen Kirche vor sich. Zu diesem Kreuz trat dann nach vorne der Chor hinzu, der durch das Dreieck in das Vieleck und in den Halbkreis sich ausbreitete, nach rückwärts aber das Portal, welches aus dem Viereck verzeichnet werden mußte. Mit beiden wurde dann das Kreuz des Mittelschiffes durch das halbe oder zweifach-halbe Quadrat vermittelt, welches nach allen Seiten um das Grundkreuz des Mittelschiffes herumgelegt wurde und die Gliederung des Portales und Chores aus sich hervorgehen ließ. Das halbe Quadrat erzeugte zwei Seitenschiffe, welche nach rückwärts das Klanghaus um ein halbes Quadrat zu jeder Seite erweiterten und zwischen sich die Erhöhung des Thurmes aus bildeten, im Chor aber den Hauptchor mit einem Presbyterium umgaben und für die beiden Seitenschiffe aus dem halben Quadrat hervorgehende Nebenchöre erzeugten. Das zweifach halbe Quadrat aber gab dem Portale drei ganze Grundquadrate, welche nun in der Einigung des äußern und innern Lebens die Dichotomie des Naturlebens in den beiden Thürmen der Seitenquadrate durch den Giebel und das Portal die Nebenchöre, entsprechend dem vierten und fünften Seitenschiff der Kirche, in den Capellen des Chores um den Hauptaltar herum erbauten. In späterer Vernachlässigung dieser Grundgesetze blieb das Kreuz des Mittelschiffes manchmal weg, und dann war die ganze Gliederung der Kirche dem bloß äußern Formalismus verfallen, der endlich auch den Verfall des gothischen Baustyles herbeiführte.

„Nachdem in der gothischen Baukunst der Inhalt und die Form in ihrer höchsten Vollendung erschöpft waren, hat die spätere Zeit in ihren Vauten nur noch die praktische Anwendung der ausgebildeten Form übrig behalten, und mußte daher in dieser Anwendung zuerst des idealen Inhaltes und nach und nach auch der reinen Form verlustig gehen. Nachdem einmal der äußerliche Zweck vorherrschend geworden war, gab man der Form die dem äußern Zweck am meisten entsprechende Ausbildung ohne Rücksicht auf die innere Bedeutung derselben. Man verband daher auch die nicht zusammengehörigen Formen mit einander, sobald sie nur in der äußern Anwendung eine solche Verbindung erlaubten und sich mit einer gewissen Leichtigkeit herstellen ließen.“

„Aus dieser praktischen Richtung gieng im Verfall der innern Be-

deutung der Kunst zuerst der *stylo rustico* aus der Vereinfachung des Rundbogens und seiner Anwendung auf Privat- und öffentliche Prachtgebäude hervor. Dieser Styl, zunächst in Florenz ausgebildet, wendete den Rundbogen ohne die demselben zukommenden Gewölbgarten an, und suchte die Säule wieder durch eine Mittelstufe von Gebälk mit dem Bogen zu verbinden, die Säule selbst aber der antiken Form zu nähern."

Aus diesem Versuch einer Rückkehr zur antiken Form in der Säule ging dann der sog. Renaissance-Styl hervor, welcher die griechischen Säulenordnungen und das Gebälke der griechischen Baukunst zur Grundlage seiner Bildungsform machte, den byzantinischen Bogen erhöhte und aus demselben in seiner vollen Ausbildung die italienische Kuppel bildete, welche durch die Säule und das Gebälk getragen und in ihrer eigenen Biegung den Halbkreis überschreitend als Nachwirkung des in die Höhe strebenden deutschen Baustyles erschien. Aus demselben wurden dann auch die Bänder entlehnt, mit denen der italienische Baustyl den Bogen mit dem darauf ruhenden Gebälke zu verbinden suchte."

In weiterer Vermehrung und Brechung dieser Verbindungen entstand dann der französische Baustyl, welcher die möglichstgrößte Willkür und Unterbrechung der regelmäßigen Gliederung durch die zur Spirale umgebogene Kreislinie nur noch durch das Gesetz der Symmetrie zusammenhielt. Je zerstückelter die Formen und Schwingungen der Linien, je grundloser und willkürlicher die in mannigfaltigen Krümmungen sich durchschneidenden Zierathen in unregelmäßigen Bogenlinien sich einander näherten und von einander entfernten, desto mehr gefiel sich die barocke Einbildungskraft eines haarzöpfigen Zeitalters in solchen Hervorbringungen. Damit war denn auch die letzte Abirrung von der Einheit und Reinheit der Kunst erreicht, und der französische Baustyl bleibt als Ironie der Kunst die letzte eigenthümliche Bildung der auch in ihrer Abirrung noch kennbaren Originalität der Kunst. Unserer Zeit aber ist durchaus keine Möglichkeit mehr übrig geblieben, auf dem Gebiete der Baukunst noch etwas Neues hervorzubringen; ihr Verdienst kann allein darin bestehen, die Hervorbringungen der ältern Zeit verstehen und mit Geschmack anwenden zu lernen."

Hiermit schließt der Grundriß. Die Lehre von der Plastik, wie sie in der Kunstlehre (S. 325—354) vorliegt, entwickelt zuerst die Elemente, dann die wesentlichen Formen der plastischen Kunst, und schließt mit einer kurzen Uebersicht über die historische Entwicklung derselben.

Eine „höhere Einheit des innern und äußern Bildungsgrundes“ als der deutsche Styl, heißt es hier S. 325 ff., war in der Baukunst, im Gebiete „des Gesetzes der körperlichen Schwerkraft und der Unbeweglichkeit des Stoffes“ nicht zu erreichen. „Ist jede Kunst Verleiblichung der Idee, so war die Baukunst zunächst wieder symbolische Darstellung der göttlichen Verleiblichung des Logos auf Erde, war Darstellung des in der Kirche erlebenden Erlösungswerkes, des symbolischen Leibes Christi auf Erde. Die Kirche ist eine Wohnung des Geistes, aber nicht in einfacher Bedeutung des persönlichen Geistes, sondern einer moralischen Person der in Christi zu einem geistigen Leben geeinigten Gemeinde.“ Die Verleiblichkeit, die der Geist im Gebäude angezogen, ist noch keine ihm erschönlich angemessene. Sie ist die Allseitigkeit seiner Lebensäußerungen, ohne selbst bewegliches Organ dieses Lebens zu sein.“ „Der Baukunst ist

das erste Gesetz der bloßen Räumlichkeit, die Schwere und Stabilität des Stoffes als besonderer Antheil zugefallen, wogegen die zweite Bewegung der Kunst sich die Beweglichkeit im Raume, also noch nicht die im eigentlichen Sinne durch die Zeit gemessene Bewegung zum Ziele genommen. Der zweiten Kunststufe entspricht daher in der Außerlichkeit die in einer höhern Bedingung aufgelöste Schwere. Die Schwerkraft, die sich aus der Stabilität des Schwerpunktes herausgerissen, und in die Ausdehnung eingetreten ist, bildet den Vorwurf einer neuen Kunstbildung. „Die Ausdehnung in ihren äußern Verhältnissen der Körperlichkeit hat den einfachen Schwerpunkt in ihre drei linearen Beziehungen oder Dimensionen aufgelöst, und in diesen das Gesetz der Schwere verhüllt.“ Wie aber in der Baukunst die Schwere, so muß hier die Ausdehnung „theilweise von der Kunst aufgehoben werden, um, aus der Reihe der bloßen Naturgesetze herausgezogen, zum Element der bildenden Kunst zu werden.“ „Die Aufhebung der Ausdehnung in der Wiedervereinigung der aufgelösten Einheit der Schwere zur organischen Einheit gibt die Leiblichkeit in ihrer äußern Gestalt. In ihr ist eine höhere Beweglichkeit, die aber gleichfalls noch durch den Raum und die Schwere bedingt ist, Kunstelement geworden.“ (S. 325 ff.)

„Der Leib ist die allseitig ausgebreitete Körperlichkeit in ihrer unmittelbaren Beziehung zum persönlichen Geist.“ „Die Kunst bildet daher nicht den stereometrischen Körper, sondern den organischen Leib, aber nicht in der innern Function der Organe, sondern bloß nach ihrer äußern, durch die Ausdehnung gemessenen Gestalt. Nicht das Leben des Geistes im Leibe soll dargestellt werden, sondern der Leib, in dem dieses Leben sich vollführt. In dieser Beziehung ist auch der Leib ein Tempel des Geistes. Leib und Geist sind wesentlich und organisch mit einander verbunden. Zum wirklichen Leben des menschlichen Geistes gehört auch der Leib.“ „Wie nun der Geist Gottes Bild ist, so war auch der Leib zum Bilde des Geistes geschaffen.“ „Dieses Bild des Göttlichen im Leibe ohne die Individualität der zufälligen Bedingungen der Leiblichkeit darzustellen ist Aufgabe der bildenden oder plastischen Kunst.“ „Sie muß den Leib darstellen in seiner höchsten Tugend oder Tauglichkeit für den sich äußern wollenden persönlichen Geist.“ „Der Leib von der Kunst gebildet ist dem Augenblicke enthoben, ist ein ewiger, unsterblicher Leib, oder wenigstens die allgemeine, ideale und unsterbliche Form des Leibes.“¹⁾ Die Leiblichkeit ist in der Plastik nicht mehr, wie in der Baukunst, eine symbolische, die Einheit nicht mehr „im räumlichen geometrischen Gesetze, sondern in der beweglichen Kraft des subjectiven Willens.“ „Der thierische Körper umschließt ein seelisches Leben, ist aber nicht Organ eines persönlichen und selbständigen Willens, also auch nicht Ausdruck des Geistes.“²⁾ Ein solches

¹⁾ „Nur die seelische Modification des Lebens kann eine Modification der Leibesgestalt erzeugen, aber nicht die Außerlichkeit. Die männliche oder weibliche Natur wird im Leibe ebenso eine modificirte Gestalt bedingen, wie sie im Geiste eine verschiedene persönliche Kraftäußerung hervorruff.“ (S. 329.)

²⁾ „Abgesehen von den äußern Bildungsverhältnissen, die nur im Menschenleibe der Kunst ein geeignetes Object der Darstellung anbieten, bleibt der entscheidende Grund für die unterscheidende Anwendbarkeit des menschlichen Leibes der Ausdruck des höchsten Lebens, der in ihm allein ein Göttliches erkennen“ läßt. „Jede Kunst ab-

Organ ist nur im Menschenleibe gegeben, und darum nur dieser Gegenstand der plastischen Kunst. — Innere Einheit der Leiblichkeit, äußere Freiheit derselben und (aus der Darstellung der Leiblichkeit in ihrer allgemeinen Fähigkeit zu jeder Bewegung hervorgehende) vollkommene plastische Schönheit — das sind „die drei ersten idealen Anforderungen“ (S. 337), welche an die Gestaltung der räumlich begrenzten Körperlichkeit durch die Kunst gestellt werden müssen. (S. 327—334.)

Die schöne Leiblichkeit „mußte ihrer wesentlichen Grundlage nach in dem der Plastik in allen Stücken zugewendeten griechischen Volke sich ausbilden.“ (S. 335.) „Dem Griechen offenbarte sich das Geistige nur als leibliche Schönheit. Diese war ihm das allein Unsterbliche. In der Schönheit verehrte er die unsterbliche Quelle seines einzigen Gottesbewußtseins.“ (S. 332.) „Die griechische Mythe entsprach vollkommen den Anforderungen der plastischen Kunst.“ Ihre Götter „waren die über alle Beschwerden und Mängel erhabenen, unsterblichen Attribute der Menschennatur, Bilder der im Menschen waltenden unsterblichen Kräfte, von denen jede wieder ihren eigenen Leib umgethan, wie die Glieder des zerstückten Efris, nur daß dieser Leib nicht, wie in Aegypten, eine Thiergestalt, sondern eine neue, lebende, frohe Menschengestalt geworden war.“ (S. 336.)

„Aus der Beziehung der Idee der Plastik zum Stoffe, in dem sie dieselbe aussprechen soll, gehen die drei möglichen Formen der plastischen Kunst hervor.“ „Die Plastik, die im Raume die Leiblichkeit zugleich als ewig bewegliches Leben darstellte, fand zu dieser aus der Ruhe als der Möglichkeit jeder beliebigen Bewegung hervorgehenden und in ihr allein verständlichen Bewegung eine doppelte Form der Darstellung, die in der Vereinigung dieses Gegensatzes eine dritte Form aus sich hervorgehen ließ. Soll nämlich die Bewegung als eine aus der Ruhe hervorgehende sich darstellen, so war der plastischen Kunst zunächst die Möglichkeit gegeben, diese Bewegung auf einem allgemeinen unbeweglichen Grunde aufzutragen“ und die „leiblich bewegte Gestalt, gehalten und getragen von dem festen Hintergrunde, auf dem sie ruht, als Relief darzustellen; oder sie konnte diese Bewegung in der für sich bestehenden Gestalt als zukünftige und mögliche Bewegung darstellen, und so die Statue bilden.“ Aus Einheit von Ruhe und Bewegung, von Statue und Relief entsteht die plastische Gruppe. (S. 336—337.) In der Statue (in ihrer vollendeten Ausbildung) bildet die „wellenförmige Bewegung [im Torso], die einen unerschöpflichen Grund von unbewegter Kraft in sich schließt, den Uebergang von der ewigen Ruhe des Ideals im Haupte und der äußerlichen beweglichen Säule des Leibes im Fuße und vermittelt das Innere und Äußere in leisen, gleichsam fließenden Uebergängen. Dieser vollendeten Einheit der Ruhe und Bewegung in der Statue steht in dem Relief der volle Gegensatz flüchtiger Beweglichkeit der Gestalten gegenüber.“ So ergab sich „ein leidenschaftlich bewegtes und in der Zusammenstellung aller Gestalten [durch Bindung und Vertheilung der Gegensätze“] doch in sich harmonisches und beruhigtes Ganzes. Diese Ruhe in der leidenschaftlichen Bewegung will aber, wie sie einen äußern Haltungsgrund hat,

hat die Offenbarung des übernatürlichen göttlichen Lebensgrundes in der Erscheinung zum wesentlichen Gegenstande ihrer Bildungen.“ (S. 330.)

so auch einen innern geistigen Bewegungsgrund.“ „Das menschliche Leben vom Schwunge einer überwältigenden, höhern Macht getrieben, im Getümmel einer gewaltigen Aufregung bewegt, ist der Gegenstand des Reliefs in seiner sonderheitlichen Bedeutung.“¹⁾ „Zwischen beide in rein plastischer Vermittlung stellt sich dann die Gruppe von Gestalten, die für sich und doch nur in Beziehung zu einander bestehen.“ Die Gruppe „war, wie in stofflicher, so auch in idealer Bedeutung das bindende Mittelglied.“ Sie „erhob den Moment der Bewegung im Relief zum bleibenden Zustand“, war aber eben dadurch „genötigt, die mythologisch göttliche Bedeutsamkeit zu verlassen und in das Gebiet der Menschengeschichte einzutreten.“ In dieser „höchsten Steigerung des formalen und subjectiven Elementes“ mußte „das reine Gesetz der Plastik, die ganze, unverhüllte menschliche Schönheit zu zeigen“, zur vollsten Geltung gebracht und die „harmonische Lösung“ aller innern und äußern Gegensätze des menschlichen Lebens gewonnen werden. „Mit dem Verlassen des Symbolischen im rein Menschlichen und Subjectiven war aber auch der Moment des Verfalls der Kunst bezeichnet.“ Sowie die Kunst „statt eines vergötterten Helden den geschmeichelten Kaiser apotheosiren wollte, war sie abgewichen von der sie innerlich tragenden Idee.“ „Das Mangelhafte im Charakteristischen trat an die Stelle des Vollkommenen, Allgemeinen, und darum als unsterblich Erscheinenden. Die Plastik muß nach ihrer wesentlichen Eigenthümlichkeit alles individuell Charakteristische meiden.“ „Den persönlichen Lebensgrund hat sie nur erst in der äußern Erscheinung, und als Grund der Individualität, folglich in seiner Allgemeinheit und ungebrochenen Idealität.“ „So durchwandert sie in ihrem eigenen Gebiete die Kreise des symbolischen Statutarischen und der plastisch sinnlichen Beweglichkeit im Relief, um beide in der Gruppe zur geistig-leiblichen Einheit zu verbinden.“ (S. 342—347.)

„Das symbolische Element in der plastischen Kunst hatte sich zunächst in den großen Mythentreisen des Orients erhalten.“ (S. 347.) „Der symbolische Ausgang von Aegypten ist unbestritten. Das zweite Element kam dem Griechen aus seinem pelasgischen Ursprung. Die Beweglichkeit des streit- und kampflustigen Volkes . . . gab den äußerlichen Anstoß zur vollkommenen Ausbildung der beweglichen, kräftigen, schönen Leiblichkeit.“ „Zuerst trat das Symbolische in der Uebertragung des Aegyptischen in den griechischen Mythos hervor. Nur bedeutend waren die Köpfe der ersten

¹⁾ „Das Relief ist, wie in der äußern Form, welche die vielgestaltige Bewegung in bassisch gegründeter Einheit darstellt, wogegen die Statue die ideale Ruhe in die Wellenschläge des Lebensstromes durch die innere Gliederung des Einen Leibes hinüberführt, auch in der idealen Begründung der Gegensatz der Statue, indem es an die Stelle der einfach im Individuum sich offenbaren könnenden geistigen Macht die seelische Allgemeinheit des unbewußt erregten Lebensgrundes setzt.“ (S. 344.)

²⁾ „Wenn die Statue die göttliche Schönheit im Antlitz aussprach, und hier Vollkommenheit, Ruhe und unsterbliche Würde für die Darstellung der unsterblichen Erinnerung des Menschen an das Göttliche, das ihm in den geistigen Kräften der Subjectivität als Idee verschwebte, festhalten, und so den Leib zu einem unsterblichen Ideal der Schönheit erheben und vergöttlichen sollte, so war dagegen das Relief bestimmt, in der Naturbegeisterung und der daraus hervorbrechenden Steigerung der menschlichen Kräfte ein von einem übernatürlichen Grunde gehobenes und bewegtes Leben darzustellen, das nur momentan den Leib durchzuckte, ohne in ihm zu bleiben.“ (S. 344.)

Stufe, nicht schön. Allmählich milderte sich der strenge Zuschnitt“, und an die Stelle des „strengen Styls der ersten Symbolik“ trat „der freie, aber in der Leiblichkeit markirte, der charakteristische Styl“. Aus diesen beiden Gegensätzen bildete sich die letzte Stufe der Kunst, der ideale Styl, der wieder in den streng idealen oder erhabenen, in einen weichen und zierlichen, und endlich in den edlen, frei idealen Styl sich theilt. (S. 349 f.)

„Das Christenthum konnte mit seiner höhern idealen Richtung den Geist, aber nicht den Leib erneuern wollen.“ „Vielmehr drang es auf möglichste Vergeistigung im Gegensatz von der Idealisierung der reinen Leiblichkeit.“ „Die Bedeutung der Leiblichkeit hat sich im Auge concentrirt, durch welches das neue Leben, das von innen verklärend über den Menschen sich ausgießen sollte, ausstrahlen mochte. Die ausdruckslose Ruhe der bloß schönen Form war dem geistigen Leben entgegen.“ Die Plastik „konnte daher wohl noch als dienendes Glied mit in die Gebilde einer andern Kunst eintreten, hatte aber für sich keine die Entwicklung des Menschen weiter fördernde Bedeutung mehr.“ Was sie in Griechenland war, die Darstellung der „höchsten Möglichkeit der Geistesbewegung in dem vollkommenen Leibe, das bleibt sie für alle Zeiten.“ „Für die Plastik ist eine weitere Fortbildung unmöglich.“ (S. 351 f.)¹⁾

Der dritte Abschnitt der zweiten Abtheilung der Kunstlehre („die einzelnen Künste in ihrer sonderheitlich objectiven Entwicklung“) entwickelt zuerst (S. 355—363) den „allgemeinen Charakter“, das Wesen der Malerei aus ihren Elementen und in ihrem Unterschiede von den übrigen Künsten.²⁾

„In der Plastik“, sagt D. S. 355 f., „ist das Gesetz der Schwere, das in der Baukunst in seiner über das Ganze des Gebäudes verbreiteten

¹⁾ S. 353 bezeichnet D. den „spättern Rückblick auf die plastische Kunst“ Griechenlands als Mißverständnis. „Der alte Seelenschatz der Kirche wollte dieser Zeit nicht munden, und den in ihr niedergelegten Geisteschatz der reichsten Glaubens- und Erkenntnißfülle, die tiefe Harmonie des göttlichen Glaubensschatzes mit dem innersten Bedürfnis der Menschennatur [den „natürlichen Sinn des übernatürlichen Glaubensgrundes“] hatte [„jenen reichbegabten Menschen, deren Gemüthsfülle nicht mit dem bloßen kalten, kalten und leeren Protestiren zufrieden war“] Niemand ausgelegt. Der Brunnen der Mystik war verschlossen, und der Künstler mußte sich ... an die Brust der an sich todtten Natur oder des gleichfalls erstorbenen griechischen Ideals werfen, wollte er einige Erfrischung für seine natürliche Begeisterung gewinnen.“ „Die Verirrung dieser Zeit, die aus dem negativen Elemente des Protestantismus erwachsen war, haben jene Katholiken mit zu verantworten, deren Aufgabe es gewesen wäre, mit dem übernatürlichen historischen Grunde die natürlichen Kräfte zu verschönern.“

²⁾ Fr. Th. Vischer sagt in seiner Aesthetik (II, 1, S. 31), nachdem er auf Dersted hingewiesen, über diesen Abschnitt der Kunstlehre D.'s: „Deutinger begründet auf diese Bedeutung des Lichtes mit philosophischer Tiefe das Wesen der Malerei; er begreift die Nacht, aus welcher sich im Gemälde die Gestalt, als ein für sich bestehender lebensvoller Lichtstrahl“ hervorhebt, als das negativ Unendliche, die Gestalt selbst, wie sie vom Lichte in ihrer Bestimmtheit umschrieben sich vom Dunkel des unendlichen Raumes abhebt, als das bestimmte Endliche, Seiende, das sich vom dunkeln Grunde löst, als Sammelpunkt des Lichtes zugleich die unendlichen Wellkräfte zu relativer Bestimmtheit in sich gesammelt darstellt, aber durch den Grund, von dem sie sich losreißt und der sie umgibt, ebenso sehr auf die gestaltlose Unendlichkeit hinausweist“ u.

Macht wahrnehmbar gewesen war, in die concentrirte Einheit des Schwerpunktes zurückgetreten, in den die Möglichkeit aller Bewegung der für sich gegliederten Gestalt innerhalb derselben sich zurückgezogen hatte.“ Hiernach „die Plastik die Schwere im Punkte concentrirt, und die Form in ihrer der Bewegung des innern geistigen Lebens angemessener Leiblichkeit zum Ausdruck des höhern Gesetzes gemacht, so wird ein neuer Schritt der Kunst im Stoffe durch die Concentration der Form selbst geschehen.“ „Das Gesetz der allseitigen Ausdehnung im Raume wird zur einfachen Erscheinung der Ausdehnung.“ Der „Einheitspunkt liegt nicht mehr als Schwerpunkt innerhalb der objectiv räumlichen Erscheinung, sondern außerhalb der Räumlichkeit, in der die Verhältnisse der Gestalt nach ihrer innern Einheit messenden Wahrnehmung.“ „Der subjective Organismus in seiner nach außen gerichteten Einheit im höchsten Sinne, im Auge, wird zum Maßstab der räumlichen Verhältnisse, nicht wie sie ausgedehnt im Raume bestehen, sondern wie sie durch ihre Ausdehnung begrenzt als sichtbar im Raume dem Auge erscheinen. Die in der Sichtbarkeit dargestellte Erscheinung ist Gegenstand der über die Plastik sich erhebenden, der Innerlichkeit des Geistes um eine weitere Stufe . . . angenäherten Kunst“, der Malerei.

„Indem die Malerei vom Raume sich loslösen will, ohne doch ganz ohne räumliche Basis bestehen zu können, wird die Kunst in diesem Bestreben in zwei Elementen ihren Bestand suchen müssen. Erscheinen in der Sichtbarkeit kann nur das Körperliche, dem Lichte theilweise Un-durchdringliche.“ „Der begrenzte Raum, die Gestalt vom Lichte ausfließen wird dem Auge sichtbar. In dieser Sichtbarkeit wird nicht die Ausdehnung an sich, sondern nur die durch die Ausdehnung begrenzte Gestalt wahrgenommen. Das Auge hält sich an die Verhältnisse, und berechnet den Abstand als den das Verhältniß mitbestimmenden Unterschied.“ Darum „kann die Malerei dem Auge jede beliebige Entfernung als Bestimmungspunkt anweisen, und die Verhältnisse nach diesem Augenpunkte ertheilen. Die Malerei ersetzt durch das Auge den Raum, und berechnet unmittelbar die Verhältnisse im Raume.“ „Wie die Plastik den bestimmten Raum umschließt, und die Malerei diese Bestimmung aufhebt, so wird die Aufhebung sogleich eine zweifache, durch die Concentration und durch die Aufhebung. Der umschlossene Körper durchbricht diese dreifache Dimension, und entflieht auf der einen Seite in's Unendliche, während er auf der andern nur dem einen Lichtpunkte des wahrnehmenden Auges zugänglich bleibt. So entsteht für die Malerei ein doppeltes Gesetz, das Gesetz der Begrenzung im Raume, das als ein einseitiges der Ausdehnung oder dem endlosen Raume, in dem bloß die Möglichkeit der bestimmten Gestalt liegt, entgegentritt, und sich nur im Umriffe der vom Raume sich löstrennenden Gestalt ausspricht, und das Gesetz der Erfüllung des Raumes durch die innere Macht des Lichtes, wodurch die vom Raume getrennte Gestalt als eine für sich bestehende im Lichte sich hebt, und die Umriffe sich durch die Brechung des Lichtes im Gegensatze von Licht und Schatten und in der Vermittlung beider durch die Farbe innerlich bekleiden, und scheinbar in der Räumlichkeit hervortreten. Aus diesen beiden Elementen, aus Zeichnung und Schattirung besteht jede malerische Darstellung.“ (S. 357 f.)

„Im Gemälde muß die Gestalt als ein für sich bestehender, lebensvoller Lichtstrahl aus dem an sich finstern Raume hervortreten. Die Nacht ist ein dem Lichte als Folie dienender Gegensatz.“ „Erst mit Aufhebung dieser negativen Unendlichkeit erscheint die Gestalt. Das bestimmte Wesen ist ein aufgehender Lichtpunkt in jenem unbestimmten Dunkel. Es wird aber gerade dadurch die bestimmte Gestalt erkennbar, daß sie von jenem Grunde losgerissen, und von ihm umschrieben erscheint.“ (S. 358 f.)

Auf diesem Gegensatze des elementaren Grundes der Malerei beruht einerseits die äußere, andererseits die innere Unendlichkeit ihrer Werke. Durch das „Eintragen in das räumlich Endlose“ hängt „die Gestalt als sichtbare nach außen mit der Unendlichkeit, d. h. mit der Undurchdringbarkeit des Raumes für das Auge zusammen. Alle Erscheinung wird aber auch nur dadurch in's Dasein gerufen, daß ein aller Grenze gegenüberstehendes unbegrenzt Negatives durch die schaffende Macht des ewigen Lichtes theilweise von seiner Negation befreit, und zu einer Bestimmung im Sein, zur Grenze eines Seienden vom absolut Seienden gemacht wird. Alles Dasein hat daher das Nichts zum negativen Grunde seines Bestehens, und tritt als ein für sich Bestehendes aus jenem Grunde hervor, und alles Erscheinen des Daseienden im Lichte erscheint auf dem negativen Grunde der in ihm theilweise aufgehobenen Finsterniß. Die theilweise Aufhebung ist die Grenze und der bestimmte Daseinsgrund des Erscheinenden.“ Mit diesem negativen Grunde der Erscheinung muß aber „auch ein positiver sich einen, soll ein bestimmtes Dasein in die Erscheinung treten.“ (S. 360 f.)

„Die sichtbare Gestalt tritt ebensowohl aus dem Lichte als aus der Finsterniß hervor. Wie die Finsterniß als eine unendliche erscheint, so muß auch das Licht in seiner tiefen, undurchdringlichen und unerschöpflichen Macht erscheinen. Das Licht im Gegensatze von der Finsterniß tritt in die Gestalt hinein, und concentrirt sich hier im Auge, während die Nacht nach außen in's Aeußere sich verliert. Im Auge begegnet uns der Lichtblick der Sichtbarkeit des Lebens. Es ist ein Unendliches im Auge, das in undurchdringlicher Tiefe doch die helle Gegenwart des persönlichen und individuellen Lebens offenbart, und den unerschöpflichen Reichthum des Lebens in den bestimmten Blick, in einen inneren Lichtstrahl bannet.“ Im Auge „blickt und leuchtet der persönliche Geist. Dieser Lichtblick bleibt der plastischen Kunst verschlossen.“ Die leibliche Schönheit der Formen tritt in der Malerei zurück. „Der Plastiker vermeidet den Ausdruck, oder deutet ihn höchstens als möglich an; dagegen der Maler sucht ihn, und concentrirt in ihm das innere Leben, das die Gestalt motivirt.“ „Es ist das innere Leben, das uns hier begegnet, gefaßt in den Ausdruck des persönlichen Gefühls, das zuerst und am einfachsten im Auge begriffen wird, und von ihm sich über die ganze Gestalt verbreitet.“ „Die Malerei ist eine Darstellung des Seelenlebens, concentrirt im persönlichen Lichtblick, im Moment der bewußten, einheitlichen, klaren Gegenwart.“ „Das unerschöpfliche Leben der Seele wird im persönlichen Geiste zu einer lichtstrahlenden Einheit, wird in ihm erst selbstkräftig und selbstthätig, und wäre selbst in seiner Unerschöpflichkeit arm und ohnmächtig, wenn es nicht von einer innern Einheit getragen wäre. Diese Einheit offenbart sich nach außen im momentanen Ausdruck, nicht der Bewegung, sondern des Bewußtseins. Der Augenblick ist der Spiegel der Ewigkeit. In ihm con-

centriert sich die unbewußte Allheit der Kräfte. Der Moment ist für das geistig-leibliche Leben der Lichtblick der Ewigkeit. Jede Erinnerung der Unsterblichkeit und Ewigkeit des Lebens ist durch das augenblickliche, momentane und im Momente persönlich gewisse Bewußtsein ermöglicht. Im Augenblick spielt die Ewigkeit mit der Zeit, und der Dienst ergreift sie nur in ihm.“ (S. 361 ff. Vgl. S. 404).

Durch diese Bestimmungen über die elementaren Gegensätze der Malerei und ihre Einheit ist der Weg zu den formellen Bestimmungen (S. 364—407) gebahnt. Die „subjectiv-formellen Bestimmungen“ fordern von jedem Gemälde äußere Bestimmtheit, Unendlichkeit und einen „vermittelnden Uebergang dieses Gegensatzes von Unendlichkeit und sichtbarer Einheit der Darstellung“. Die objectiv-formellen Bestimmungen beziehen sich auf die „Erfüllung der Gestalt durch das Licht“ im Colorit und Helldunkel, auf die „Begrenzung der Gestalt“ durch die Zeichnung und auf die „Vermittlung der bestimmten Einheit der Gestalt mit der Außerlichkeit des Raumes“ durch die Perspektive; endlich auf die „Einheit aller formellen Gegensätze“ in der Composition. Die „subjectiv-objective Bestimmung der Form in der Malerei“ sondert die einzelnen Gebiete der Malerei.

„Wie ein Gemälde“, sagt D. S. 364 ff., „auf der einen Seite von der dem Auge unerreichbaren Tiefe des Raumes... sich löst, und auf der andern Seite aus dem unerschöpflichen Grunde des Lebens in die geistig momentane Einheit des Augenblicks eintritt, um, in ihm gefaßt, das Leben in der Gegenwart zu ergreifen, so muß nun auch eine Verbindung dieser Gegensätze und eine sichtbare Einheit durch die Kunst gefunden werden, wenn die Durchdringung zweier in's Unendliche sich verlaufender Gegensätze dem Auge und dem Geiste faßbar werden soll. Diese Verbindung muß vermittelt werden durch die sichtbare Gestalt. Diese aber muß entsprechend der inneren Einheit als äußerlich unmittelbare Gegenwart sich darstellen. Das unmittelbar Gegenwärtige und dem Blicke sich anbietende vereinigt jene beiden unendlichen Fernen in sichtbarer Nähe.“¹⁾ Der Gedanke muß in dem wahrnehmenden Sinne sich zuerst in einer bestimmten Einheit sammeln können, um von diesem Einheitspunkte aus das weitere, sich in's Unendliche verlierende Leben der Erscheinung zu verfolgen.“ „Dadurch unterscheidet sich die Malerei, die im Lichte wirkt, von der Plastik, die im Raume bildet, daß sie nicht das unmittelbar Nahe allein darstellen muß, sondern auch das Entfernte in den Bereich ihrer Darstellung aufnimmt. Um aber dieses zu bewerkstelligen, muß sie von dem

¹⁾ „Ganz nahe liegt die Erscheinung, bestimmt faßbar dem Auge, um in dieser Bestimmtheit auf jenen doppelten Grund, aus dem das bestimmte Dasein der Erscheinung hervorgeht, hinzuweisen. Von dieser äußeren Bestimmtheit aus kann die Darstellung in jenen doppelten Grund sich verlaufen. Der bestimmte Zug des Gesichtes bezeichnet den bestimmten geistigen Ausdruck, und in ihm das auf dem unerschöpflichen Lebensgrunde sich auftragende, momentane, persönliche Gefühl. Er muß aber, um dieß zu bezeichnen, in der Bestimmtheit aus jenem unerschöpflichen Grunde genommen und für ihn bezeichnend sein. Ohne jene Bestimmtheit ist der Inhalt des Lebens gar nicht ausgedrückt, und folglich das Leben selbst nicht festgehalten; aber in der Bedeutungslosigkeit eines solchen Zuges ist wieder kein Leben gewonnen. Ebenso kann nur im bestimmten Umriß die Gestalt sich losreißen vom unbestimmten Grunde, und dadurch, indem sie auf ihm sich bildet, dessen Gegenwart selbst wieder bestätigen.“ (S. 364)

Nahen, wenigstens bestimmt Sichtbaren ausgehen, um an diesem das Maß der Ferne zu manifestiren.“

Berücksichtigt man „die erste Entgegensetzung zwischen dem äußern und innern Uebergang der bestimmten Gestalt“ zugleich mit der Verschiedenheit der „beiden Elemente, aus deren Verbindung ein Gemälde entstehen kann“, so müssen „fünf verschiedene Forderungen an die äußere Gestaltung im Lichte gestellt werden. Von innen herausgehend ist zuerst der sichtbare Einheitspunkt, der im Lichte erscheinend den Mittelpunkt eines Gemäldes bilden muß, dem Elemente der Farbe entsprechend, während der einheitliche bestimmte Umriß der Gestalten und ihrer Gliederungen als die Reinheit der Zeichnung sich kundgibt; in dem einen liegt die Wärme, in dem andern die Reinheit der Kunst. Diesen gegenüber steht dann die Beziehung zur Einheit der Allheit des dunklen Grundes, auf den alle Lichterscheinung aufgetragen werden muß. Dieser Uebergang wird gebildet durch das Durchblenden des Lichtlebens durch die Nacht des Raumes, und bildet sich aus in der Perspective, in der das allgemeine Uebergehen der bestimmten Gestalt in den unbegrenzten Raum, des Lichtes in die Dunkelheit sich ausdrückt. Dieser Uebergang ist nothwendig ein zweifacher, entweder mittelst der Zeichnung, Linearperspective, oder mittelst der Lichtwirkung, Luftperspective. Diese doppelte Entgegensetzung wird dann wieder geeinigt, und zum bestimmten, aus harmonischen Gegenätzen herauswachsenden Ganzen verbunden in der Composition.“ (S. 367.)

„Ein Gegensatz von Licht und Schatten muß in jeder Erscheinung sichtbar werden. Dieser Gegensatz ist nun an sich ein innerer und subjectiver und ein äußerer und objectiver.“ „Jedes Gemälde muß einen bestimmten Ton der Färbung, ein bestimmtes Colorit an sich tragen, das durch das angenommene Verhältniß der dargestellten Dinge objectiv bedingt ist. Diese Bedingung ist aber auch wieder eine doppelte. Das Verhältniß kann in einer bestimmten Beleuchtung von außen aufgefaßt werden, und so entsteht ... irgend ein von Luft und Licht, Stellung und Intensität des Lichts abhängiger Ton.“

„Jeder Gegenstand hat aber wieder außer der allgemeinen Lichtwirkung seinen besondern, aus dem innern Leben bedingten Charakter der Färbung“, das Colorit im engeren Sinne. „An die objective Auffassung des Lichts in der Farbe reiht sich dann die subjective Beachtung der Abstufung des Lichtes selbst“ (im sog. Hellbunfel). „Es werden daher die Lichter in einem Bilde stets in der Art vertheilt werden müssen, daß jene Theile, auf die der poetische Nachdruck gelegt werden muß, auch als die hervortretendsten erscheinen.“ „Der Lichtpunkt ist das Auge oder der Augenpunkt des Gemäldes. Wie der ideale Ausdruck im Auge sich concentriert und von da über das Gesicht und über die ganze Gestalt sich verbreitet, so muß auch ein einfach gehobener Mittelpunkt im Gemälde vorhanden sein, in dem das Licht sich concentriert, und von dem aus es sich über die einzelnen Theile verbreitet. Zerrissene und zerstreute Lichter, urrelle Uebergänge vom Licht zum Schatten sind in jedem Bilde disharmonisch, unnatürlich und unwahr.“ (S. 368 f.)

Die Zeichnung hat gleichfalls eine zweifache Beziehung. „Die eine dieser Beziehungen mündet sich der Außerlichkeit des Umrisses zu, die andere gliedert diesen Umriß wieder nach innen in seinem Verhältnisse zum Mittelpunkte ab. Es sind also vorzüglich zwei Eigenschaften, die

in der äußern Grenze des Lichtes im Gemälde, in der Zeichnung nämlich hervortreten müssen, die Genauigkeit des Umrisses der Gestalt und ihrer Gliederung, und die Freiheit der Bewegung.“ „Die Beweglichkeit der Gestalten und die mannigfache Fülle von Verkürzungen bildet die Leichtigkeit und Freiheit der Zeichnung in ihrer von dem Momente der Bewegung [und somit von dem „momentanen geistigen Bewegungsprincipe des Lebens“, von der geistigen Einheit] bedingten Entfaltung.“ Der innere geistige Grund „muß durch die Bewegung sichtbar werden; dann ist sie selbst eine schöne Bewegung, ist Ausdruck des geistigen Lebens. Mehr Bewegung, als Motive dazu vorhanden sind, ist unnatürlich und unwahr.“ (S. 370 f.)

In der Verkürzung der Figuren „tritt zugleich ein Uebergang von der Zeichnung zur Schattirung und Ergänzung des äußern Umrisses, zur innern Lichterfüllung der Erscheinung hervor. Zugleich ist aber auch ein Uebergang zu der Entfernung der einzelnen Theile des Bildes vom Augenpunkte selbst damit angedeutet.“ „Diese Entfernung bildet den Uebergang von der an sich im Momente bestimmten Größe zur Unbestimmtheit und räumlichen Unendlichkeit, und läßt so die bestimmten Verhältnisse zuletzt in's Ungewisse und in's Unsichtbare verlaufen. Diese Unsichtbarkeit [diese „Ueberführung von dem Ufer der Gegenwart zu jenem unsichtbaren Gebiete eines endlosen im Raume negativen, im Geiste positiven Lebensgrundes“] wird nun wieder zweifach bedingt, subjectiv durch das die Größenverhältnisse wahrnehmende messende Auge, objectiv durch die dem Auge durchdringbare Luft.“ Je nach der subjectiven oder objectiven Bedingtheit der Perspective ist dieselbe Linear- oder Luftperspective. (S. 372 ff.)

„Soll Aeußeres und Inneres, Zeichnung und Colorit, Einheit und Allheit, wie sie im geistigen Momente zusammentreffen können, mit einander durch die einheitliche, alles umspannende Composition verbunden werden, so entsteht auch für diese das gleiche Gesetz der Entgegensetzung und der die Gegensätze verbindenden Einheit.“ „Jedes Gemälde wird in einer Einheit und in der Auflösung derselben in ihre Gegensätze sich gestalten müssen. Sind mehrere Figuren in ein Bild vereint, so müssen sie sich nothwendig in Gruppen ordnen, sollen sie einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt finden. Jedes Gemälde besteht daher, wenn auch nicht gerade, wie bei der Landschaft, aus einem räumlichen Vordergrund, Hintergrund und Mittelgrund, so doch in einer historischen Abgliederung in diese dreifache Zusammenstellung.“ Die wahre Historienmalerei, die geschichtliche Darstellung „besteht wesentlich darin, daß man den persönlichen Einheitspunkt zu finden weiß, und um diesen die nächste Veranlassung [die Mittelfiguren] gruppirt, und beide auf dem allgemeinen Grunde des historischen Zustandes aufträgt.“ „Diese bestimmte Einheit ist um so mehr nothwendig, als die Malerei gerade nur das Momentane, das Leben im Augenblicke der concentrirten Erscheinung erfassen, und in diesem Augenblicke Vergangenheit und Zukunft, Einheit und Allheit, Möglichkeit und Wirklichkeit zusammendrängen muß.“ (S. 375 f.)

„Jede Geschichte concentrirt sich im Momente und wächst aus einem allgemeinen Grunde heraus.“ „Die Malerei, welche den Moment in seiner allgemeinen Bedeutung zu fassen sucht, ist daher in ihrem innersten Kerne

historischer Natur.“ „Wie aber die Geschichte aus der Einheit eines persönlich-thätigen Geistes mit der unpersönlichen Natur sich bildet, so kann nun auch die Malerei von der allgemeinen Basis des Naturlebens aufsteigend bis zu dem historischen Momente, der Vergangenheit und Zukunft in die augenblicklich zündende Handlung zusammengedrängt, die verschiedenen Gebiete dieser Lebenskreise umfassen.“ Sie wird daher, „bei der untersten Stufe des Lebens beginnend, zuerst [im Stillleben] an das Detail und an die einzelne Naturwahrheit sich halten, im Gegensatz mit dieser Individualität dann [in der Personenmalerei] die Persönlichkeit des Lebens erfassen, und beide Gegensätze [in der Landschaftsmalerei] durch eine Mittelstufe, die jene Individualität in die Allgemeinheit auflöst und dieser wieder den Charakter persönlichen Interesses verleiht, mit einander ausgleichen.“ (S. 377 f.)

„Das Stillleben hat im Allgemeinen den Charakter des Vordergrundes, der in seiner Individualität die Phantasie an sich fesselt.“ „Wird nun das Leben in dieser Stille ergriffen und von der Kunst dargestellt, so kann diese Darstellung wieder durch verschiedene Stufen der Individualität hindurchgehen, ohne diesen allgemeinen Charakter zu verlieren.“ „Soweit des Menschen Erinnerung zurückreicht, wird wohl die Häuslichkeit der Erziehung als erster Stoff der Erinnerung ihm begegnen. Daran knüpft sich die Geschichte des erwachenden Gedankens.“ „Wird nun das Leben in dieser stillen Erinnerung der ersten Eindrücke von menschlichen und häuslichen Gebilden aufgefaßt, so bildet es für die Kunst allerdings einen wirklichen Gegenstand der geistigen Auffassung. In dieser Auffassung ist aber gerade die Treue des Einzelnen, die Zusammenstellung der verwandten Beziehungen und der Lichtblick einer stillen Feierlichkeit oder Heimlichkeit, der über das Ganze ausgegossen wird, die dreifache Wahrheit und Schönheit des Bildes, indem in jener Feierlichkeit der allgemeine, die Erinnerung beleuchtende Hintergrund der Seelenstimmung, in der Treue der Auffassung des Einzelnen der lebendige Vordergrund, und in der gehäuften Zusammenstellung der Beziehungen der leitende Mittelgrund des Bildes gegeben ist, in welchem geistige und sichtbare Einheit zur lebensvollen Schönheit sich verbinden.“ An das Stillleben im engeren Sinne reiht sich die Blumenmalerei an. „Eine innere Bedeutung dieser geheimnißvollen Farben- und Formensprache muß dem Geiste aufleuchten durch die von dem Gefühle des Künstlers mit innerer Nothwendigkeit zu einem Ganzen verbundene Mannigfaltigkeit. Der im Einzelnen schlummernde Sinn des Blumenwortes wird durch die Verbindung zu einem gemalten Blumengebilde dem Geiste verständlich werden.“¹⁾ Die Thiermalerei „hat es schon nicht mehr mit der bloßen Gestalt, sondern mit dem Ausdruck derselben zu thun.“ Sie bildet den natürlichen Uebergang zu den höheren Stufen der Kunst, einerseits durch den landschaftlichen

¹⁾ Von der „vergänglichsten insectenbenagten Schönheit der Blumen“ wird im Menschen „ein Ahnen ewiger Schönheit geweckt.“ „Jedes Werk der Kunst muß das Unendliche verkünden. Die Blumenmalerei muß daher den Blumen eine Sprache zu geben wissen, in der sie das Ewige im Kleinsten dem Geiste verkünden, und ihn mit einer Vorahnung eines unendlichen Reichthums des im Kleinsten schon unerschöpflichen Lebens erfüllen.“ (S. 383.)

Hintergrund, andererseits durch den Zusammenhang mit menschlichen Handlungen und Zuständen.¹⁾ „So wird nun die dritte Stufe des Stilllebens selbst schon Mittelgrund zwischen dem allgemeinen Hintergrund des natürlichen Lebensgrundes, der in der Landschaft sich entwickelt, und der persönlichen Einheit des geistigen Lebens, die in der Personenmalerei sich selbständig entwickelt.“ (S. 379 ff.)

„Die Totalität des Gesamtüberblickes über die Natur mit der einzigen Grenze, die durch die tragende Kraft des wahrnehmenden Auges bedingt ist, stellt sich in der Landschaftsmalerei dar.“ „Die Landschaft verbindet mit der unmittelbaren Nähe zugleich die endlose Ferne, und läßt Erde und Himmel in einander verschweben. Die Landschaft wird daher die notwendigen Glieder des in der Ferne für sich geschlossenen Bildes, den unmittelbar nahen, bestimmten Vordergrund, den in's Unermeßliche und Unendliche sich verlaufenden Hintergrund, und den beide verbindenden Uebergang im Mittelgrund räumlich sichtbar darstellen müssen.“²⁾ „Das Landschaftsgemälde muß eine wesentlich geistige Bedeutung haben, und nicht bloß überhaupt einen bestimmten Charakter der Auffassung einer Gegend z. B. darbieten, sondern in dieser zugleich alle möglichen charakteristischen Glieder concentriren, und diesen dann eine allgemein menschliche Bedeutung verleihen.“³⁾ „Nur dann hat die Landschaft Werth, wenn sie natürlich anregt und historisch bedeutsam wird.“ (S. 385 ff.)⁴⁾

„In höchster Entwicklung der Malerei tritt der persönliche Grund selbst als Mittelpunkt der Darstellung hervor.“ (S. 389.) Die erste Stufe der „Darstellung des persönlichen Geisteslebens“, der Personenmalerei, „wird den subjectiven Grund der Geschichte enthalten, in welchem die natürliche Basis für jede Geschichte gegeben ist, insofern sie durch die menschliche Natur, Zeit, Nationalität, Bildungsstufe der Menschen

¹⁾ „Erst in dieser Beziehung der Dienstbarkeit und Abhängigkeit oder des Kampfes mit dem Menschen hat das Thierleben seine innere Bedeutung.“ — „An den Thieren kann der Mensch „im Einzelnen der Totalität seiner Naturkräfte sich bewußt werden.“ „Jedes Thier ist ein Fragment der menschlichen Lebenskräfte, wie sie durch die Leiblichkeit bedingt sind.“ (S. 383 f.)

²⁾ „Eine eigentliche Einheit und geistige Bedeutung gewinnt die Landschaft ohne die mit dem Unendlichen verkehrende Ferne nicht.“ „Angesprochen von der nächsten Nähe eilt der Gedanke vorwärts von Baum zu Baum, von Hügel zu Hügel, und irrt den Krümmungen des Flusses nach, bis er sich in's Unendliche verliert“; „kehrt wieder zurück, und wiederholt die geweckte und in lyrischen Uebergängen angebeutete Bewegung mit immer neuen Variationen, die er bei sich findet, nachdem der Künstler jenes Spiel des Geistes geweckt hat.“ Dadurch fühlt der Gedante sich selbst als Schöpfer, dessen schaffende Gewalt der Künstler mit dem Bilde ihm nicht gegeben, aber bedeutungsvoll angeregt hat. Der Geist ist stets nur dafür dankbar, wenn seine eigene Freiheit angeregt wird, sich in dem von Gott vorgezeichneten Reiche des Lebens zu bewegen, nicht aber, wenn man ihn zu einem fremden Gedankengang zwingen will.“ (S. 386.)

³⁾ „Wenn man von jedem Kunstwerk fordern muß, daß es eine Offenbarung von einem verborgenen Lebensgrunde in dem Menschen sei, und also jedes Kunstwerk als der Menschheit notwendiges Werk erscheint; so kann ein Landschaftsgemälde nur dann ein Kunstwerk sein, wenn es jenen aufgeregten Geist zugleich mit einer eigenthümlichen, neuen und bedeutsamen Anschauung und Auffassung des Totaleindrucks der sichtbaren Naturrerscheinung überrascht.“ (S. 387.)

⁴⁾ „Ein persönliches Interesse muß jede Landschaft erwecken“, und der Geist entwickelt in ihr „entweder selbst eine innere Lebensgeschichte“, oder er erkennt in ihr den notwendigen Vorgrund zu einem welthistorischen Ereignisse“. (S. 387 f.)

im Allgemeinen bedingt ist. Diese Art der Darstellung [die Genre- oder Gattungsmalerei] umfaßt den Menschen nach seiner natürlichen Zuständigkeit im Allgemeinen, stellt ihn dar als genus, als Gattung, aus welcher die einzelnen an der Spitze historischer Ereignisse stehenden, begeisterten Persönlichkeiten hervortreten können.“ Diesem natürlichen Grunde gegenüber „steht dann jene Darstellung, die den Menschen in der über jede Geschichte bereits erhabenen, geistig verherrlichten Ruhe der Verklärung seines vergangenen Lebens auffaßt.“ Auf dieser Stufe wird die Malerei als Darstellung des „übernatürlichen Grundes aller Geschichte“ nothwendig symbolische Malerei. „In der Einheit jener beiden Elemente ergibt sich dann erst die wirkliche Handlung und die eigentliche Historienmalerei.“ „Als vermittelnde Uebergänge von der Genre- und symbolischen Malerei zur historischen lassen sich dann auch noch von der ersten Seite die Portrait-, von der letzteren die allegorische Malerei als für sich bestimmte Gruppen ausscheiden.“ (S. 391 f.)

„Am nächsten verwandt mit der Landschaftsmalerei ist das sogenannte Genre, das man wohl bezeichnend Volksleben nennen könnte.“ „Mit der sichtbaren Einheit des gewählten Zustandes muß sich nothwendig ein in's Unendliche hinüberspielender Reichthum von zusammentreffenden Umständen, getragen durch die damit in Verbindung gebrachten und für diese kleine Welt lebenden und in ihr thätigen und geschäftigen Personen, verbinden.“ „In der bloßen Möglichkeit einer historischen Bedeutung muß der volkstümliche Zustand aufgefaßt werden, wenn er der Kunst zum geeigneten Vorwurf dienen soll.“) Nicht das Kleine und Kleinliche an sich, nicht das bizarre Spiel plumper Leidenschaften ist Gegenstand der Kunst. Ein poetischer Hauch muß das Volksleben durchziehen“, der Humor „muß diese Welt beleben, wenn sie für die Kunstdarstellung etwas taugen soll. Das tiefere Leben, welches noch keine Veranlassung gefunden hat, seine Kraft zu entfalten, spielt mit sich selbst.“ „Die Treue der Darstellung, die poetische Steigerung des Ausdruckes, der phantastische Reichthum der Erfindung ist es, was in der sog. Genre-Malerei die Einheit des Zustandes mit dem uner schöp flichen Reichthum des Lebens in charakteristischen Gestalten zu verbinden weiß.“ (S. 394 ff.)

„In der symbolischen Malerei muß sich im Gegensatz von der Genre-Malerei, in der die Handlung . . . nur als zukünftige in dem allgemeinen Naturgrunde angedeutet ist, die Vergangenheit aussprechen. Alles Streben, aller Einfluß des Augenblicks ist überwunden.“) Es sind „aus

1) Die Phantasie führt im Genre uns mitten in's Leben hinein und bietet „eine unendliche Grundlage einer alleseitig sich entwickeln können den Volkskraft dar. Diese Kraft hat noch kein Ziel, keine historische Aufgabe, keinen persönlichen Führer und geistigen Mittelpunkt; aber sie ist wie eine noch unbedaute Landschaft, die nur den Samen erwarret, um unzählbare Früchte zu treiben.“ (S. 395)

2) „In dem Genre ist der Augenblick zum Handeln noch nicht da, in der symbolischen Malerei ist er schon vorüber, und die aus dem Kampfe hervorgehende Ruhe des Sieges ist der nothwendige Ausdruck dieses Lebens. Diese Siegesherrlichkeit ist aber nicht, wie in der Plastik, eine in äußerer Leiblichkeit sich offenbarende, sondern spricht von innen heraus, leuchtet aus dem Auge, verkärt das Antlitz zum unveränderlichen Ausdruck der Andacht und Freude. Diese Tiefe des geistigen Lebens läßt daher auch nur Erscheinungen der Vergangenheit, in denen ein übernatürlicher Lebensgrund

einem Reiche der Uebernatur zum Leben zurückgeführte Gestalten.“ „In dem Volksleben die Maske des Humors nothwendig, so tritt dieses symbolische Leben in die versuchte Eintragung eines unveränderlichen Friedens in die Zeitlichkeit ein.“ (S. 397 f.)¹⁾

In der eigentlichen Historienmalerei findet sich die „wirkliche Einheit der in der symbolischen und Genremalerei gegebenen Elemente der zeitlich bedeutsamen Begebenheit“. „Nicht Zukunft oder Vergangenheit, sondern der unmittelbar vergegenwärtigte Moment der Begebenheit ist Gegenstand der Historienmalerei.“ „Der Augenblick, in dem Zeit und Ewigkeit zündend ineinandergreifen, ist der Brennpunkt der menschlichen That, und diesen muß die Kunst ergreifen, wenn sie wahrhaft historisch erscheinen will.“ „Das Princip der Persönlichkeit in seinem doppelten Grunde aufgefaßt ist... auch der Kunst erst allmählich erkennbar geworden.“ „Die Zeit hat ihr Maß erfüllt, sobald dieser höchste Einheitspunkt der Verbindung von Zeit und Ewigkeit errungen ist.“ (S. 401 ff.)

An die Sonderung der einzelnen Gebiete der Malerei schließt sich als letzter Abschnitt (S. 407—438) die Darstellung der Geschichte dieser Kunst an. Nach kurzer Würdigung der vorchristlichen Anfänge im Gegensatz zur christlichen Idee der Malerei wird zuerst der „symbolische Anfang“ der christlichen Malerei im Byzantinischen Styl, dann die daraus hervorgehenden Gegensätze des italienischen und des deutschen Styls, endlich der niederländische Styl sammt den an diese drei wesentlichen Richtungen sich anschließenden Mittelstufen von untergeordneter Bedeutung (in Spanien u.) charakterisirt und gegliedert.

D. unterscheidet in der Kunstlehre drei Epochen der Entwicklung der italienischen Malerei, deren erste mit Cimabue beginnt, in Giotto und Pissole durch die wesentlichen Gegensätze hindurchgeht, und mit Masaccio und den an die ältere Florentiner Schule sich anschließenden, unter sich aber wieder im Gegensatz stehenden Schulen — der Schule von Padua (Squarcione, Mantegna) einerseits, und der umbrischen (in Perugino gipfelnd) und den verwandten Richtungen zu Siena und Bologna andererseits — endet. In der zweiten Epoche der Entwicklung, „die gerade durch das bestimmte Hervortreten der Gegensätze bedingt ist,“ gewinnen Colorit und Lichteffect (Hellbuntel) ihre höchste Ausbildung in den Schulen von Venedig (Titian) und Parma (Correggio), das Element der Zeichnung aber in der lombardischen und Florentinischen Schule durch Leonardo da Vinci und Michel Angelo; ihre „gemüthliche Einheit“ finden diese Gegensätze in

sich offenbart, und zu denen aufblickend der Geist, der noch im gegenwärtigen Leben des augenblicklichen Kampfes befangen ist, sich kräftigen muß, zur Darstellung kommen.“ (S. 398.)

¹⁾ „Wenn sich schon im ‚Volksleben‘ die Eintragung der einzelnen Wirklichkeiten in eine einzige sozusagen moralische Person findet, so muß dieß in der symbolischen Auffassung in noch höhern Grade der Fall sein.“ Ihr „kann es nicht darum zu thun sein, das Portrait irgend eines Heiligen... darzustellen; sie wird vielmehr in das Gesicht des verherrlichten Helden der christlichen Tugend den Inbegriff des ganzen Lebens in seiner verkörperten ewigen Herrlichkeit, die durch seine geistige Tiefe innerlich über seine von der Natur beschränkten und individualisirten Züge sich aufbaut hat, zu legen wissen.“ „Die symbolische Malerei hat aber nicht den Proceß dieser Umwandlung darzustellen, sondern setzt diese schon als geschehen voraus.“ (S. 397 f.)

Regina durch Raibolini; ihre allseitige und vollendete Ausgleichung aber, und damit die höchste Stufe und letzte Epoche nicht der Malerei überhaupt, wohl aber ihrer „vorherrschend plastischen Richtung“ in Italien, findet sich bei Raphael (S. 414—424).

Dieser Richtung steht coordinirt die deutsche Malerei gegenüber. Sie „unterscheidet sich wesentlich von der italienischen durch die Richtung nach innen“ in idealer und formaler Ausbildung. „Der deutsche Charakter ging mehr auf innere Wahrheit und Treue, als auf äußere Schönheit.“ „Die deutsche Malerei hat sich wie die italienische aus der Symbolik des Byzantinischen Styles entwickelt, aber mit entgegengesetzter innerer Lebensanschauung. Das persönliche Element hat sich [hier] nicht aus dem Leibes-, sondern aus dem Seelenleben entwickelt. Eine von der Natur wenig begünstigte Sinnlichkeit verlor sich im Norden Europa's in inneres Sinnes- und Träumen. Die Gestalten traten daher mehr als innere Richterscheinungen aus der Phantasie hervor.“ (S. 425 ff.) Als erste Entwicklungsstufe der altdeutschen Malerei bezeichnet D. hier die alte Kölner-Schule, als zweite den die Kölnerische Schule fortleitenden Mekenem einerseits und die flandrische Schule andererseits, als dritte die Einheit dieser beiden Richtungen in den Schöpfungen Dürer's.

Die niederländische Naturauffassung erhielt in dem der historischen Darstellung zugewendeten Rubens „zugleich wieder eine tüchtigere historische Haltung“. „Seine Auffassung der Geschichte ist nun freilich selbst wieder eine subjective. Es ist die Uebermacht seiner Phantasie, die ihn stets den belebtesten und historisch erregtesten Moment ergreifen läßt.“ Dabei fehlt ihm aber ebenso die Raphaelische „Tiefe des Gemüthes“, wie die Dürer'sche „Tiefe der historischen Anschauung“. Er „kann sowohl der äußern als der innern Richtung seiner Kunst gemäß ein Heros des Ueberganges einer Kunstrichtung in die andere genannt werden. Wie Raphael und Dürer sich gegenüberstehen, und beide auf eine höhere mögliche Vollendung der Kunst hinweisen, so steht Rubens zwischen und unter beiden, und bildet den Uebergang von dem idealen Gegensatz der historischen Auffassung (der unpersönlichen Naturdarstellung gegenüber) zur eigentlichen Historienmalerei.“ (S. 433 ff.) Nach diesem Ziele ringt die Gegenwart. (S. 436 ff., 393 f.)

Der vierte Abschnitt der zweiten Abtheilung des ersten Theiles der Kunstlehre betrachtet zuerst (S. 439—457) „die Bedeutung der Musik als Kunst im Allgemeinen“.

In der Malerei, heißt es hier, „blieb immer noch eine räumlich bestimmte Grenze zurück“. „Dieser ersten Erhebung der Kunst über die Beschränkung des Raumes folgt nun auch noch eine zweite, die sich auch jener Grenzen der Sichtbarkeit entkleidet, und nur noch als aus der Zeit in den Raum hinauswirkende, unsichtbare, aber doch nicht ganz unvernehmbar Macht erscheint. Die zeitliche Einheit liegt bei der Malerei im betrachtenden Auge, als nur das Zusammentreffen der räumlichen Positionen im Momente wahrnimmt, und aus diesem die zeitliche Bewegung ergänzt, indem es dieselbe in der Möglichkeit erfährt.“ Für die höhere Kunst, die Musik dagegen, liegt der zeitliche Einheitspunkt nicht außer ihr im betrachtenden Auge, sondern in ihr, in der wirkenden, alles durchbringenden und gestaltenden Kraft.“ „Jeder sichtbaren Einheit liegt eine unsichtbare zu Grunde. Diese

unsichtbare Einheit, die in der Plastik als Schwerpunkt erscheint, tritt in der Musik als Gegensatz, als Kraft- oder Bewegungspunkt hervor. Die „Herrschaft über alle Ausdehnung liegt in der Concentration der Bewegung, die, wo sie ihre bloße Möglichkeit verläßt und als wirkend, aber ohne die wirkliche Umgestaltung des Raumes bloß auf sich selbst beschränkt sich zeigt, in dieser Möglichkeit der Herrschaft über alle Ausdehnung als Ton erscheint. Der Ton ist der einfache Gegensatz mit dem Schwerpunkt. „Die Macht des Lebens, des bildenden und gestaltenden Lebens hat einen objectiven activen Einheitspunkt im Tone, wie sie in dem Schwerpunkt einen passiven hatte.“ Wie aber die Tonkunst innerhalb der „plastischen Künste“ im Gegensatze mit der eigentlichen Plastik steht, so steht sie als höchste Stufe der plastischen Künste auch „im vollen Gegensatze mit der Baukunst“; in anderer Beziehung aber auch wieder in nächster Verwandtschaft mit derselben. „Harmonie der Töne ist ihr Gesetz, wie das der Baukunst Harmonie der Linien.“ (S. 439 ff.)

„Keine Linie, kein Punkt, keine Farbe ist in der Malerei für sich bestehend; dagegen ist in der Musik jeder Ton eine objectiv fixirte Einheit. So muß der Malerei das betrachtende Auge die Einheit verleihen, damit aus der Allgemeinheit des Lichtes [des „vom subjectiven Augenpunkte gemessenen Lebensgrundes“] die bestimmte Gestalt hervortrete. Dagegen muß in der Tonkunst die Seele [der „innere, seelische Lebensgrund der Empfindung“] der objectiven Abgeschlossenheit des Tones einen allgemeinen Grund verleihen, damit das Besondere sich im Allgemeinen finde, und aus der Einheit beider die Harmonie und Schönheit erblühe.“¹⁾ „In der Mitte aller Bewegungen ist, nicht bewegend, aber allbeweglich, die Seele, [und] die Empfindung ist der Radius, durch den sie aus jener Innerlichkeit zum besondern Leben herausbricht. Unmittelbar an die Empfindung wendet sich die Musik. Sie ist Sprache und Ausdruck des noch nicht zur geistigen Ein-

¹⁾ „Der allgemein seelische Grund des Menschen nimmt die Totalität der menschlichen Natur in sich auf, aus der die Individualität seiner Leiblichkeit in äußeren Formen und Bewegungen sich lösringt“, wie „das persönliche Eigenthum des Geistes [auf diesem seelischen Grunde] sich aufbaut“. „Die seelische Empfindung in ihrer objectiven Unendlichkeit, in der Unmittelbarkeit und Allgemeinheit ihrer Innerlichkeit ist die unterscheidende subjective Seite der Tonkunst.“ „Alle Empfindungen des Lebens ruhen als schlummernde Kräfte in der Seele. Sie ist nach allen Seiten hin bildungs- und gestaltungsfähig, und so der wahre Contrapunkt des die Gestalt objectiv messenden und umschreibenden Tones. Wie der Aether allumfassend die Welt umwandelt und jedes Wesen athmet und lebt in seinem Hauche, so weht der Lebensodem allfühlend in der Seele, und athmend wohnt der Geist in diesem Lebensäther. In der Seele quillt des Lebens unendlicher Strom, und an seinem Ufer steht der Geist und schöpft das Lebenswasser nach seinem Bedarf. So schlummern alle menschlichen Gefühle im allgemeinen Grunde der Seele, aber sie bedürfen eines Weckers, der zu bestimmten Bewegungen die Seele hingieht, der der allgemeinen Lebenskraft Richtung und Farbe, einen bestimmten Charakter und Ausdruck verleiht. Eine unermessliche Reihe von lebendigen Regungen schlummert in der Seele, aber sie müssen erst eine bestimmte Gestalt gewinnen [durch den Zusammenhang mit der Leiblichkeit], wenn der Geist von ihnen den bestimmten Gebrauch machen soll. Nichts aber spricht unmittelbarer zu dieser unbestimmten Empfänglichkeit der Seele, als der für sich bestimmte Ton, der, eine in sich gemessene Bewegung anschlagend, die Hineinklingen läßt in jenes unermessliche Reich der Bewegungen und Schwingungen des [seelischen] Lebens, die, im ruhigen Schlummer von dem Hauche des äußeren Lebens angeregt, in das Wallen von außen mit regen Wellen hinüberspielen.“ (S. 441 ff.)

aus dem gekommenen seelischen Lebensgrundes, der noch wogt und wallt, ein Meer von Lebenskräftigen, aber noch nicht zu bestimmten Gestalten veränderten Trieben des allgemeinen Lebens. Alle geistige Articulation ruht in dieser Allgemeinheit. Aber die Musik ist noch nicht Sprache des Geistes, sondern Sprache der Seele. Alles was den Menschen aufregt und seines Lebens Grund [Seele] ertönen läßt, ohne doch dem bestimmten, persönlichen Bewußtsein anzugehören, ja dieses erst vorbereitet, das gehört dem Reiche der Musik an.“¹⁾ (S. 442 f.)

Die „Macht der Töne hat ihren Grund gerade in der seelischen Potenz derselben.“²⁾ „Alle Leidenschaften, die im seelischen Leben ihren Grund haben, können durch die Musik, die von außen in uns hineinwirkend ähnliche Schwingungen im Leibe hervorrufft, wie die leidenschaftliche Erregung von innen heraus wirkend,³⁾ sowohl erweckt als besänftigt werden. Darin liegt der geheimnißvolle Zauber des Tones.“ (S. 445 f.)⁴⁾

¹⁾ Die Wärme der Empfindung, ohne die keine subjective Bestimmung lebendigen Gehalt hat, ruht in ihr. Wo das Leben wogt und wallt, ohne sich selbst Rechenschaft über seine Aufregung geben zu können, da herrscht der Ton. Alles tief empfundene, aber noch nicht zum Geiste Versammelte kann man wohl sagen, aber nicht sagen.“ D. erläutert dieß durch die Hinweisung auf eine Scene in „Fra Diavolo“ und auf die Kirchenmusik des katholischen Gottesdienstes. „Da schweigt die subjective Andacht, das Einzelbegehren des Menschen.“ „Das ist Gefühl, ist Stimmung des Geistes, ist ein Grundton des Lebens, der durch die individuellen und subjectiven Richtungen hindurchtönt und sie in ein allgemeines Bewußtsein auflöst, um ihnen aus dieser Allgemeinheit Kraft und Nahrung zu spenden.“ „Der Ton ist ein Magnetiseur, der den Geist in einen seelischen Schlummer versenkt, in dem er nicht das subjective, sondern das allgemeine Leben erschaut.“ „Der viel reflectirende Center ist daher meistens wenig geübt in der Musik, weil es dem persönlich messenden [wissenden?] Geiste widerspricht, im unbestimmten Reiche der Empfindung bloß unbewußt zu weben und zu schweben, ohne in sich festen Grund zu haben, und die Einheit und Bestimmung sich von außen vorschreiben zu lassen, bloß von außen angeregt zu werden, ohne selbst aufregend und bestimmend zu Werke zu gehen. Dagegen sind [allgemein-] menschlich seelische Zustände, in denen aus dem allgemeinen Grunde die Schwingung der Lebensthätigkeit hervorbricht, so recht das Eigenthum und die Gewalt der Töne.“ (S. 443 f.)

²⁾ Wie die Seele in der Allgemeinheit und Universalität ihres Lebens im Traume und im magnetischen Hellschlaf das Unbegreifliche, jede individuelle Kraft weit hinter sich Zurücklassende, ja die individuellen Gesetze der Leiblichkeit oft geradezu Aufhebende im Leben erscheinen läßt, so wird auch die Rückwirkung des Tons auf die Seele häufig an's Wunderbare grenzende Erscheinungen haben hervorbringen können, besonders zu einer Zeit und bei Menschen, wo der seelische Lebensgrund noch in einer ausgedehntern Ueberwiegenheit vorherrschend sein konnte. In dieser seelischen Potenz liegt auch die Macht der Töne über Geschöpfe, die ohne geistige Lebensseinheit bloß die thierische Seele haben.“ „Wohl ließe sich bei jedem Geschöpfe ein Ton denken, dem sein Organismus gehorchen müßte. Daß man bei gewissen Schlangen dieses Naturgeheimniß gefunden, dürfte für den Kundigen zu vielen Aufschlüssen über die Geheimnisse des thierischen Lebens führen.“ „Alles Zauberwesen hat darum mit dem Ton sich verbunden.“ (S. 445.)

³⁾ Solche „Bewegungen“ versetzen uns den Tonwellen ähnlich in einen seelisch gesteigerten, mehr einem innern Zuge sich hingebenden und im Strome dieser Empfindungen mitfortgetragenen, als eigentlich geistig bewußten oder individuell leiblich bewegten Zustand“ (S. 445 f.)

⁴⁾ Diese Wirkung des Tones auf die Gesetze des körperlichen Organismus und die daraus entspringende Befreiung des seelischen Lebens von den sonst starren und hemmenden Banden der Leiblichkeit wird weiter ausgeführt. Dann heißt es: „Die Musik ist wesentlicher Ausdruck der seelischen Empfindung. Alle sogenannte malende

„Wenn in dem Ton die objective Einheit offenbar wird, in der seelischen Empfindung aber die unbestimmte Allseitigkeit des Lebens dieser bestimmten Einheit als Gegensatz gegenübersteht, so ist damit eine Einheit und eine Unendlichkeit gegeben, die in ihrer Harmonie eine unsichtbare Gestalt der Schönheit erzeugen, die als ein bewegliches Gebäude, das ein unsichtbarer fliegender Leib den Geist umbaut und umschwebt. Diese Harmonie, die Einheit und Unendlichkeit mit einander vermählt, vermag aber diesen Gegensatz nur in allmählichen und organisch gegliederten Uebergängen auszugleichen. Weil eine bestimmte Einheit im Ton einer unbestimmten Allheit gegenübersteht, und die innere allseitige Möglichkeit derselben zu wecken sucht, so muß eben durch den Ton die Allseitigkeit auch wieder theilweise aufgehoben, und der sich schwingenden und bewegenden Lebenskraft eine bestimmte Bewegung mitgetheilt werden. Durch die Musik muß die Seele einen bestimmten Modus des Gefühles, eine gewisse Stimmung des Lebenszustandes erlangen. Die seelische Empfindung ist nicht individuell leibliche Bewegung, und nicht bestimmte subjectiv geistige Thätigkeit, sondern die allgemeine Basis, aus welcher beide Bestimmungen hervortreten. Nur jener Gegenstand ist wahrhaft musikalisch, in welchem jene doppelte Bewegungskraft sich einigt.“¹⁾ „Mit dem sinnlichen Gefühl harmonirt ein geistiges, und dieses soll durch jenes geweckt werden.“ (S. 447 f.)

„Jene Bewegungen der Leiblichkeit, die aus den Schwingungen der Töne hervorgehen, müssen dem Geiste eine gewisse mit der leiblichen Kraft harmonische Stimmung verleihen, und so wird auch in der Musik das geistige Element so wenig als das leibliche vergessen werden dürfen, obwohl unsere Musik in der Regel von einer solch geistigen Bedeutung nichts wissen will. Man hat so häufig in der Musik die Ohren zu den alleinigen Richtern der Kunst gemacht, daß man darüber fast vergessen hat, mehr als bloß sinnliche Anregung [„Sinnenspiel“ und „Sinnenfidel“ „harmonisirende Töne“] von den Tönen zu fordern.“ „Die Nichtschnur von den geistigen Maßstab für ein wahres Werk der Kunst aber hat man so ziemlich verloren.“ „So lange man bloß für die Ohren angenehmes Klingendes von der Tonkunst erwartet, hat man ihr die Schmach angethan, sie für gar keine Kunst zu halten.“ „Zwar darf das Ohr nie im Kunstwerk durch einen Mißton beleidigt werden. Aber diese Forderung charakterisirt noch nicht das Kunstwerk. Der

Musik ist gegen die wesentliche Bedeutung der Musik. Nicht die leibliche Anschauung mag sie darstellen, sondern die seelische Erregung. Das Leben muß durch sie selbst potenziert, in einen Zustand der Aufregung versetzt werden, aus dem der individuellen und subjectiv zehrenden Thätigkeit eine innerlich erhebende und nährende Kraft spendet wird.“ (S. 446.)

- 1) Der Uebergang von jenen beiden Gegensätzen der Endlichkeit und Unendlichkeit, die in der Musik sich in Harmonie auflösen sollen, geschieht daher gleichfalls in doppelter Beziehung, in einer leiblich seelischen und in einer geistig seelischen Bewegung. Der Ton verbindet sich bald mit der organisch leiblichen Bewegung im Tanze, und verbindet sich gleichfalls mit der organisch geistigen Bewegung der Sprache im Gesange. Nur da, wo beide Beziehungen zugleich angeregt werden, kann die eigentliche Macht der Musik offenbar werden. In dieser doppelten Anregungsfähigkeit des Menschen aus dem allgemein seelischen Lebensgrunde entfaltet sich die unübersehbare Reihe der einzelnen Gefühlsmomente, die von dieser leiblich geistigen Empfindung in der Seele gebildet werden.“ (S. 447.)

geistige Werth macht erst das Einklingende zum Schönen.“
(S. 448 f.)

„Aber bloß subjective Maßstab muß von dem Kunsturtheil ausgeschlossen werden. Jede Kunst muß eine objective, und zwar eine natürlich und eine historisch objective Bedeutung haben.“¹⁾ „Alles Menschenwerk erwächst aus einem persönlich gegebenen und unerschöpflichen Inhalt, und aus einer dem Menschen unübersteiglichen natürlichen Schranke. Inhalt und Umfang bilden den Gehalt eines jeden Werkes. Wie nun die Musik in ihrer geistigen Potenz den höchsten Glaubensinhalt ergreifen muß, und nur dann vollendet ist, wenn sie die höchste Erkenntniß dieses Inhaltes innerhalb der Grenzen der ihr angewiesenen elementaren Kraft erreicht hat, so muß an eben diesem natürlichen Elemente der Tonkunst die bestimmte Aufgabe derselben gemessen werden.“
(S. 449 f.)

Der Schlußabschnitt des ersten Theiles der Lehre von der Tonkunst handelt darum von der „elementaren Einheit des Tones“, von der Meßbarkeit und den Wesen des meßbaren Tones. „Die Musik als Tonkunst hat ihr natürliches Element in dem Ton.“ Aber „nicht jeder Naturlaut, nicht jedes hörbare Geräusch, das in der Zeit nach unbestimmten Verhältnissen als gebrochener Laut zum Ohre gelangt, noch jeder zeitlich gemessene Schall ist musikalischer Ton. Damit aus den hörbaren Lauten wirklich Töne werden, muß die innere Harmonie in Lauten sich offenbaren können. Jenes heilige Princip der Einigung geistiger und leiblicher Bewegung, das als innere Anforderung an die Tonkunst gestellt werden mußte, bedingt auch die elementare Bestimmung des Lautes als äußere Basis des musikalischen Geheges. Der Laut ist nur dann ein musikalischer Ton, wenn er jene Doppelthätigkeit in einer bestimmten, an sich und objectiv gemessenen Einheit in sich beschließt. Ein Endliches und ein Unendliches der leiblich tönenden Schwingung müssen sich im Laute begegnen, damit er zum musikalischen Tone werde. Diese Einheit läßt sich in der objectiven Erscheinung des Tones einfach nachweisen.“ D. zeigt nun, wie „mit der Bruchzahl der Schwingungsverhältnisse der Ton in jener Einheit eines beweglichen und unbeweglichen, eines endlichen und in's Unendliche sich verlierenden Factors gegeben ist, die zu jeder zeitlichen und räumlichen, überhaupt zu jeder Daseinsbestimmung gehört.“²⁾ Die Einheit der Schwingungsverhältnisse mit einem angeschlagenen

1) Objectiv historisch ist die Anforderung an jede Kunst durch die Fülle des historischen persönlichen Glaubensinhaltes ausgesprochen. Schon darin offenbart sich die innere Haltlosigkeit der Christenthumsvertilgenwoller neuester Zeit, daß sie gar nicht bedenken, wie der Inhalt des Christenthums bisher weder durch die Kunst noch durch die Wissenschaft in seiner subjectiv menschlichen Bedeutung erschöpft worden ist. Bevor man irgend einen objectiven Inhalt überflüssig machen will, sollte man ihn doch erst fassen und verstehen. „Der tiefste Glaubens- und Offenbarungsinhalt muß dem Menschen, soweit er für ihn als Lebenskraft gegeben ist, zugänglich gemacht werden, nach den möglich höchsten Grenzen seiner Natur, wenn das menschliche Gemüth wirklich Befriedigung und Ruhe gewinnen soll.“ (S. 449 f.)

2) So „erscheint der Ton als Mittelpunkt aller Gestaltung, indem alle unbestimmten oder leicht beweglichen Körpertheile nach diesem Schwingungsgesetze sich ordnen, je nachdem sie schneller oder gewaltiger von jenem ausgehenden Bewegungsacte ergriffen werden. In diesem Gesetze entspringen die Klangfiguren, deren reiche und ver-

Knotenpunkte, und das gleichmäßige Mitschwingen antwortender und harmonirender Theile erzeugt den Ton. So ist der Gegensatz und die Einheit zugleich gesetzt.“¹⁾ „Wie in der Malerei durch die Abstufung von Licht und Schatten die Gestalt als eine aus dem Unendlichen hervortretende und wieder mit diesem verschwimmende erscheint; wie in der Plastik durch die Wellenlinie der Leiblichkeit die einfache Form in eine Unendlichkeit von ineinander verfließenden Uebergängen, die Einheit in's Unendliche hinübergeführt wird: so geschieht dasselbe auch in der Musik, nur mit dem doppelten Unterschiede, daß [erstens] das musikalische Gesetz die Bewegung selbst in ihrer innerlich gestaltenden Schweben und Schwingung ergreift und festhält, und daß [zweitens] diese Haltung des Unendlichen in einem bestimmten Maße ein deutlich ausgesprochenes, nach Einer Seite hin (in der Differenz) mathematisch bestimmtes Gesetz geworden ist, ohne doch den Uebergang zu jener Unendlichkeit, welche von der Kunst gefordert wird, zu verlieren.“ (S. 450 ff.)

„Die Musik wird zu einer hörbaren Arithmetik in derselben Weise, wie die Baukunst eine sichtbare Geometrie und Stereometrie sein muß.“ Aus den an dieses Verhältniß sich knüpfenden Bestimmungen leitet D. die Nothwendigkeit der Mannigfaltigkeit der Töne, als der Elemente der Tonkunst, und die Bedeutung der Octave ab. Jene Mannigfaltigkeit offenbart sich als Nacheinander- und Nebeneinanderklingen der Töne. Ueberall aber wiederholt sich jenes am Anfang hervorgehobene „seelische Gesetz der Empfindung“ als Einheit von Unendlichkeit und Endlichkeit. So wird der Ton „zum brauchbaren Elemente des das Unendliche im endlichen Maße darstellen wollenden Geistes“. D. schließt diesen ersten Abschnitt der Theorie der Musik mit den Worten: „Für das ganze Gesetz der Tonkunst ergeben sich nach diesen Voraussetzungen drei bestimmte formelle Glieder, die aus dem Nacheinander-, Nebeneinander- und Ineinanderklingen der einzelnen Töne hervorgehen. Jedes dieser drei Glieder entwickelt sich dann selbst wieder in den Relationen des organischen Bildungsganges, und wird daher aus der bloßen Möglichkeit seiner formellen

schiedene, aber doch in mathematischen Bestimmungen erkennbare Bildungsreihe durch eine organische Zusammenstellung zu einem tiefen und reichhaltigen Aufschluß über die organischen und unorganischen Formen führen dürften.“ (S. 451 f.)

¹⁾ „Die Progressionsreihe enthält eine Grundzahl a , die durch die Schwingungsverhältnisse, die im zunehmenden Wachsthum nach dem gleichen Gesetze der Differenz d sich ausbreiten, in's Endlose sich verlieren kann, und doch stets durch das differenzirende Gesetz als Begreifliches und einheitlich Faßbares bestimmt meßbar erscheint.“ (S. 452.)

²⁾ Hier „muß jede gerade Linie nothwendig in die Kreislinie übergeführt werden, was z. B. in der griechischen Baukunst im reinen Gegensatz der runden Säule und des linearen Gebäudes, in der germanischen Baukunst aber in der vollendeten Eintragung des einen Gesetzes in das andere der Fall war, so daß in dem aus dem Dreieck entstandenen Spitzbogen die Sehne als quantitatives, der Bogen als qualitatives Maß beständig zugleich gesetzt waren, und Kreis und Quadrat mit ihren entgegengesetzten geometrischen Gesetzen . . . im steten Uebergange in einander bestanden.“ Dieses Verhältniß der reinen Einheit, welches in der Baukunst durch das reine Dreieck gebildet wird . . . und das erst mit der Vollendung der Baukunst im germanischen Style zum Vorschein kam, muß in der Musik gleich von vorne herein als das dominirende Verhältniß, als arithmetisches Zahlenverhältniß sich geltend machen.“ (S. 453.)

Bestimmung heraus zum nothwendigen Gesetze, und aus diesem zur freien Wirklichkeit sich entfalten müssen." (S. 453—457.)

Damit ist die erste Aufgabe des zweiten Theiles der Lehre von der Tonkunst, welcher „die besonderen Gesetze der Tonkunst“ betrachtet (S. 457—522), bestimmt. Der zweite Theil handelt jedoch nicht bloß von diesen „inneren Gesetzen der Tonkunst“ (S. 457—486), sondern auch von den „äußeren Mitteln der Darstellung“ (S. 487—504), und endlich drittens von der „Einheit des äußern Vortrags mit dem innern Gesetze der Tonkunst“, von der musikalischen Composition (S. 504—522).

„Die erste Stufe [der innern Gesetze], das Nacheinander der Töne, fordert zur Möglichkeit seiner Erscheinung die [quantitative] in der Zeit bestimmte äußere Abgeschlossenheit des Tones.“ „Das einfachste Gesetz der Aufeinanderfolge ist ein rhythmisches und metrisches, wie es aus der Bewegung der Stimme oder des Leibes im Tanze sich von selbst ergibt.“ So entstand der Takt. „Der Takt als die natürlichste und einfachste Zeittheilung ist um so wesentlicher, je reicher die Zusammensetzung der Töne sich gestaltet.“ „In der qualitativ an Tönen reichen Musik“ muß darum „die Einheit durch den gleichmäßigen Takt erhalten werden.“ „Die qualitative Verschiedenheit der Töne bildet die einzelnen Abstände der Töne unter einander, die Tonintervallen.“ Durch sie ist die Verschiedenheit der Tonarten bedingt. „Die doppelte Folgenreihe des quantitativen und qualitativen Maßes, das als Zeitmaß und Tonmaß bestimmt wurde, wird in der Melodie in Eins verbunden.“ Die „Folgenreihe der von einander verschiedenen Töne und Tonwellen, von einem geistigen Mittelpunkt getragen und zu einem Zeitganzen verbunden, nennen wir Melodie. Die Melodie ist die Uebertragung einer geistigen Einheit in die seelisch-organische Verschiedenheit der Töne und ihrer Macht auf die Menschen.“ (S. 457—472.)

Das Neben- oder (gleichzeitige) Miteinanderklingen der Töne bestimmt D. gleichfalls zuerst in seiner bloßen Möglichkeit (als Consonanz und Dissonanz überhaupt), dann als nothwendiges Zusammenklingen (im Accord),¹⁾ endlich als „wirkliches Nebeneinander der Töne in der Harmonie“, und zwar hier wieder zuerst den „erweiterten oder eigentlichen Contrapunkt“,²⁾ dann Kanon und Fuge, endlich den Generalbaß. (S. 473—479.)

¹⁾ Nachdem D. entwickelt hat, wie an die Stelle des zweigliedrigen Gegensatzes des „einfachen Contrapunktes“ der Dreiklang tritt, sagt er: „Dieser vermittelnde andere [dritte] nur ange deutete Ton steht mit den beiden andern in einem halben Gegensatz und in einer halben Verbindung“, und setzt so „an die Stelle des zweigliedrigen quantitativ ausschließenden Verhältnisses das dreigliedrige qualitativ einschließende und wechselseitig bestimmende.“ (S. 474 f.) Es tritt also hier, wie in der logischen Disjunction, an die Stelle des bloß quantitativ ausschließenden Gegensatzes der conträre und das Mittelglied.

²⁾ In der Einheit und unüberschaubaren Mannigfaltigkeit der Tonverbindungen durch die Dreiklänge war der Musik ein Gebiet eröffnet, in dem allein eine Unendlichkeit von Compositionen sich bilden konnte.“ „Diese erste Ableitung, der bloßen Accordenbestimmung angehörig, bildete nun den eigentlichen Contrapunkt, der im bloßen Harmonienreichtum eine bloß mathematische äußere Einheit suchte, und die Gesetze der Modalkität, die in der melodischen Folgenreihe der Töne lagen, sowie die nothwendige Einheit der durch die Melodie erregten seelischen Empfindung wenig berücksichtigte.“ „Es nahm sich daher besonders der objectiv gegebene Inhalt, wie er im

Dieser Gegensatz von Harmonie und Melodie bedarf aber der Ausglei chung,¹⁾ und die Stufen dieser Ausglei chung durch das „Sneinanderklingen“ beider bilden der homophonische, der polyphonische und der symphonische (melismatische) Satz. (S. 479—486.)

„Dem innern Reichthum der Kunst“, sagt D. im zweiten Abschnitt des zweiten Theiles der Lehre von der Tonkunst, „entspricht nach außen eine Fülle von Mitteln der Darstellung.“ „Ihr Verhältniß ist zunächst ein bloß äußerlich dienendes; sie sind nicht organische Mittel, sondern bloß instrumentale Vermittlungsglieder der Tonkunst. Nicht die Kunst in ihrer Darstellung, sondern das Organ der Kunst, der Ton, ist an sie gebunden.“ (S. 487.) „Die Unendlichkeit und Unmittelbarkeit von Empfindung und Ausdruck ist der große Vorzug des Gesangs vor jeder Instrumentalmusik.“ „Die Menschenstimme hat über einen großen Umfang von Tönen zu gebieten, und ist in diesem Gebiet selbst wieder in der Höhe und Tiefe durch die Temperatur des Organismus bedingt.“ „Die hohe bewegliche Temperatur erzeugt die Discantstimme, die tiefe, dem Schwerpunkt zugewendete Natur erzeugt ihren Gegensatz, den ruhigen, ersten, langsam schwingenden Bass. Zwischen beide tritt vermittelnd die Alt- und Tenorstimme ein.“ „Die Dichotomie des Naturlebens erzeugt mit den zwölf Tönen der Scala die vierundzwanzig einzelnen Tonarten, mit den beiden Gegensätzen der seelischen Färbung des menschlichen Organismus aber die vier Singstimmen.“ Die „melodische Bedeutung der Singstimme“²⁾ offenbart sich in der Arie, im Chor und im mehrstimmigen Gesang.³⁾ (S. 488—494.) „Der volle Gegensatz mit der Innerlichkeit der melodischen Tonfolge in ihrer geistigen Bedeutung und seelischen Allgemeinheit tritt hervor in jenen Instrumenten, die ohne, oder doch nur mit geringer Abwechslung der Töne in dem bloßen Zeitmaße und der äußern Stärke, der Quantität des Tones ihre eigenthümliche Kraft haben.“ „Diese

kirchlichen Ritus lag, dieser Harmonie an, weil so zwei für sich gegebene Offenbarungsweisen eines übernatürlichen und eines natürlichen Grundes ohne subjective Vermittlung sich begegnen konnten, gerade so, wie im Rundbogenstyl Kreis und Quadrat, und in der scholastischen Philosophie Aristotelische Logik und christliches Dogma sich begegnet waren.“ (S. 476 f.)

- 1) Alle Harmonie hat nur insoweit einen Kunstwerth, als sie von der Melodie getragen und zum Ausdruck einer persönlich geistigen Bewegung gemacht wird.“ Die Tiefe der Idee und der geistige Einheitspunkt ist es aber gerade, was unsern Tonstücken meistens fehlt. Dieser Aufwand von Noten ist ein Zeichen der Ohnmacht der Kunst.“ Als noch die Objectivität des Glaubens an der Objectivität der symbolischen Kunst überhaupt festhielt, da war die breite Gewalt der Harmonie an ihrer Stelle. Uns aber ist das subjective Element zu sehr mit dem objectiven zusammengelassen, als daß die bloße Harmonie in ihrer objectiven Breite noch die Tiefe des persönlichen Bewußtseins befriedigen könnte.“ „Der Zusammenhang von Melodie und Harmonie sollte das Studium unserer Compositeure werden, wenn die Musik nicht zuletzt in einen breitgetretenen Quark von durch Harmonien verwässerten Melodien sich auflösen soll.“ (S. 480 f.)
- 2) „Die höchste und letzte Steigerung der Empfindung, der vergeistigteste Ausdruck des seelischen Lebens durch die Tonkunst liegt in der Melodie und in ihrem concentriertesten Organe, im Gesange.“ (S. 491.)
- 3) „Jedes Gesangsstück, das sich von einer dieser drei Formen beliebig in eine andre versetzen ließe, müßte gerade wegen dieser Indifferenz gegen die Form als ein mißlungenes betrachtet werden.“ (S. 494.)

Eigenschaft des rein leiblichen und sinnlichen Eindruckes haben zunächst die bloß rhythmischen Instrumente.“ (S. 495.)

„Zwischen der bloß rhythmisch und quantitativ bedeutsamen Musik und dem melodischen Gesange breitet sich eine ansehnliche Reihe von andern Instrumenten aus, deren Vorzug in der objectiven Genauigkeit der Tonintervalle, und folglich in qualitativen Ausdruck des Tones besteht.“ Als „der Melodie zugewendet und mit dem Gesange am nächsten verwandt“ nennt D. zuerst die Flöte und die verwandten Instrumente, während „andere Saiteninstrumente, denen der Ton durch den Schlag der Hand oder durch ein Instrumentes entlockt wird, von der alten Lyra bis zu Clavier und Orgel, vorherrschend der Ausbildung der Harmonie zugewendet“ seien. „Zwischen den mithauchenden Tönen der Flöte und den abgestoßenen, aber für die Fülle der Harmonie empfänglichen Tönen der Orgel und der übrigen geschlagenen Saiteninstrumente stehen dann als ausgleichende Mittelglieder die gestrichenen Saiteninstrumente, und an ihrer Spitze die Violine.“ (S. 497 ff.) Den Schluß dieser Erörterungen bilden Bestimmungen über „die verschiedenen Grade der Anwendung der Instrumentalmusik“ in der Sonate, der Concertmusik und der Symphonie (S. 500 ff.),¹⁾ über die „geistige Bedeutung des instrumentalen Vortrags“, welche „die innere Einheit der Instrumentalmusik mit dem Gesange“ bildet,²⁾ und über die wirkliche Vereinigung beider Arten des Vortrages.³⁾ (S. 502 ff.)

Der letzte Abschnitt des zweiten Theiles der Tonkunstlehre handelt von dem „dem geistigen Inhalt entsprechenden möglichen Formen musikalischer Composition“. „Es ist“, sagt D. hier, „in allen bisher betrachteten Arten der Tonstücke stets eine äußere Bedingung, ein durch das arithmetische Tongesetz bestimmter Charakter die erste Voraussetzung, an die der Inhalt sich in seiner selbständigen geistigen Einheit erst anfügt, aus dem [der?] diese höhere Einheit hervowächst, mehr durch die Macht der Töne und ihre innere notwendige Bedeutung getragen, als daß eine freie Innerlichkeit selbstän-

¹⁾ Die höchste Vollendung der Concertmusik und die höchste Einheit der Instrumentalmusik liegt in der Symphonie. Ihre Aufgabe ist, eine geistige Einheit, eine der Seele als Empfindung zugängliche ideale Anschauung in der vollen Zusammenwirkung mehrerer Instrumente so darzustellen, daß bei dieser Einheit jedes der mitwirkenden Instrumente seinen besondern Charakter zu entwickeln Gelegenheit finde, und diese Sonderheit doch nur in der Einheit und im Zusammenwirken mit andern in ihrer Tiefe und allgemeinen Bedeutung fühlbar werde.“ (S. 501.)

²⁾ Wir sollen Musik nicht treiben, „um mit unserer Geschicklichkeit zu glänzen, sondern um den Geist zu erheben, die Empfindung zu veredeln, das Göttliche zu fühlen, soweit es dem Menschen durch die Einheit der Seele mit dem persönlichen Geiste möglich ist.“ „Mit der Forderung eines geistigen Inhalts ist das bloße Bravourspiel von selbst ausgeschlossen. Das Concert soll allerdings die Bravour des Instrumentes, aber nicht die des darauf Spielenden offenbaren.“ „Die Tiefe des allgemein menschlichen Gefühles macht das Tonstück zum Kunstwerk“, ebenso wie „nicht das schwerste Vermaß ein Gedicht schön macht, sondern die Einheit des geistigsten Inhaltes mit dem solchen Inhalt angemessensten Versbau“. (S. 502.)

³⁾ Die Resonanz des Instrumentes ist nur ein schwacher Nachhall der seelischen Resonanz des Gefühls, die im Gesange nachklingt. Das Instrument ist seiner Eigenthümlichkeit nach stets begleitender Natur.“ „Indem aber Gesang und Instrumentalmusik sich in dieser Weise gegenübersehen, geht aus diesem Gegensatz selbst wieder die Hinweisung auf ein eigenthümliches Zusammenwirken beider hervor.“ „Der Gesang wird durch den äußeren Gegensatz der Instrumente in seiner Eigenthümlichkeit und geistigen Tiefe fühlbarer gemacht.“ (S. 503 f.)

diger erster Grund des auf diese Weise entstehenden Tonstückes gewesen wäre. Wenn nicht die innere Bedeutung der Töne selbst verkehrt werden soll, so muß sich allerdings auch eine geistige Einheit aus diesen Combinationen ergeben; aber diese war nicht das Erste.“ „Betrachtet man die Musik von dieser freien, idealen und geistigen Einheit aus, so ergibt sich daraus eine andere und gesteigerte Classification der einzelnen Töne bedingt durch den Zusammenhang der Tonkunst „mit der allgemeinen Kunstentwicklung, die in ihrer Vereinigung mit der idealen Tiefe des Verhältnisses ihre allgemeinen, historisch bedeutsamen Stufen durchlaufen muß.“ In dieser Entwicklung ist nun auch die Musik zuerst von einem der geistigen Einheit blos im Allgemeinen entsprechenden Ausdruck, und wir können sie auf dieser Stufe, in welcher sie von der subjectiv noch unvermischten religiösen Idee getragen wird, die symbolische Musik nennen. In weiterer Entwicklung geht sie dann auf die in ihr bestehenden subjectiven Gegenstände ein, wird in der Erhebung aus jener ersten Objectivität subjectiv und der Form nach mehr plastisch, soweit dieser Ausdruck auf die Welt übertragen werden kann. In dieser Subjectivität nimmt sie die subjectiv geistige Bedeutung der Verhältnisse der Poesie theilweise in sich auf, und wird sowohl dramatisch oder episch. Erst in ihrem letzten Aufschwung vereinigt sie die drei plastischen oder subjectiven Formen unter sich und mit der objectiv symbolischen“ zur „bewußten, freien, und geistigen [subjectiv-objectiven] Einheit“. „Die erste Stufe hat sich im älteren Kirchenstyl,¹⁾ die zweite als lyrische Musik im Volksliede, und in der Melodie überhaupt als dramatische in der Oper⁴⁾ und als epische im Drama

¹⁾ „Dieser erste Ausdruck des objectiven Glaubens, der als Choral in der Kirche ausgebildet, stimmte mit der Uebermacht der objectiven Glaubensstiefe und der subjectiven völligen Unterwerfung unter jenen Inhalt völlig überein.“ (S. 507 f.)

²⁾ Nach dieser Entwicklung der Harmonie „mußte nothwendig auch die zweite Art der Tonkunst, die natürliche Bewegung der Melodie, ihre Flügel entfalten, in sich jenem objectiven Vorbilde nachzuschwingen.“ (S. 510 f.)

³⁾ „Der lyrische Ausdruck des Gefühles war die subjectivste Seite im Menschen, er doch wieder eine allgemeine, Allen fühlbare Geltung hatte.“ „Die Lyrik aber, die einfach und tief wie sie war, stand nun ihrerseits dem Kirchenstyl und dessen einfacher Größe gegenüber. Auch in ihr war eine gewisse Objectivität, nämlich die Allgemeinheit und Erhebung des subjectiven Gefühles.“ „Die Lyrik der Kirche hat die große Einfachheit mit der Kirchenmusik gemein und die natürliche Kraft in der Harmonie voraus.“ „Das Lied wurde nothwendig Volkslied.“ Nur die Vereinigung „beider Beziehungen, der subjectiven und der objectiven“ (d. i. „von melodischen Stärke des alten Volksliedes und jener Harmonienmacht der alten Kirchenmusik“) „durch geistige Tiefe“ kann die Tonkunst zur Vollendung führen. (S. 512 f.)

⁴⁾ „Die erste vom Volkslied und der lyrischen Form der Musik ausgehende Erweiterung der subjectiven Richtung der Tonkunst ist in der Opernmusik gegeben.“ „Die erregte Leidenschaft ließ ihre Gefühle in Tönen erklingen, und die Melodie konnte eine weniger seelische, dagegen eine mehr subjective und individuelle Bedeutung erhalten.“ „Nicht Handlungen, sondern blos Empfindungen drückte die dramatische Verwicklung der Oper hervorgerufen. Das Drama und die Oper mußten daher nothwendig doch immer getrennte Gebiete bleiben.“ „Die Handlung ist zu subjektiv und persönlich bestimmt, als daß noch bloße Empfindung walten könnte. Der Mensch bewußt handelnde Mensch hat für seine That auch den bestimmt articulirten Ausdruck, wenigstens im Munde des Künstlers, gefunden.“ „Die geistig seelische Empfindung, die sich in musikalischen Lauten vernehmen läßt, geht der wirklichen That als vorbereitender Zustand voraus, oder folgt als vorbereitender Zustand auf sie, ist aber nicht selbst eine handelnde Kraft.“ „Es liegt zwar die Aufgabe der Oper, eine oder mehrere Empfindungen, wie sie den Menschen

zum 1) entfaltet; die dritte und letzte Stufe hat eben erst ihren Lauf begonnen und muß als vollendeter Kirchenstyl,²⁾ etwa, um ihm einen unterliegenden Namen zu geben, als der ideale Styl von den vorausgehenden Stufen getrennt werden.“ (S. 504 ff.)

Der dritte Theil der Lehre von der Tonkunst enthält eine kurze Darstellung der Geschichte der Musik (S. 522—537).

6. Der Kunstlehre zweiter Theil: das Gebiet der dichtenden Kunst
(mit Beispielsammlung) (1846).

In der Einleitung zur Poetik, welche „die Kunst in ihrer innern Einheit mit der Entwicklung der Menschheit“ betrachtet, wird zuerst das Verhältniß der Poesie zu den Factoren des menschlichen Bewußtseins, dann ihr „Verhältniß zur Entwicklung der Kunst“ festgestellt und dadurch die Eintheilung der Lehre von der Dichtkunst gewonnen.

„Alles, was zeitlich ist,“ sagt D. S. 17, „hat nach der einen Seite auch eine Nothwendigkeit zu sein. Wenn nun die Geschichte blos eine gewisse Anzahl von Begebenheiten zusammenfaßt, und aus diesen eine vorausgesetzte sogenannte historische Wahrheit beweisen will, so fehlt einer

gewissen Verhältnissen nothwendig mächtig ergreifen, nach allen ihren Stufen von dem allgemeinsten Ausdruck der von der seelischen Ruhe kaum noch sich unterscheidenden geistigen Erregung bis zum höchsten Punkte der Aufregung, wo die Empfindung zur Handlung übergehen müßte, [mit den einfachsten Mitteln] zu schildern; aber eben diesen letzten Punkt, wo die Musik mit der Poesie zusammenhängt, und der Ausdruck articulirte Sprache werden müßte, darf sie nicht mehr überschreiten.“ (S. 514 ff.)

1) Von dem Volksliede in seiner lyrischen Bedeutung, aus dem die Oper sich entwickelte, ist durch diese nur die eine Seite, die rein subjective nämlich, flüssig gemacht, und in eine größere subjective Tiefe, und damit in eine weitere instrumentale Ausbreitung eingeführt worden. Die andere, allgemein bedeutungsvolle, volkstümliche und epische Seite des Volksliedes blieb unausgebildet.“ „Diese epische Richtung der Musik hat ihre Ausbildung im Gegensatz, von der Oper im Oratorium.“ Gewisse Ereignisse der Geschichte „sind nicht blos allgemein menschlich wichtige Begebenheiten, sondern zugleich allgemein menschlich wahre Zustände, die dem Gefühle auf der einen Seite ebenso bedeutsam sind, als dem Verstande auf der andern.“ „Jene Subjectivität des momentanen Gefühls in der Oper hat somit in dem Oratorium eine objectiv-allgemeine Grundlage erhalten.“ Die episch beschreibende Musik des Oratoriums ist aber „keine rein malende, d. h. äußere Sinnenwirkung beschreibende; vielmehr muß die Musik den innern Zustand beschreiben.“ (S. 517 ff.)

2) „Das Oratorium nähert sich wieder der symbolischen Musik des älteren Kirchenstils.“ „Der höchste Kirchenstyl schwingt sich durch das Oratorium zu jener Objectivität des symbolischen Stils, und verkärt in ihm die Subjectivität, so daß wir unsere geistigen Empfindungen zugleich als Gaben und Offenbarungen des göttlichen Geistes, vermittelt durch die Heiligkeit der diese Gefühle erweckenden Handlung, erfassen.“ „Jede religiöse Handlung muß in objectiver und subjectiver Wahrheit zugleich gewirkt werden.“ „Sobald wir die tiefe Bedeutung der Religion auch wieder subjectiv verstehen, sobald wir den inneren geheimnißvollen und doch so wesentlichen Zusammenhang aller Offenbarung mit der Menschennatur in unserem Geiste erkannt haben, so wird diese innere Anschauung auch in's Leben hervorbrennen und die Geschichte der Erlösung als Weltgeschichte und als Geschichte des einzelnen Herzens uns offenbar werden.“ „Ist diese Zeit gekommen, dann wird auch die höchste Einheit alles subjectiven und objectiven Reichthums der Tonkunst erscheinen, und die kirchliche Musik in ihrer Innerlichkeit des Gefühls zugleich mit der Erhabenheit des Gegenstandes in verzüngelter und ungekammter Macht erblicken.“ (S. 520 ff.)

solchen Zusammenfassung mit der Unmöglichkeit, die Allheit nachzuweisen, auch die Gründlichkeit des ganzen Beweises. Man muß also in der Geschichte daran denken, die Mannigfaltigkeit der Thatsachen dadurch zur Einheit und Allheit zu erheben, daß man sie mit der Nothwendigkeit des Naturprincipes [den „bestimmten Schranken des Naturgesetzes“], und mit der persönlichen und göttlichen Einheit des letzten Zieles der Freiheit vergleicht, und das Stückwerk menschlichen Wissens aus den Voraussetzungen aller menschlichen Kräfte ergänzt. Damit man dieß in der Geschichte der Welt vermöge, muß zuerst Klarheit in die Geschichte der Entwicklung jener einzelnen menschlichen Kräfte gebracht werden, auf denen die totale Freiheit des Menschen ruht. Diese Klarheit ist aber gerade in den beiden die freie Handlung des Menschen bedingenden Kräften des Denkens und Könnens erreichbar, weil hier die Freiheit erst in ihrer allmählichen Loslösung vom dem nothwendigen Naturgrunde, mittelst dessen sie wirkt, sich befindet.“¹⁾

„Die der Poesie vorausgehenden Künste haben nun vorherrschend die Gelegenheit dargeboten, die nothwendigen Gesetze des Könnens zu erforschen. Die Poesie selbst aber tritt mehr mit der über den äußern Gesetzen der natürlichen Elemente herrschenden Freiheit in Verbindung, und ist ihrer Natur nach mehr historisch als die übrigen Künste.“ „Die übrigen Künste haben ihren Fortschritt mehr äußerlich in dem dienenden Material geoffenbart, die Poesie aber hat das Bewußtsein in dem geistigsten, höchsten Ausdruck seiner selbst, in der Sprache, zum Organ ihrer Bildungen“, ist „nicht auf einem außer dem Menschen gegebenen Stoffe, wie die Musik und die Baukunst und alle zwischen diesen liegenden Künste, aufbaut, sondern entnimmt diesen Stoff selbst aus einer Rückwirkung des Geistes auf die sinnliche Anschauung, und aus der Befreiung der sinnlichen Vorstellung von ihrer Neupferlichkeit im Menschen durch die Einheit und den Mittelpunkt des persönlichen Geistes in der Sprache.“ „Die Gesetze ihrer Entwicklung können daher nicht mehr in gleicher Weise, wie bei den übrigen Künsten, aus den nothwendigen Gesetzen des natürlichen Stoffes, der durch die Kunst überwältigt wird, genommen, sondern können nur formal aus den übrigen Künsten in sie übertragen werden.“ (S. 18 f.)

Die Sprache, der „formale Grund der Poesie“, „ist zugleich Ausdruck des Gedankens, und unterliegt in ihren nothwendigen Bildungsgesetzen den Gesetzen des Denkens und der Logik. Die Logik ist die Universalgrammatik aller Sprachen. Nicht die Worte, sondern der Inhalt derselben, die Begriffe, müssen auf eine durch ihren Inhalt bedingte nothwendige Weise mit einander verbunden werden, welches auch immer ihre sonstige Form, ihr äußerliches Bildungsgesetz sei.“ Mit diesem für alle Menschen gleichförmigen, in allen Sprachen dem Wesen nach gleichen logischen Gesetze der Wortfügung steht aber die „Freiheit der Sprachbildung“, der „äußere Gang der Wortbildung“ im Gegensatz. Denn letzterer „wirkt von der ersten Freiheit der Beleibungs- und Bildungskraft in die Neupferlichkeit des dar-

¹⁾ „Die Wissenschaft ist eine Subjectivirung des an sich Objectiven, und die Kunst eine Objectivirung des an sich Subjectiven“; beide sind somit „an den nothwendigen Zusammenhang von Subject und Object, also an nothwendige Gesetze gebunden“, „und der Fortschritt tritt, an bestimmten Gesetzen sich offenbarend, entschieden und meßbar hervor.“ „Die Einsicht in die Geschichte des Wissens und der Kunst ist daher zugleich eine Einsicht in die Geschichte der Menschheit.“ (S. 17 f.)

stehenden Organs hinein; seine Thätigkeit ist keine wissenschaftliche, sondern eine künstlerische. Von dieser Seite ist das Wort der articulirte Ton, ein Naturlaut, der in eine bestimmte Beziehung mit der subjectiven Einheit des Redenden gebracht wird.“ „Durch die Articulation des Tones gehört die Sprache der freien Richtung des Geistes an, und der Sinn des Wortes ist nicht gerade von dem Naturlaute abhängig, obwohl die Bildung des Wortes am Anfange von ihm seinen Ursprung genommen haben mag. Sowie aber das Wort aus der bloßen Natürlichkeit der Empfindung heraus- und in die geistige Bestimmung eintritt, genügt der bloße Laut nicht mehr, sondern es entsteht nothwendig ein Gesetz der Ableitung und Verhältnißbestimmung der Laute durch einander, die sich auf eine freiwillig angenommene Beugung der Worte zu einem subjectiv festgestellten Ausgangspunkte reduciren lassen muß. Der Einfluß der Abgeschlossenheit eines größern oder geringern Kreises von Solchen, die unter sich über das gleiche sprachliche Beugungs- und Bildungsgesetz des Wortlautes einig sind, gibt die besondere Sprache in ihrer abgeforderten nationalen Bedeutung. In diesem Sinne ist jedes Wort ein für sich gesondertes Individuum, das mit den übrigen Worten in einer individuell bestimmten Beziehung steht.“ (S. 19 f.)

„Durch die individuelle Bestimmtheit des Wortes wird die Deutlichkeit des speciellen Verständnisses hervorgebracht.“ „Das in seiner Individualität bestimmte Wort gibt [aber] nur das Bewußtsein von der objectiven Grenze der äußern durch es bezeichneten Erscheinung, aber keineswegs die volle Tiefe des Inhaltes, die aus dem Bewußtsein des innern Zusammenhanges jeder Erscheinung mit dem Wesen hervorgeht. Jede Sprache muß daher zum vollen Verständniß ihres Inhaltes sich in einem allmählichen Fortschritt erst entwickeln.¹⁾ Indem aber die Individualität der Sprache zur Allgemeinheit der Bedeutung vorwärts strebt,²⁾ muß eine dritte, beide Gegenätze in sich beschließende Kraft diesen Uebergang vermitteln. Diese Kraft liegt in der von der Tiefe des menschlich höchsten Inhaltes der Idee ergriffenen Persönlichkeit.“ „Durch die Tiefe einer Persönlichkeit kann die Nationalität zur allgemein menschlichen Wahrheit ergänzt werden, so daß das Einzelne als Bild der Allgemeinheit erscheint, und die für sich unaussprechliche Allheit in einer Besonderheit Gestalt und begrenzte Form gewinnt.“ Diese „künstlerische Umbildung der Sprache“ ist Aufgabe der Poesie. „Die Nationen erkennen ihre gemeinschaftliche Einheit in der durch die Poesie kristallisirten und durchleuchtig gewordenen Sprache.“ (S. 21 f.)

Die Philosophie „strebt gleichfalls nach der tiefsten und allgemeinsten Bedeutung des Wortes, aber auf dem Wege der Abstraction; die

¹⁾ „Jede Sprache, welche sich im Umgang, in der Beziehung der Außerlichkeit mit der bloß individuellen Wortbedeutung begnügt; hat auch noch das Bestreben, sich zur Allgemeinheit in der Tiefe des menschlichen Bewußtseins zu verklären. Dieß wird sie aber nur vermögen durch die Verbindung der Besonderheit mit dem allgemeinen, höhern und idealen Eigenthum der Menschheit.“ (S. 21.)

²⁾ S. 85 sagt D.: „Die Sprache eines Volkes ist zunächst und in unterster Stufe ihrer Haltung Sprache der Convenienz und der Gewohnheit. Sie bezeichnet das schon äußerlich bestimmte Object mit einem bestimmten Ausdruck, ohne in diesem der Allheit seiner Beziehungen nach außen und der Einheit seines Zusammenhangs mit der Idee genau sich bewußt zu sein. Zu diesem Bewußtsein zu gelangen, müssen die höchsten Kräfte des Geistes in einem Volke historisch geweckt werden.“

Poesie strebt darnach auf dem Wege der Production; beide begegnen sich in dem nämlichen Princip, aber sie stehen sich entgegen in ihrer Richtung und in ihrem Ausgang. Die Philosophie gibt dem Worte durch die Eintragung des nothwendigen Verbindungsgesetzes der Begriffe eine allgemeine Beziehung; die Poesie gibt der allgemeinen Tiefe der Anschauung durch ein schon gebildetes Wort eine besondere äußere Gestalt. Durch beide wird das Wort in seiner innern Bedeutung erfaßt; nur geht die eine der beiden Bestrebungen von der Individualität zur Allgemeinheit fort, die andere von der Allgemeinheit zur Individualität; die persönliche Thätigkeit des Geistes ist in beiden vermittelnde Kraft. Diese Vermittlung geht in der Philosophie von der Nothwendigkeit zur Freiheit über; in der Poesie ist ihre Quelle die noch unbewußte Freiheit, die nur als Kraft besteht, und in der Anwendung derselben auf ein Unfreies dieser Freiheit sich erst bewußt wird.“ (S. 22 f.)¹⁾

„Vor aller einzelnen Bestimmung der poetischen Kunstwerke läßt sich der Umfang aller poetischen Gestaltungen aus der menschlichen Natur bestimmen.“ „Dabei aber wird sogleich ein zweites Element, das diese Möglichkeit einer wirklichen Poesie erfüllen kann, in der Nationalität der einzelnen Sprachbildungen hervortreten. Je nachdem eine Sprache fähig ist, den höhern Anschauungen der menschlichen Persönlichkeit Gestalt zu verleihen, je nachdem werden ihre besondern Formen von der innern Einheit durchleuchtet werden, und es muß somit jene Allgemeinheit in diesen Fortschritt der einzelnen Gegenstände der nationalen Entwicklungen eingeführt werden, soll anders die Allgemeinheit der möglichen Form eine bestimmte Geltung und Ausführung erreichen. Aus der Wechselwirkung beider Bildungsgesetze . . . entsteht die bestimmte Poesie in ihrer allgemeinen, nationalen und einheitlich bestimmten Bedeutung.“ Die Poetik umfaßt daher drei Theile. „Der erste Theil muß die aus der menschlichen Natur hervorgehenden allgemein möglichen Formen . . . oder das Nebeneinander aller poetischen Producte entwickeln. Der zweite Theil muß die aus dem Verhältnisse der Nationalität zur höchsten Idee des menschlichen Lebens hervorgehende Besonderheit der Sprache mit jener Allgemeinheit der poetischen Formen in Verhältniß“ und „das Nacheinander der Poesie zum Bewußtsein bringen“. „Der dritte Theil muß die Verbindung von Allgemeinheit und Besonderheit in der persönlichen Einheit und Tiefe . . . entwickeln, und den eigentlich historischen Gang der Poesie in seinem Verhältniß zu den Gesetzen der Kunst und zu der nationalen Empfänglichkeit des Menschengeschlechtes für die allgemeinen Ideen in seinen regelmäßigen Fortschritten zeigen. Er knüpft an die Persönlichkeit an, und weist in ihr das nothwendige Gesetz und die bestimmte Entwicklungsstufe, das Nebeneinander und Nacheinander im Ineinanderwirken nach, und bestimmt so die Einheit beider in dem bestimmten, persönlichen, historisch gewordenen Werke.“ (S. 23 f.)²⁾

¹⁾ „Philosophie und Poesie sind sich daher keineswegs so ganz fremd, sondern wie sie am Anfange in der ältesten Poesie Eins waren, so werden sie auch am Ende der Entwicklung menschlicher Kräfte wieder zusammentreffen müssen. Die Erscheinungen der neuesten Zeit geben von beiden Seiten auch bereits die auffallendsten Zeugnisse von einer nicht mehr ferne stehenden Verbindung.“ (S. 23.)

²⁾ „So ist die Entwicklung eine im höhern Sinn räumliche, indem sie das Neben-

Der erste Theil der Poetik entwickelt (S. 26—77) „die allgemeinen Gesetze der Poesie in dem objectiven Nebeneinander der wesentlichen Formen“. Den Anfang bildet „die Entwicklung der nothwendigen poetischen Formen aus dem Verhältniß der Poesie zur Philosophie“. Aus der Gleichheit und Verschiedenheit beider ergeben sich „die nothwendigen Entwicklungsformen der Poesie auf diesem subjectiven Grunde“ (Wort-, Kunst- und Nachpoesie).

„Die Sprache“, sagt D. hier, „ist der Philosophie bleibendes und nothwendiges Medium für alle Formen der Erkenntniß. In der Kunst aber ist jede Außerlichkeit Sprache geworden.“ „Die Sprache ist ihr Zweck, nicht Mittel. Die Sprache mit Worten ist bloß der höchste Zweck, aber nicht der einzige und nothwendige, der von der Kunst erreicht werden kann.“ „Die Poesie hat Einfluß auf die Bildung der Sprache selbst; die Philosophie übt ihren Einfluß auf die Bestimmung der den Worten zu Grunde liegenden Begriffe.“¹⁾ Die Sprache ist die innigste Vereinigung von Freiheit und Natur durch die Wechselwirkung beider. „Diese Wechselwirkung, wie sie aus zwei Gegensätzen im Menschen hervorbricht, so muß sie auch auf zwei Wegen dem einheitlichen Ziel entgegenwandeln. Der Weg der Philosophie ist die Abstraction.“ „Dagegen gibt die Poesie „der Einen Idee, in der alle Worte schlummern, einen Leib, eine Form, damit sie erscheinen kann.“²⁾ „Der philosophische Begriff bezeichnet den Durchschnittspunkt, in welchem Geist und Leib, Vorstellung und Idee sich treffen.“ An seine Stelle tritt in der Poesie „das Bild, welches gleichfalls diesen Durchschnittspunkt bezeichnet, aber in entgegengesetzter Stellung.“ „Für den Begriff ist nothwendig die Consequenz des Denkprocesses, durch den er erzeugt wird, entscheidend; dagegen ist für das Bild ein anderes Gesetz zu suchen. Der Begriff will Wahrheit; das Bild will Schönheit.“ „Die Schönheit aber wird nach der Fülle des Inhalts und nach der Einheit und Klarheit der Uebergänge des reichen Inhalts zur sichtbaren Einheit bemessen. Je reicher und weiter der Umfang, je klarer die Ordnung der vermittelnden Uebergänge, je sichtbarer dadurch die Einheit hervortritt, und je tiefer diese selbst ist — denn von ihrer Tiefe hängt nothwendig der mögliche Reichthum der Vorstellungen ab —, um so schöner ist das Bild.“ (S. 26 ff.)³⁾

einander der möglichen Formen bestimmt, zweitens eine zeitliche, indem sie ihr nothwendiges Nacheinander zeigt, und endlich eine räumlich-zeitliche oder eigentlich historische, indem sie die Freiheit in der Nothwendigkeit durch die Wirklichkeit der vorhandenen Kunstwerke offenbart.“ (S. 25.)

¹⁾ Ueber die Entstehung der Sprache heißt es hier: „Von Natur aus bildet sich jede Sprache aus der sinnlichen Masse der Vorstellungen, in die irgend ein dunkleres oder helleres Bewußtsein vom idealen und einheitlichen Zusammenhange des Menschen mit dem Unsichtbaren und Ewigen sich eintragen will. Ohne ein solches Bewußtsein ist die Bildung jeder Sprache überhaupt unmöglich.“ (S. 27.)

²⁾ Durch die Anwendung der psychologischen Dreigliederung, welche D. an dieser Stelle versucht, wird die Sache nicht klarer; dieß wäre nur dann der Fall, wenn er das Verhältniß der Idee, und ebenso des Begriffes und Bildes zum seelischen und geistigen Leben genau bestimmte, was nicht geschieht. Ich übergehe darum die betr. Sätze.

³⁾ „Das poetische Bild ist ein Kristall, der uns durch sich hindurchsehen läßt, und die geraden Beziehungen zu einem offenbar gewordenen, und doch innern und unerreichbaren Einheitspunkte zeigt. Die Poesie kristallisirt die amorphen Steine der Sprache, und die amorphe Bildung des Sprechens.“ „Wie die Kunst überhaupt keinen andern

„Wie ich den Begriff in dreifacher Abstufung des Denkfesetzes ergreifen kann, so wird auch das poetische Bild und die poetische Sprachbildung nach dem Gesetze des Bildens überhaupt in dreifacher Potenzirung ergriffen werden können und müssen. Der Ausgang ist offenbar ein zweifacher in dieser Bildung: der Inhalt und die dem Inhalt entsprechende Leiblichkeit; somit entsteht in der Wechselwirkung beider eine dreifache Stufenreihe. Entweder ist der Inhalt vorherrschend, oder die Form, oder beide finden sich in vollkommener Ausgleichung.“ „Die erste dieser möglichen Formen, welche Dichtung, aber noch nicht Kunst ist, kann man als Vor- oder Urpoesie bezeichnen, wie sie auch jeder wirklichen Poesie vorausgeht“; die zweite „bezeugt den Verfall der Kunst“, ist Nachpoesie; „zwischen beiden als eigentliche Blüthe der Poesie steht die Kunstpoesie, in der Inhalt und Form in vollständig adäquater Ausgleichung zusammen treffen.“ (S. 31 f.)¹⁾

Auf diese Unterscheidung, welche streng genommen, wie D. selbst andeutet, mehr dem zweiten als dem ersten Theile der Poetik angehört, folgt im zweiten Abschnitte des ersten Theils die „Entwicklung der nothwendigen Formen der Poesie aus dem Verhältnisse zur Kunst“ (S. 32—67). Zuerst (S. 32—40) bestimmt D. dieses Verhältniß im Allgemeinen, indem er die erste und dritte jener Stufen (Vor- und Nachpoesie) von der Entwicklung des ersten Theiles der Poetik ausscheldet, die zweite Stufe (die eigentliche Dichtung) nach ihrem Verhältnisse zur menschlichen Natur in Epos, Lyrik und Drama gliedert, und endlich die „Anwendbarkeit der allgemeinen Gesetze der Kunstlehre auf diese drei wesentlich unterschiedenen Dichtungsarten“ nachweist. Dann folgt (S. 40—61) die wirkliche „Anwendung der ästhetischen Gesetze auf die einzelnen Dichtungsarten“, indem von jeder zunächst die allgemeine Grundlage, dann die wesentlichen Gegensätze, endlich die formale Einheit bestimmt wird. Den Schluß (S. 61—67) bildet eine Vergleichung der einzelnen Dichtungsarten unter einander. Im dritten Abschnitt endlich (S. 68—77) wird gezeigt, wie „in der Entwicklung des Nebeneinanders der poetischen Formen“ selbst schon die „Hinweisung auf ein zweites Ent-

Zweck hat, als den: die unvergeßliche Idee des Zusammenhanges der freien Persönlichkeit mit einem höhern überirdischen Lichte sichtbar zu machen,“ so hat die Poesie diesen Zweck wieder, aber in höchster Vollkommenheit, Freiheit und Macht. Das Wort ist das freieste, beweglichste, allgemeinste und zugleich persönlich einheitslichste, folglich das höchste mögliche Bild jenes unbegreiflichen geistigen Zusammenhanges des zeitlichen Lebens mit dem ewigen. Während die Philosophie den Schleier der verborgenen Gottheit zu heben, und von dem concreten Gewordenen die Decke zu nehmen sucht, um zu dem Unsichtbaren vorzudringen, will die Poesie das Unsichtbare mit dem Schleier der Sichtbarkeit umhüllen, um dadurch ein Bild, eine Form des Unendlichen zu gewinnen, und das Unsichtbare des Geistes in der Hülle des Wortes zu schauen.“ (S. 30 f.)

¹⁾ „Der Inhalt, inwiefern er sich überhaupt zu offenbaren sucht, aber der Sprache noch nicht so mächtig geworden ist, daß er sie vollständig in den adäquaten Ausdruck umbilden konnte, gibt die erste Stufe der Poesie, ihre höchste Möglichkeit. Im Gegensatz mit diesem ersten Verhältnisse steht jene poetische Bildung, die das Bildungsgesetz bereits gefunden, und davon absehend, daß diese Bildung aus der Kraft des Inhaltes hervorgegangen ist, mit der . . . Form sich allein begnügt, und poetische Sprachkünste an die Stelle des zuerst ohne jene Künste herrschenden Inhaltes setzt.“ „Zwischen beiden aber liegt die Poesie als Dichtung im wirklichen Sinne des Wortes.“ (S. 31 f.)

widlungsgesetz der Dichtkunst" liege, welches der zweite Theil der Poetik in Betracht zu ziehen habe.

Die erste jener Stufen, sagt D. von der Vorpoesie, „ist noch nicht bestimmte Kunstform, sondern bloß der nationale und allgemein menschliche Ausgangspunkt aller Poesie. Die dritte Stufe aber setzt die wahre Kunst als eine bereits vollständig vermittelte voraus, und erscheint nicht mehr als poetische, sondern nur als Uebergangsbildung einer Volkssprache zu andern Zweigen der Literatur. Sie ist nicht nothwendig innerlich, sondern nur äußerlich bedingte Bildungsstufe der Entwicklung menschlicher Kräfte. Während daher die erste Form . . . dem zweiten Theile der Poetik zugewiesen werden muß, als sonderheitlicher Ursprung der durch die Sprache und Nationalität bedingten Ausfüllung der allgemeinen poetischen Formen, gehört letztere der historischen Entwicklung der Poesie in ihrer letzten von sich selbst abweichenden Stufe der Bildung“, also dem dritten Theil der Poetik an. Jene mittlere Stufe der Poesie dagegen „ist die eigentliche Kunst, und muß daher nach den allgemeinen Gesetzen der Kunst beurtheilt und verstanden werden.“ Gerade die Dichtkunst ist ja „die höchste Erfüllung jener Gesetze“, ¹⁾ weil sie unter allen Künsten „des höchsten, innerlichsten, freiesten und bildsamsten Stoffes sich erfreut.“ (S. 33.)

„Die Kunst ist allgemein menschlich, und eine nothwendige Entfaltung der menschlichen Natur; ihre allgemeine Bestimmung, ihr Inhalt und ihre Gesetze müssen daher aus der menschlichen Natur erkennbar sein.“ „Die Dichtkunst [aber] hängt nicht bloß durch das ästhetische Kunstgesetz mit den allgemeinen Bestimmungen der menschlichen Natur zusammen, sondern auch noch durch ihre Besonderheit des Dichtens, der Darstellung ihres Inhaltes mittelst der Sprache, die gleichfalls ein unterscheidendes Merkmal der menschlichen Natur ist.“ Und hierin nun findet D. den Eintheilungsgrund für die verschiedenen wesentlichen Formen der Kunstpoesie. „Der Mensch“, sagt er, „kann alles durch die Sprache im Bilde festhalten, wozu seine Natur die Beziehungen in sich trägt, und muß dieses alles auch durch die Sprache festhalten, wenn er seiner relativen Macht über die Außerlichkeit gewiß werden soll.“ Darum „wird er alle jene Formen der Wechselwirkung des Nothwendigen und Natürlichen mit dem Freien und Uebernatürlichen, in denen diese Wechselwirkung sich abspiegeln kann, durch die Dichtkunst auszudrücken berufen und befähigt sein. Wie sein Wesen selbst aus der vermittelten Einheit von Freiheit und Natur (oder Nothwendigkeit) besteht, so muß der Mensch, da wo er dieses Wesen äußerlich abzubilden und darzustellen, und durch die höchste natürliche Beglaubigung dieser innern Macht [des Abbildens und Darstellens]: durch das Wort auszusprechen versucht, diese Einheit als Grund alles dessen, was er auszusprechen vermag,

¹⁾ „Diese Gesetze sind aber, wie der erste Theil der Kunstlehre nachgewiesen, so nothwendig und wesentlich mit dem Begriffe der Kunst selbst verbunden, als die Denkgesetze mit dem Begriff des Gedankens, und ein Urtheil ohne die Kenntniß dieser Gesetze ist in Sachen der Kunst ebenso unzulässig, als im Proceß des Denkens. Wenn man sich in Sachen des Geschmacks einem unbestimmten weiblichen Gefühle hingibt, so hat man dabei desselben Rechtes sich zu erfreuen, wie im Denken: daß man eine allgemeine und negative Empfänglichkeit für das Schöne besitzen muß, wenn man überhaupt ein richtiges Urtheil in diesen Dingen erlangen will; aber mit diesem Gefühl hat man noch kein Urtheil, sondern besitzt bloß die Möglichkeit eines solchen.“ (S. 33 f.)

hinnehmen.“ „Die allgemeinen Formen der Dichtkunst können daher keine andern sein, als die Beziehungen der menschlichen Natur zur Freiheit und Persönlichkeit und zur Uebernatur selbst.“ Die Verbindung der menschlichen Natur „mit einem höhern, freien und übernatürlichen Princip und Ursprung erhebt den Menschen über das Zufällige und bloß Nothwendige, und gibt seinen Handlungen und Gefühlen eine tiefere und ewige Bedeutung, die der bloßen Aufeinanderfolge von nothwendigen Erscheinungen nicht gebührt.“ (S. 34 f.)

„Der Mensch kann die sich offenbarende höhere Kraft der Freiheit außer sich, außer seiner Subjectivität wahrnehmen, und von der tiefsten Bedeutung der Begebenheit hingerissen in dieser das Bewußtsein seines innern Wesens finden. Dieß ist die erste Form des erwachenden Bewußtseins der menschlichen Wesenheit.“ „So entsteht die objective Form der Dichtkunst, das epische Gedicht, das sich die historische Begebenheit in ihrer überhistorischen Bedeutung, in ihrem Zusammenhang mit einem göttlichen Grunde, der sich als frei waltender durch die Begebenheit offenbart, zum Gegenstand gewählt.“ „Wie aber der Mensch die Allgemeinheit zuerst außer sich suchen muß, so wird er bald genöthigt, den Grund, dieses zu können, in sich selbst zu suchen.“ Statt „die innere Fähigkeit an der äußern Begebenheit zu erproben, wird er in zweiter Potenz seine Subjectivität zur Objectivität erweitern, sein Gefühl als ein subjectiv menschliches und zugleich als allgemein menschliches hinstellen wollen. Die subjective Empfindung, wenn sie tief und innig genug ist, vertritt die Stelle der möglichen Empfindung aller Menschen, und offenbart die Höhe und die Tiefe der Natur in ihrem Zusammenhange mit einem Ewigen und an sich Unbegreiflichen, das jedem Einzelnen innerlich sich kundgibt, und das der Mensch auszusprechen versucht als Offenbarung des Gefühls. So entsteht die der epischen entgegengesetzte lyrische Form der Poesie.“ Zuletzt aber „wird das Bewußtsein erwachen, daß die Subjectivität auch in der Objectivität der Begebenheit als mitwirkend gedacht werden müsse, wenn eine solche Begebenheit nicht bloß als nothwendig und physisch, sondern auch als frei und übernatürlich erscheinen soll. Nur der Freiheit ist die Mitwirkung mit der leitenden, höhern und unsichtbaren Macht, in deren Hand die Begebenheiten liegen, möglich.“ Der Mensch „will auch der Rückwirkung seiner Empfindung auf die Außenwelt, und der Wirkung der Außenwelt auf die Empfindung gewiß werden. In der durch die Persönlichkeit bestimmten Wechselwirkung des Innern und Außern entsteht die Handlung. Sobald die Handlung der Persönlichkeit als Manifestation der durch die Dichtkunst sich offenbaren wollenden höhern Erinnerung des Menschen, als Manifestation der Idee erscheint, ist sie poetisch. So entsteht in der Wechselwirkung von Epos und Lyrik, und in der persönlichen Ausgleichung derselben die dramatische Poesie, als höchste Befähigung der Kunst, die in dem Bewußtsein erwachende Freiheit äußerlich darzustellen.“ „In diese drei Grundrichtungen zerfällt aller poetische Inhalt.“ Der Umfang der Dichtkunst, die Möglichkeit poetischer Darstellung ist damit vollständig erschöpft. (S. 35 ff.)

Das höchste Gesetz für alle Kunst¹⁾ ist „das Gesetz der Schönheit“, die stets auch durch die Tiefe der „zu Grunde gelegten idealen Anschauung“

¹⁾ Als dritte Relation des dritten Kriteriums der Kunst. Vgl. oben S. 208 f. und 207 Anm.; ferner Kunstlehre S. 209 u.

bedingt ist. Nach diesem Maßstab aber nimmt die Dichtkunst die höchste Stelle unter den Künsten ein, weil sie vermöge der Sprache „bis zu jenen Geheimnissen des Menschengewisses vordringt, die durch einen materiellen Stoff durchaus nicht mehr ausgesprochen werden können. Ist aber dieß ihre Macht und ihr Vorzug, so ist es auch ihr Gesetz, das, und nur das darzustellen, was in seiner innersten Geistesiefe einer andern Kunst darzustellen unmöglich wäre.“¹⁾ Wie aber „nicht jeder Inhalt der Dichtkunst entspricht, so auch nicht jeder der Dichtkunst angehörige Inhalt jeder Dichtungsart.“²⁾ Die Berücksichtigung des bestimmten Inhaltes „wird in der Vergleichung mit den äußern formalen Gesetzen eines Kunstwerks³⁾ die besondern Gesetze jeder einzelnen Dichtungsart erkennen lassen.“ „Diese äußern Gesetze, der dritten Ordnung des Kunstgesetzes, dem Gesetze der Wirklichkeit angehörend, fordern von jedem Kunstwert eine faßbare, deutlich hervortretende Einheit, innerhalb dieser Einheit den Gegensatz, und zwar in vollständiger Gliederung in der Totalität seines Inhaltes, so daß in letzter Ordnung die aus dem Gegensatze hervorbrechende höhere Einheit, der persönlichen Tiefe hervortritt, und eine unsichtbare ideale Einheit⁴⁾ durch die sichtbare (mittelfst Auflösung derselben in ihre Gegensätze) klar wird. In diesem Gesetze liegt freilich selbst schon wieder eine zweifache Rücksicht, je nachdem die äußere oder die innere Einheit des Kunstwerkes in vorherrschende Betrachtung gezogen wird. Die äußere Einheit bildet aber die erste Wirklichkeit der Ausgleichung von Form und Inhalt [als des dritten Kriteriums], und muß daher zum Ausgangspunkte der ersten Bestimmung der dreifachen Form der Dichtungsarten [im ersten Theile der Poetik] genommen werden, jedoch mit steter Berücksichtigung des notwendigen Ueberganges zu einer idealen Einheit, deren Forderungen mit der allmählichen Entwicklung des menschlichen Geistes selbst wachsen müssen,⁵⁾ so daß das äußerlich einheitliche Gesetz (z. B. des griechischen Drama's) stets wieder nach der Steigerung der innern Einheit abgeändert werden muß.“ (S. 38 f.)

Die epische Dichtung, die „in der Objectivität der Anschauung sich bewegt“, muß „die Einheit eines ewigen Grundes, eines höhern leitenden Principes mit menschlichen Kräften in einer historischen Begebenheit“ darstellen. Ihr Reich ist das der Geschichte, inwiefern dieselbe „im Zusammenhange mit einem göttlichen Grunde, als Offenbarung eines höhern Zusammen-

¹⁾ Das zweite und dritte Verhältniß des ersten Kriteriums der Kunst. Vgl. oben S. 206 und Kunstlehre S. 185 f.

²⁾ Wie über allen einzelnen Künsten ein höheres Gesetz als letztes Kriterium stehen muß, so müssen „auch die besondern Gattungen einer Kunst ein äußeres Kriterium ihrer allgemeinen Gültigkeit besitzen, woran das Urtheil des Einzelnen als ein gesetzmäßiges sich erweisen läßt. Was Allen gefällt, hat den Grund seines Gefallens in der Wahrheit selbst“, d. h. „in dem allgemeinen Grunde der menschlichen Natur“. Dieses Gesetz tritt auch unbewußt wie das Denkgesetz in der subjectiven Thätigkeit in Wirkung, jedoch in jedem Einzelnen nur in beschränkter und einseitiger Weise nach dem Zustande seiner individuellen Richtung und Bildung. Soll aber der Geschmack als ein gebildeter, und das Urtheil in der Kunst als ein berechtigtes erscheinen, so kann dieß nur durch den Grund allgemeiner Gesetze geschehen, die Jeder anerkennen muß, weil sie aus den notwendigen Beziehungen der menschlichen Natur zu dem Gegenstande selbst genommen sind.“ (S. 37.)

³⁾ Erste Relation des dritten Kriteriums. Vgl. oben S. 207 und Kunstlehre S. 198 ff.

⁴⁾ Zweite Relation des dritten Kriteriums. Vgl. oben S. 208 und Kunstlehre S. 200 ff.

⁵⁾ Zweites (und beziehungsweise drittes) Verhältniß des zweiten Kriteriums. Vgl. oben S. 206 f. und Kunstlehre S. 192 ff.

hanges der menschlichen Handlungen mit einer übernatürlichen Macht, die über dem Menschlichen schwebt und es unsichtbar leitet und zu einem vorausbestimmten einheitlichen Ziele führt, und Einheit, Ordnung und Zusammenhang in die kämpfenden Massen des Menschengewühles bringt, betrachtet wird. Die innere Macht des Epos ist daher das Wunderbare.“ Dieses darf aber „nicht bloß äußerlich eingeflochten und gewaltsam hinzugefügt werden [wie in der *Tunisia* und in der *Lusiade*], sondern muß den innern Kern der Begebenheit, ihre innere Wahrheit selbst ausmachen.“ D. zeigt, daß diese erste Anforderung an das epische Gedicht auch im romantischen Epos der *Perseer* erfüllt ist. Dann bestimmt er die wesentlichen Gegensätze des epischen Gedichtes. Sollen Inhalt und Form zur vollen Ausgleichung gelangen, so muß der Reichthum der Begebenheit „in seinen höchsten Gegensätzen ergriffen“ werden, der Stoff also „nicht in einem äußerlichen, bloß zeitlichen Nacheinander behandelt“ werden. „Die sich in der Geschichte treffenden und entgegengesetzten Kräfte sind aber die göttliche und menschliche Thätigkeit, die in der allgemeinen menschlichen Natur ihr neutrales Gebiet haben, auf dem sie sich gegenseitig umfassen.“¹⁾ Der innern idealen Einheit des Epos muß aber „auch eine äußere entsprechen, und eine formelle Mitte vorhanden sein, an welche der Dichter die Entwicklung jener Gegensätze in der Zeit anzuknüpfen vermag.“ Die Verschiedenheit der Zeit, der „irdischen Grundlage, in der das Göttliche als Leitendes und Bedingendes sich offenbaren soll“, bedingt aber stets auch eine Verschiedenheit dieser Einheit. Dieß wird an der *Iliade*, *Odysee* und *Aeneide*, ferner am *Parcival* und am *Heldenbuch* von Fran²⁾ erläutert. „Aber all' diesen epischen Kunstformen liegt eine allgemein menschliche Bedeutung, ein wunderbares Zusammentreffen menschlicher Kraft und übermenschlicher Leitung derselben zu Grunde, und alle haben nicht die Jahre der aufeinanderfolgenden Zeiten, sondern einen andern Verbindungspunkt, um den die Ereignisse, durch welche jenes Zusammentreffen eines natürlichen und übernatürlichen Grundes der Geschichte sichtbar wird, sich zusammenschließen.“³⁾ (S. 40—44.)

„Durch eine entgegengesetzte Auffassung des Wunderbaren und Unbegreiflichen, als des im Menschen selbst sich offenbarenden Wunders, wird die

¹⁾ „Wie aber das Göttliche an sich unsäbar ist, so muß der Dichter diese Unsäbarkeit des göttlichen Wesens zwar nicht aufheben, aber bis zur Offenbarung in der erzählten Begebenheit verdichten, so daß wir wenigstens göttliches Walten und Wirken erscheinen sehen; dagegen aber muß die menschliche Kraft, die an sich in ihrer Unfähigkeit und Bedeutungslosigkeit dem Dichter vorliegt, bis zur Fähigkeit, mit jenem göttlichen Walten in Beziehung zu treten, gesteigert und gewissermaßen übermenschlich gemacht werden“ u. (S. 43.)

²⁾ „Die einheitliche Mitte wird hier durch die hohe Bestimmung des persischen Volkes, dessen ganze Geschichte als ein Gotteskampf und nur aus dem Kampf für Recht und Recht erklärbarer Entfaltung des nationalen Lebens erscheint, bezeichnet. Die Begebenheiten erscheinen daher groß oder klein, je nachdem sie zu diesem Mittelpunkt in einer nähern oder entferntern Beziehung stehen. Die Zeit kümmert den Dichter wenig; der ewige Grund ist sein Augenmerk. Daher springt er über große Perioden fast schweigend hinweg; dagegen wird er breit und gewaltig, wo die Wucht dieses Nationalkampfes bedeutsam hervortritt.“ (S. 44 f.)

³⁾ Darum „wäre es unbillig, das griechische Epos als einziges Muster dieser Dichtungsart geltend zu machen“ Für das Epos tauglich ist „jede Begebenheit, in welcher ein göttlicher Einfluß in menschlichen Verhältnissen und zeitlichen Bildungen so sichtbar wird, daß in derselben eine Erklärung der menschlichen Natur in ihren wesentlichen Verhältnissen zum höchsten Ziel der Geschichte sich offenbart.“ (S. 45.)

lyrische Poesie erzeugt." Das Wunderbare macht sich hier „nicht als objective Begebenheit, sondern als subjectives Gefühl" geltend. „Wie der Epik die Geschichte, die objective Begebenheit zu Grunde liegt, und das Gefühl dieses innern Geheimnisses nur als Resonanz jener Wunderlagen nachklingt, und ihm die äußere, subjective und formelle Einheit verleiht, so ist in der Lyrik gerade die Persönlichkeit selbst der objective Einheitspunkt, an dem sich höchstens die Spitzen der Außenwelt abschatten, während sich die innere Welt des Gemüthes entfaltet und ihren Glanz nach außen wendet, und das Aeußerliche erst durch die Begeisterung zu etwas macht, durch die sie die Außenwelt beleuchtet." „Nicht das individuelle Gefühl, inwiefern es plötzliche Aufregung, Leidenschaft ist, kann sich lyrisch gestalten", sondern nur die „Höhe des persönlichen Gefühls" „in seiner rein menschlichen und allgemein bedeutsamen Tiefe", wie es „von jeder Persönlichkeit mitgeföhlt werden kann." ¹⁾ „Die Persönlichkeit ist unergründlich, ist unerschöpflich, ist göttlichen Hauches voll, und doch enig und einfach. Sie ist das ewige Wunder in unserem eignen Herzen, und Wunder ist alles, was uns in ihrem Lichte erscheint. Da wo dieses Wunder als unser eigenstes Geheimniß sich im begeisterten Worte herausringt aus dem gelöseten Herzen, ist die einfache ideale Grundlage der lyrischen Poesie." (S. 46 f.)

„Die lyrische Form entsteht zuerst, wenn das nach dem Wunder sich sehende Herz eine äußere Begebenheit mit der ganzen Tiefe des Gemüthes ergreift, und in ihm den Abglanz des innern Himmels in jubelnder begeisterter Bewunderung begrüßt. So entsteht das Jubellied oder Loblied, das, ob es nun als Hymnus oder Dithyrambe- oder Ode erscheint, stets nur als Gruß dieser innern Gefühlstiefe an eine äußerliche, göttlich schimmernde Erscheinung gerichtet ist. Es ist der unschuldige, ungetrübte Glaube an die mögliche Einheit der innern Sehnsucht mit dem Leben selbst, sobald dieß aus der Zeit und ihrem leidigen Nacheinander herausgerissen und als schimmernde, leuchtende Gegenwart begrüßt wird." „Diesem Loblied gegenüber steht der scharffe Gegensatz des Widerspruches jener innern Gottesflamme mit dem äußern Leben, das in seiner zeitlichen Fesselung des Geistes diesem Geföhle der allmächtigen, wunderthätigen Freiheit den beängstigenden Zwang anlegt. Schmerzhaft wirkt dieser Gegensatz der Aeußerlichkeit auf das innere Leben zurück. Die Klage bricht unaufhaltsam hervor, und lodernnd fährt das Feuer der Lyrik heraus, um diesen Gegensatz zu beleuchten, und dadurch von dem innern Hoffen Zeugniß zu geben. Es ist das Klaglied in allen seinen Gestaltungen, welches als zweite lyrische Form hervortritt." „Aber noch ist jenes Wunder des innern Lebens, das im persönlichen Geiste in der ewig jungen Freiheit thront, nicht erschöpft. Wo Glaube und Hoffnung nicht reichen, da tritt die Liebe lösend und heiligend hervor." „Die dritte höchste Steigerung der lyrischen Form liegt im Liebeslied." (S. 47 f.)

Die äußere Einheit des lyrischen Gedichtes „muß, weil die lyrische Poesie überhaupt im Gegensatz steht mit der epischen, in dem formalen

¹⁾ „Nicht der Jäger, der Krieger, der Gelehrte, der Deutsche, der Grieche soll sein Gefühl vergegenwärtigt finden, sondern der Mensch, aber der Mensch, inwiefern er ein tiefes, unergründliches, sich selbst ewig neues Räthsel und Wunder der Schöpfung ist." (S. 46 f.)

Gegensatz mit der Einheit des epischen Gedichtes gesucht werden. Statt im Nacheinander der Zeit sich auszubreiten, hat das lyrische Gefühl eigentlich gar keine Zeit.“ „Die reine Gegenwart, die von keiner Zeit weiß, ist ihre äußere Ausbreitung, der Augenblick ist ihr formales Maß.“ „Nur was ich auf einmal empfinden, und in der Empfindung überschauen kann, gehört zu einer lyrischen Einheit.“ (S. 49)¹⁾

„Mit der lyrischen und mit der epischen Poesie zugleich im Gegensatz steht als drittes Glied des poetischen Inhalts die dramatische Poesie beiden gegenüber, und eben darum, weil beide von einander ausschließend, sie auch wieder einschließend oder eigentlich vermittelnd“ mittelst der „durch die Persönlichkeit getragenen Handlung“. „Auch die Persönlichkeit bedarf der äußern Objectivität, um die Freiheit an derselben zu erproben. Daher ist ohne Objectivität die menschliche Freiheit als eine wirkliche gar nicht denkbar.“ „Während durch das Epos das Bewußtsein des Universalzweckes der Menschheit erwacht, regt sich in der Handlung das Bewußtsein des individuellen Zweckes jeder einzelnen Persönlichkeit.“ „Es erregt die Objectivität den Kampf der Subjectivität, und den Versuch einer Befreiung von derselben. Das Gefühl wird Leidenschaft, wird Pathos.“ (S. 50 ff.) Damit hat D. den Uebergang zur Bestimmung des Tragischen gefunden, und was er weiter noch über die allgemeine Grundlage des Drama's sagt, bezieht sich vorwiegend auf jenes. „Zum Drama“, sagt er, „gehört nothwendig das Leiden, das eigentlich Pathetische, das aus dem Gegensatz der tiefsten Innerlichkeit [des Wollens] mit den diesem Willen dienenden Mitteln hervorbricht, in denen ein allgemeines Gesetz sich kundgibt, das dem innern Wollen, der Tiefe des Bewußtseins und der gleichsam göttlichen Kraft des freien Willens mit nothwendigen und unabweisbaren Zwangsgesetzen entgegentritt.“ „Das Wunder, welches als poetische Gewalt durch Epos und Lyrik schreitet, findet sich auch wieder im Drama. Wenn das Drama wesentlich durch die Handlung bezeichnet wird, wie die Lyrik durch das Gefühl, die Epik durch die Begebenheit, so ist darum noch nicht jede Handlung poetisch und dramatisch [so wenig, als jedes Gefühl lyrisch ist], sondern nur diejenige, in welcher der unerschöpfliche Schatz des freien Geistes sich enthüllt, und die Unveräußerlichkeit und Ewigkeit des persönlichen Selbstbewußtseins im Kampfe mit der Objectivität der außer der Persönlichkeit wohnenden Kräfte hervortritt.“ „Nur mit dem Leiden und mit dem Kampfe dieser Persönlichkeit kämpft die ganze Menschheit mit.“ (S. 52 f.)

„Die persönliche Macht des innern Freiheitsgrundes im Menschen in seiner lebendigsten Steigerung gibt dem Drama in allen seinen Gestaltungen die bestimmte höhere einheitliche Grundlage.“ Damit „ist aber zugleich die Mannigfaltigkeit, der Reichthum der dramatischen Poesie umschrieben. Die

¹⁾ „Wenn man daher von einem lyrischen Sprunge in solchen Gedichten redet, so ist damit nichts Anderes gemeint, als jenes Zusammenhalten der höchsten Steigerung verschiedener Gefühlsbewegungen in einer momentanen Einheit, in welcher alle Zwischenglieder und Mittelstufen übergangen werden müssen, damit nicht die unwillkommene Breite, in der die höchste Steigerung des Gefühls sich nie in die Länge erhalten kann, eintrete, und die Wahrheit und Tiefe der Empfindung zerstöre. Ein Sprung des Gedankens ist aber nicht immer ein Sprung der Empfindung.“ „Woju der Gedanke eine kaum übersehbare Reihe von Mittelgliedern bedarf, das berührt sich oft im Gefühl.“ (S. 49 f.)

Gegensätze des persönlichen Willens mit dem objectiv geschichtlichen Grunde, die nicht im Augenblick der Empfindung blos innerlich sich erheben, wie in der Lyrik, sondern in die lebendige Gestaltung hinaustrreten, erzeugen die Handlung mit all' ihren Widersprüchen." Wo aber kein Gegensatz, da „tritt auch keine Spannung, keine Mannigfaltigkeit kämpfender und ringender Gewalten hervor.“ Dieser Gegensatz aber „begegnet einer dreifachen Möglichkeit seiner Offenbarung im Drama. Entweder tritt die Subjectivität in ihrer unerforschten, alles überwindenden Tiefe hervor, und behauptet jeder Objectivität gegenüber ihre Freiheit; dann entsteht . . . das höchste leidende Pathos, es entsteht die Tragödie.“ Es kann aber auch „das Bedeutende und Große der unbedeutenden subjectiven Kraft begegnen, und es entsteht die jämmerlichste, traurigste Ironie der geistigen Größe.“ Die Erhabenheit des Gegenstandes in kleinen Seelen sich spiegelnd gibt ein Zerrbild des Großen und Wunderbaren, und weckt eben dadurch die Sehnsucht nach der Größe, nach den wunderbaren Kräften in edlen Herzen, damit die Ehre der Persönlichkeit, die moralische Würde des Menschen gerettet werde. Der Mangel des Wunderbaren, das Dasein des Alltäglichen weckt die Sehnsucht nach dem Wunder. Dieses ist die Meinung der den Tragödien gegenüberstehenden Satyrspiele, der Komödie oder des Lustspiels, das seiner subjectiven Wirkung nach ein Trauerspiel genannt werden müßte.“ Der herbe Spott ist Gegenstand des eigentlichen Lustspiels. Die Schwäche der Menschen wird belacht, die einem höhern Berufe zu folgen unfähig geworden sind.“ „Zwischen beiden ist aber noch eine dritte ausgleichende Stufe möglich, wie zwischen Loblied und Klaglied in der lyrischen Poesie, nämlich die Thatkraft der Liebe, jene Einheit des Herzens mit dem Leben, die der Freiheit sich freut, und aus jedem Verhältnisse handelnd und strebend ihr Nest sich baut.“ „Diese dritte Gattung des Drama's müßte man . . . das Schauspiel nennen, obwohl dem persönlichen Sinne nach eigentlich die Lust, die frohe Heiterkeit des untrübbar innern Schatzes der Liebe und Freiheit ihr eigenstes Feld ist, wogegen jener tiefeinschneidende ironische Spott des Satyrspiels . . . , worin der Mensch, wie einst Rinald im Spiegel des Weisen, sein Zerrbild schaut, besser Schauspiel genannt werden dürfte.“ (S. 53 ff.)

„Die erste Gestalt des Drama's, die Tragödie, weckt die Bewunderung der persönlichen Kraft. Auch wo sie unterliegt, können wir sie nicht beklagen.“ „Zweifeln wir auch an unserer Macht, das thun und tragen zu können, was die Handlung des Drama's heischt, so möchten wir es doch, und wünschen an der Stelle jener mächtigen Willensstärke gewesen zu sein. Das Satyrspiel aber zeigt mit jedem Finger auf diese unsere Ohnmacht, und verspottet sie. Es offenbaret die tiefe Kluft, die zwischen der hohen Bestimmung des Menschen und seiner geistigen Dürftigkeit sich aufgerissen.“ „Es ist die dem Klaglied entsprechende Seite des Drama's.“ Dagegen ist es jenem „scherzenden Spiel der Freiheit, dem sich das große Geschick nicht auf die Schultern gelegt“, „gegönnt, durch die Gestaltungen einer frohen Laune das Pathos des Schicksals zu ersehen, und die Handlung, an der die Freiheit sich erproben soll, im frohen Uebermuth zu haschen. Es ist der jenen doppelten Gegensatz versöhnende Einklang, wo das Wunder nicht im Ungeheuern des Geschicks und der Kleinheit des Menschen, noch in der

unendlichen Größe der Seele dem großen Drange des Lebens gegenüber, sondern in gleichgemessener Wechselwirkung beider sich findet.“ (S. 55.)¹⁾

„Die dem Inhalte in seiner wirklichen Entfaltung entsprechenden Gegensätze der dramatischen Poesie haben, inwieferne sie alle dramatisch sind, auch wieder eine formelle Einheit, die allen gemeinschaftlich sein muß, und durch die das dramatische Gedicht überhaupt und abgesehen von seinem besondern-Inhalt von der lyrischen und epischen Poesie sich unterscheidet.“²⁾

„Die Einheit des dramatischen Gedichtes besteht wesentlich in der Einheit der Handlung, diese Handlung mag nun von der gleichen oder ungleichen Denkweise einer oder mehrerer Personen getragen sein.“³⁾

„Die Grenze, welche der dramatischen Poesie gesetzt werden muß, kann dem Umfang nach nur negativ, wie bei der Lyrik, bestimmt werden. Wie das lyrische Gedicht nicht über die Dauer des augenblicklich erregten Gefühls sich erstrecken darf, so darf das dramatische sich nicht über die Grenzen einer einfach bestimmten Handlung ausdehnen. Von dem Augenblick an, wo das Schicksal oder die Objectivität der Geschichte einer Persönlichkeit gegenübertritt, die auf einen bestimmten Eintritt und bewußten Gebrauch dieses Gegenstandes sich einläßt, bis zur Entscheidung dieser Wechselwirkung des persönlichen Willens mit andern Kräften dauert die Handlung, und alles, was zum wesentlichen Verhältniß dieser Handlung gehört, bildet die dramatische Einheit. Es geht somit das dramatische Gedicht nothwendig in eine Gliederung seiner Entwicklung, in eine Auseinandersetzung von Ursachen und Wirkungen, gebunden in der Wechselwirkung vom persönlich einheitlichen Streben mit objectiv entgegenstehenden Kräften, ein, die dem lyrischen und epischen Gedichte fehlt.“

„Jede Handlung ist als Mittel- und Durchschnittspunkt zweier entgegengesetzter Kräfte zu betrachten.“

„Jede Handlung ist daher wesentlich dreigliedrig“, und „die Trilogie erscheint als erste Grundform der dramatischen Kunst.“

Daraus erhellt die Bedeutung der alten Trilogien. Es wird dann die „freihere Bewegung des Schauspiels“ hinsichtlich seiner Gliederung in Acte und der Sinn dieser Gliederung selbst

¹⁾ „Aber auch hier muß die trockene, unfruchtbare und ideenleere Alltäglichkeit vermieden sein.“ „Das romantische Liebeswerben hat nur insoferne dramatischen Inhalt, als es der einfachste Funke der persönlichen freien Kraft, die in einem heiligen Liebesdrange sich kundgibt, sein kann. Dann aber ist diese persönliche Regung bloß ein Spiegel der an das Persönliche sich knüpfenden Liebesregung überhaupt, gibt die erste freie Spannung der persönlichen Kraft, und ist poetisch, inwieferne die unergründliche Tiefe der Persönlichkeit darin auftaucht.“ (S. 55 f.)

²⁾ „Das Gespräch, das freilich nothwendig zum Drama als wesentlicher Ausdruck der innern, die Handlung hervorrufenden Leidenschaften gehört, ist doch nur insoferne dramatisch, als es gerade unmittelbarer Ausdruck der persönlich aufgeregten Leidenschaft, nicht der allgemein menschlichen Empfindung, sondern des durch äußere Verhältnisse besonders bewegten Gefühls ist, das mit dem Willen und Charakter der Persönlichkeiten, die als Träger der Handlung erscheinen, in wesentlicher Beziehung steht.“ (S. 56.)

³⁾ „Das, was man Einheit des Charakters nennen kann, gehört nur insoweit zur formalen Einheit des Drama's, als die persönliche Willensthätigkeit die Wirklichkeit der Handlung erzeugen muß. Eine solche kann aber auch wohl aus der Inconsequenz oder auch aus der moralischen Schwäche der handelnden Personen hervorgehen.“ Als Beispiel dient Shakespeare's Hamlet. „Ebenso“, fährt D. fort, „ist nicht nothwendig eine einzige Person Hauptträger der Handlung. Die Einheit der Handlung kann vielmehr gerade aus dem Gegensatz zweier Persönlichkeiten hervorgehen.“ So in Schiller's Maria Stuart, in Shakespeare's König Johann. (S. 57.)

erörtert, endlich die Bedeutung der Fünfzahl der Acte als der „vollendetsten Gliederung“ des Drama's hervorgehoben und die bezüglichlichen Sätze an Shakespeares König Johann und Heinrich IV. erläutert. (S. 56—61.)

„Alle Dichtungsarten“, heißt es S. 61 ff., „gehören jener innern Welt an, die der Mensch durch das Wort, in dem alle Dinge sind, wie sie sein können, zu erzeugen vermag.“ Es ist „die Welt der Freiheit, der Reichthum des unabhängig werdenden, geschaffen schaffenden Geistes.“ Des wahren Gedichtes „innerster Kern ist die Offenbarung eben dieser Freiheit, dieser persönlich producirenden Macht, die nach den Gesetzen ihrer innern Lebenseinheit den ihr wichtigen und wesentlichen Inhalt dieser Welt bestimmt.“ „Die Freiheit in ihrer auf einen dienenden Stoff wirkenden Macht ist [aber], wo sie ihrer selbst gewiß wird, sogleich in einem zweifachen Verhältnisse, in einem aus der Neußerlichkeit auftauchenden [Epos], oder in einem in die Neußerlichkeit hinausblickenden [Lyrik]. Das Reich der reinen Innerlichkeit in der unendlichen Tiefe des Gemüths erscheint als persönliche Empfindung, als einziges Gefühl, das im Heute die Ewigkeit der innerlichen unantastbaren Selbstheit und Ichheit des Menschen gefunden hat, der im Ich zugleich ein All, ein Unendliches der Welt gegenüber besitzt.“ „Es tritt daher in der Lyrischen Poesie der Moment, die Gegenwart als innerstes Gefühl dem Neußern der Zeit in ihrer nothwendigen Causalität entgegen, und dieser Gegensatz des innern Gefühls mit dem äußern Leben versöhnt sich in den höchsten Kräften des Aufblickes der Freiheit zur Ewigkeit und Unendlichkeit in Glaube, Hoffnung und Liebe.“ „Das Außere erscheint getragen durch das Innere.“

Die epische Poesie dagegen „läßt die Persönlichkeit hervortreten aus der äußern Unterlage, aus der Allgemeinheit des Lebens.“ „Dort ist die Einheit überwiegend, hier die Totalität.“ Die epische Poesie „bewegt sich auch in Gegensätzen, die sich versöhnen, aber es ist nicht der Gegensatz der Subjectivität, des Einzelnen dem Ganzen der Welt und Natur gegenüber, der im Gefühl seine Selbständigkeit empfindet und festhält, sondern der Gegensatz ist ein weltgeschichtlicher. Das Innere des Menschen ist in die Geschichte herausgetreten. Seine innern Gefühle sind Elemente der Geschichte geworden.“ „Die Gegensätze sind historische, nationale, sind Bildungsstufen der Menschheit.“¹⁾ So in der Iliade, bei Firdusi, im Nibelungenlied, im Parcival und bei Dante. „Nirgends ist der Einzelne für sich Gegenstand des Epos. Selbst das Helbengedicht besingt nicht den Einzelnen, inwiefern er persönlich handelnd, sondern nur inwiefern er Träger der menschlichen Bildungsgeschichte ist.“ So selbst der Held des Ramajana. „Im Epos handeln viele wie eine einzelne Person, und opfern die Individualität der Allheit; sind etwas, inwiefern sie einem Ganzen angehören und im Ganzen sich finden.“ Das Epos spricht diesen Gegensatz von Allgemeinheit und Individualität auch wieder „in breiten Zwischenlagen“ aus. Die Episode „ist ein wesentlicher Theil des Epos, ist die Erinnerung an die Bedeutung

¹⁾ „Der Mangel solcher Gegensätze würde die formelle Vollendung des Epos unmöglich machen. Ohne die sichtbare Gestaltensfülle, ohne diese tragende Neußerlichkeit in dem historischen Zusammenreffen solcher Gegensätze fehlt die Mannigfaltigkeit, die innere Wärme, die Objectivität des Gedichtes.“ So in der Lunistas; so auch in der Messias. Ihr fehle, sagt D., die historische Kraft, und sie sei bloß sentimental elegische Schilderung, aber kein Epos. (S. 65.)

des Einzelnen im Ganzen, das Auftauchen des subjectiven Elementes in jener objectiven überwältigenden Wucht der Begebenheiten.“¹⁾ (S. 63 ff.)

„Wie im Epos Vergangenheit und Zukunft, in der Lyrik Inneres und Aeußeres sich begegnen, so treten in der dramatischen Poesie Objectivität und Subjectivität, die zur Wirklichkeit einer jeden Persönlichkeit gehören, zusammen. Ebenso treten im Drama Epik und Lyrik zusammen, und aus ihrer Einheit bildet sich das Drama heraus. Hier ist die Person um ihrer selbst willen [Unterschied vom Epos], und die Empfindung in einem Andern [nicht im Dichter selbst], nicht des Gefühls, sondern der Macht desselben wegen [Unterschied von der Lyrik]. So haben wir in der alten Dramatik Epos und Lyrik neben einander.“ „Dagegen hat die neuere dramatische Poesie diesen Gegensatz innerlich gemacht.“ „Die Eintheilung der Acte, die Entwicklung der Handlung selbst ist nichts Anderes als die allseitig vollendete Wechselwirkung dieser beiden Gegensätze.“ (S. 66 f.)²⁾

„Alle einzelnen Formen der Dichtungsarten treten in bestimmten Arrissen hervor, durch die sie sich auch äußerlich von einander unterscheiden. Das Epos in seiner gewaltigen, umfassenden Ausbreitung steht der augenblicklichen Stimmung der Lyrik gegenüber. Die epische Dichtung kann nicht ohne einen alle möglichen Stimmungen überwindenden gleichmäßig erhabenen ausgeführten Inhalt sein.“ Dagegen darf die Lyrik „die äußere Form nicht über die Möglichkeit der Dauer einer höchsten Spannung des Gemüthes ausdehnen. Zwischen beiden findet sich das Drama. An objectiver Wichtigkeit unter dem Epos, an subjectiver Spannung durch den Beitritt äußerlich spannender Kräfte über die Lyrik ausgebehnt, verbindet es mehrfache lyrische Stimmungen mit einer äußerlich begrenzten, nicht einer Totalität, sondern einer persönlichen Einheit angehörigen Handlung, die sich als eine äußerlich anschauliche inner den Grenzen der nicht ermüdenden Anschaulichkeit festhalten läßt.“ (S. 68.)³⁾

„Diese Verschiedenheit der Formen ruft aber von selbst wieder vermittelnde Größen hervor“, inwieferne der Inhalt selbst Uebergänge gestattet.

- ¹⁾ „Das indische Epos erhebt sogar die Episode zur Hauptsache.“ „Die Iliade ist Muster der epischen Episodenform. Der persönliche Mittelpunkt, Achilles, tritt zurück, und läßt dem Kampf der Uebrigen Raum, damit der Gegensatz um so kräftiger hervortrete.“ „Noch schöner ist dieser epische Gegensatz in Gawan und Parcial ausgesprochen. Rührend und tiefbewegend tritt dieser Gegensatz in zwei Episoden des Schahname hervor“ (Rudabeh, Sehrad). „So vollendet sich die äußere Form im Gegensatz, sowie die innere Grundlage sich aus Gegensätzen zusammenfügt.“ (S. 65 f.)
- ²⁾ „Im Epos findet der Dichter einen persönlichen Zustand äußerlich stabil geworden, und schildert unbewußt, indem er das Aeußerliche erzählt, eine innere Seite des Menschen; im lyrischen Gedicht schildert der Gesang den innern Klang, den eine äußere Anregung im Gemüthe hervorruft, und gibt dadurch dem Aeußern selbst eine allgemeine und rein menschliche Bedeutung. Die Dramatik verbindet beide in Eins. Das Leben selbst ist ein persönliches, folglich lyrisches; aber das Lyrische ist nicht ein bloß Innerliches, sondern in die natürlichen Verhältnisse Eingreifendes, ein Thätiges und zugleich Objectives, folglich Episches.“ (S. 67.)
- ³⁾ Dieser Unterschied der Formen ist aber ein innerlich, im Wesen der einzelnen Dichtungsarten begründeter. „Jede dieser Arten fordert ihre eigene Anschauungsweise. Das Zusammentreffen zweier nationalhistorischer Bildungskräfte bildet nicht den Gegenstand eines Drama's. Die Gründung Prag's z. B. ist dem Inhalte nach epischer Natur, und wird in ein Drama umgestaltet entweder eine ganz andere Anschauung, ein persönliches Interesse . . . erfordern, oder es wird der Stoff gegen den Dichter sich empörer, der ihn [wie Brentano] in eine ungeeignete Form zwingen will, und eine poetische Unform zum Vorschein kommen.“ (S. 68 f.)

„Es bilden sich im Uebergange einer Dichtungsart in die andere Mittelstufen, deren wesentliche Form aus ihrer Stellung zwischen zwei Grundformen bestimmt wird.“ So zwischen der objectiv epischen Anschauung und der „eng abgeschlossenen, in sich selbst gesteigerten lyrischen Empfindung“ jene „Mittelgattung, die der äußern Gleichmäßigkeit, dem Fluß der epischen Darstellung die plötzliche Unterbrechung, die engere Beschränkung der Subjectivität, den Schmerz der Einzelheit gegenüberstellt.“ D. erinnert hier an die „elegische Dichtung der Alten“ (so hieß es ursprünglich im Manuscript), an die Verbindung des Pentameters mit dem Hexameter, und weiterhin an die „neuere [so das Manuscript] Romanze, die der epischen Erzählung den sentimentalischen Reiz des rein subjectiven Gefühls verleiht“. Als Uebergang von der Lyrik zum Drama werden dann jene „witzigen, satirischen, launigen Darstellungen“ bezeichnet, welche als „Parodie des innern Gefühls durch die Alltäglichkeit der äußern Erscheinung“ in den alten Jamben wie in der jüngern Satire uns entgegentreten. „Ist dann aber auch noch der Muth des innern Lebens geweckt, und begegnet das Gefühl als schaffende, leidenschaftliche Kraft der Außenwelt, so entsteht aus jener Ironie das Drama.“ Allein auch dann noch „bleibt ein Residuum des weder Epischen, noch Dramatischen, noch eigentlich Lyrischen, in welchem das alltägliche Leben im Gemüthe betrachtet, und durch das Gemüth selbst seiner Unbedeutendheit entzissen wird, ohne doch selbst ein anderes zu werden. Es gibt einen Zustand, der niemals groß ist, und doch des Trostes einer innern Beherrschung nicht entbehren mag.“ „Es ist die idyllische Poesie, die aus den Farben jener drei allgemein bedeutendern Gewalten sich ein buntes spielendes Kleid zusammenwebt, in der aber auch schon der Uebergang zu der prosaischen Besonderheit des Einzellebens hervorbricht.“ „Diese idyllische Darstellung ist ohne eigentlichen Inhalt, sucht vielmehr durch die Form den Inhalt zu ersetzen, und steht dadurch in Verbindung mit jenen Uebergangsstufen, durch die Poesie und Prosa mit einander zusammenhängen.“ Die nähere Bestimmung dieser Uebergangsformen hängt aber von der Erkenntniß der historischen Entwicklung, des „Nacheinanders der nebeneinanderliegenden wesentlichen Formen der Dichtkunst“ ab. (S. 69 ff.)

„Wie in der Logik die Form zugleich Inhalt und Umfang als die Grundbedingungen ihrer selbst voraussetzt, damit der Begriff entstehen kann, so werden auch in der Kunst zur Entstehung des wirklichen Kunstwerks und zum rechten Verständniß desselben Bestimmungen der Quantität und Qualität zugleich erfordert, die in ihrer Harmonie das einheitliche in sich geschlossene Werk der Kunst erzeugen. Die Bestimmungen der nebeneinander liegenden Verhältnisse der dichtenden Kunst gehören nun der Quantität oder dem möglichen Umfange der Kunst selbst an. Mit ihnen sind die Grenzen bestimmt. Die Bestimmung ist eine mehr negative, mehr diejenigen Kennzeichen enthaltend, welche sagen, was nicht sein soll, als den eigentlich notwendigen Inhalt des einzelnen, für sich geschlossenen Werkes ermittelnd.“¹⁾ „Das

¹⁾ Es müssen daher „noch Kennzeichen gegeben werden können, um inner dem allgemein bestimmten Umkreis den Unterschied und die besondere Stellung des Einzelnen zu erkennen.“ Innerhalb der lyrischen Poesie „welch ein Unterschied zwischen einer feinen, schmeichelnden Ode des Horaz und einer ausschweifenden Casside Montenebbi's oder Enveri's! Welch eine Kluft zwischen einem Windarischen Hymnus und Hafis' Liebesliedern oder dem jarten ‚Weilchen' Göthe's! Dieser Unterschied ist aber zunächst

Maß des Einzelnen berechnet sich aber nach dem Verhältnisse zur Allgemeinheit der Natur und zur Einheit des letzten freien Zweckes, des einheitlich höchsten Zieles der natürlichen Bestimmung der Menschheit.“ Es muß daher „der Zusammenhang mit der allgemeinen Vorbedingung und den natürlichen Grenzen aller Entwicklung der menschlichen Thätigkeit zum klaren Bewußtsein gebracht werden, und ebenso bestimmt muß die Stelle angegeben werden, die das Einzelne im Fortgang der Entwicklung von der Allgemeinheit zur Einheit, vom Grunde zum Principe einnimmt.“¹⁾ „Zum vollständigen Verständnis der einzelnen Werke der Dichtkunst mußte daher zuerst der allgemeine Grund, der Umfang bestimmt werden. An diesem können nun [im zweiten Theile der Poetik] die elementaren Gegensätze bemessen werden, und aus ihrer consequent fortgeführten Vergleichung mit den allgemeinen Grundlagen und Grenzen der dichtenden Kunst kann das einheitliche höchste Princip, der Endpunkt aller Poesie bestimmt, und daraus dann [im dritten Theile] die historische Entwicklung in ihren wesentlichen Fortschritten erkannt werden.“ (S. 74—77.)

Den Anfang des zweiten Theiles der Poetik (S. 78—231)²⁾ bildet eine Grundlegung, welche die „allgemeinen Voraussetzungen der historischen Entwicklung der Poesie“ darzulegen sich zur Aufgabe macht (S. 78—93.) „Jenes Nebeneinander der dichterischen Formen“, sagt D. hier, „bezeichnet bloß ihre Möglichkeit, innerhalb derselben Einheit der Bildung des Wortes als erschöpfende Disjunctionsglieder sich gegenseitig zu ergänzen. Diese Möglichkeit muß aber im Ueber gange zur Wirklichkeit noch eine andere Möglichkeit durchlaufen, nämlich die zeitliche Aufeinanderfolge der qualitativen oder innern Entwicklung der Wort- und Formenbildung.“ Denn „nichts ist auf einmal, außer was an und für sich absolut ist. Das Relative ist stets ein Werden des, ein sich Entwickelndes, in Anfang, Fortschritt und Ende sich Auseinandergebendes.“ Das Gesetz des Fortschrittes modificirt sich aber nach der Beschaffenheit „der besondern Thätigkeit, welche in den zeitlichen Fortschritt eingeführt werden soll“. Zwar „geht jede menschliche Thätigkeit aus der Wechselwirkung von Freiheit und Nothwendigkeit hervor“. Gerade diese Wechselwirkung aber fordert sofort und zunächst einen zweifachen Fortschritt. „Die Natur muß von der Freiheit immer mehr durchdrungen werden durch den Gedanken, durch die gesteigerte Erkenntniß der Beziehung der Objectivität zum denkenden Subjecte“, „muß

nicht mehr in dem objectiven Nebeneinander der dichtenden Kunst zu begreifen, sondern wächst in jene allgemeinen Gesetze der Möglichkeit aus dem besondern Wachsthum der Zeit und der historischen Ausbildung der menschlichen Kräfte erst hinein.“ (S. 71.)

¹⁾ „Was mit einem von diesen beiden Endpunkten aller Entwicklung und alles wirklichen Lebens nicht im bestimmten Verhältnisse nachweisbar ist, von dem ist ein bestimmtes, klares Urtheil nicht möglich, sondern ein bloßes Rathen und Meinen ohne Wissen.“ „Alles verständige Urtheil wird dieß nur durch den Zusammenhang“ (S. 76 f.)

²⁾ Der zweite und dritte Theil erhalten ihrer Aufgabe entsprechend zugleich die Umrisse einer mit dem philosophischen System D.'s organisch verbundenen Philosophie der Geschichte, welche die Resultate seiner Metaphysik und Psychologie zur Voraussetzung hat, ihre schärfere Begründung und systematischere Durchführung aber in späteren Werken, insbesondere in der Moralphilosophie erhält. Die Betrachtung der 1849 bis 1853 erschienenen Werke D.'s wird daher in wesentlichen Punkten das hier Mitgetheilte ergänzen.

als Medium der menschlichen Freiheit in ihrer Beziehung zur Einheit der persönlichen denkenden Kraft immer mehr offenbar werden.“ Ebenso aber muß die Natur von der Freiheit „immer mehr unterworfen werden, so daß sie in ihrer Mittelbarkeit und Dienstbarkeit der Freiheit gegenüber in immer höheren Beziehungen erscheint; dieß muß durch die Kunst geschehen.“ So mußte sich die Baukunst dem Gesetze des äußern Stoffes fügen und „konnte erst allmählich zu einem höhern Ausdruck der sie beherrschenden Idee gelangen“, nachdem sie „mit dem Stoffe selbst sich vertraut gemacht hatte“. „Auch die Poesie ist von dieser organischen Entwicklung der Kunst nicht ausgeschlossen“, „unterscheidet sich aber darin wieder von den andern Künsten, daß der ihr dienende Stoff gar kein äußeres Gesetz an sich trägt, sondern eben selbst in der nothwendigen und allgemeinen Entwicklung der menschlichen Kräfte mitbegriffen ist. Die Bildung der Sprache ist selbst schon eine Thätigkeit des freien Geistes in der eigenen Natur, und kann nur in dem Wechselverhältniß der Individualität und Einheit der Leiblichkeit [einer-] und der Persönlichkeit und Einheit des Geistes [andrerseits] mit der allgemeinen [seelischen] Grundlage der menschlichen Natur begriffen werden. Die Allgemeinheit des Lebens mit der Individualität der Leiblichkeit bringt im thierischen Organismus den Laut, und auch noch den geschwungenen musikalischen Ton hervor. Ton und Laut werden aus der bloß äußern Organisation herausgenommen und zum eigentlichen Kunstausdruck umgeschaffen durch den aus der innern Einheit in jene Allgemeinheit und Individualität hinauswirkenden Geist. Dieser bringt Beziehung und selbständige Organisation in den Laut und articulirt ihn zum Worte.“¹⁾ „In dieser Einheit des Wortes ist die höchste Kraft, die herrschende und erkennende Kraft des Menschen zugleich gesetzt.“²⁾ (S. 78 ff.)

D. vergleicht nun mit der ursprünglichen Einheit dieser beiden Kräfte, welche nothwendig angenommen werden müsse, den gegenwärtigen Zustand, und sucht zu zeigen, daß der Anfang aller uns bekannten historisch gewordenen sprachlichen Bildung nur in einer „aller wirklichen Einheit der menschlichen Kräfte vorausgehenden [zweifachen] historischen Trennung derselben“ gesucht werden könne.³⁾ Die „Einheit von Erkennen und

¹⁾ „Das allgemein Nothwendige des Naturlautes, das aus der Wirkung der Objectivität, des äußern Eindrucks der Sinnenwelt auf die Totalität der sinnlichen Einheit hervorgeht, bedarf einen geistigen Factor, eine Verbindung und Zurückführung auf ein höheres obhewebendes Bindungsprincip, in dem ein persönlicher Geist auf dem unpersönlichen, aber individuellen Grund der Leiblichkeit mittelst einer allgemeinen seelischen Basis den articulirten Laut begründet und erbaut.“ (S. 108.) „Das Sprechen ist der einheitliche Grund, in welchem der menschliche Geist durch die klare Beziehung der Neufertigkeit zur innern Einheit des Geistes sich und jedes sprechende Ich versteht. In dem Worte erfährt er die Welt, die durch das Wort gebildet, und also auch durch das Wort verstanden und dem Menschen eingeblendet werden muß. Das Wort ist das Erste und Letzte. Von ihm ist alles gekommen, in ihm muß sich alles wieder verklären.“ (S. 81.)

²⁾ „Gott führte dem Menschen alle Thiere vor, und wie er sie nennete, also sollten sie heißen; er sollte ihr Wesen erkennen durch das Wort, und ihre Kraft beherrschen durch das Wort.“ (S. 81.)

³⁾ Doch ist eine strengere und erschöpfende Durchführung dieses Satzes an dieser Stelle und in diesem Werke überhaupt nicht wohl möglich. Zum Besuze der Würdigung der einzelnen Kunstwerke genlgt es, hier die Hauptgesichtspunkte mehr andeutend als beweisend anzugeben; die Rechtfertigung derselben aber konnte und mußte eben jener Würdigung selber und den späteren Werken überlassen werden. Es ist das einer

Herrschen“, sagt D., „wie sie vom Anfang an aus der centralen Wechselwirkung von Natur und Freiheit hervorging, besteht nur noch als gelöste, als angestrebte und als zukünftige überzeitliche Einheit.“ „Während die erste Aufgabe jenes Urzustandes der Menschheit eine rein moralische sein mußte, die das Erkennen und das Können zugleich in sich schloß, ist jetzt die Trennung hervorgetreten.“ „Aber nicht bloß Denken und Können, die in der Sprache ursprünglich Eins waren, haben sich in einen wechselseitigen Gegensatz zu einander gestellt“, sondern im Denken selbst und im Können selbst „ist wieder der Gegensatz zu Tage getreten.“ „Wie das Denken den Widerspruch nicht ausschließt, sondern einen nothwendigen und möglichen Gegensatz in sich einschließt,¹⁾ so ist auch das Sprechen aus seiner wesentlichen Einheit und darum auch aus seiner Allgemeinheit herausgetreten, und besitzet beide nur noch der Möglichkeit nach in der einzelnen Sprache und der Umbildung derselben zur Einheit der Anschauung durch die Kunst. Wie zuerst die Einheit überhaupt verloren gieng, und der gegenwärtige Zustand und der ganze historische Entwicklungsgang der Menschheit eine solche Thatsache in den Vordergrund aller Geschichte zu setzen nöthigen würde, auch wenn wir kein beglaubigtes Zeugniß für ein solches vorgehichtliches Factum aufbringen könnten, so mußte dann auch die Allgemeinheit des Sprachenaues verloren gehen“, sobald die Abwendung von der „gemeinschaftlichen Idee des geistigen Verhältnisses der Menschen zu Gott in irgend einem rein egoistischen Zwecke zur factischen Ausbildung kam.“ „Die Sprache verwirrte sich, d. h. das Sprechen in seiner Allgemeinheit löste sich in die einzelnen Volkssprachen auf. Es war die Abweichung von dem ursprünglichen Glauben . . ., was auch die Gegensätze in die Sprache eintrug.“ „Nach allen Seiten mußten die innerlich Geschiedenen auch in äußerer Scheidung sich auseinandergeben“, und erst später „trat die Sprache wieder in einer gewissen Allgemeinheit und Einheit als gemeinschaftliches Band, nicht mehr aller, sondern nur noch vieler Menschen untereinander hervor.“ (S. 81—84.)

D. leitet nun aus der Beschaffenheit jenes „ersten Abfalls der Menschheit von dem einheitlichen Entwicklungsgange“ die Nothwendigkeit einer

jener Punkte, welche D. im Auge hat, wenn er in seiner Moralphilosophie (S. 16) sagt, daß durch die „Lehre vom Thun“ die Lösung der in der Dent- und Kunstlehre noch ungelösten Fragen gewonnen werden müsse.

- 1) „Auch das Undenkbare kann möglicherweise und subjectiv gedacht werden, obwohl objectiv alles Denken doch nur insoferne wahr, wirkliches Denken sein kann . . . als es zugleich mit dem Gedachten und das Gedachte mit dem Denkbaeren Eins ist. Nur das wirklich Denkbare kann wirklich dasein.“ „Ein an sich widersprechendes Verhältniß wäre ein Widerspruch, nicht mehr im Denken, sondern vor dem Denken, in Gott selbst. Ebenso ist alles, was wirklich dem Dasein angehört, auch denkbar; kann durch den Gedanken und muß durch den Gedanken erfasst werden. Aber demungeachtet kann der Einzelne abirren von diesem Wege. Ja man darf sagen: jeder Einzelne muß abirren, inwiefern er an die Einzelheit gebunden ist, und somit nur relativ die Einheit des Seins und Denkens ergreifen kann. Außer dieser nothwendigen Einseitigkeit, die nur theilweise Wahrheit, und daher jederzeit auch theilweise Unwahrheit gibt, so daß derjenige am meisten Wahrheit erkennt, der von dem höchsten Vorderfate ausgeht, welcher die Einseitigkeit am meisten überwunden hat, gibt es auch noch den möglichen Irrthum, der . . . aus der Freiheit hervorgeht, und die Wahrheit nicht erkennt, weil er sie nicht erkennen will, entweder weil er sich nicht die nothwendige Mühe gibt, oder weil er den Irrthum lieber hat als die Wahrheit.“ (S. 82.)

anfänglichen „Doppelseitigkeit des Weges der Weiterbildung der Sprachen“ ab. In jener nationalen Scheidung, sagt er, war der Grund der Einheit nur noch als Bedürfnis, in Folge dessen „jede Allgemeinheit und jede Besonderheit nur durch eine verborgene Einheit gehalten werden kann“, „als Sehnsucht und mögliches Zurückstreben nach jener Einheit“ vorhanden. „Allgemeinheit und Besonderheit traten [in verschiedenen Nationalitäten] mit einander in den Gegensatz“, und je nachdem die eine oder die andere den Ausgangspunkt einer Entwicklung bildete, mußte die Entwicklung selbst verschieden oder vielmehr entgegengesetzt sich gestalten. „Möglicherweise konnte in Einem oder mehreren Völkern der Zusammenhang mit der Vorzeit“ durch Tradition festgehalten werden. Bei diesen Völkern bestand die Entwicklung in der „einseitigen Festhaltung und Ausbildung dessen, was sie sich aus der zerrissenen allgemeinen Einheit als nationale Einheit angeeignet hatten.“ „Sie waren zuerst Völker, moralische Individuen, bevor sie fühlen lernten, wodurch sie auch innerlich als Menschen mit einander zusammenhängen. Das erste Band des Bestehens war ihre Absonderung, der Kampf gegen andere Völker.“ „Dieser Entwicklung fehlte die Allgemeinheit des Grundes“, das „allgemein Menschliche“. „Dieses Allgemeine in der Besonderheit zu ergründen und auszusprechen, war ihre Aufgabe. Die Richtung dieser Entwicklung geht vom Besondern aus und zum Allgemeinen hin.“ „Da aber die Entwicklung als eine auf den Grund der verlorenen Einheit sich erbauende betrachtet werden muß, so steht diesem Entwicklungsgange nothwendig ein zweiter, ebenso nothwendiger gegenüber, der vom Allgemeinen zum Besondern und Nationalen fortschreitet.“ Es ist auch eine Nationalität denkbar, für welche „die Traditionen der Ureinheit des religiösen Bewußtseins der Menschheit kaum mehr sichtbar“ waren. „Diese mußte sich an das Natürliche, allgemein Menschliche halten, und diesem eine sichtbare, leibliche und individuelle Gestalt geben; die Natur subjectiviren und apotheosiren, um etwas für sich Bestehendes zu haben.“ Beide Bildungen, von denen die erste im Oriente, die andere im Occidente (an den Griechen und Römern) ihre historischen Träger fand, „konnten aber für sich nicht zur wirklichen Einheit gelangen“. „Im Menschen erwacht die Sehnsucht nach der verlorenen Freiheit. Die Erfüllung dieser Sehnsucht ist das ihm als Mysterium natürlich innewohnende höchste Ziel seiner Kräfte“, hängt aber nicht von ihm ab; „darin besteht seine natürliche Ohnmacht“. Jeder jener beiden Gegensätze „verlor sich in die entgegengesetzte Einseitigkeit, und kam nicht aus sich selbst heraus.“ „Es war also durch eine solche Bewegung nichts gewonnen, als das Bewußtsein der Möglichkeit des Fortschrittes und der Fähigkeit, ein Anderes in sich aufzunehmen, und [das Bewußtsein,] daß dieses Andere nicht schon vorhanden war, sondern als ein von Gott zu verleihendes von dem Menschen mit Sehnsucht erwartet werden mußte.“ Diese Erwartung ward erfüllt durch das Christenthum. „Das Christenthum gab aber den Menschen nicht an sich die wirklich geistige, sondern nur die historisch höhere, vorgeschichtliche und seelische Lösung jener Gegensätze.“ „Auch im Christenthum war die Entwicklung der Zeiten nicht aufgehoben, sondern nur der höhere Anhaltspunkt verliehen in der Verheißung der bei den Menschen bleibenden Hilfe des Erlösers und seines Geistes.“ Darum „nahm das Christenthum beide vorausgehende historische Entwicklungen

auf und führte sie durch ihre höhere Einheit“ in zeitlichem Fortschritt zur höchsten Vollendung.“ (S. 89 ff.)

Auf diese „allgemeinen Voraussetzungen“ folgen nun im zweiten Abschnitt (S. 93—133) die „näheren Bestimmungen“. „Während die Völker des Orients“, heißt es hier, „sämtlich einen alten traditionellen Zusammenhang unter sich bewahrten“, „hat die griechische Volksentwicklung sich von Anfang an in Opposition gegen alle jene nur in Gestalt des Ungeheuern zu ihm gekommenen Traditionen gehalten.“ „Griechenland war insofern eine besondere Nation für sich, als es den Schatz der formellen Bildung in sich beschloß. Sein nationales Bewußtsein lag in seiner Sprache, in seiner Philosophie und Kunst.“ Es „hatte das allgemein menschliche Element der sprachlichen Entwicklung zu vertreten.“ „Die griechische Sprachbildung hatte in ihrer dichterischen Entwicklung um dieses ihres natürlichen Grundes willen die formellen Gesetze der Kunst als einziges Erbtheil überkommen, und entwickelte sich in ihrem Bildungsgange einfach nach der natürlichen Aufeinanderfolge der dichterischen Formen“ in der Dreizahl. Diese Dreizahl war aber auch „in den Gegensatz der nationalen Entwicklung verflochten“, und während „Griechenland es nur zu einer innerlichen Nationalität brachte, die nach außen stets nur die Bildung überhaupt [,der Nichtbildung, dem Barbarenthum“ gegenüber] vertrat“, eignete ein anderes Volk des Occidentales, „das römische, das gleichfalls ohne historische Grundlage wie Griechenland gewissermaßen aus der bloßen Erde hervorgewachsen war“, den entgegengesetzten Charakter sich an. „Während in Griechenland die Bildung das Erste, die politische Nationalität das Zweite war, galt in Rom die politische Macht als Erstes.“ Die Bildung „war nur entlehnt und auf den politischen Grundstock aufgepfropft und von diesem getragen. So verwandelte sich die subjective Bildung des Occidentales, die in Griechenland eine allgemein menschliche gewesen, in Rom in ihr eigenes Gegentheil, wurde abschließend national.“¹⁾ „Der Ausgang von der allgemein menschlichen Grundlage aller Entwicklung hatte sich zur äußersten Consequenz einer alles ausschließenden Nationalität, welche freilich in dieser Ausschließlichkeit wieder das allgemein Menschliche in sich trug, und die reinsten Subjectivität der ganzen Bildung hatte sich zur vollen Objectivität, in der das subjective Gefühl den Gesetzen der Erscheinung gänzlich unterworfen und die Empfindung von der Realität des Eindrucks verschlungen wurde, umgewandelt.“ (S. 93 ff.)

„Im Orient ist das Anknüpfen an einen traditionell festgehaltenen, aber dem innern Bewußtsein verloren gegangenen Einheitspunkt der Grund der . . . objectiv geschichtlichen Ausübung der Nationalität.“ „Die Objectivität dieser nationalen Entwicklung läßt aber von Anfang an gleich eine zweifache, eine göttliche und eine natürliche Autorität zu.“ „Mit dem Anhalten an eine göttliche Autorität war das Festhalten am Monothetismus, der Glaube an Einen Gott, und die Trennung der Natur von Gott . . . nothwendiges Erbtheil der Nationalität.“ Dieser hebräischen Bildung steht gegenüber „ein Versinken der Menschen in die Gewalt der Natur, [eine Bildung,] die aus dem Vergessen der objectiven Gotteslehre, oder vielmehr in einem Verwechselfn derselben

¹⁾ „So abschließend, daß der Römer nur Eine Nation auf Erden anerkennen wollte. So weit die Sonne bewohnbare Küsten beleuchtet, kennt er nur Eine Herrschaft, die seinige; nur Einen Adel, den des römischen Bürgerthums.“ (S. 95.)

mit der Naturgewalt sich begründet. An die Stelle der eigentlichen Gottesanbetung muß Naturanbetung treten. Das Eine wird das All. Der Gegensatz zwischen Gott und Natur hebt sich in der vollständigsten Vermengung beider auf. An die Stelle des Monotheismus tritt der förmlich ausgesprochene Pantheismus.“ Diese Bildung aber „wird nothwendig der ausschließenden hebräischen gegenüber eine einschließende, umfassende, nach außen weniger bestimmte, und im Gegensatz von jener Individualität eine vorherrschend allgemeine sein. So gestaltete sich historisch das indische Leben, gleichfalls auf dem Boden einer ursprünglichen Tradition, die aber ohne bestimmten ausschließenden Haltpunkt in die Allgemeinheit sich auflöste.“¹⁾ „Beide Bildungen aber geben wieder nach außen hin die Grundlage zu einer nationalen Bildung, die vom Naturgrund ausgehend diesen mit der einheitlich göttlich Tradition verbinden und in dieser Verbindung eine neue Gottesverehrung erzeugen will, welche an dem absoluten Monotheismus festhalten und doch zugleich die natürliche Kraft der Poesie und Sprache als einziges Zeugniß für ihre göttliche Wahrhaftigkeit anerkennen, und dadurch das Allgemeine der indischen Bildung mit dem Ausschließenden der hebräischen Nationalität, das pantheistische Element der Naturanbetung in der vollkommensten Authenticität des verkündenden Subjects mit dem monotheistischen Element der absoluten Einheit Gottes, die vollendete Trennung Gottes von der Welt und die höchste Verbindung der Gottesanbetung mit der sinnlichen Vorstellung zugleich setzen will. Diese Periode trat in die orientalische Entwicklung durch Muhamed ein, und war die vollendetste Umkehr der beiden vorausgehenden Bildungsgesetze.“ (S. 96 f.)²⁾

Die Einheit dieser beiden im Muhamedanismus ist daher „keine wirkliche Lösung des Gegensatzes, sondern selbst nur wieder der doppelte Gegensatz mit dem Ausgangspunkte.“ „Der Muhamedanismus ist im Gegensatz mit der orientalischen Objectivität die höchste Steigerung einer sich selbst für unfehlbar erklärenden Subjectivität. Der historisch-traditionelle Boden der asiatischen Bildung ist nicht aufgegeben, aber in einem entgegengesetzten Ausgangspunkte aufgegangen. Eine durch nichts beglaubigte Subjectivität beherrscht diesen Grund willkürlich, und er hat aufgehört, eigentlich objectiver Grund zu sein, und ist sein eigenes Gegentheil, der Ausdruck der

¹⁾ So tritt die hebräische Ausschließlichkeit, das „national-individuelle Leben“, inwieweit dasselbe „von einer einheitlich positiv-religiösen Kraft getragen wird, ohne diese ganz und innerlich zu fassen und auszuprägen“, in den einfachen Gegensatz „mit dem allgemeinen und natürlichen Rationalen, in welchem die Nationalität, die zuerst durch die Sprache sich gefordert, dem Inhalt nach sich aus dieser Sonderung löst.“ (S. 97.)

²⁾ Die ausschließliche Individualität des hebräischen Volkes wurde zur römischen Herrschaft, die alles sich unterwerfen und dadurch die Einheit zur Allheit umgestalten wollte. Die indische Allgemeinheit wurde zum höchsten Absolutismus, zum höchsten Nothwendigkeitsgesetze in Beziehung des geistigen Lebens, und alle Grundgesetze des Pantheismus, Fatalismus und Absolutismus, Quietismus und Auflösung des Geistes in absolute Weltallgemeinheit begegneten sich hier und wurden zu Trägern des reinen Gegensatzes ihrer selbst, zu Trägern des Monotheismus. Die indische Allgemeinheit wurde zur egoistischen Eroberung und Unterwerfung der Völker, und die hebräische Ausschließung gleichfalls; aber beide wurden wieder in sich negirt, indem der hebräische objectiv göttliche Haltungspunkt durch natürliche Begeisterung, und die indische Naturanschauung durch Autoritätsglauben ersetzt werden sollte.“ (S. 97 f.)

subjectiven Phantasie geworden.“ So hat das orientalische Leben „dem Princip nach eine völlige Umkehr seiner selbst erfahren“, „ohne doch der occidentalischen Bildung dadurch näher zu kommen“, ist vielmehr „der allgemeinen Form nach sich gleich geblieben“. Darum besteht auch noch „zwischen den letzten Bildungsstufen beider Reiche ein vollständiger Gegensatz.“ „Die orientalische Poesie ergeht sich in einer vergeblichen Anstrengung, „die unaussprechliche und Unendliche in eine Reihe von endlichen Formeln aufzulösen. Sie gefällt sich darin, die Objectivität als eine unendliche durch die Ueberschreitung des endlichen Maßes zu erreichen, und sucht die natürliche Anschauung durch eine in's Schrankenlose übergreifende Phantasie über sich hinaus zu steigern. Selbst die letzten Anklänge und Nachklänge der griechischen Bildung in der römischen Poesie gefallen sich dagegen noch in jener gemessenen Freiheit, die stets in den Schranken einer reellen Wirklichkeit sich hält, und jede Uebertreibung als formlos verabscheut.“ Die römische Poesie „bedient nur selten sich der Bilder und hält diese nur in den Schranken der durch den Begriff gemessenen Vorstellung fest; begrenzt jede schrankenlose Willkür der Einbildungskraft durch das Gesetz der objectiv realen Vorstellung.“ „Dennoch gibt auch die orientalische Bildung dasselbe Gesetz der Entwicklung kund, das den Occident beherrscht. Während Griechenland die dreifache Form der Kunst ausbildete, hatte sich hier eine dreifache Entwicklung des Inhalts gestaltet.“ Alle andern Völker und Sprachen des Orients können nur als „Uebergangs- und Mittelstufen“ zwischen diesen „drei Grenzpunkten“ betrachtet und aus ihnen allein erklärt werden. (S. 98 ff.)¹⁾

„Ein letzter einheitlicher Entwicklungsengang der natürlichen Auszubildung der menschlichen Kraft des Könnens in der dichtenden Kunst ist mit dem doppelten Abschluß jener doppelten ersten Bewegung nothwendig bedingt, und ist historisch gegeben durch die Eintragung des christlichen Glaubensprinzips in die Geschichte.“ Aber auch diese Entwicklung „kann nur auf dem Grunde einer natürlichen Basis sich entfalten.“ „Ein doppelter Grund trägt auch hier die Dreizahl der fortschreitenden Entwicklung, indem sie sich von jenen Anfängen weg- und durch das leitende geistige Princip getragen der höhern Einheit zuwendet.“ Der „doppelte Ausgang [erstens] einer allgemein menschlichen Bildung, die in ihren Formen sich bereits objectivirt hat, und daher auch mit der Objectivität des christlichen Inhalts einen Vereinigungsversuch zuließ, und [zweitens] einer subjectiv nationalen [von der „Nationalität eines noch ungebildeten, rein menschlichen Grundes“ ausgehenden] Entwicklung, die in der Unabhängigkeit und Freiheit der natürlichen Kraft den Anhaltspunkt für ein freies, in der Subjectivität der Liebe alles verklärendes christliches Princip gefunden hatte,

¹⁾ „Während von den Söhnen Noah's zwei sich in das Erbe theilen, ist der dritte ausgeschlossen und zur Dienstbarkeit verurtheilt, also ohne selbständige eigene Entwicklung; vielmehr wird sein Erbtheil den beiden andern zugetheilt, und diese müssen die dem dritten gebührende Aufgabe in der Völkereentwicklung versehen.“ Die Semiten „erhalten die Vorrechte göttlichen Erbtheiles im hebräischen Volke.“ Die Japhetiten „gehen in die Mannigfaltigkeit der natürlichen Lebensbildung auseinander. Das pantheistische Naturprincip Indiens wird ihr gegentheiliges Erbgut. Beide Stämme aber treten im Muhamedanismus in eine gemeinschaftliche Bildung ein. Araber und Perser ergreift die gleiche Aufregung. Die Sprachen und die Dichterformen begegnen sich in derselben Lebensanschauung.“ (S. 99.)

bestimmt den Gegensatz der romanischen und altgermanischen Entwicklung der Poesie im Christenthum.“ „Die romanische Bildung war auf dem Grunde des alten Römerreichs, von dem sie auch die Sprache angenommen, aufgebaut, und schloß sich vermöge dieses natürlichen Zusammenhangs an die classisch-römische und dadurch auch an die griechische Bildung an. Die Muster der griechischen und römischen Literatur schwebten den romanischen Nationen als formell beschlossene Ideale vor. Wie die Scholastik die Formen des Aristoteles mit herübernahm, um eine christliche Philosophie auf jenem formal natürlichen Grunde zu gestalten, so nahmen die romanischen Sprachformen die griechischen und lateinischen Dichtungsformen in sich auf, und suchten dieselben mit dem neuen Inhalte des Christenthums zu versöhnen. Dieser Versuch konnte nun freilich nicht vollständig gelingen; allein er führte doch immer zu einem reichen Schatz von Bildungen, die mittelst der schon gegebenen Form dem zu ergreifenden Inhalte abgerungen wurden.“ Die germanische Nation aber hatte „ihren alten Naturgrund mit in's Christenthum herübergenommen“. „Die Nationalität des Germanenthums erschien bald als der politische Hort des Christenthums. Diesem neuen Aufschwung wurde die alte Anschauung zum Opfer gebracht, und das Christenthum erbt sich nun im Ritterthum und den damit verknüpften Ideen in's Christenthum herüber. So wurde der nationale Stoff eines freien Heldenlebens der Grundstein einer christlich nationalen Lebensanschauung, in der zuerst der nationale Grund vorherrschend sich entfaltete, aber nicht ohne das christliche Princip, wenn auch oft nur in dem leitenden und unbewußt eingetragenen Grundgedanken, durchblicken zu lassen. Diese vorherrschend natürliche Begründung führte aber nothwendig zur immer tieferen Aufnahme des christlichen Offenbarungsgeheimnisses, und die höchste Steigerung der Subjectivität im herrschenden Heldenleben führte zur Idee einer Einheit des christlichen Mysteriums mit demselben, so daß das Subjective im Christenthum mit dem Subjectiven im Volksthum zusammentraf.“ (S. 101 ff.)

„Wie aber die Verbindung des wahren objectiven Inhalts aller Bildung im Christenthum mit der bloß formalen und einseitigen Objectivität der antiken Formen keine vollständige und reine Gleichung zuließ“, so war auch zwischen der „bloßen Subjectivität, die von der Individualität des nationalen Lebensgrundes noch nicht vollständig sich gelöst hatte“, und der „allgemeinen Einheit des tiefen Persönlichkeitsgrundes, der im Christenthum aufgeschlossen war“, keine vollkommene Einigung möglich. „Es blieb in beiden Entwicklungen ein noch zu lösender Rest übrig.“ „Das Bewußtsein der tiefsten Befriedigung der Subjectivität in der Objectivität“ mußte erst „durch die Subjectivirung der objectiven Formen [England] und die Objectivirung der subjectiven Kräfte“ (in der neuern deutschen Poesie) vorbereitet werden, ehe „eine schließliche und letzte Einheit erkämpft“ werden konnte. „So entsteht eine dritte Reihe der romanisch-germanischen Bildung, in welcher einerseits das romanische Element germanisirt werden, und andererseits das germanische Element der römisch-griechischen Form sich nähern mußte.“ „Diese dritte Reihe tritt in ihren ersten Anfängen der Germanisirung des romanischen Elements nach England über, wo ein deutscher Stamm einem römischen Bildungsgefesze sich aufgesetzt,“ „und in der Romanisirung des germanischen Elements in die deutsche Sprache zurück, nachdem diese durch das

Studium der Classiker der formalen Bildung des griechischen Elements sich mit großer Zuneigung hingegeben, und dadurch den eigentlich germanischen Grund einer äußerlich und formell geschlossenen Auszubildung unterworfen, und die daraus entspringende Empfänglichkeit für formale Vollendung errungen hatte. In beiden Entwicklungen ist aber das ehemals überwiegend hervortretende Princip des gläubigen Aufschwungs zurückgetreten, und nur unter dem Schleier der Sehnsucht und des Schmerzes noch erkennbar.“ Es bleibt darum „nur noch Eine mögliche und nothwendige Entwicklungsstufe übrig“. (S. 103 f.)

Da die Poesie „nur der höchste Ausdruck der nach außen bildenden Kraft des Wortes“ ist, so ist zur vollständigen Erkenntniß ihrer Entwicklung „ein tieferes Eingehen in den Genius der Sprache“ nothwendig. (S. 107.) D. vergleicht darum die „Bildung und Bindung des Lautes zum Worte“ mit der „Bildung und Bindung des Wortes zum Satze“, sucht die Analogie von Buchstabe, Silbe und Wort (welches von der Silbe als einer bloß äußerlichen Einheit durch die innere einheitliche Bedeutung, durch den geistigen Inhalt sich unterscheidet) mit den drei logischen Formen (Begriff, Urtheil und Schluß) nachzuweisen, und gründet darauf seine Eintheilung der Sprachen in „Buchstaben-, Silben- und Wortsprachen, d. h. solche Sprachen, in denen das eine oder andere dieser Bildungsgeetze vorherrschend zur Entwicklung gekommen ist.“ Die Buchstabensprachen sind im Orient, die Silbensprachen im Occident innerhalb der griechisch-römischen Bildung zu suchen; die Wortsprache ist Eigenthum des germanischen Stammes. „Ebenso hat jede Sprache der Stabilität des Grundes gegenüber eine zweifache Bildungsfähigkeit, die der Zusammensetzung und die der Beugung.“ Auch hier wieder ist „das erstere Verhältniß abgesehen von den einzelnen Modificationen offenbar das vorherrschende in den orientalischen Sprachen, das zweite offenbar vorherrschend in Bildung des modalen Sprachenbaues im Griechischen und Lateinischen, von wo es in's Romanische hineingedrungen ist, während der germanische Stamm dem Orient entsprossen die occidentale Bildung in sich aufgenommen und für beide Richtungen sich gleichmäßig befähigt hat.“ (S. 108 ff.)

Die Gliederung in Buchstaben-, Silben- und Wortsprachen wird dann von D. (ziemlich gewagt) näher so bestimmt: daß innerhalb der Sprachform überhaupt die Buchstabensprache, entsprechend dem Begriffe und dem Gesetze der Identität, das subjective, die Silbensprachform, entsprechend dem Urtheil und dem logischen Gesetze des Grundes und der Folge, das objective Element bilde, während dem Inhalte nach gerade umgekehrt der Occident die „reinste Subjectivität“, der Orient dagegen „die Objectivität zu seinem vorherrschenden Antheil“ habe.¹⁾ Es wird betont, daß „die Wichtigkeit der Silbe durch den ganzen griechisch-occidentalen Sprachbau hindurchgehe“, also in der griechischen, in der lateinischen und in den romanischen Sprachen sich offenbare. Von den Buchstabensprachen wird gesagt, daß sie „unter sich

¹⁾ „Aus den sich fangenden und fassenden Gegensätzen geht der Anfang jeder Entwicklung hervor.“ Dieß wird durch das Verfahren der Scholastik erläutert, welche auch „der Form nach das Gesetz der Identität und somit die subjective Seite der logischen Gedankenbildung in sich ausgebildet, dagegen dem Inhalte nach die höchste Objectivität der Offenbarung im Denken bewahrt“, also jene „subjective Form mit dem am meisten objectiv gehaltenen Inhalte verbunden“ habe.

wieder eine dreifache Entwicklung zulassen, die aus ihrer eigenen Lautfähigkeit hervorgeht.“ „Ein an sich formeller objectiver Laut ist das, was wir den Consonanten, den durch die äußere Entgegensetzung der Sprachorgane hervorgerufenen Laut nennen, der, weil er weniger von dem inneren Tone als von dem äußeren Zwange abhängt, seiner Natur nach mehr der Objectivität angehört. Diesem gegenüber steht der eigentliche Brustlaut, der als Vocal, als Ausdruck der Stimmung überhaupt, dem subjectiven Gefühle, inwiefern es ein allgemein natürliches ist, entspricht. Beide zusammen geben eine copulative Bildung.“ „Wo die objective Richtung der Volksthümlichkeit am entschiedensten ausgesprochen war, und die Wurzel des Wortes in dem traditionellen Inhalt gesucht werden mußte, in der hebräischen Sprache, besitzen wir eine entschiedene Consonantensprache.“ „Dagegen ist die der allgemeinen Naturanschauung zugewendete Bildung der Japhetischen Richtung, die ihre Objectivität in der Allgemeinheit des natürlichen Bandes des seelischen Lebens zu suchen hatte, auch in der Sprachbildung dieser Empfindung zugewendet, und läßt den Laut aus der Tiefe der Brust hervorklingen. Ihre ganze Bildung ist daher vorherrschend dem Vocal zugewendet.“ „Der Sonalbuchstabe . . . ist [in diesem indischen Sprachbau] durchaus in der Lage der Abhängigkeit und in einer ähnlichen Servilität wie der Vocal im Hebräischen.“ Beide aber „neigen sich dann durch die vereinte arabisch-persische Poesie der spätern Zeit wieder einander zu“, indem hier „der Buchstabenreim stets den Consonanten zum einen, den reimenden Vocal aber zum andern Träger hat, und beide somit in eine zwar entgegengesetzte, aber völlig coordinirte und gleichberechtigte Bedeutung eintreten“, etwa wie in der Baukunst die Gegensätze von Kraft und Last durch die griechische Kunst zur völligen Einheit gelangen. In ähnlicher Weise „ist der Sonalbuchstabe zuerst für sich herrschend im Hebräischen, und der Vocal im Indischen, bis ihre endliche Ausgleichung in der Einheit des mit dem Hebräischen verwandten Arabischen und des aus dem Indischen stammenden Persischen durch eine gemeinsame ideale und poetische Grundanschauung beider Sprachen, welche in dem Buchstabenreime sich aussprach, erfolgte.“ Die Einheit jener Gegensätze der orientalischen und occidentalen Sprachbildungen aber, der „lösende Schluß“ „kann nur in derjenigen Sprachbildung gegeben sein, die dem Orient und Occident gleichmäßig angehört“, im germanischen Sprachbau also, der sein Maß „nur in der innern Einheit von Laut und Bedeutung finden konnte“. (S. 111—115.)

Nachdem D. in dieser Weise sowohl die „nationalhistorischen Ausgangspunkte“ (S. 93—105) als auch das „logisch-sprachliche Bildungsgesetz“ (S. 105—115) untersucht hat, bestimmt er das Verhältniß dieses letztern zur historischen Entwicklung (S. 115—133), indem er zuerst den „subjectiven Grund jeder Erneuerung der Sprache“ auffucht, dann die verschiedenen Formen des Versbaues (als des Ausdrucks jener Erneuerung) betrachtet, endlich die „Einheit des Versbaues mit dem Inhalt“ als wesentliches Kriterium jedes selbständigen poetischen Kunstwerkes constatirt.

„Wenn die bestehende Schranke der bloß historischen Gewohnheit, die hemmende Fessel des äußern Uebereinkommens durch ein historisch begeisterndes Ereigniß in irgend einer nationalen Entwicklung gelöst wird, so muß die Form in einer höhern Gesetzmäßigkeit wiederkehren, und mit der Freiheit zugleich die

Selbstbestimmung zu einer gewissen bindenden Form erscheinen.“¹⁾ „Dies Gesetz ist die poetische Form der Sprache, welche durch die bildende Kraft der Dichtkunst aus der bloßen Ruhe der äußeren Umgangsbildung heraus- und in die Beziehung zu einem verborgenen unendlichen Ziele der menschlichen Kraft eintritt.“²⁾ (S. 117 f.) „Jedes untergeordnete Gesetz wird durch ein höheres Gesetz, nicht aber durch die reine Gesetzlosigkeit gelöst.“³⁾ „In die Stelle des äußeren Gesetzes muß ein inneres treten, wenn das Äußere erhoben und nicht zerstört werden soll.“ „Die poetische Form gibt sich daher not-

- 1) „Damit die einzelne Sprache“, sagt D., „in ihre besondere Entwicklung mit begrifflicher Kraft eintrete, muß nothwendig eine innere geistige Aufregung als höheres Motiv der Bewegung postuliert werden.“ „An sich ist, sobald einmal die Mehrheit der Sprachen besteht (und diese besteht mit dem ersten Mißbrauch der ursprünglichen Begeisterung, welche den Menschen lehrte, das Äußere zum Ausdruck des inneren Wollens und Schauens zu machen), jener Zustand der Einzelsprachen ein bloß äußerlich bestimmter“, „die ursprüngliche Kraft des inneren Bildungsdranges der Subjektivität durch die familiäre und nationale Bindung des Gebrauches beschränkend“, „wie in gewissen Gesellschaften gewisse Witze, schlagende Antworten, sonderheitliche Anspielungen sich fortpflanzen“. „Die Aufhebung der ursprünglichen Bildungsform durch das Beharren auf angenommenen schon gebildeten Formen war Eigentum des besondern Familien- und Volkslebens. Durch consequente Verfolgung dieses Princips würde ein gänzliches Aus- und Absterben der Productivität des Geistes bedingt erscheinen, wenn sich der innere Bildungstrieb des Einzelnen gänzlich erschöpfen ließe.“ „So lange aber eine solche Triebkraft nur auf den Einzelnen beschränkt bleibt“, kann die Sprache als Ganzes sich nicht heben und vollenden. „In eine ganze Nation muß irgend ein zündender Funke hineinfallen“, dann mag „die Totalität des nationalen Lebens in einer Gluth der Begeisterung aufkommen“. „Durch wird die Sprache aus der bloß beschränkten Form gelöst und athmet in neuerregener Freiheit neues Leben.“ Damit aber „die Lösung nicht bloß Verlieren der gewohnten Form und Negation des Bestehenden wird, muß eine andere Bindung hinzutreten.“ „Die bloße Lösung ohne weiteres Gesetz führt zu keiner Gestalt.“ „Das Unendliche und die Freiheit kann uns immer nur in beschränkten Formen erscheinen.“ (S. 116 f.)
- 2) „Diese poetische Form kann nun keine andere sein, als die sichtbar gewordene innere Fähigkeit der Sprache selbst, die durch die tragende Kraft des Geistes aus ihrem bloßen Quantitätsverhältnisse herausgetreten ist, um auch ihre Qualität mittelst dieser Quantität zu entfalten.“ „Die poetischen Formen der einzelnen Völker richten sich daher sowohl nach der allgemeinen Fähigkeit der Sprache, durch die ihre Rationalität bestimmt ist, als nach der zeitlichen Entwicklungsstufe des einheitlich höheren [idealen] menschlichen Bewußtseins.“ Die Sprache und die ideale Aufgabe einer Nation aber stehen selbst wieder im engsten Zusammenhang. „Also entsprechen sich auch hier die innere und äußere Leiblichkeit der gestaltenden Kräfte wie in der Baukunst, wo auch die tiefste Auffassung der Idee des Tempels als des zeitlichen Leibes Christi mit der vollendetsten Ausgleichung der innern und äußern Gegensätze des Bauens zusammenfällt.“ (S. 118 f.)
- 3) „Die Dichtkunst unterscheidet sich von dem gemeinen Sprachgebrauch durch eine ideale Auffassung des Wortes“, und „die tiefsten Gefühle, die in der an sich schon gewohnten Wortbildung durch die Poesie geweckt werden“ sollen, fordern „von selbst wieder eine äußere Abweichung von der gewöhnlichen Sprachform. Ein Mensch, der bloß die gewöhnliche beschränkte Umgangs- und Gebrauchsbedeutung in das Wort hineulegen will, wird nicht von der gewohnten und äußerlich bestimmten Form abweichen. Das Wort ist in diesem Sinn ein Kiesel im Bache, der durch beständiges Rollen eine gewisse Rundung, aber gar keine innere Gestaltung erhalten hat. Das poetische Wort ist aber nicht dieser amorphen Gestaltung der Äußerlichkeit unterworfen, sondern muß ein tiefes, innerliches, geheimnißvolles und dem gewöhnlichen Leben verborgenes Gefühl durch sich hindurchleuchten lassen. Um dieß zu können, muß das Wort von seiner amorphen Umgestalt befreit und in ein höheres Reich eingeführt werden.“ (S. 120.)

wendig der gewöhnlichen Sprache gegenüber in einem äußern Wortmaße, im poetischen Versbau kund. Die Sprache erhält den Durchklang eines innern Gesetzes, der sich vom Numerus und Rhythmus zum Verse steigert. (S. 120 f.)

„Das Maß, durch welches die Sprache in ihrer äußern Zusammenstellung eine Steigerung des Inhalts verkündet, welche durch die Steigerung des Gesetzes in den tragenden Schranken des menschlichen Verständnisses erhalten wird, muß nothwendig nach dem dreifachen Charakter der Grundsprachenbildung sich modificiren. Es sind die orientalischen Sprachen, die mit der bloßen Einheit des Buchstabens begabt den Gegensatz in der poetischen Messung als bindendes Gesetz anerkennen müssen, während die occidentalischen Sprachen den Gegensatz bereits in der Silbe selbst aufgenommen haben, und daher im Verse die reine Aufeinanderfolge des Tones, die Bindung und Lösung des Gegensatzes in den vollen Silbenverhältnissen lieben; dagegen muß das germanische Sprachgesetz eine höhere Wortfügung zum Gesetz des Versbaues erheben, durch die das orientalische und das occidentalische Element zugleich“ in höherer Einheit und Harmonie festgehalten werden. (S. 121.)

„Der Orient hat daher als einfaches Gesetz des Versbaues den Parallelismus, der zwei Arsen in eine Gemeinschaft zusammenhält und jeden Gedanken durch diese zweifache Spitze festhält.“¹⁾ „Dieser Parallelismus ist nun seiner Natur und der Verschiedenheit der Sprachbildungen nach, auf denen er sich erbaut, ein dreifacher: ein Sinn- oder Satz-Parallelismus, ein Formen- oder Verhältniß-Parallelismus, oder eine Verbindung beider. Der erste gehört der hebräischen, der zweite der indischen, der dritte der arabisch-persischen Poesie an.“ „Der hebräische Parallelismus ist an sich der unbestimmteste, indem er nur durch den Inhalt gebunden ist.“ „In der indischen Poesie ist diese Gebundenheit noch keineswegs ganz gelöst, jedoch bereits in eine zählbare Grenze zurückgewiesen.“ „So im indischen Distichon (Strofa), dem „einfachsten Versmaße der indischen Poesie, aus dem alle übrigen Maße nach dem gleichen Gesetze sich entwickeln“. In der arabisch-persischen Poesie aber „verbinden sich zwei Glieder stets durch den Gegensatz des Sinnes in der Einheit des Gleichlautes.“ „So entsteht der Buchstabenreim“ und „das arabische Veit, dessen Gesetz offenbar in dieser doppelt bestimmten Zweigliedrigkeit ruht, in welcher der Parallelismus, wie er im Hebräischen durch den Sinn und den Satz bestimmt ist, nun auch noch nach der aus dem indischen Gesetze hervorgehenden Bestimmung in der Silbenzahl fixirt und genau abgegrenzt erscheint. Mit dieser wesentlichen Eigenschaft der Begründung des Verses auf den gleichlautenden Endreim ist das Hauptgesetz der arabisch-persischen Form der Poesie in ihrer sprachlichen Mensur ausgedrückt, und alle weitere Ausbildung der Formen dieser dritten Reihe der orientalischen Poesie ruht in diesem einfachen Gesetze des in der Arsis einer bestimmten Silbenzahl festgehaltenen Buchstabenreims.“ (S. 122 ff.)

¹⁾ „Während die orientalischen Sprachen das höchste subjective Element der Bildungsform und die höchste Objectivität des Bildungs Inhalts unmittelbar aneinanderfügen, vermögen sie diesen Zusammenhang nur durch die äußere Bindung des Parallelismus auszusprechen, der als vorherrschendes Gesetz durch alle Bildungsformen der orientalischen Poesie hindurchgeht.“ (S. 122.)

„Ganz anders bestellt ist es nun mit der griechischen Sprache, und mit dem Versbau dieser Sprache, die sich in ihrem Beginne schon nicht auf den Buchstaben, sondern auf den Bau der Silbe gründet. Die griechische Sprache trägt den Gegensatz des Lautes an sich in ihrer Form, und begehrt daher in ihrer poetischen Construction die Aufhebung und Ausgleichung, oder wenigstens die Versöhnung dieses Gegensatzes.“ „An die Stelle des in der Buchstabenzusammenfügung herrschenden Parallelismus muß daher in den Versbau ein anderes Gesetz eintreten“: „die Tonlänge der Einzelsilbe in ihrem dreifachen Maß“ („lange, kurze oder vermittelnde und von der Verbindung abhängige“ Silben). „Dadurch entsteht eine Mensur, die nicht zwei Arten... sondern in der Gegenüberstellung von einer bestimmten Arsis mit einer unbestimmt verlaufenden Thesis den Anlauf und Nachdruck des Verses mit dem Ablauf verbindet, und Bindung und Lösung, Hebung und Senkung in eine Parallele stellt. An die Stelle der Zweigliedrigkeit tritt ein gleichmäßig verlaufendes Verhältniß, das in Einem Verse sich bindet und löst. So entsteht von selbst der griechische Hexameter“, dessen ganze Gliederung D. aus diesem Grundgesetze abzuleiten versucht. (S. 125 f.)¹⁾

Die Einheit dieser beiden Gegensätze findet sich in der germanischen Versform. „Die deutsche Sprache mißt die Silbe nicht nach ihrem äußeren Werthe und nach ihrem Buchstabenverhältnisse, sondern nach ihrem inneren Verhältniß zum Worte. Der Buchstabe entscheidet nicht, sondern der Geist, die Bedeutung. Die Wurzelsilbe ist Tonsilbe, und als solche eine einfache Länge.“ „Es geht ein doppeltes Gesetz durch die deutsche Sprache hindurch, das Silbengesetz und das Buchstaben gesetz geht der Reim als voller Parallelismus hervor. Im Silbengesetze bestimmt sich das Metrum. Wie aber das Silbengesetz ein von der Bedeutung abhängiges ist, so auch der Gleichlaut“, ob er nun als Alliteration oder als Assonanz erscheint, die „im eigentlichen Reime sich binden und ausgleichen“²⁾. „Trägt sich nun in den orientalischen Parallelismus [der mit dem Reim gegeben ist] auch das hexametrische Gesetz des griechischen Metrums ein, so entsteht die deutsche Strophe, in der beide Gesetze zum Vortreten hervortreten.“ D. nennt als anfänglichen, noch nicht vollständig genügenden

¹⁾ „Die Bildung des Hexameters“, schließt D., steht demnach mit dem Bau der griechischen Sprache in einem innerlichen Zusammenhange und war die notwendige Erscheinungsform ihrer poetischen Bildung. In der Sechszahl seiner Versfüße beschließt er daher notwendig auch die Zahl, welche allen den Gegensatz und die Lösung zugleich in sich tragenden Entwicklungen zu Grunde liegt und in welcher Dualismus und Ternar als einfach verfließende und in sich multiplicirte Gegensätze sich umschlingen. Aus dem Hexameter und dessen Einheit im Daktyl erklärt sich der ganze griechische Versbau. Das Metrum, oder die Bindung und Lösung des Gegensatzes von Länge und Kürze der Silben, ist sein herrschendes Gesetz.“ (S. 128.)

²⁾ „Das Gesetz des Reims liegt daher eigentlich in der Bindung zweier Ideen durch den gleichen Laut der im Vocal und Consonanten gebundenen Wortwurzel, so daß der Gegensatz des Gedankens durch die Einheit des Lautes auf den gleichen Ursprung hinweist, und dadurch die innere Verwandtschaft der Worte bei äußerer Entgegensetzung der Bedeutung sich offenbart, und in dieser Offenbarung eben die Lösung der bloß äußeren Bedeutung durch ein innerliches Verhältniß kundgibt, folglich eigentlich poetisch erscheint. Der Reim selbst, wenn er richtig und tüchtig ist, gibt schon eine innere Bedeutung des Wortes an, und führt es vom bloßen Gebrauche zur höheren Anschauung, von der Endlichkeit seiner äußern Bestimmtheit zur Unendlichkeit seiner Bedeutung. Daher muß der Reim auch notwendig Wort- und Sinnreim sein.“ Gleiches gilt von Alliteration und Assonanz. (S. 129 f.)

Ausdruck dieses Doppelgesetzes die Nibelungenstrophe. „Die deutsche Poesie“, schließt D., steht daher nach dieser sprachlichen und äußerlichen poetischen Fäßigkeit am Ende aller voraus entwickelten Gegenätze, und muß daher auch in Beziehung auf den in diesen Formen meßbaren Inhalt das Ende der poetischen Entwicklung in sich fassen.“ (S. 128 ff.)¹⁾

Der dritte Abschnitt des zweiten Theiles der Poetik betrachtet „die einzelnen in der Einheit von nationaler und sprachlicher Bildung bestimmten poetischen Formen“ (S. 133—231), zuerst die des antiken Occidentes (S. 133—145), dann die der orientalischen (S. 145—183), endlich die der christlichen Poesie (S. 183—231). Diese drei Schlußcapitel des zweiten Theiles enthalten die Hauptumrisse der historischen Darstellung, deren vollständige Durchführung der dritte Theil der Poetik, als „Einheit des Nebeneinander und Nacheinander oder der Quantität und Qualität in den historisch-wirklichen Entwicklungsformen“, sich zur Aufgabe setzt (S. 232—613). Auch dieser dritte Theil der Poetik würdigt nach einer kurzen Einleitung in drei größeren Abschnitten zuerst die „antike classische Poesie“, oder „die subjective Einheit von Quantität und Qualität der poetischen Formen in der griechischen und römischen Poesie“ (S. 239—387), dann „die objective Einheit von Quantität und Qualität der poetischen Formen in der orientalischen Poesie“ (S. 387—467), endlich „die subjectiv-objective Einheit der orientalischen und occidentalischen Poesie in der christlichen Dichtkunst“ (S. 467—613). Ich werde der Kürze und Uebersichtlichkeit halber in meiner Darstellung die in D.'s Poetik oft durch mehrere Bogen von einander getrennten Bemerkungen über die einzelnen Perioden und Hauptwerke der Poesie mit einander verbinden.

„Der Charakter der griechischen Poesie“, sagt D. S. 133 f., „besteht in einer rein menschlichen Lebensanschauung, die alles Ungeheure und Unbegreifliche als den ewig finstern Grund des Gestalteten und Begreiflichen im Hintergrunde hält.“ „Der Grieche mußte alles Objectiv, inwiefern es ein Unbegreifliches war, von sich abweisen. Nur das rein Subjective war ihm begreiflich und wirklich. Seine erste Poesie war eine Opposition gegen die indisch-orientalische Titanomachie.“ „Das Klare und Faßbare war sein einziges Element.“ „Dieser Klarheit lag aber die unbegreifliche Objectivität, die Vergangenheit und Zukunft allein in ihrem Bestehen erklären konnte, zu Grunde.“²⁾ „Auf dieser Widerlage, auf diesem finstern Grunde baute die griechische Kraft ihre Werke. Ihr Bestreben war, den unbegreiflichen Grund in der begreiflichen Gegenwart zu verhüllen.“³⁾ „Alle Poesie Griechenlands

¹⁾ Der äußern Versform, als dem Träger des sich von der bloßen Bräulichkeit entfernenden Wortes, das durch die unterscheidende, trennende und tragende Form einem tiefern Inhalt zustrebt, entspricht der in dieser Form sich offenbarende Inhalt in seinen wesentlichen Grundzügen vollkommen. Jedes Maß des Wortes ist zugleich der Typus des in ihm ruhenden möglichen Inhalts. Die Erzeugung des Versbaues ist ein zufälliges Ereigniß, sondern ein nothwendiger Act des sprachlichen Lebens. „Jede Form hat den ihr und nur ihr angemessenen Inhalt.“ (S. 131 f.)

²⁾ Die finstere Macht des Schicksals riß selbst die Götter mit in ihre Unergründlichkeit. Auch Zeus war dieser Macht verfallen. Auch er pochte daher nach der Prometheuschen Schilderung auf den gegenwärtigen Besitz der Welt Herrschaft.“ (S. 134.)

³⁾ Die bloße Gegenwart, welche beide, Vergangenheit und Zukunft, nur in ihrer sich durchdringenden Einheit, aber nie in ihrem Ursprunge und Ziele betrachtete,

trägt daher den Charakter der subjectiv gegenwärtigen Wirklichkeit, die sich dem Unbegreiflichen gegenüber und gewissermaßen zum Troge des selben als das an sich Klare geltend macht.“¹⁾

„Das Spiel der Subjectivität im Sonnenschein der Wirklichkeit des Augenblicks hat jener unbewußten, unbegreiflichen, alles verschlingenden Macht nur zwei Momente des Augenblicks gegenüberzusetzen: das Bewußtsein der unzerstörbaren Gewißheit des gegenwärtigen Besizes und Genusses in der eine schwache Splitter der Objectivität, dessen die griechische Bildung sich bemächtigen konnte, und das Bewußtsein der (wenigstens so lange sie besteht) unbezwinglichen Subjectivität, die in der Gesinnung als innere Kraft sich kundgibt, der andere. Beide sind die im Augenblick die Ewigkeit aufwiegenden Kräfte. Genieße den Augenblick, bewahre den Adel der ungebrochenen Gesinnung; beides kann dir kein Schicksal rauben — das ist die immer wiederkehrende Lehre im alten Griechenland.“ „Die beiden Seiten der Subjectivität, die doppelte Wirklichkeit der Gegenwart, die äußere und die innere, sind [aber] nur augenblickliche Kräfte“ gegenüber dem „Grund der Ewigkeit und Unendlichkeit“. „Es sind die beiden kurzen Silben, die der einfache Länge gegenübertreten, und deren tiefere Bedeutung durch die griechische Poesie hindurchgeht. Anakreon und Pindar lehren Genuß und Ehre, die in der Gegenwart herrlich glänzen, und alles Andere im Augenblick vergessen, und in der Poesie eine neue, schöne, der Vergänglichkeit und dem Meide des Orcus entrissene Welt erscheinen lassen. Aber sie lehren dieß stets mit dem ängstlichen Hinblick auf die dennoch einmal siegende Macht, die nur die lyrisch begeisterte Gegenwart verhüllen kann.“ „Weil die lyrische Poesie der Gegenwart an sich sich bemächtigt, so trennt sie jene beiden Brennpunkte im Einzelnen.“ (S. 134 f.)²⁾

mußte sich vor jenem Abgrunde, in welchen beide Angelpunkte der Gegenwart auflösen, mit Macht verschließen, um sich in dieser ruhigen Klarheit des gegenwärtigen Besizes zu erfreuen.“ (S. 133.)

- ¹⁾ So entstand eine Bewegung des Lebens, die D. dem Hexameter vergleicht, der gleichsam „aus der Meeresfluth sich hob und in seiner Arsis den augenblicklich getragenen Moment des Lebens abspiegelte“, das an der Sonne des Tages sich erhebt, um sodann „mit einem verschwimmenden Seufzer am Ende seiner kurzen Dauer in dem unbestimmten Meere der Schattenwesen sich zu verlieren.“ „Der Gegensatz vor einer Macht, die über jede Erhebung des Lebens Meister wird, und sie im Unendlichen verschlingt, kehrt immer wieder zurück.“ (S. 134.)
- ²⁾ „Das Anakreonische Lied hält sich an die Objectivität und die Wirklichkeit des Augenblicks in der Empfindung, und läutert die subjective Empfindung durch jene Objectivierung, verleiht ihr durch Aufhebung von Grund und Folge, von Vergangenheit und Zukunft in der einfachen ausschließenden Macht des Augenblicks eine rein ästhetische und formelle Haltung, wodurch alle unsittliche Bedeutung davon abgewischt wird, und bloß die ungetrübte Naivität des Augenblicks erscheint. Die D. läßt die Objectivität im Spiegel einer in derselben, weil sie auch nur eine gegenwärtig leuchtende ist, sich selbst vergessenden Subjectivität erscheinen, und verwischt den trüben Eindruck des im Hintergrunde lauernenden Schicksals dadurch, daß sie sich ganz in den Glanz des Augenblicks versenkt, und zwar rückwärts und vorwärts über diese Nähe hinausblickt, aber nur das zusammensetzt, was den Schein des Augenblicks vermehrt. Dadurch ist der Gegensatz scheinbar aufgehoben, aber nur für die Zeit der augenblicklichen Erhebung.“ „Das äußere Gesetz des Hexameters“, sagt D., „tritt in beiden Formen zurück. Das Lied löst sich in den hüpfenden Jambus, wo die kurze Silbe mit der langen für den Augenblick sich völlig coordinirt hat, und der einzelne Mensch, der des reinen Genusses der Gegenwart sich erfreut, mit dem ganzen menschlichen Schicksal, wenn auch nur augenblick-

Die griechische Bildung konnte aber nicht gleich anfangs lyrisch sich gestalten. „Das Band der Objectivität hielt die Subjectivität zu einer vollen geschichtlichen Entwicklung zusammen, ehe die Subjectivität dieser Objectivität sich bemächtigen und sich an ihre Stelle setzen“, ehe das gelöste innere Verhältniß in seine beiden Glieder sich frei entfalten konnte“. „Die erste muß sein „in seine beiden Glieder sich frei entfalten konnte“. „Die erste Form des sprachlich-poetischen Gesetzes ist daher auch nicht die lyrische Strophe, sondern der historische Hexameter.“¹⁾ „Die allgemeine Einheit des Schicksals tritt hier noch nicht als vernichtende oder unbegreifliche, sondern nur als wunderbare, in die Bildung der Zeit mächtig eingreifende, in der Brust des Menschen selbst wirkende und daraus die Geschichte gestaltende Macht hervor.“ Das griechische Epos „ist dem Gesetze der Gegenwart wie die ganze griechische Poesie verfallen.“ Die Art der Composition dieser Epopöen erklärt sich daraus. Dieses Epos ist ferner „subjectiv, d. h. es ist nothwendig Heldengedicht“; ein einziger Held erscheint als „Typus des menschlichen Heldenlebens überhaupt“. „Dieser Held ist nothwendig eine Personification einer der Grundkräfte der menschlichen Subjectivität. Wir sehen daher entweder die geniale Macht des Könnens“, „der von innerer Begeisterung getriebenen Kraft“ im Achilles; „oder wir erblicken die berechnende Weisheit, die das Leben beherrschende Denkkraft im Odysseus; oder es gibt sich die unermüdlige, städtegründende, geduldig ausdauernde Kraft des praktischen Lebens und der ausübenden Tugend kund im Aeneas, der aus diesem Grund von sich selber rühmt: sum pius Aeneas. Wo Städte und Staaten gegründet werden, Recht und Sitte gepflegt, die Ahnen geehrt und die Zukunft gesichert, wo die ausdauernde Tugend die Last des Lebens auf sich genommen hat, da ist der Spielraum des dritten Helden der griechisch-römischen Epopöen.“ „Mit dieser Subjectivität des vom Schicksal getragenen Helden wird dann auch noch der objective Gegensatz sich verbinden müssen, der eine andere Subjectivität in ihrer vergeblichen Anstrengung zum Träger hat, so daß dieser gegenüber die Subjectivität des gefeierten Helden als die siegende erscheint. Durch diesen Sieg wird die Obmacht des Schicksals verdeckt“; aber „im Grunde steht dennoch . . . das Schicksal als der einzige Sieger da, in dessen Hand beide Helden nur als Werkzeug dienen.“ Der plötzliche Schluß der Iliade verhüllt nur „den endlichen Fall des gottgleichen Achilles, und läßt ihn augenblicklich Ehre und Freude gewinnen; aber er vermag dieß nur . . . durch das Absehen von Vergangenheit und Zukunft, durch den Triumph der Gegenwart. Unwillig unterliegt die Kraft des Einen, aber finsterothend umschwebt den Andern die Gefahr, oder er hat sie schon vorher bestanden, und ist in des Orcus finstere Behausung hinabgestiegen, um sich die subjective Zukunft zu sichern.“ (S. 139 ff.)

lich, ausgehöhnt erscheint.“ Ebenso versucht D. den Strophenbau der Ode (im weitern Sinne) und das Maß der Elegie und der satirisch-jambischen Poesie als dem Inhalte vollkommen entsprechend nachzuweisen. (S. 137 f.)

¹⁾ „Historisch kann man ihn deswegen nennen, weil er die Zahl der historischen Entwicklung und das Gesetz des Lebens, das ein auf- und absteigendes ist, in einfacher und doch vollständiger Ausbildung an sich trägt.“ (S. 139.)

„Das Drama macht durch die subjective Aufregung das Wort von dem an sich geregelten Metrum frei, und bindet dagegen die innere Anlage an dieses scheinbar abgeworfene Gesetz des Hexameters.“ „Das Gesetz von Hebung und Senkung tritt im Ganzen hervor, und was im Hexameter als Cäsur erscheint, wird im Drama zum dramatischen Knoten, in welchem Persönlichkeit und Schicksal sich verschlingen, so daß die Mitte des Stücks die höchste Steigerung der subjectiven Kraft in ihrer freien Selbständigkeit offenbart. Diese Bindung und Lösung bleibt, so verschiedenartig auch die Schürzung und Lösung des Knotens in Tragödie, Komödie und Schauspiel sich gestaltet, doch „das Grundgesetz aller drei dramatischen Formen.“ (S. 142 f.)

In der Einleitung zum dritten Theil der Poetik betont D. wiederum die „Nothwendigkeit eines allgemeinen Gesetzes für die historische Entwicklung“ und weist auf den Unterschied hin, der zwischen dem inneren Gesetz und der äußerlichen aus Kunstwerken abstrahirten Regel besteht. (S. 232 ff.)

1) Das Gesetz, sagt er, „ist vor jedem Werke in der nur bedingt wirken könnende Natur selbst. Es kann allerdings nur durch die Kunstwerke zur wissenschaftlichen Erkenntniß gebracht werden. Aber es entsteht nicht aus ihnen, und besteht nicht durch sie; sondern die Werke bestehen durch das Gesetz, und haben Kunstwerth durch ihren Zusammenhang mit ihm.“ „Dem Scharfblick des Aristoteles ist es gelungen, durch Vergleichung . . . eine allgemeine Formel für die ihm vorliegenden Formen zu finden. Diese Formel ist nun freilich ein Abstractum, ist äußerliche Regel, und nicht Kunstgesetz. Allein erst mußte man den synthetischen Versuch, ein Gesetz zu finden, wagen, ehe die wirkliche Auffindung eines solchen gelingen konnte.“ „Nach ihm hat man es auf analytischem Weg, durch vorläufige Eintheilung der Natur versucht. Auch dieser Weg konnte nicht zum Ziele führen. Alle wahre Erkenntniß ist ebenso sehr historisch, als sie speculativ ist. Jede Speculation gründet sich auf vorausgehende Resultate, und ist also selbst schon historisch der Methode nach. Ebenso dem Inhalte nach, indem sie eben nur für den wirklich geschichtlich gewordenen Inhalt einen subjectiven Oberjaz der Erkenntniß zu finden strebt. Sie darf daher durchaus kein Factum der Geschichte mit Wissen und Willen aus ihrem Kreise ausschließen, weil es etwa unter den aufgestellten Oberjaz sich nicht fügen will.“ „Möglicherweise kann sich die Speculation in der Anwendung ihrer Vorderätze auf die Geschichte vergreifen, darum weil etwa die einzelnen Facta nicht bestimmt genug zu ihrer Kenntniß gekommen sind.“ Das ist aber „nur ein subjectiver Irrthum, der das objective Gesetz keineswegs an sich gefährdet.“ Wie aber die Speculation nicht ohne Geschichte sein kann, so auch die Geschichte nicht ohne Speculation. Jeder Historiker muß „irgend ein vernünftiges Princip“ als „Oberjaz seiner Untersuchung“ festhalten. „Allein dieses Princip sucht man sich in der Regel nicht klar zu machen. Man führt es nicht bis zur letzten Einheit mit den nothwendigen Eigenschaften der menschlichen Natur selbst zurück.“ „Seine Thatsache spricht für sich selbst. Auch stehen nie alle Thatsachen zu Gebote.“ „Wer füllt dann die Lücken aus? Das Genie des Geschichtschreibers? Allerdings, allein kann mich eine solche Ausfüllung nicht täuschen? ist sie mehr als subjective Voraussetzung? Sie ist nur dann nicht mehr subjective Willkür, wenn sie aus dem nothwendigen Grunde des allgemeinen, alle Einzelheit in der Allgemeinheit ersehenden Gesetzes hervorgewachsen ist.“ Dieses Gesetz bietet den Maßstab zur Beurtheilung jeder Leistung. „Genie ist eben nur ein unmittelbares Zusammenhängen des subjectiven Geistes mit dem allgemeinen Grunde der menschlichen Natur, durch welches der Einzelne zur allgemeinen Bedeutung sich erhebt. Auch hier liegt also ein allgemeines Gesetz unbewußt der producirenden Thätigkeit zu Grunde, und die Erkenntniß des Gesetzes ist es zuletzt allein, welche über die Bedeutung des Wirkens genialer Zusammenstellungen entscheiden muß.“ Die „bloße Geistreichheit“ führt zuletzt „zur völligen Anarchie des Geistes, in der Jeder Jedes sagen und behaupten darf, weil es ihm so gefällt, und er für seine Behauptungen eine gewisse Reihe von

Dann heißt es: „Die Allheit liegt nicht in der Geschichte an sich, denn diese schreitet durch lauter Besonderheiten vorwärts.“ „Das Allgemeine der Geschichte liegt in der menschlichen Natur.“ „Der allgemeine Grund würde aber an sich auch wieder nicht in die sonderheitliche Bewegung eintreten. Dem Grund muß daher ein Princip gegenüberstehen, das in der Aufhebung der Allgemeinheit in der Besonderheit doch das Einheitliche beider in ihrer fortschreitenden Wechselwirkung festhält. Ueber der Geschichte steht die höhere Einheit, die als persönliches Endziel alle natürliche Entwicklung beherrscht.“ „Aus der Quantität und Qualität entsteht die historische Wirklichkeit. Die Quantität ist der äußere mögliche Umfang, der durch das Verhältniß der einzelnen geschichtlich auftretenden menschlichen Kraft zur menschlichen Natur überhaupt bestimmt wird. Die Qualität ist die innere Getragenheit dieses Umfangs von dem höchsten Princip des freien Lebens, inwiefern sich dieses in einer bestimmten Kraft und unter den historisch gegebenen Voraussetzungen offenbaren kann.“ (S. 236 f.)¹⁾

„Keine Dichtung ohne Einheit von Inhalt und Umfang.“ Der Ausgang aber „kann von der Quantität oder von der Qualität oder von beiden zugleich genommen sein. Im ersten Falle ist die ganze Entwicklung zwar nicht ohne Inhalt, aber doch nur von einem durch den Umfang selbst bedingten Inhalt. Diese Bildung ist in der griechisch-römischen Poesie die vorherrschende. Die menschliche Natur in ihren allgemeinen Grundverhältnissen, wie sie den Umfang der poetischen Formen bestimmt, so bedingt sie hier auch ihren Inhalt. In dieser Bildung ist also die menschliche Natur [als solche] . . ., unbeschrieben von aller Tradition und nationaler Bevormundung, der nächste und einzige Inhalt der Dichtung. Die entgegengesetzte Richtung geht von einem gegebenen Inhalt aus, und sucht der schon durch den Glauben angenommenen Bedeutung die äußerliche Gestalt, die poetische Quantität anzupassen. Die Quantität ist bedingt durch die Qualität. Diese Richtung beherrscht die ganze orientalische Poesie. Da aber, wo der Orient und Occident in einer gemeinschaftlichen höhern Einheit zusammentreffen, im Christenthum nämlich, muß die poetische Form von beiden zugleich ausgehen.“ (S. 238 f.)

Aller Inhalt der Poesie des antiken Occidentes und seiner geistigen Entwicklung überhaupt muß daher in jener „einfachen Natürlichkeit gesucht werden“. Die „rein menschlichen Kräfte des Denkens, Könnens und Thuns“ „in ihrer einfachsten nothwendig natürlichen Gestaltungsfähigkeit, ohne weitem überlieferten und geglaubten Inhalt“, bilden die Grundlage dieser Entwicklung. Griechenland und Rom theilen sich in diese „natür-

Zhatsachen anführen kann. Allein für welche Behauptung lassen sich nicht einige sogenannte historische Belege finden? Was will man mit Beispielen beweisen?“ (S. 233 ff.)

¹⁾ „Je nach dem Zusammenhange irgend einer geistigen Kraft mit der höchsten Aufgabe der Persönlichkeit, in Gott vollkommen frei zu werden, bestimmt sich die principielle Einheit derselben [als Aufgabe der bestimmten Kraft]. Die Kunst hat die Befreiung des Geistes von der Natur durch die Form, durch die umbildende und (weil nicht schaffende, sondern umbildende) an die Natur gebundene Kraft zu bewirken.“ „Die Kunst ist vollendet, sobald sie den Stoff so überwunden hat, daß keine weitere Vereinigung des Gesetzes des Stoffes mit dem geistigen Inhalt mehr möglich ist.“ (S. 237.)

lich nothwendige Bildung der Menschheit". Die Trilogie von Können, Denken und Thun „erzeugt in äußerlich historischer Entwicklung ein dreifaches Leben, die Entwicklung der Kunst, der Wissenschaft und der Societät, des Staatslebens. In Wissenschaft und Kunst sind nun die Griechen den Römern entschieden überlegen“ (während ihnen das „praktisch positive Bildungselement mehr fremd blieb“), die Römer aber „den Griechen und wohl allen Nationen der Erde in praktischer Staatsweisheit“ und äußerer Thatkraft. Und wie im Allgemeinen, so repräsentiren die Römer auch im Einzelnen innerhalb der antik-occidentalen Entwicklung „nothwendig stets das dritte Element der geistigen Bildung, welches daher in allen Bewegungen und Bildungen des Wortes, sowohl in der poetischen als in der wissenschaftlichen Gestaltung nothwendig als das schwächere erscheint, während es in der Thatkraft des praktischen Lebens höher steht.“ (S. 240 ff.)¹⁾

¹⁾ Auch im Mythos der Griechen und Römer offenbart sich das gleiche Gesetz „Können, Denken und Thun bezeichnen auch die dreifache Bildung des antiken Religionsystems“, welches „äußerliche Erscheinung oder innerliches Geheimniß oder praktische Staatsweisheit“ war. „Die Mythen standen der Mythologie in Griechenland gegenüber. Die Allgemeinheit des seelischen Cultus stand im Gegensaß mit der plastischen Besonderheit der einzelnen Göttergebilde.“ Der „innerliche Cult“ und die „äußerliche Darstellung desselben“ einigten sich in Rom „in innerlich abgeschwächter und äußerlich wirksamere Bildung“. Die „praktische Brauchbarkeit“ war hier das Entscheidende. „Die Mythen hatten in ihrer schweigamen Verborgenheit kein Kunstelement der äußern Form- und Wortbildung in sich. Sie waren der innerliche Grund des religiösen Lebens. Wo aber dieses sich äußerlich gestaltete, wurde es sofort ein poetisches, sichtbares und faßbares. Das Symbol wurde zum Wibe.“ „Die ganze griechische Mythologie ist ein Geschenk der Poesie, ist eine Frucht der bildenden Phantasie.“ Poesie und Mythologie der Griechen protestiren gleichmäßig von Anfang an durch ihr Streben nach „quantitativ äußerlicher Bestimmtheit“ „gegen die innerliche Ueberschwenglichkeit und ungestaltete Allgemeinheit des orientalischen Inhalts“, „gegen die unfaßbare Innerlichkeit der bloß qualitativ seelischen Anschauung.“ „Die griechische Mythologie erhebt sich daher aus der Unendlichkeit zur endlich bestimmten Subjectivität. Das Gesetz der Identität tritt waltend ein. Alles Unermeßliche wird als Unbegreifliches abgeworfen. Das mit der Subjectivität Gleichförmige bleibt als einzig faßbarer Inhalt zurück“ und „wird menschlich-göttliches Subject“. „Die griechisch-römische Bildung, die von aller traditionellen Glaubenslehre sich möglichst getrennt hatte, mußte ihre Götterlehre aus der Ahnung des menschlichen Wesens und seiner Verbindung mit einem höhern Grunde der Uebernatur zusammenfügen.“ „Ihre Mythologie ist daher ein bloßer apothoisirter oder idealisirter Ausdruck ihres Naturlebens.“ Das Schicksal dagegen „begreift alle unendlichen und unergründlichen Beziehungen des Mytheriums in sich.“ „Dieses Unergründliche liegt aber vor und hinter der Zeit und der Subjectivität, und wird daher von der zeitlichen Gestaltung ausgeschlossen.“ „Die Uranische Bildung in ihrer zeitlosen Unergründlichkeit wird von der Saturnischen Herrschaft der Zeit entthront. Aber Kronos, der alte Zeitenwater, ist noch immer blinde Naturgewalt“, er, der die Kinder, die er erzeugt auch wieder verschlingt. „Die menschliche Bildung [dagegen] bewahrt die Geburten der Vergangenheit in der Gegenwart und überliefert sie der Zukunft. So wird ein Bleibendes in der Zeit; so werden die Kinder des Kronos gerettet, und er selbst entthront und seiner Bildungskraft beraubt, indem nun menschliche Kräfte bildend an seine Stelle treten. So erbt sich die alte Unendlichkeit fort, bis sie zur bewußten Zeitherrschaft wird in Zeus.“ „Diese nun subjectivirte Zeitherrschaft, die in ihrer Göttlichkeit über der Zeit, aber nicht über dem Schicksal thront, während die Dienenden, die Menschen unter der Zeit in der bloßen Gegenwart der Vergänglichkeit wohnen“, theilt sich sogleich selbst wieder in die Dreizahl der sub-

Wie innerhalb der epischen Poesie die Iliade und Odyssee, so ist auch in der Lyrik „die Gestaltung der obersten Gegensätze“, „die Pin-
darische Ode und das Anakreontische Lied, Eigenthum der grie-
chischen Poesie“), wogegen eine mittlere Einheit, die weder den hohen
Denkflug der Griechen, noch die feine Natürlichkeit der Empfindung Ana-
kreon's erreicht, den Römern in der Lyrik des Horaz erwachsen ist.“
„Das gleiche Gesetz läßt sich auch im Drama wahrnehmen. Die hohe
Tragödie und der unerschöpfliche Humor der Aristophanischen Komödie,
die äußersten Gegensätze des Ernstes und Scherzes, sind den Griechen zu-
gefallen, und nur die mittlere Stufe des Schauspiels . . . hat sich der
Nachwelt durch die Römer erhalten.“ (S. 251.)²⁾

Die classische Poesie mußte von der „qualitativen, national bedeutsamen,
religiösen“ oder Hymnen-Poesie ausgehen, „zur epischen Form, und von
dieser durch die elegische zur lyrischen und durch die jambische zur
dramatischen Form fortschreiten, und in der Idylle sich noch einmal in
eine erkünstelte Begeisterung zurückfühlen, um endlich mit der reinen Di-
daktil zu schließen.“ Die elegische, jambische und idyllische Poesie
sind Uebergangsformen, „die nicht die Höhe der durch die vollkommene Ein-
heit von Inhalt und Umfang vollendeten Form erreichen, und von der Un-
bestimmtheit des Inhalts auch in einer gewissen Unentschiedenheit der Form
erhalten werden.“ Außerhalb der eigentlichen Poesie aber „liegen die bloß
qualitativen und bloß quantitativen Formen der Poesie. Ehe die
Einheit der Quantität und Qualität in der griechisch-römischen Poesie sich
ausbilden konnte, mußte zuerst der Inhalt durch die geistige Entwicklung
des griechischen Volksthum's errungen werden. Nach dieser Errungenschaft
trat die Durchdringung der Form aus diesem Inhalt hervor, bis endlich
Umfang und Inhalt in ihrer Wechselwirkung sich erschöpft, der poetische In-

jectiven Kräfte in den Söhnen des Kronos: Aedoneus, Poseidaon und Zeus.
Das gleiche Gesetz tritt hervor in den Göttergestalten der Minerva, Venus und
Juno; ebenso in der weitern Ausbildung und Umwandlung des alten griechischen
Göttercultus. (S. 243 ff.)

¹⁾ „Es ist in dem ersten Falle der historisch bestimmte Ausgangspunkt, der den
Dichter ergreift und ihn in die Tiefe der subjectiv aufgeregten Empfindung hinein-
zieht, woraus dann die allgemeinsten und tiefsten Anschauungen über das menschliche
Wesen selbst, wie sie der Augenblick in sich verschlossen trägt, hervorgehen. Dieser
Erhebung der Lyrik von der Besonderheit zur Allgemeinheit steht dann die
zweite Form der aus der Allgemeinheit zur Besonderheit übergehenden
Liederpoesie gegenüber. In ihr ist das allgemein Menschliche und naiv Natürliche
stets zur angenehmen Vorstellung hingeführt, zur höchsten Anmuth der Wirklichkeit
gebracht durch die Fiction einer ganz individuellen Veranlassung, an welche die All-
gemeinheit des Gefühls des Erdengenusses und der nur im Momente und in der
lieblichen Gegenwart fahbaren Seligkeit des Erdenlebens sich anknüpft.“ (S. 248.)

²⁾ Auch in diesen drei Formen des Drama's lassen sich wieder die drei Grundkräfte des
Könnens, Denkens und Thuns wiedererkennen, „aber in dem Maße der dramatischen
Form“. „Der mit der Kunst identisch gewordene Mythos ist Träger der Tragödie.“
Dagegen ist dieser Mythos „gänzlich aufgehoben in der Aristophanischen Komödie.“
„Was in der allgemeinen Bildung der Menschen die Wissenschaft übt, . . . die Auf-
hebung der bildlichen Darstellung, das leistet hier die Phantasie selbst wieder.“
„Zwischen beiden bewegt sich das römische Schauspiel. Alle erst vergötterten, dann
verpötte Kräfte der Menschen treten hier in ihrer einfachsten Menschengestalt als
natürliche Züge, die sich allem individuellen Leben mit innerer Nothwendigkeit ver-
knüpfen, hervor.“ (S. 248 f.)

halt ... nach und nach verschwunden war, so daß nur noch die bloße Quantität der fast inhaltslosen Form übrig blieb.“ „Der Inhalt, den die Phantasie aus dem inneren Gestaltungstrieb herausgebildet, machte dem durch das Raisonnement gefundenen Platz, und so entstand das didaktische Gedicht.“ Die Vorpoesie gehört den Griechen, die didaktische Nachlese mehr den Römern an. (S. 249 f.)¹⁾

Nach dieser Bestimmung der „allgemeinen Entwicklungsgesetze“ wendet sich D. den einzelnen Entwicklungsformen der griechischen Poesie zu, zuerst der Vorpoesie (S. 256 ff.), dann den „quantitativ bestimmten Formen“ der eigentlichen Kunstpoesie, zunächst der epischen Poesie (S. 258—281).

D. berührt kurz den Streit über die Entstehung der Iliade und der Odyssee; dann sagt er über die beiden Werke selbst: „Sie sind die Vor-

¹⁾ Das Verhältniß der hellenischen Bildung zu den übrigen Bildungsformen der Menschheit, insbesondere zum Judenthum und Christenthum, bestimmt D. in dem letzten Abschnitt dieser Einleitung folgendermaßen: Auch die griechisch-römische Bildung, sagt er, habe (wie jede historische Entwicklung) ihr eigenes, ihre Geschicke leitendes Princip. „Das Judenthum war das moralische Gewissen der Welt.“ Aber auch das Heidenthum hat principielle Bedeutung für die Geschichte der Menschheit. „Das Heidenthum vergaß das Sittengesetz und bewahrte das Naturgesetz, das Gesetz der Wissenschaft und Kunst.“ Je mehr das Heidenthum von aller Tradition sich losgerissen, um so mehr war es den reinen Naturgesetzen verfallen.“ „Die Aufgabe des unmittelbaren Gehorsams gegen jene Gesetze war [daher] zunächst den Griechen anvertraut, inwiefern diese bloß aus die Naturanlage beschränkt waren.“ Sie waren unter den Völkern die verlassenen, ganz „auf ihre eigene Betriebsamkeit angewiesenen Waisen“ und darum vor allem „berufen, das rein Natürliche auszubilden“. So „standen Autoritätsgesetz und Naturgesetz in verschiedenen Feldlagern“, standen als Judenthum und Heidenthum einander gegenüber. Aber diese Trennung (dieser „Widerpruch von Natur und Wille“) konnte, wie sie keine ursprüngliche war, auch keine bleibende sein. „Nothwendigkeit, der natürlichen Kraft [gegenüber], und Autorität, der Freiheit gegenüber, sind in dem gleichen Gesetzgeber begründet, und erklären sich gegenseitig.“ Wie darum das Mosaische Sittengesetz durch das Christenthum seine Erfüllung fand, so „mußte die Menschheit auch aus der bloß nothwendigen Bindung des Naturgesetzes gleichfalls gelöst werden, sollte sie die wahre Einheit der Natur und Freiheit in der Persönlichkeit erkennen, und der Freiheit in der Natur gewiß und mächtig werden. Aber es war denn doch auch im Naturgesetz schon eine Hinweisung auf die Freiheit von der Natur gegeben, inwiefern das gleiche Wort auch in der Natur gesprochen hatte, welches die freie Offenbarung durch das Wort als Gottes Wort geben wollte. Woher hätte der Mensch die Macht, über die äußere Natur denkend und könnend zu herrschen, wenn nicht durch den Logos?“ „In diesem Sinne ist das Heidenthum auch eine Offenbarung des Logos.“ „Eine logische und poetische Wahrheit, eine auf die allgemeinen einfachen Naturgesetze gegründete Wahrheit hat auch das Heidenthum. Diese Wahrheit ist die Form, das nothwendige Gesetz. Aus ihm erkennt der Mensch seine Natur.“ „Das Wort war es, das auch die Griechen begeisterte“, „war der unbekannte Gott, der sie wider oder wenigstens ohne ihren Willen die Bahn der natürlichen Offenbarung der Geheimnisse der Menschennatur führte.“ Wer die Werke griechischer Kunst verstehen gelernt, „wird gerne gestehen, daß der Mensch solche wunderbare Offenbarungen, die er selbst nicht faßt und versteht, und dennoch gibt, nicht aus seiner Individualität zu schöpfen vermochte.“ „Es ist das Gesetz der Sprache und der Kunst, dem Homer gehorchte.“ „Dieses Gesetz machte er nicht und erfand es nicht, sondern es war vor ihm und bleibt nach ihm; es war die Gewalt des in die Natur ersprechenden Wortes, woraus ihm solche Fülle entgegenquoll.“ „In der griechischen Bildung offenbarte sich der Umfang, die äußerliche Form, und in der Form ein unbewußter, erst zu lösender, aber dennoch mit der Form schon gegebener Reichthum des Inhalts.“ (S. 252—256.)

geschichte des Volkes; der höchste Ausdruck des griechischen Nationalbewußtseins und die beiden lebendigen Bilder der natürlichen Urkräfte des menschlichen Lebens selbst. Jede Nation knüpft die Geschichte an eine Ur- und Vorgeschichte an. Jeder Mensch ist genöthigt, mit jeder Individualität das Gleiche zu thun. Nichts in der Welt versteht sich von selbst. Alle Erscheinungen haben ihren Grund, alle Begebenheiten desgleichen.“ „Mit dem Vordringen von Asien war das Griechenthum entschieden.“ Die poetische Begeisterung fiel auch hier „mit einer historischen Erhebung zusammen“. „Die schlummernde Macht des Geistes wird durch ein solches Ereigniß geweckt.“ Die „Sage eines einmal bestandenen Kampfes der vereinigten griechischen Kräfte mit dem asiatischen Stammlande“ (eine Sage, die „nicht ohne historischen Boden war“) verwandelte sich „durch ihr Alter und ihre Erstgeburt in ein mehr als äußerlich historisches Ereigniß; sie wurde der Anknüpfungspunkt für alle Nationalerinnerungen, die erste Geschichte, in welcher jede zweite Geschichte ihr erklärendes Princip zu erkennen strebte. Alle Anlagen und Kräfte des Volkes dachte man sich in jener Urgeschichte in erster Entwicklung.“ Die Bedeutung dieser Urgeschichte „war eine zweifache, die allgemein menschliche und die griechisch nationale. Beide trafen in Einer Begebenheit zusammen, weil beide auch in dem Lebensgrund des griechischen Bewußtseins zusammentrafen [weil „das Griechenthum selbst wieder das natürlichste Menschenthum war“], und spalteten sich wieder in die Gegensätze dieses Grundes der menschlichen Natur selbst. Die von innen begeisterte Kraft war die eine, und die erfahrene, durch eigene Wahl und Ueberlegung geleitete Gesinnung war die zweite Seite des allgemein menschlichen Grundes der griechischen Geschichte, inwiefern die Geschichte Griechenlands auch die Geschichte der subjectiven Natur des Menschen selbst ist. So entstand Iliade und Odyssee, der Doppelklang des Einen Grundtones, die Doppelbewegung um den Einen Mittelpunkt der gleichen Natur, in der gleichen Begebenheit. Kraft und Ueberlegung stehen sich in der Natur gegenüber, wie Achilles und Ulysses, wie Iliade und Odyssee in der griechisch-epischen Poesie.“ „Die beiden Grundbeziehungen der Subjectivität zur menschlichen Natur, die in allen spätern Poesien und in allen Formen der griechischen Kunst modificirt der Erscheinung nach, aber in ihrem Grundcharakter stets als die gleichen immer wieder hervortreten, machen allein die wesentliche Verschiedenheit der Iliade und der Odyssee aus. Aus dieser qualitativen Verschiedenheit des Inhalts geht die bestimmte einheitliche Form beider Heldengedichte hervor.“ (S. 258—262.)

Dies wird nun durch eine ziemlich eingehende Analyse der beiden Homerischen Epopöen nachgewiesen. Als den Einheitspunkt der Iliade bezeichnet D. die „Verherrlichung jener drängenden, stürmenden Kraft, die nichts um ihren innern Beruf weiß, sondern nur der Kraft sich bewußt ist“. „Dem Achilles steht der besonnene Hector und der herrschende Völkerrüst Agamemnon gegenüber.“¹⁾

¹⁾ „Ueber beide herrlich aber ragt der schnelle Renner Achilles hervor. Wenn die gesetzmäßige Herrschaft unklug die göttlichen Gaben der Menschen mißkennt, so büßt sie ihre eigene Schwäche durch selbstgewählte Niederlage. Jede ursprüngliche Kraft will und muß geehrt werden als eine göttlich- [gott-] verleihe, vor der jede irdische Autorität zurücksteht.“ Nicht also der „Autoritätshochmuth“ Agamemnon's. (S. 262.)

Die Trilogie der „persönlichen Kräfte“ tritt auch hier wieder hervor; ebenso in den übrigen hervorragenden Heldenkräften, und wiederum in dem Nacheinander der epischen Erzählung selbst; auch sie enthält drei Theile, welche jener Trilogie entsprechen. Mit Hektor's höchstem Triumph „ist der Augenblick der innerlich gewaltigen, weil vom Göttlichen bewältigten Kraft gekommen“, und „mit der Grablegung Hektor's endigt die Begebenheit. Den Sieger verherrlicht die Ueberwindung des Gegners. Er ist der Träger des Schicksals; dieses siegt durch ihn.“ Achill ist „der Mann des Augenblickes, der alles vermögenden Kraft, die von innen heraus wirkt und schafft, und sich selbst nicht begreift in ihrer Bedeutung, außer nur im Gegensatz mit der Gemeinheit des Neides und der Ungunst. Die natürliche Grenze und Macht einer solchen Anlage tritt in Achilles auf's herrlichste hervor“, als „die stets wahre Offenbarung einer leuchtenden Naturkraft“. ¹⁾ Wie aber die Iliade von allgemein menschlicher Bedeutung ist, so trägt sie auch wieder ächt griechische Farbe und Gestalt. „Die frühere, größere, aber verweidlichte Bildung Asiens wird überwunden, und aus dem Siege über dieselbe erblüht die griechische Bildung. Die Achilleische Kraft blieb griechisches Nationaleigenthum. Die Begeisterung des Heroenlebens und der productiven Genialität war ihre Naturanlage. Auch Plato preist den göttlichen Wahnsinn, der zu herrlichen Thaten antreibt.“ Aber nicht bloß die Stärke, sondern auch die Schwäche (die Achillesferse) Griechenlands — erstere im Wettstreit, letztere in der gegenseitigen Eifersucht der Einzelnen — ist bereits im Kampfe jenes ersten Heldenlebens geschildert. (S. 262—267.)

In ähnlicher Weise wie die Iliade wird von D. die Odyssee im Ganzen wie in ihren einzelnen Theilen charakterisirt. Ein Ziel wird mit stets gleicher Klarheit und Besonnenheit von Odysseus festgehalten: die Heimkehr in's Vaterland. Er ist, obwohl der Gegensatz von Achilles, dennoch in seiner Art „so ursprünglich heldenkünftig als jener“. „Aber nicht die innere unbewusste Kraft, sondern der wohlbemessene Muth ist sein Führer. Achill übt alles, wie es das Herz und der Augenblick der Aufregung gebietet; Ulyß dagegen läßt stets verständige Besinnung und Vorsicht walten.“ Es besteht der gleiche Unterschied „zwischen dem Gedanken und dem künstlerischen Werke, wie zwischen Ulyß und Achill. Beide sind in gleicher Weise ursprüngliche Kräfte der Menschennatur.“ ²⁾ Obwohl nun

¹⁾ Daß hier die Götter „mit in die Handlung eingehen, ist sehr natürlich, weil allen übrigen Menschen in einer so begabten Natur das Zusammenreffen göttlicher Sendung mit natürlicher Anlage sich kundgibt. Die ganze olympische Götterwelt, zusammengesetzt aus den idealisirten Naturkräften, tritt daher in den Streit vor Troja mit ein, und die Mythologie findet selbst wieder in der Geschichte ihre genauere Bestimmung, sowie die Geschichte in Verbindung mit dem Mythos sich erklärt.“ (S. 264 f.)

²⁾ „Ganz entbehrt kein Mensch eine von beiden“; aber die eine kann doch von der andern so weit überwogen werden, daß jene kaum mehr sichtbar hervortritt, oder „beide mäßigen sich untereinander“, „und aus diesem Verhältniß der beiden ursprünglichsten Kräfte der menschlichen Subjectivität geht der Verus [die „geistige Fähigkeit“] des Einzelnen hervor.“ „Wie Ulyßes nicht ohne Heldenmuth und augenblickliche Erregung des Gefühls, so ist Achill nicht ohne Besonnenheit und Ueberlegung; wie denn gleich im ersten Gesang Homer erzählt, wie Minerva ihn vor Thätlichkeiten in der Rathsverammlung der Achäer warnt.“ Beide geben aber dennoch entschieden „die an sich entgegengesetzten Grundeigenschaften der menschlichen Naturanlage des Könnens und Denkens kund“. (S. 267 f.)

Homer gewiß nicht mit Bewußtsein „diese psychologischen Offenbarungen bezweckte, sind sie doch ebenso gewiß in seiner Darstellung enthalten. Ob er davon wußte oder nicht, gilt gleich für den wesentlichen Inhalt; er war dazu durch die innere Nothwendigkeit des griechischen Lebensgrundes gezwungen.“ „Das Gesetz des Logos gab ihm diese Offenbarung, und alle Zeiten haben sie durch Homer empfangen“, und damit auch die „Aufgabe, das durch ihn zum Erbgut der Menschheit Gewordene auszulegen“. (S. 267 f.)

Ausschluß aber „über die innere Articulation des hier geoffenbarten zeitigen Wortes“ geben „die Verhältnisse der äußern Gliederung“. Nachdem daher D. gezeigt hat, wie der Grundgedanke, „die Gleichheit des Charakters oder vielmehr der höhern Lebenseinheit, die im Odysseus sich offenbart, mit überraschenden Zügen durch das ganze Gedicht hindurchgeht“, erfüllt er die von ihm selbst gestellte Forderung einer „genauen Erwägung des Umfangs“, und verfolgt die Gliederung, die er zuerst im Allgemeinen feststellt, in ihre einzelnen Verhältnisse. „Den Mittelpunkt bildet der seine Irrfahrten erzählende Odysseus. Dieß ist, könnte man sagen, der subjective Theil des Gedichtes. Diese mittlere Einheit findet sich aber wieder von der vorausgehenden Schilderung der Heimath selbst und der persönlichen Kräfte, die den Helden in seiner bestimmten Ueberlegenheit offenbaren müssen, und von dem nachfolgenden Sieg des Helden in dem eigenen Vaterlande eingeschlossen.“ So kommt die Trilogie der Iliade auch in der Odyssee wieder, aber in anderer Weise, zum Vorschein. „Wie die hier geschilderte Kraft mit jener im Gegensatz steht, so auch die Verhältnisse des Kampfes.“ „Die Hauptgefahren, die dem Helden drohen, sind nicht subjectiver, sondern objectiver Natur, kommen nicht von einer einzelnen subjectiven Kraft, sondern aus der Mannigfaltigkeit des äußern Lebens selbst.“ „Diese offenbaren sich [nachdem im ersten Theile durch die Schilderung der Freier, Telemach's und Odysseus' der Grund zum Ganzen gelegt ist] im zweiten Theile des Gedichtes, in welchem, im vollen Gegensatz mit der Iliade, der Held des Epos nicht bloß vom Schauplatze nicht zurücktritt, sondern vielmehr als hiers handelnd und kämpfend und sogar als selbst erzählend auftritt. In diesem zweiten Theile offenbaren sich die Gefahren, die stets jedem Menschen entgegenreten, der mit bewußter Kraft einem höchsten Ziele, seinem fernen Vaterlande, zusteuern will.“ Es folgt nun eine unvergleichlich tiefgehende psychologische Deutung dieser Gefahren ¹⁾ und eine kurze Betrachtung des dritten Theiles, in welchem „auch die übrigen Kräfte wieder hervortreten“; dann schließt D. mit den Worten: „Diese in ihren allgemeinsten Umrißen durchgeführte Grundtheilung ließe sich fortführen bis in die einzelnsten Glieder hinab.“ „Der kunstvolle Bau des Ganzen leuchtet aber auch aus diesen Umrißen schon glänzend hervor. Die innere Einheit ist mit der äußern

¹⁾ D. schließt dieselbe mit den Worten: „Der Held erscheint in seiner allgemein menschlichen Bedeutung; er ist ein persönlicher Ausdruck aller Kämpfe des überlegenden Geistes. Nichts hat Homer vergessen. Alle Gefahren sind in sich selbst wieder in ihre eigenen Glieder gelöst, und die durch das ganze Gedicht sich so oft wiederholende Neuzahl begegnet dem Leser hier in ihrer vollen Bedeutung. Diese symbolische Bedeutung, die durch das Ganze hindurchweht, ist der ideale und natürlich nothwendige Gehalt und Inhalt des Gedichtes, der vom Dichter nicht erkannt, aber unbewußt geschildert worden. Die menschliche Natur drängte ihn von selbst dazu.“ (S. 274 f.)

plastischen Leiblichkeit der Form in lebensvoller Harmonie; eines lebt und bewegt sich im andern als in seinem eigensten Elemente; und so entstand jene staunenswerthe, gediegene Schönheit der Form, die immer gefällt, immer belehrt, immer erhebt, weil sie den lebendigen Reiz des geheimen, unergründlichen und doch in allem gegenwärtigen Naturlebens offenbart.“ (S. 268—276.)

In dem kurzen Abschnitte, welcher die „gemischte epische Dichtung“, die „Erweiterung der Homerischen Epopöendichtung durch Hesiod und die cyklischen Dichter“ bespricht, wird ausgeführt, warum beide Richtungen es zu keiner vollendeten poetischen Form mehr bringen konnten. ¹⁾ Dann wird das „äußere historische Verhältniß der griechischen Epopöendichtung“, das Verhältniß des Anfangs der griechischen Poesie zur Entwicklung der Menschheit überhaupt bestimmt. (S. 276—281.) ²⁾

Von der Betrachtung des griechischen Epos geht D. zur Würdigung der Lyrischen Poesie über (S. 282—298). In der epischen Poesie, sagt er, lag von Anfang an „ein doppeltes Element, das beschränkende und das productive. Die Opposition gegen das Unbegreifliche [,Ungeheure und Formlose‘] begriff das Begreifliche und Bildsamer in sich. Die erste Poesie Griechenlands war auch seine Philosophie. Philosophie und Poesie

¹⁾ Der Gegenstand der cyclischen Gedichte, sagt D., „gehört in seiner richtigen Auffassung dem Drama an“ (S. 279). Ueber die Gedichte, welche Hesiod's Namen tragen, heißt es hier (S. 276 ff.): „Mit den Homerischen Heldengedichten war die eigentlich innerlich nationale und allgemein menschliche Bedeutung der griechischen Bildung nach dieser Seite hin formal geschlossen. Nur ein Rest des Inhalts... war übrig geblieben. Zum Theil war die menschliche Umbildung des Götterlebens noch nicht vollendet, zum Theil war die praktische Seite der poetischen Lebensanschauung nicht ausgebildet.“ „In diesem unbestimmten Orange nach einer qualitativen Erweiterung des poetischen Inhalts“ sind die Hesiod's Namen tragenden Gedichte entstanden. In der Theogonie wird „das mythische, in den ‚Werken und Tagen‘ das praktische Gebiet betreten“. „Hesiod, reicher an Einzelheiten, ist der Schöpfer des Homer; in ihm ist der Schatz des überzähligen Materials niedergelegt“; „was Homer zu seinem Tempelgebäude nicht mehr verwenden konnte, ist zu einzelnen niedlichen Bauwerken verarbeitet.“ Eine von der hier vertretenen Auffassung theilweise abweichende Ansicht über die Bedeutung der dem Hesiod zugeschriebenen Theogonie (angedeutet bereits in der Beispielsammlung S. 3 und 6) enthält D.'s Geschichte der griechischen Philosophie (I, 102 ff.).

²⁾ Nach der „Fluth“ schieden sich die Geschlechter. „Der Stamm der höhern Verheißung [die Semiten] hatte den religiös-moralischen Antheil sich angeeignet; der entgegengesetzte [die Chaiten] war der Sterilität und Bildungslosigkeit des Naturlebens verfallen.“ „Die Uebernatur eines religiösen Landes stellte sich der bloßen Natürllichkeit des rein sinnlichen Lebens gegenüber, während zwischen beiden ein mittleres Element der feinsinnigen menschlichen Bildung eintrat“ (die Japhetiten). Die „rechte Ausbildung und vorgezeichnete Form“ aber gewannen diese geschiedenen Kräfte doch erst, als die Bewegungen jener ersten Völkerwanderung, jener „ersten Vertheilung der Erde unter die einzelnen Stämme ausgeschwankt“ hatten. „Diese Periode tritt nun in den beiden entschiedensten Nationalbildungen der Offenbarung des Logos, in der hebräischen und griechischen Bildung fast gleichzeitig ein“ durch David und Homer. „So bereitet die Moosjahrzehnte lang die Blüthe vor, die dann auf einmal nach hinreichender Verfochung aller assimilirten Säfte in die Erscheinung tritt. Ebenso kochen die natürlichen Säfte und Kräfte des subjectiv menschlichen Lebens an einer innerlich auf- und absteigenden Idee. Wenn dann alle Lebenskräfte das gehörige Verhältniß zu der innern geistigen Triebkraft erhalten haben, dann schießt die Blüthe des Naturlebens, getrieben von einem innerlich schaffenden Inhalt, plötzlich in die Höhe.“ (S. 279 ff.)

bildeten miteinander den Inhalt der Religion des griechischen Volkes. Weiter als diese beiden natürlichen Kräfte sich erstreckten, reichte auch ihre Religion nicht.¹⁾ Philosophie und Poesie waren daher noch Eins, so lange der erste Proceß der Religionsbildung des Mythos nicht vollendet war.“ Schon die ersten Hymnen waren zweigestaltig, ihrem Inhalt nach philosophisch, ihrer Form nach poetisch.“ „Diese doppelte Richtung der griechischen Bildung, die im Anfang noch in der Hymnenpoesie und in der epischen Kunst vereint war, trennte sich aber immer mehr, je weiter die Poesie von der Subjectivität der geschichtlichen Erzählung sich entfernte und in das Gebiet der Subjectivität eindrang.“ „Der Gegensatz von Kunst und Wissenschaft, oder bildender und begreifender Kraft, der in den beiden Helbengedichten Griechenlands als poetisch-historische Voraussetzung der ganzen griechischen Geschichte sich offenbarte, trat schon in der Hesiodischen Poesie weniger in plastischer Form geeint, sondern mehr in seiner Ausbeugung nach einer doppelten Entwicklung hin hervor.“ Doch gingen diese verschiedenen Richtungen noch längere Zeit Hand in Hand, bis endlich sowohl die bildende Kraft als auch die Philosophie „einen anderen Ausgangspunkt ihrer Bewegung gefunden hatte“, von dem aus jede der beiden „selbständig und ungehemmt von der zweiten Kraft des gleichen subjectiven Strebens“ sich entwickeln konnte. (S. 282 ff.)

Ehe daher die Poesie „den einfachsten Ausgangspunkt ihrer selbständigen Bewegung in der rein subjectiven Erhebung der Lyrik fand“, ehe sie „zu dieser entschiedenen Innerlichkeit ihrer subjectiven Gewalt gelangte“, erzeugte sie „das Mittelglied zwischen Epos und Lyrik, die elegische Poesie“, und zwar jenen ursprünglichen Richtungen entsprechend mit „doppeltem Inhalt“, indem diese Mittelgattung zum Theil einen geschichtlichen, zum Theil einen philosophischen Vorwurf zur Darstellung sich wählte. So entstand einerseits das Kriegslied, andererseits eine didaktische Poesie (D. bezeichnet alle diese Mittelglieder mit dem gemeinsamen Namen „Elegie“ oder „elegische Poesie“, schwerlich mit Recht), und zwar in dreifacher Form: als Fabeldichtung, als philosophisches Lehrgedicht und als Spruchdichtung. (S. 284 ff.)²⁾

„Die lyrische Poesie, auf einem neuen Grundton aufgebaut, mußte sich nothwendig auch in andern Gegensätzen als die epische entfalten, die nur in der richtigen Verhältnißbestimmung der ersten Grundbeziehung des Könnens

¹⁾ An diese Thatsache knüpft D. an, um die Hegel'sche Ansicht von der Aufeinanderfolge der Religion, der Kunst und der Philosophie zu widerlegen (S. 283 f.).

²⁾ „Der geschichtliche Gegenstand der Elegie war nicht mehr allgemein menschlich, sonst wäre er episch gewesen, sondern aus der Vorgeschichte in die lebendige und individuelle Gegenwart eingetragen; er war politischer Natur“, und die Elegie in dieser Gestalt nothwendig Kriegslied. Die entgegengesetzte Form aber war didaktischer Natur.“ In den elegischen Omen des Theognis nimmt die Spruchdichtung bereits „fast lyrisches Gewand an“. „Zudeß“, sagt D., „sind alle diese Poesien doch nur Versuche, einen Uebergang aus der [nun] einmal in ihrer Tiefe erschöpften epischen Poesie zu einem durch diese nur angedeuteten neuen Inhalte“, und damit „zu einer in sich rein poetischen Form“ zu finden. Angedeutet aber war dieses Neue schon durch das Epos, inwiefern „ja selbst die epische Darstellung durch die Tiefe der subjectiven Bedeutung des äußern Leben erstand“. „In ihr aber war die subjective Innerlichkeit ihrer selbst noch unbewußt von der Geschichte und dem Bildungstribe der Phantasie getragen.“ (S. 285 ff.)

und Denkens die Subjectivität hatte durchblicken lassen" (Iliade und Odyssee, Achill und Odysseus). „Das Können löste sich nicht mehr in Können und Denken, sondern blieb als reine Begeisterung und Erhebung über das äußere Leben durch die Kraft der Phantasie, also als reines Können allein übrig.“ An die Stelle der Gegensätze des Denkens und Könnens, welche ja selbst aus der (entweder von außen nach innen oder von innen nach außen sich bewegenden) subjectiven Thätigkeit entspringen, treten in der lyrischen Poesie die Gegensätze des „Aeußern oder Besonderen“ und des „Innern oder Allgemeinen“. „Von der Besonderheit in die Allgemeinheit strebt die metrische Bedeutung des erhabenen lyrischen Gesanges der Ode; von der Allgemeinheit zur Besonderheit bewegt sich die einfach natürliche Plasticität des Gefühls im Lied.“ „In dem einen ist offenbar der mythisch übernatürliche Inhalt des Hymnus oder Pans, in dem andern die innerste Lebens- und praktische Lebens- der Gegenwart zum bestimmtesten subjectiven Ausdruck gekommen.“ Eine „mittlere Region zwischen beiden“ findet sich als dritte Stufe dieser Lyrik bei den Römern. (S. 288 f.)¹⁾

Ueber Pindar's Siegesgefänge sagt D.: „Der Augenblick zündet in der Subjectivität des Dichters und läßt allgemeine Wahrheiten, tiefschauende Worte über das Loos der Menschen in ihm erstehen. Dieses Individuelle des Augenblicks und jenes an sich Allgemeine der poetischen Begeisterung bedürfen aber der Vermittlung. Diese Vermittlung bietet die Vergangenheit.“²⁾ „Ohne Geschichte, ohne gegenwärtige Veranlassung, und ohne tiefe allgemeine Wahrheit könnte die Ode sich nicht gestalten.“ Als Beispiel dient D. die Gliederung der ersten Olympischen Siegeshymne, in welcher „der Dichter von der gegenwärtigen Freude des Siegesfestes Veranlassung nimmt, zu dem allgemeinen Preise des siegenden und von der Kunst der Musen verherrlichten preiswürdigen Menschenlebens durch die Geschichte der Ahnen des Hiero überzugehen“. „Wie ein Vogel sich schwingt, indem er zuerst von dem Zweige springend sich wirft“, so ist dem Geist des Dichters der „umklammerte Zweig der Gegenwart“, so dem Menschen überhaupt „der Augenblick der Anhaltspunkt, von dem aus allein er alles erreichen mag“. „Allein er darf nicht bleiben in der reinen Gegenwart; sie ist nicht, und ist nichts für sich“; aber „wenn er in ihr Vergangenheit und Zukunft

¹⁾ „Selbst die Elegie richtet sich in ihrer Gestaltung nach dieser ersten Grundtheilung der Bildung Griechenlands und Roms. Das politisch-epische Kriegskrieg und das philosophisch-mythische Lehrgedicht lassen noch einer dritten elegischen Form zwischen sich Raum, jener Verlassenheit von augenblicklicher Begeisterung und innerlicher Sicherheit der Erkenntniß, die in der subjectiven Klage sich ausspricht, und der spätern Elegie den Grundton gegeben hat“; und wirklich verleiht gerade das Maß des Pentameters „in seinem Zusammensinken in den langen Nachklang der beiden schmerzlichen die Bewegung des Gefühls abschneidenden Cäsuren, von denen der anapästische Uebergang und der leise verhallende Nachhall des Hexameters sich losgetrennt hat, der subjectiv ausbrechenden Klage gegen die überwiegende Schwere des unüberwindlichen Schicksals die bezeichnendste Gestalt.“ Es hat darum auch die spätere römische Elegie „vor der griechischen sich nicht ohne natürlichen Grund ein fühlbares Uebergewicht verschafft.“ (S. 289 f.)

²⁾ „Nicht gestattet es die rasche Bewegung des Gefühls, beim Einzelnen sich zu verweilen, denn eben das Einzelne hat der Dichter verlassen, um das Allgemeine zu erreichen; von Stufe zu Stufe springt er empor, und nur die Höhen der Begeisterungen, die sich in dem gegenwärtigen Momente spiegeln, bindet er mit fester Hand zusammen.“ (S. 291 f.)

schaute, empfindet er das Ueberzeitliche in der Zeitlosigkeit des Augenblicks. „Diese Unendlichkeit, die in dem bewegten Gefühle des Augenblickes sich spiegelt, ist der poetische Inhalt des lyrischen Gedichtes.“ In allen Gesängen Pindar's ist es derselbe „vom Gefühl des in dem Augenblicke des Gesanges sich erweiternden subjectiven Lebens“ erfüllte, derselbe „hoch sich aufschwingende und aus der Gegenwart die Vergangenheit und Zukunft überschauende Geist, der den Inhalt und die Form seiner Gedichte erzeugt.“ Selbst die Dithyramben „sind in derselben Form einer Subjectivirung und Vergegenwärtigung des Ewigen durch die augenblicklich begeisterte Erhebung des Dichters“ gebildet. (S. 290—294.)

Bei Anakreon dagegen ist es „die höchste Natürlichkeit und man möchte fast sagen Unschuld des sinnlichen Lebensgenusses, der an dem Augenblicke mit dem innern Bewußtsein der kurzen Dauer desselben die Ewigkeit zu umspannen sucht, durch das Vergessen von Vergangenheit und Zukunft und das bloße Festhalten des Augenblicks. Wie ein Vögelchen sich duckt im Neste, wenn es den Raubvogel in der Ferne schwebend gewahrt, so birgt sich das menschliche Gefühl, das keiner ewigen Wahrheit gewiß ist, in die warme Empfindung der Gegenwart vor dem alles raubenden unerbittlichen Schicksal. Nur der Augenblick ist des Menschen Eigenthum. Diesen schmückt er, wie er kann. Er weiß, daß er nichts ist. Aber nur dieses Nichts gehört ihm ganz, und ist ihm theuer als sein einziges Eigenthum.“ „Was allen Menschen gemein ist, was alle verstehen, weil sie es fühlen, das Gefühl des Lebens und seiner augenblicklichen Selbstvergessenheit, das ist Anakreon's Gesang.“ Allein seine Kunst besteht darin, daß dieses Allgemeine durch ihn Sprache und Form gewinnt, „eine sichtbare, niedliche, aber bleibende Erscheinung wird.“ „So entsteht der reine Gegensatz Pindarischer Gesänge, die von der Gegenwart zu Vergangenheit und Zukunft und von dieser zur Ewigkeit sich aufschwingen, und im Augenblick an alles . . . zugleich denken; während das Anakreontische Lied im Augenblick auf Vergangenheit und Zukunft und auf alles vergißt, und in dem Vergessen auf alle Zeit etwas Ewiges, die unantastbare Ruhe der Unvergänglichkeit selbst in dem Gefühl der höchsten Vergänglichkeit genießt. Das allein kann Genuß und Seligkeit des ewigen Lebens sein, . . . Vergangenheit und Zukunft zugleich zu überschauen und zugleich zu vergessen.“¹⁾ „Dieses holde Selbstvergessen ist die Idee der Anakreontischen Lieder. Die Sinnlichkeit ist ihr Gewand. Ein anderes Vergessen von Zeit und Raum kennt die natürliche Empfindung des Menschen nicht, als das im Genuß des Augenblicks errungene.“ (S. 295 f.)²⁾

¹⁾ „Die eine Seite hat Pindar, die andere Anakreon im Augenblick zu schildern unternommen. Wie der Fels steht unbeweglich und unveränderlich, und der Strom in nie ruhenden Wogen an ihm vorüberbrauscht, spiegeln sie beide zugleich das ewige Leben ab, das ein veränderliches und stetiges zugleich ist, wenn es Leben und doch ewig sein soll.“ (S. 296.)

²⁾ „Nur dem Griechen war [daraus] das Anakreontische Lied ursprünglich nothwendige Bildungsform; dem Christen ist das Verstehen des in jenen Formen wehenden, von den Griechen nur von weitem geahnten Geheimnisses der Unsterblichkeit und der Ewigkeit des jetzigen Augenblickes zugetheilt. Pindar und Anakreon theilen sich mit einander in dieses Geheimniß. Eine Nachahmung beider ist der christlichen Poesie unmöglich, weil jede christliche ideale Empfindung von der unzertrennlichen Einheit beider im Geiste ausgehen muß.“ (S. 297.)

Als Uebergangsform von der Lyrik zum Drama bezeichnet D. die „witzig-ironische“ epigrammatische und die „satirisch geißelnde jambische Poesie“. „Aus der Empfindung wurde die stets bewegliche, unruhige . . . Leidenschaftlichkeit des Gefühls.“ „Die Subjectivität, die bereits in der Lyrik mit dem Epos in den einfachen Gegensatz getreten war, hatte in der Leidenschaftlichkeit der Satire noch eine weitere Steigerung ihrer selbst gefunden. Indem sie aber die allgemeine Basis des lyrischen Gefühls in dieser Steigerung verließ, mußte sie wieder einer andern objectiv allgemeinen Basis sich anfügen, und diese fand die subjectiv aufgeregte Leidenschaft in der subjectiv selbständig nach außen wirkenden Kraft, die als Handlung sich aussprechen mußte. Die Handlung ist die lebendige Einheit des Gefühls mit der Geschichte in der wirkenden und doch beschränkten freien Kraft des Einzelnen, die als einzelne Kraft frei und doch von der Allgemeinheit getragen und bedingt ist.“ Wie aber schon die Leidenschaftlichkeit des Archilochischen Gedichts einen zweifachen Charakter in sich trägt, den der Ironie und den der subjectiv momentanen Aufregung des Gefühls, so theilt sich dieser Charakter sofort auch der Dichtart, welche die Leidenschaft selbst zum Gegenstand ihrer Darstellung macht, dem Drama mit.“ „So entsteht das Drama der Leidenschaft in seiner idealen Würde [die Tragödie], und das Drama der Ironie in seinem bitteren Spotte des Vergessens dieser Würde“ (die Komödie). (S. 299 ff.)

„Leidenschaft, ¹⁾ tragisches Verhältniß und unsterbliches Mitgefühl bilden den Grundcharakter der ersten Bildung des Drama's“, der Tragödie. „Die Ruhe und Beweglichkeit des ewigen Lebens malt sich als doppelter Grund des Lebens, als nothwendiger und daher unveränderlicher [und allgemeiner] im Schicksal, und als freier und daher beweglicher [und besonderer] im Charakter des selbständig handelnden Individuums.“ „So ist das Drama dem Inhalt nach die höhere Einheit der in der Lyrik noch auseinandergehaltenen Beziehung der Allgemeinheit und Besonderheit zum subjectiven einfachen Gefühlsgrunde.“ Ebenso aber ist im ersten Gliede des tragischen Gegensatzes, im handelnden Subject, „die Einheit der subjectiven Kräfte des Denkens und Könnens gegeben, und somit das Epos in seiner objectiven Bedeutung in den subjectiven Freiheitsgrund aufgeschlossen. Aus der subjectiven Kraft und dem subjectiven Bewußtsein des subjectiven Wollens und Strebens geht die Opposition des handelnden Charakters gegenüber dem objectiven Grunde des im Besondern thatlosen, und daher unbewußten und unmächtigen Schicksals hervor; und darin liegt der Triumph des freien Lebens seinem unfreien Grunde gegenüber.“ (S. 301 f.) ²⁾

¹⁾ „Die Leidenschaft ist jene moralische Erhebung, durch die unser Charakter zur Thatkraft getragen wird.“ „Jede persönliche Selbsterhebung ist Leidenschaft.“ (S. 301.)

²⁾ „Damit die Handlung eine poetische sei, muß sie von einer idealen Bedeutung getragen sein. Diese ideale Bedeutung, die im Epos der wunderbare Grund aller Geschichte ist, der in der Personification und Idealisirung der Wechselwirkung von Freiheit und Nothwendigkeit in den subjectiven Kräften des Menschen ausgesprochen wird, gibt in der lyrischen Poesie durch den Moment, in dem das Ewige in seiner doppelten Erscheinung in der Zeit [die „Ewigkeit in ihrer Bewegung und Ruhe“] sich spiegelt, sich kund.“ In der Tragödie aber treten diese Gegensätze der Lyrik „in eine einzige Lebenseinheit zusammen“. „Das ewig Bewegliche ist

„Auf demselben Grunde, aber von entgegengesetzter Anschauung ausgehend, ruht das ironische Drama“, die Komödie. „Der Unendlichkeit des Schicksals, in der die Tiefe des individuellen Charakters sich malt, stellt das Leben [auch] eine entgegengesetzte Seite seiner Erscheinung entgegen: das völlige Vergessen der Freiheit, durch das völlige Vergessen der Besonnenheit und Kraft, auf welchen die persönliche Freiheit sich auferbaut, zugleich vermittelt, in welchem Selbstvergessen des Bestimmungsgrundes dann auch der historische Hintergrund [„die Macht des allgemeinen Lebensgrundes“] als ein illusorischer erscheint.“ „Allein der ideale Charakter des Lebens darf darum doch nicht verloren gehen, wenn nicht auch der poetische Charakter solcher Darstellungen verschwinden soll. Dieser liegt aber gerade in der subjectiven Ironie des Dichters, der in der Kunst jenen höhern Grund findet, den das Leben zu entbehren scheint, und der aus diesem Grunde heraus des Lebens spottet, eben weil er innerlich dieses Grundes sich bewußt ist, und durch den Spott selbst Zeugniß gibt, daß ein solcher sich Menschen überhaupt liegt, nur nicht in allen.“ Die Größe des Charakters „hat sich in dem satirischen Drama in das Subjective des Dichters verhüllt.“ (S. 302 f. 300 f.)

„Zwischen diesen beiden Gegensätzen der Tragödie und des satirischen Drama's“ liegt das Schauspiel, „welches den Charakter selbst als bloße Naturanlage, als Charaktermaske hinstellt, und das Schicksal in die Zufälligkeit der sich verknüpfenden Umstände“ verlegt. Hier findet sich demnach „die vollständige Umkehr des ersten Grundtones der dramatischen Poesie“, jenes ersten Verhältnisses „von Allgemeinheit des Lebens und Besonderheit des Charakters, von Freiheit und Nothwendigkeit“, indem durch das Schauspiel „Denken und Können als Schlaueit und Begierde“ „bis zur letzten Unfreiheit ihres Lebens zurückgeführt, und dagegen die Nothwendigkeit des historischen Lebensgrundes selbst beweglich gemacht wird.“ (S. 303 f.)

D. bestimmt nun zuerst die Entwicklungsstufen der griechischen Tragödie im Allgemeinen. Er knüpft hier an den Ursprung des griechischen Drama's aus den Dionysusfesten¹⁾ an, deren „plastische Darstellungen des allgemeinen Gefühls“ sowohl den „historischen Ernst“ als auch die „Bacchische Ausgelassenheit der unbekümmerten Lust“ in sich aufnahmen. „Aus den ersten, die mehr besonnenes und formelles Element in sich hatten, bildete sich nothwendig auch früher die poetische Form der Tragödie; aus den letztern konnte sich mittelst des schon in der Tragödie gewonnenen

der innere Grund aller Selbstbestimmung, das stets Unbewegliche ist der nothwendige Hintergrund dieser Bestimmung, der stets sich selbst gleich nur durch die Größe das seine Selbstständigkeit behauptenden Freiheitsgeföhles in seiner Unendlichkeit erscheint.“ (S. 300.)

¹⁾ Folgende Stellen dieser Ableitung sind für das Verständniß der psychologischen Auffassung D.'s förderlich: „Die plöbliche Aufregung Bacchischer Begeisterung“, sagt D., „bringt eine doppelte Erscheinung hervor. Bacchus macht die einen Menschen lustig, die andern traurig. Dieß liegt in der Natur des Menschen. Sowie die individuellen Kräfte mehr zurücktreten, und die seelische Allgemeinheit sich offenbart, tritt die subjective Kraft in ihrer allgemein menschlichen Bedeutung hervor.“ „Der seelische Lebensgrund mit dem plastisch leiblichen Leben in einer lebendigen Einheit erlebt die geistig persönliche Freiheit in der Lebenskraft der in die Leiblichkeit hinauswirkenden Seele.“ „Die im Epos offenbar gewordenen Grundkräfte des Menschen in ihrer allgemein menschlichen Bedeutung offenbaren sich als Lust oder Traurig

dramatischen Gesetzes das ironische und satirische Lustspiel erst später entwickeln.“ (S. 304 ff.)

Die Tragödie nun hat bei den Griechen in drei Stufen sich entwickelt, deren Repräsentanten Aeschylus, Sophokles und Euripides sind, und hat durch sie „die drei Grundanschauungen der menschlichen Subjectivität in der ihr [der Tragödie] möglichen Modification in sich aufgenommen.“ „Es ist zuerst die Allgemeinheit des dramatischen Schicksals in der Handlung als überwiegende Macht eingetreten und hat das Göttliche in dieser alles leitenden höhern Gewalt, der jede einzelne Kraft sich unterwerfen muß, geoffenbart. Mit dieser Allgemeinheit stand die Freiheit des Handelnden als ein für sich Mächtiges, an welchem die Allgemeinheit sich erst offenbaren mag, im Gegensatz; und auch diese Besonderheit mußte in ihrer tragischen Bedeutung erscheinen.“ „Das Bewußtsein einer vollkommenen Coordination beider Kräfte“ endlich bildete den nothwendigen Uebergang von dem einen zum andern Gegensatz“, von Aeschylus zu Euripides; und dieser Uebergang vollzog sich in Sophokles. „Diese Entwicklung, die aus dem Inhalt der Tragödie hervorgeht, ist mit der formalen Umbildung im vollkommenen Einklang.“ „Zuerst ist die Uebermacht des Chors mit der übermächtigen Schicksalsidee von selbst bedingt“; wo dagegen „die Subjectivität der allgemeinen Schicksalsidee gegenüber übermächtig hervorragt“, „das Schicksal gleichsam verschwindet und das subjective Gefühl und die subjective Leidenschaft herrscht, tritt der Chor beinahe ganz aus der Handlung hinaus und lebt für sich ein nur lose mit den Handelnden verbundenes lyrisches Leben; und in der Mitte zwischen beiden steht die vollkommene Ausgleichung beider.“¹⁾

keit nothwendig in dem seelischen Lebensgrund. Der denkende Mensch findet, aus seiner individuellen Bestimmtheit herausgenommen und in das allgemeine Weben der Seele eingeführt, die Uebermacht der Allgemeinheit über die Besonderheit. Diese Bedenklichkeit des Verlustes seines Selbst macht ihn nothwendig traurig. Der künftige Mensch, den die Individualität des Lebens hemmt, dagegen die Allgemeinheit des Gefühls mit seiner ihn beherrschenden Macht in Verbindung bringt, „wird lustig, ja sogar im Gefühl der innen wirkenden unwiderstehlichen Kraft ausgelassen.“ (S. 305.)

- ¹⁾ D. betont hier (S. 309 f.), daß Sophokles diese mittlere Stellung auch der Zeit nach einnimmt, ebenso, „wie die symbolische Darstellung am Anfang, die formell-didaktische am Ende der natürlichen quantitativen Bildung der Poesie, die vollendete Kunstform aber“ in der Mitte zwischen beiden steht, während „das auf die äußere Handlung begründete praktische Leben nicht in der historischen Mitte“, „zwischen dem Ausdruck der Gegensätze von Können und Denken, von Allgemeinheit und Besonderheit, von Poesie und Wissenschaft“, „sondern, wie es der innern Zusammenfügung nach nicht der Uebergang von dem einen zum andern, sondern die Einheit des Zusammentreffens beider . . . ist, so auch am Ende steht.“ In dieser verschiednen Gestaltung und Folge der Glieder des Ternars liegt aber offenbar ein Problem vor, das eine Lösung fordert. D. sucht an dieser Stelle die Lösung in der Unterscheidung des „formalen Gesetzes der Bildung“, des Gesetzes des „formellen Fortschrittes“, das im ersten Falle sich geltend mache, von dem „durch den Inhalt bestimmten und aus der national historischen Bewegung hervorgehenden Fortschritt des Lebens und der sprachlichen Bildung“. Hier herrscht die entgegengesetzte Ordnung. Daß aber mit diesen Bestimmungen die Sache noch nicht vollständig erschöpft ist, zeigt jede auch nur flüchtige Vergleichung der eben genannten Dreigliederungen mit der Trilogie von Epos, Lyrik und Drama, in welcher das logische Verhältniß mit dem zeitlichen zusammenfällt, mit dem Ternar von leiblichem, geistigem und seelischem Leben, in welchem das nicht der Fall ist, mit den Dreigliederungen, welche D. in seiner Geschichte der griechischen Philosophie gibt u.

Aus diesem Verhältniß des Inhalts zur äußeren Form leitet D. die Bedeutung der einzelnen Entwicklungsstufen ab. Der Inhalt, sagt er, ist bei Aeschylus der „bedeutsamste und großartigste“; darin ruht seine Stärke, aber auch seine „formelle Schwäche“; bei Euripides dagegen „verliert sich allmählich die sittliche und ideale Größe des Lebens“; mit Sophokles aber ist durch die vollendete Harmonie von Inhalt und Form „das Ideal der griechischen Tragödie erreicht“. (S. 307 f. u. 342.)

Aeschylus, bei dem die „allgemeine und symbolische Bedeutung des behandelten Inhalts“ vorherrschend ist, hat die Bahn „von dem mythischen und epischen Elemente der Poesie zum eigentlichen Drama gebrochen. Je mehr aber die Handlung mit dem allgemeinen Grunde der Geschichte zusammenhängt, je epischer sie ihrer innern allgemeinen Bedeutung nach ist, um so mehr muß das Gefühl des Einzelnen lyrisch gesteigert und aus der gewöhnlichen menschlichen Empfindung in das Außerordentliche und Uebermenschliche hinübergezogen werden“, „damit die beiden Elemente des Drama's in gleicher Bedeutung sich zusammenfügen. Je weiter aber der Dichter in's persönliche Leben der subjectiv handelnden und leidenden Menschheit herabsteigt, um so mehr berühren sich beide Elemente, um so harmonischer gestaltet sich die Verbindung beider zur schönen Form. Während nun Sophokles in der letztern Beziehung groß ist, muß man in Aeschylus die Erhabenheit und Größe des lyrischen Schwungs und der epischen Bedeutung seiner Tragödien bewundern. Er hat die Tragödie erst zu ihrer Form gebracht, und sie aus der Unendlichkeit ihres Inhalts erlöst.“ (S. 311 f.)

„Der Gang der mythologischen Dichtung ist auch der seiner Tragödiendichtung. Vom allgemein Menschlichen ausgehend dichtete er die ‚Titanomachie‘, an die sich im Uebergang zum persönlich Großen der national-epische Inhalt der ‚Perser‘ anfügt, an welche sich dann die übrigen auf der menschlich subjectiven Größe des Charakters beruhenden Handlungen der ‚Danais‘, der ‚Thebais‘ und der ‚Dresteia‘ anschließen. Auch diese letztern gehen von der Allgemeinheit des in Mehreren herrschenden Gefühls der ‚Schutzfliehenden‘ [Mittelstück der Trilogie ‚Danais‘] zu dem Gegensatz des feindlichen Hasses der Brüder, die in diesem Gegensatz dem gleichen Schicksal verfallen sind, in den ‚Sieben vor Theben‘ [Mittelstück der ‚Thebais‘] über. Erst in der ‚Dresteia‘ ist die Größe des Charakters in eine einzige Person gelegt.“

Diese allein vollständig uns erhaltene Trilogie nun ist es, an welcher D. zuerst (und zugleich am klarsten) das Wesen und die Bedeutung der Aeschyleischen Tragödie erläutert. „Das Schicksal“, sagt er, „erscheint bei Aeschylus überall als ein gerechtes, als göttliches Urtheil. Es ist herabgerufen von der selbstgewollten That, und läßt nicht ab von dem Menschen, bis die Schuld vollständig gesühnt ist.“ „Es sind die alten schlummernden Gewalten der Seele, die das neue Geschlecht der im bewußten Willen schaltenden Götter und Menschen in ihrer unabwendbaren Obhut halten, und nicht abgestreift, wohl aber gesühnt werden können.“ Diese Sühnung allein ermöglicht die „Lösung des [in der ‚Dresteia‘] ob-schwebenden Kampfes zwischen den finstern Mächten der Unterwelt und den Göttern des hohen Olymps, die des Menschen sich angenommen“. „Es war in der ‚Dresteia‘ der Rath Apollo's, der den Drestes trieb,

den Mord des Vaters durch den Tod der Mutter zu rächen. Diese subjective Gerechtigkeit gebot der bewußte Wille; und mit freiem Willen und im Gefühle der Gerechtigkeit seiner Handlung begeht Orestes den Mutttermord. Allein hier ist auch noch ein zweites Verhältniß. Das geheime Naturband zwischen Mutter und Sohn ist ein neues Gesetz, das bei diesem Acte der subjectiven Gerechtigkeit seine Gewalt offenbart. Sowie die That begangen ist, ergreifen den Thäter diese geheimen Gewalten. Die Erinnyen verfolgen rastlos den Mörder. Zu Delphi wird die Lösung dieses neuen Verhängnisses . . . vorbereitet. Aber der Delphische Gott fällt zu sehr selbst den unbestimmten Gewalten des seelischen Lebens verfallen. Die Erinnyen haben in seinem Tempel Gewalt. Die Lösung, welche die Kunst gibt, ist noch zu wenig subjectiv frei, als daß sie der dunkeln Gewalt der unterirdischen Mächte obliegen könnte. Erst im Tempel der Weisheit findet der gequalte Mensch die Lösung jener geheimnißvollen dunkler Naturgewalten.“ „Aber auch hier werden die Erinnyen nicht gezwungen, sondern nur durch die vernünftige Gerechtigkeit und die auch für sie wieder hervorgehende Sühnung befänstigt.“ (S. 313 f.)¹⁾

„Dieser Gang der Erinnyen durch das subjective Leben ist die höhere Verbindung des Mysteriums mit dem Mythos“, ist die „Offenbarung des dunkel geglaubten Naturgrundes dem offenen Grunde des Phantasielebens gegenüber“, „und das Drama erscheint in dieser Offenbarung des Mysteriums oder vielmehr in der Hinweisung auf die Verbindung des durch die bildende Phantasie hergestellten Mythos mit dem allgemeinen Grunde der Natur, aus dem die Phantasie als bloß subjective Kraft hervorbricht, als eine höhere Verbindung, oder vielmehr als die in dem Gebiete der Poesie mögliche höchste Verbindung des Besondern mit dem Allgemeinen.“ (S. 315.)²⁾

¹⁾ „Die ohne Weisheit und Muth begangene That des Vaternordes, in dem die blinde, verstandlose Leidenschaft der Klytämnestra mit der Feigheit des Aegisthus zusammenwirkt, und die Schererin Kassandra in ihrer übernatürlichen Begeisterung jene dunkeln Mächte darstellt, die über dem also unberechtigten Thun des Menschen wachen, bringt zuerst die Grundlage der freien Handlung“, die „bewußte Kraft“, in Erinnerung. „Wo eines von beiden, Kraft oder Weisheit fehlt, da ist der Mensch aus seinem Bereiche heraus- und in den einer blinden Naturgewalt eingetreten, der er nothwendig zur Rache anheimgegeben werden muß, weil er sich gegen sie aufgelehnt, und zwar ohne höhere Kraft, Natur gegen Natur selbst auf unnatürliche Weise empörend.“ „Selbst das unbewußte Vergehen zieht die Schuld nach sich. Auch Oedipus verfällt dem entsetzlichen Verhängniß, weil die zweite Kraft des Menschen, das Wissen von dem, was er that, . . . fehlte. Dadurch geschah das Unnatürliche, was der Mensch bei vernünftiger Einsicht nicht vollbringen kann. Das Gesetz der Natur verletzen, mußte aber der griechischen Anschauung nothwendig als ein Gräuelt erscheinen, der die Rachegöttinnen des Schicksals, d. h. der nothwendigen Naturgewalt, die über den Göttern (welche selbst nur die erkannten Gesetze der allgemeinen Naturgewalt waren) herrschte“, heraufruft. „Nur wenn diese zweite Macht [das Wissen] hinzutrat, und der Mensch zur Weisheit und Ehrfurcht gegen die Gesetze geführt war, trat die Sühnung ein, und der Fluch der Natur löste sich in der wahren Einheit der subjectiven natürlichen Kräfte.“ (S. 314 f.)

²⁾ „So erscheint die ‚Dreieia‘ hochbedeutend als Schilderung der letzten sittlichen Grenzen der subjectiven That- und Willenskraft des Menschen.“ Alle Kräfte der subjectiven Natur werden „mit dem allgemeinen Grunde des das Leben Aller beherrschenden Schicksals verglichen, und in ihrer durch den Menschen verschuldeten Entzweiung [Klytämnestra und Aegisthus], in der unverschuldeten und dennoch nicht schuldlosen Folge, und in der endlichen, von höherer, vernünftiger Gerechtigkeit die

„Was die ‚Dreſteia‘ in dem hiſtoriſch bedeutſamen mit ‚der epischen Darſtellung Homer’s ſo enge verbundenen Hauſe des Atrous darſtellt, das hat der Dichter auch in der entgegengeſetzten Tiefe des übermenſchlichen Lebens und Duldens des Titanen Prometheus dargeſtellt“, indem er „das bereits angeführte Verhältniß der menſchlichen Kraft zum Mythus und Mysterium in der urſprünglich prototypiſchen Form des dramatiſch behandelten Götterſchickſals ſelbſt in den großartigſten Umriffen durchführt“. „Es iſt die freiwillige That, die zuerſt die unwiderruffliche Folge eines jammervollen Schickſals herbeiruft, bis die Ausglei chung des unberechtigten Willens mit dem berufenen Ziele und naturgemäßen Zwecke des Menſchenlebens die endliche Befreiung von den ſelbſtverſchuldeten Leiden herbeiführt. Der feuerbringende Prometheus erſcheint in der Mitte der dramatiſchen Anſchauung als der gefeſſelte Prometheus, um erſt in ſpäterer Löſung durch die berufene Heldenkraft die Erlöſung zu finden.“ (S. 316 f.) Von dem Grundgedanken geleitet, daß Aeſchylus in ſeiner Tragödie „die ſittliche Natur in ihren vorſchreitenden und hemmenden Gegenſätzen offenbaren und ihren endlichen Einſlang mit der nothwendigen Natur aufdecken“ wollte, erklärt D. (S. 317—321) den Gang und die ſymboliſche Bedeutung der „Titanomachie“¹⁾; dann heißt es: „Prometheus iſt der umgekehrte Dreſt.“

den Eumeniden ihr Recht zuerkennt, aber auch die ſubjective Freiheit des Menſchen wahr, und beide neben einander nothwendig beſtehend erkennt) begründeten Löſung“ dargeſtellt. „Das iſt der Menſch in ſeinem ganzen Weſen, in ſeiner Macht und Ohnmacht, in ſeiner momentanen Kraft und Weiſheit, die im Widerſpruche mit der allgemeinen Nothwendigkeit der alles ausgleichenden Gerechtigkeit des Naturlebens-Grundes von der Rache verfolgt wird, in der Anerkennung und Ehrfurcht gegen dieſen Grund aber ſich ſelbſt wiederfindet und von der Laſt der übermächtigen Naturgewalt ſich befreit ſieht.“ (S. 316.)

¹⁾ Prometheus, ſagt D., „hat durch die bloß profane Klugheit die höhere Weiſheit des Schickſals, die in Zeus ihren perſönlichen Willensvollſtrecker gefunden hat, beleidigt.“ „Liſt iſt nicht Weiſheit.“ In der Bindung durch die „ſymboliſchen Kräfte der Stärke und Gewalt des gehorſamen Willens, der auch als feuerbringender Gott Vulcan erſcheint“, „leidet die titaniſche Natur des Menſchen, die früher iſt als die ſubjective Kraft in ihrer einheitlichen Beſonnenheit.“ „Allein dieſe im Menſchen ruhende Titanengewalt, die zwar über den ſubjectiven Kräften ſteht, inwiefern ſie allgemeiner und dauernder iſt und den Fall der ſubjectiven Kräfte vorausſieht, kann doch nur in Einheit mit dieſer freien Gewalt göttliche Feuerſgluth im Menſchenherzen werden. Sie iſt Empörung des Naturwillens und Naturſtrebens gegen das Naturgeſetz; ſie iſt Unnatur, und leidet darum das Entſetzliche, weil ſie Beleidigung des Geſetzes iſt.“ „Es iſt ein dämoniſches Princip, was in dieſer Prometheusklage ſich zeigt. Es iſt der heutige Weltſchmerz der heidniſch-chriſtlichen Lebensauffaſſung, der auch im Prometheus ſich geoffenbart.“ „Der Weltſchmerz des leidenden Prometheus, der weder Gott noch Natur achtet, der eigenen Kraft vertrauen, muß von der gottbegeiſterten Menſchenkraft [Herakles] erlöſt werden. Unſere Götterboten, die wie Mercur weder das Dämoniſche noch das Menſchliche, weder das Wahre noch die Lüge an dieſen Naturen verſtehen, und im reinen Serbilismus bloße Unterwerfung ohne Verſöhnung fordern, ſind nur geeignet, den Schmerz und die Verzweiflung, mit ihr aber auch den Troß dieſer begabten titaniſchen Naturen zu mehren.“ „Auf dieſen kommenden Erlöſer und Befreier weiſet auch die Episode der Io im ‚gefefeſſelten Prometheus‘ hin, wenn man anders eine Episode nennen kann, was eigentlich die Einheit der ganzen Handlung in ihrer doppelten Natur erſt vollendet.“ D. zeigt dann, wie die weibliche Natur der Io auch rückſichtlich ihres Geſchickes den reinen Gegenſatz zur männlichen Kraft des Prometheus und ſeinem Thun und Leiden bildet. „Während die männliche Kraft gebunden erſcheint durch die voreilige Liſt, wird die ruhende weibliche Natur in nie ruhende ſtaſchende Unruhe verſetzt“, „bis ſie

Von Drestes „wird dem Individuellen genügt und das Allgemeine verlegt, und dadurch die Erinnys herbeigerufen.“ Im „Prometheus“ „wird des Allgemeine der titanischen Natur, das Begehren der Seele ohne die subjective Bestimmung ausgeführt. Nun ist Zeus die rächende Gewalt. Das Schicksal bleibt sich gleich. Nur muß in Drest das besonnenere Bewußtsein die Erinnys besänftigen, und im Prometheus die übermächtige Naturgewalt durch die Natur selbst gedämpft und durch die freie subjective Kraft gelöst werden.“ „In dieser Bedeutung sind alle Dramen des Aeschylus zu begreifen.“ (S. 321.)

In dem Abschnitt über Sophokles gibt D. zuerst den Grund an, warum in der Weiterentwicklung des griechischen Drama's die „trilogische Gliederung“ des Aeschylus aufgegeben werden mußte. „Was nicht unerlässlich nothwendig ist zum Ausdruck der formirenden Idee, das muß von der vollendeten Form nothwendig abgestoßen werden.“ Dann heißt es: „In der Aeschyleischen Tragödie erscheint das Titanische im Menschen als die besonnenen Götterkräften, die [im Einklang] mit dem Schicksal handeln und dessen Weisheit veranschaulichen, Widerstrebende und darum Leidende, das im rein Menschlichen, in dem wahren Verhältniß der besonnenen Kraft des Menschen seine Lösung findet. Sophokles tritt in die zweite Periode des Mysteriums ein. In ihm spiegelt sich die Doppelseitigkeit des menschlichen Lebens und der national griechischen Bildung. Schicksal und persönliche Kraft sind keineswegs im unnatürlichen Gegensatz, aber auch nicht Eins unter einander, sondern sie begegnen sich beide in der großen ruhmwürdigen That“, indem der individuelle Wille dem objectiven „Allgemein-Willen“, „einem höheren idealen Leben sich hinopfert“. „In ihm entgeht der Mensch dem Verderben des Schicksals, indem er durch dasselbe verherrlicht erscheint.“ „Die Allheit steht höher, als der Einzelne, in ihrer Aus-

endlich ein neues Geschlecht von dem herrschenden Zeus, der seinen Willen zum Werkzeug des Schicksals gemacht, empfängt.“ „So zeitigt die Zeit, was in listiger Verschlagenheit vor ihr im Prometheus errungen, und in dem weiblichen Unwillen gegen verständige Einsprache [von Seite] der Io gehemmt werden sollte, indem beide menschliche Regungen, der vorschnelle Titan und die träge Titanin, in ihrer eigenswilligen Beschränktheit sich gegenseitig in einem Manne, der Io's Sprosse und des Prometheus Erlöser, ebenso sehr Held als Dulder ist, ebenso sehr mit Kraft im Leben zu wirken, als der durch das Schicksal ihm entzogenen Macht zu entsagen weiß, in dem thatkräftigen Dulder Herakles zu Einem Werke verbunden sind. Dieser Grund gibt in seiner Trennung überall die gleichen Folgen. Wir treffen ihn im Nilbelungenliede wieder in der gleichen Bedeutung, nur in epischer Form, weil das christlich-germanische Epos seinem Inhalt nach über dem griechischen Drama sich erbaute.“ Dieß wird gezeigt, und ebenso, daß „dieselben Naturkräfte, die in der Trilogie der drei classischen Heldengedichte sich spiegeln“, hier im Drama (in entsprechender Modification) sich verbunden haben. Nachdem D. sodann noch auf das Buch Job und Göthe's „Faust“ hingewiesen, welche ebenfalls „die große Frage über den Zusammenhang der menschlichen Natur mit der Freiheit und der ewigen Bestimmung des Menschen nach ihrem besondern Standpunkte beantworten“, schließt er: „Wissen und Können stehen als die beiden Vorfagen vor dem übernatürlichen Freiheitsgrunde als natürliche Bedingungen d. Der Mensch kann keineswegs über sie hinwegschreiten, kann ihnen nicht vorgreifen, wie Prometheus gethan, noch darf er hinter ihnen zurückbleiben, wie Io gewollt, sondern aus der freien Eintheilung der bewußten Kraft mit dem lebenskräftigen Wissen entspringt die freie schuldlose That in ihrem richtigen Verhältnisse zu Gott und Natur.“ (S. 317—321.)

dehnung, in ihrer Nothwendigkeit; das Einzelne aber steht wieder höher als das Allgemeine durch seine Qualität, durch seine Einheit, Innerlichkeit und Selbstständigkeit.“ Der Mensch „erscheint in seiner innern Macht der Freiheit eben durch das Gegengewicht des selbständigen Wollens, das er diesem Drange des allgemeinen Menschenlooses entgegenzusetzen weiß. Nur der sich selbst stark dünkende, der ohne Prüfung sich groß dünkende wird vom Schicksal zerschmettert.“ Dieß wird an Oedipus und Deianira, mit denen „unser Mitleid ist, das wir dem Kreon entziehen“, und an Kreon selbst erläutert. (S. 323 f.)

„So begegnen uns“, fährt D. fort, „in Sophokles wieder dieselben Grundkräfte der menschlichen Natur, die im Aeschylus schon die Grundlage des Drama's bildeten. Nur der erste Gegensatz des titanischen Strebens im Menschen mit den subjectiven Kräften der eigenen Natur, das Allgemeine und Besondere in dem Menschlichen selbst werden sich nicht mehr entgegen- gesetzt.“ „Die Götter treten aus der Handlung hinaus. Das Schicksal und der subjective Mensch in seiner geistigen Kraft, die entweder menschlich und frei erscheint und vom Schicksal gewissermaßen unsterblich gemacht und ver- göttlicht wird, oder sich für göttlich haltend von demselben Schicksal ge- demüthigt und unter die gewöhnlichen menschlichen Zustände hinabgeschleudert wird, bilden bei Sophokles den dramatischen Gegensatz. Die rein mensch- lichen Kräfte dagegen treten in gleicher Durchbildung [wie bei Aeschylus], aber, weil sie dem symbolischen Charakter entnommen sind, in klaren, dem menschlichen Gefühle näher liegenden Formen auf.“ „Die allgemeine Cha- rakteristik des männlichen und weiblichen Lebens im Menschen ist titanischer Natur in dem ‚Prometheus‘ des Aeschylus, dagegen aber rein menschliche Weiblichkeit und [Mannes-] Größe in den ‚Trachinierinnen‘ des Sophokles.“ (S. 324 f.)¹⁾ „Dieselben Gegensätze begegnen uns, zwei- mal in sich wiederholt,“ in der „Elektra“²⁾, und ebenso in der „An-

¹⁾ Mann und Weib, wenn sie wie Prometheus und Io gestaltet erscheinen, bedeuten sie die weltgeschichtlichen Kräfte des männlich strebenden und des weiblich leidenden und empfangenden Lebens. Dagegen ist die Deianira des Sophokles eine natürlich weibliche, rein menschlich subjective Gestalt; sie ist die liebende Gattin, die kein höheres Ziel kennt, als die Liebe zu dem Ideal ihres Lebens. Aber in dieser Weib- lichkeit ist sie groß, edel, jeder Duldung und jedes Opfers fähig; und als sie dieses eigene Gesetz ihres Herzens, wiewohl ohne es zu wollen, übertreten, strafft sie diese Schuld ihres Gefühls und Lebens durch die selbstauferlegte Buße des eigenen Todes, durch diesen Zeugniß zu geben für die Gesinnung, aus der ihre Handlung hervor- gieng.“ Ihr Gemahl aber sieht in seinem Gesichte „den Wink der Götter, durch seine freiwillige Hingabe des Lebens seinen Willen mit dem des Schicksals zu ver- binden, und groß und edel zu sterben.“ „So entfaltet sich die doppelte Seelengröße im Verzeihen fremder Schuld im Herakles, und im Nichtverzeihen der eigenen Verschuldung in der Deianira.“ (S. 325 f.)

²⁾ Mann und Weib sehen wir „in den Gegensatz mit der eigenen Natur übergegangen“ in dem „unweiblichen, trotzigem, unbeugsamen und dadurch ungerechten und gegen die Natur und das Schicksal frevelnden Charakter der Klytämnestra“ und in dem „feigen, prahlenden, weiblichen“ Megisth. „Diese Unnatur findet ihr Schick- sal in dem großen, gleichfalls unbeugsamen, aber dabei in Liebe und Ehrfurcht gegen den gemordeten Vater rein weiblichen Charakter der Elektra, und in dem in derselben Ehrfurcht und dem innerlich bestimmten Pflichtgefühl großen, aber nicht unerbittlichen thätigen, männlichen Muth des Orestes. In diesem Gegensatze ist subjectiv schon gelöst, was Aeschylus erst durch ein neues Drama lösen muß. Das Gefühl spricht den Orest frei, und wenn ihn die Erinnyen verfolgen“, „so können

tigone".¹⁾ „So schatten die Charaktere sich gegenseitig ab, und erscheinen groß oder klein vor dem allgemeinen Spiegel des Schicksals, je nachdem zu dem Gesetze der Natur im eigenen Herzen treu geblieben, oder durch Selbsttäuschung sich davon entfernt und in die Unnatur hineingekünstelt haben.“ „Je mehr sie diesem Widerspruch in sich Raum gegeben, um so unerbittlicher werden sie von der höhern Macht des die Natur vertretenden Schicksals dahingerafft. Auch die andern trifft das allgemeine Loos der Menschen. Aber sie sterben groß und schön, und das Mitgefühl aller folgt ihnen nach.“ (S. 326 f.)

Ueber Euripides sagt D., daß er „an Tiefe des Inhalts hinter Sophokles und noch weiter hinter Aeschylus, und an formeller Kraft hinter Aeschylus und noch weiter hinter Sophokles zurückstehe“, dennoch aber hoch über den spätern Nachahmern stehe und „in manchen einzelnen Werken und in vielen Einzelheiten aller seiner Werke eine ursprüngliche Höhe behaupte“. (S. 311.) „Der Augenblick ist seine Macht. Durch ihn beherrscht er das Gemüth. Die Nührung ist die Hauptstärke seiner Poesie.“ „Während Aeschylus zu objectiv ist, und oft die subjective Empfindung ganz vergißt, hat Euripides nur diese im Auge, und vergißt darüber häufig die Objectivität der Gesichte.“ (S. 331.) Diese seine Schwäche wurzelt aber darin, daß er „die gemachte Tugend, die subjective Größe des Einzelnen, abgesehen vom Schicksal, zur selbständigen Größe erheben wollte. Darum war ihm das Schicksal mehr Zufall als wirklich in der menschlichen Natur begründete Macht.“²⁾ „Es ist ihm nur das Spiel göttlicher und ungtöttlicher, aber in keinem Fall verständiger oder allgemein großer Kräfte. Nicht der Grund der Natur, woran der Charakter sich offenbart, sondern das äußere Verhältniß, woran das Gefühl und die Nührung sich kundgibt, erscheint ihm in diesem Gegensatz des Schicksals mit der subjectiven Thätigkeit. Auf Nührung, und darum auf Effect ist es bei ihm abgesehen. Der Charakter tritt zurück. Seine dramatischen Entwicklungen sind überwiegend

sie über sein Gemüth nur in dieser nachgiebigen Weichheit Gewalt haben, und ihre Gewalt über ihn spricht ihn innerlich frei, und läßt seine Buße als eine selbstauferlegte und darum große und edle erscheinen.“ (S. 326.)

¹⁾ „Der große, über die weibliche Hinfälligkeit hervorragende Charakter der Antigone erscheint gerade durch den furchtsamen, aber keineswegs unedlen Charakter der Ismene gehoben.“ „Eine sich selbst tragende Willensstärke, wie Antigone, besitzt Ismene nicht.“ „Ismene ist viel zu klug, zu berechnend für das Weib. Die Frau liebt oder haßt, und gibt sich diesem Gefühle ganz hin, ohne lange zu klügeln und zu berechnen. So erscheint Antigone. Sie gehört ganz der Liebe und Ehrfurcht für den beleidigten Todten an, und erscheint weniger weiblich in der Festigkeit ihrer Gesinnung, ist es aber in Wahrheit mehr als Ismene.“ „Der gleiche Gegenlag ist in Kreon und Hämon ausgesprochen.“ „Der nachgiebige, weiche, kindliche Hämon ist groß genug, das Opfer des Lebens für seine Liebe zu bringen.“ „Gegen Kreon, „hartherzig und eigensinnig“, ist blos ein „unverständiges, selbstüchtiges, eigenwilliges Weib; während Hämon [„weich und stark zugleich“] als der edlere Charakter, als der eigentliche Mann erscheint.“ (S. 327.)

²⁾ „In dieser Schicksalsidee scheint er dem Christenthum näher zu stehen als seine beiden großen Vorgänger. Das Christenthum kennt kein Schicksal im Sinne des Aeschylus. Hierin stimmt Euripides mit einer spätern Weltanschauung zusammen. Allein er unterscheidet sich weit von dieser dadurch, daß er eben auch nicht Anderes kennt. Ihm ist das Schicksal nur die unbegründete Nothwendigkeit des äußern Verhältnisses.“ (S. 329.)

lyrischen Inhalts.“¹⁾ Eben deshalb, weil „Euripides die Idee des Schicksals fallen ließ, mußte er auch die subjective Größe des Charakters aufgeben.“ „Die Kraft seiner Darstellung liegt in der Verwicklung der Verhältnisse.“ Die Intrigue spielt daher bei ihm bereits eine bedeutende Rolle, und die schwächern Seiten des Sophokles, die sich z. B. im Philoktet offenbaren, sind seine stärkern geworden.“ In mehreren seiner Stücke ist der Jammer, in andern die Intrigue (die im Philoktet des Sophokles „doch noch einen national bedeutsamen und daher entschuldbaren Grund hat“) zum Hauptinhalte geworden. Und weil er „die Schürzung des Knotens nicht immer in der Natur des Menschen, sondern in ganz unerklärlichen Zufällen gesucht“, „muß er häufig zu einem deus ex machina seine Zuflucht nehmen.“ „Fast in allen aber muß er zu dem gemeinen Leben des Schauspiels [der eines tragischen Schicksals unfähigen Charakterlosigkeit] herabsteigen, und durch Rhetorik und Raisonnement den Mangel an Tiefe zu verhüllen suchen.“ (S. 328 ff.)

Nach einer kurzen Hinweisung auf das Satyrspiel und auf die „Vorläufer der höchsten Ausbildung der Komödie“ (S. 333—336) geht D. zur Würdigung des „unerreichten Vorbildes dieser Gattung“, der Aristophanischen Komödie über. Zunächst nimmt er den Aristophanes gegen den Vorwurf der „Immoralität“ in Schutz. Gerade durch die Schilderung der Verkommenheit seiner Zeit, sagt D., „erreichte der Dichter den poetischen Zweck, das höchste Ideal durch den Gegensatz seiner selbst anzudeuten.“ „Das allgemeine Verderbniß der Zeit war doch nicht mächtig genug, auch dem Geiste des Dichters obzusiegen.“ Und zwar hat er nicht blos „auf die Satire einzelner Verkehrtheiten der Zeit sich eingelassen“, sondern diese „jedesmal in einer Tiefe und mit einer idealen Kraft der Erkenntniß ihrer letzten allgemein menschlichen Quellen, aus denen das Verderbniß der Zeit entsprungen war, behandelt, daß er sich auf die Höhe aller Zeiten gestellt“ hat. „Seine Ironie geht stets auf die ganze menschliche Natur. Das Athensische Volksleben ist nur in seiner gleichfalls allgemein menschlichen Bedeutung das Behikel für seinen Spott.“ „Daher tauchen auch alle die einzelnen menschlichen Thätigkeiten, die in der Epik, Lyrik und Tragödie der Griechen ihre Kraft geoffenbart, in der Aristophanischen Komödie wieder auf.“ Dieß wird nun zuerst an den „Vögeln“ und am „Plutos“ gezeigt.²⁾ Diese beiden Stücke haben einerseits den allgemeinsten Inhalt, indem sie die „Gedankenlosigkeit und falsche Glückseligkeit“ der Menschen schildern; andrer-

¹⁾ Es finden sich bei ihm „augenblickliche Erhebungen des Gefühls, lyrischer Schwung über das Gewöhnliche, momentane Begeisterung, aber nicht tief angelegter, in der menschlichen Natur“ und durch die (subjective) Entwicklung in der Zeit „begründeter Charakter“. Diese Entfernung von der innern Bedeutung der Natur und dem innern Verhältniß des menschlichen Schicksals entfernt aber den Euripides auch von der christlichen Anschauung.“ (S. 329 f.)

²⁾ Doppelte „Mißstimmung der ursprünglichen Kräfte des Menschen“, „vergebliches Streben und müheloses Besiz, ein lächerlicher, verkehrter Achill und ein verkehrter Odysseus“ „begegnen sich in diesen beiden allgemeinsten Höhepunkten der Aristophanischen Ironie. Beide stehen sich aber wieder als das Allgemeinste und Besondere, als gänzliche Umkehrung Bindarischer und Anaktreontischer Erhebung und Empfindung gegenüber. Der allgemeine Zug nach Bequemlichkeit und glückseligem Leben ohne innere Empfänglichkeit für wahres menschliches Glück und für die Poesie des Genusses“ „begegnet auf der entgegengesetzten Seite einer gänzlich gedankenlosen Glücksjagerei, die nie an der Gegenwart und an der Wirklichkeit

seits bildet im ersten Stück die „zufälligste Anknüpfung“¹⁾ den Ausgangspunkt, während das zweite „auf die allgemeinste Richtung alles Gesellschaftslebens, den Wunsch reich zu werden, sich gründet“. Daher bilden nach D. diese beiden Komödien einerseits die Schlüsselpunkte der Aristophanischen Satire, die „von den einzelsten politischen Verhältnissen Athens den Ausgang nimmt“, andererseits „liegen die übrigen übriggebliebenen Komödien des Aristophanes zwischen diesen beiden Ausgangspunkten der zufälligsten Anknüpfung und des allgemeinsten Wunsches menschlichen Strebens in der Mitte.“ „Es sind ‚die Acharner‘, ‚die Ritter‘ und ‚der Friede‘ auf einzelne Athenische Verhältnisse und sonderheitliche Veranlassungen gegründet, wogegen ‚die Wolken‘, ‚die Frösche‘ und ‚die Thesmophoriazusen‘ die allgemein menschlichen Anlagen des Denkens und Könnens in ihrer Reverso betrachten“; „mit diesem zweiten Tarnar des allgemeinen Lebens der Kunst und Wissenschaft verbinden sich dann als Uebergang zu den besondern Beziehungen der ersten Trilogie“ „die Ekklesiazusen“ (als „Parodie der gesetzgebenden“), „die Wespen“ (als Parodie der richtenden Gewalt) und die „Lysistrate“. (S. 337 ff.; 344.)²⁾

Nach einer kurzen Charakteristik der Idyllenpoesie Theokrit's (S. 347 ff.) und einer ebenso kurzen der Nachpoesie oder des Verfalls der griechischen Poesie (S. 349 ff.)³⁾ schließt D. seine Darstellung der Geschichte der griechischen Poesie mit einer „Vergleichung der poetischen Entwicklung in Griechenland mit der philosophischen“ (S. 351—355).⁴⁾

sondern an verstand- und gehaltloser Hoffnung sich weidet, und nur im Planmachen glücklich ist. Hier ist wieder Io und Prometheus, der vorschnelle Denker, der nicht denkt, weil er falsch und ohne die Berechnung der Zeit, ohne historische Grundlage denkt, und die weibliche Epimetheische Gedankenlosigkeit einer trägen Ruhe, die [weil] ohne alle Berechtigung zum Glücke selbst das Empfangene nicht besitzt.“ (S. 339.)

- 1) „In den ‚Vögeln‘ ist die Planmacherei aller Zeiten, das Bauen von Luftschlössern auf die verkehrteste Anschauung des göttlichen und natürlichen Lebens auf die tiefgreifendste Weise zugleich mit der Freiheit der menschlichen Kräfte, die dem augenblicklichen Schein eines Gelingens ohne Gehalt und Zukunft ihre Schuldigung darbringen und ihre Dienste anbieten, geschildert. Die allereingelteste, sonderbarste und abenteuerlichste Veranlassung ist den verkehrten Menschen Grund genug, darauf ihre Pläne zu gründen.“ (S. 339 f.)
- 2) Weiter als „in diesen Zerrbildern des männlichen und weiblichen Charakters“ kann der Dichter die Schilderung der menschlichen Verkehrtheit, eines „vollkommen verkommenen, zu jeder Kraftanstrengung völlig unfähigen Lebens“ nicht treiben. Aristophanes „ist die warnende Stimme eines Rufenden in der Wüste, der nicht auf den Erlöser, sondern nur auf den tiefsten, der höchsten Erlösung bedürftigsten Fall der menschlichen Natur hinweisen konnte. Mit ihm ist die Tiefe der Offenbarung des den Griechen anvertrauten Naturgesetzes der Kunst geschlossen. Er hat noch die Reverso dieses Gesetzes mit dem Blitze seines Geistes durchdrungen.“ (S. 346.)
- 3) „So lange man“, sagt D. über die spätere epische Poesie, „nicht das Kriterium der tiefen idealen Bedeutung, der allgemeinen Symbolik der menschlichen Natur, die in der Poesie ihre Offenbarung finden will, in den Werken der Poesie sucht, tritt der Unterschied der Bedeutung der Homerischen Heldengesänge und der spätern hegematischen Reihe von Beschreibungen ähnlicher äußerlicher Begebenheiten (denen nichts fehlt, als der tief menschliche Grund, den ihnen der Compiler nicht zu geben vermochte) nicht so klar und einleuchtend hervor.“ „Was nicht erste und höchste Offenbarung des Wesens der menschlichen Natur in ihrem Zusammenhange mit einem unsterblichen Grunde des ewigen Lebens in ihr ist, gehört nicht in das Reich der wahren Poesie.“ (S. 349 f.)
- 4) Ueber die Aufgabe der Geschichte der Philosophie sagt D. schon hier: „Eine Geschichte der Philosophie, welche von einem ihres eigenen Gesetzes vollkommen mächtigen Stand-

„Wie die griechische Poesie“, sagt D. hier, „so war auch die griechische Philosophie in alle Formen des Naturgesetzes eingegangen und hatte in zweifacher Gliederung und ihrer endlichen Einheit sich die Palme des vollständigen Sieges über den ihr zugänglichen Inhalt errungen. Ob nun dieser Sieg freilich bloß, wie in der Poesie, auf der letzten Täuschung des menschlichen Bewußtseins, durch die allgemein giltige Form auch des Inhalts schon an sich gewiß zu sein“, beruhte, „so war doch auch sie in dieser Hinsicht zum plastischen Vorbild aller Philosophie der spätern Zeit nach dieser einen Richtung der Form hin geworden.“ Die ganze christliche Philosophie war durch sie bedingt. „Der durch griechische Bildung schon geweckte und geübte menschliche Geist allein war im Stande, den Versuch zu machen, des neuen Inhaltes, der vorderhand objectiv gegeben war, auch auf allen Wegen der Subjectivität sich zu bemächtigen.“ (S. 353 ff.)¹⁾

Der volle Abschluß der antik-classischen Poesie findet sich aber erst in den Dichtungen der Römer. „Die römische Poesie ist das Complementum der griechischen, und hat sich alles das angeeignet, was in Griechenland nicht bis zur Dreigliedrigkeit des lebendigen Fortschrittes vollständig geübt ist.“ „Die römische Poesie schließt sich durch das Drama historisch an die griechische an, und hat in diesem bloß die verloren gegangene dritte Seite des griechischen Drama's, das Schauspiel für die Nachwelt gerettet.“ (Beispielsammlung S. 37.)

„Es war nicht die symbolische Tiefe, und nicht die Aristophanische Ironie“, sondern die Darstellung der „natürlichen Wirklichkeit“, was Plautus und Terentius sich zur Aufgabe machten. „Dazu hatten sie zwei Wege: das Spiel der Verhältnisse und das Spiel der Begierden, die beide den natürlichen Grund der einzelnen Begebenheiten ausmachen.“ „Das Uebergewicht der vorausgehenden Macht der Verhältnisse, die den Menschen wider seinen Willen in eine Lage, die sein Handeln bestimmt, hineinreißen, oder die durch lange Gewohnheit in ihm bereits eine gewisse Art zu sein erzeugt haben, die in besondern Verhältnissen die Einseitigkeit dieses Zustandes offenbart, hat im Plautus sich gezeigt. Bei ihm ist die Gewalt der Darstellung in die Gegensätze und Widersprüche der Situationen gelegt.“ Dagegen herrschen bei Terentius die „Charakter schilderungen des natürlichen Begehrens“ vor. „Die Menschen bringen ihm von Natur aus schon entgegengesetzte Bestrebungen in's Leben mit“, in Folge deren „der Mensch die gleichen Verhältnisse mit einem ungleichen Griffe nimmt“. „Aus diesen Gegensätzen erzeugt sich die Verwicklung und die endliche Lösung der dramatischen Begebenheit.“ „So entsteht weder ein tragisches noch ein komisches Ereigniß, sondern eine Mischung von beiden; eine scheinbare Lösung,

punkt ausgeführt würde, müßte mit vollkommenster Sicherheit und Klarheit die philosophischen Systeme Griechenlands in eine consequente Reihe zu ordnen wissen, so daß die innere Nothwendigkeit des Nacheinanders in der Zeit durch das Gesetz des Logos, das in die Natur des Menschen gelegt ist, offenbar würde.“ (S. 353 f.)

¹⁾ Griechenlands Aufgabe „war erfüllt; alle Kräfte der Nation hatten ihre Blüten und Früchte getragen, und den Samen einer neuen Bildung in den fruchtbaren Boden der Weltgeschichte niedergelegt. Ein alle Zweige dieses Baumes durchströmender Windeshauch [Alexanderzug] hatte die gesiederten Keime nach allen Weltgegenden hinausgetragen.“ (S. 352.)

die der Komik angehört, und eine geheime Trauer über die nur äußerlich ohne den Menschen bewirkte Lösung, die der Tragödie angehört.“ „Das römische Drama wird daher mit Unrecht als reine Komödie bezeichnet.“ (S. 358 ff.¹⁾)

„Mit dem römischen Drama, das in der Mitte zwischen Tragödie und Komödie schwebend weder den satirisch scharfen Ton der Parabase, noch den symbolisch tiefen Ernst des Chores an sich trug, ist die nächste Richtung und der Entwicklungsgang der römischen Poesie bereits vorgezeichnet.“ „Die Parabase des Lustspielbilders ist für sich aufgetreten, und hat die satirische Poesie zur Ausbildung gebracht.“ (Lucilius 2c.) Ebenso „mußte auch der didaktische Ernst des tragischen Chors eine eigene Gestalt für sich annehmen“, und das um so mehr, als „eine vorwiegende Hinneigung zur Didaktik sich bereits am Schlusse der griechischen Tragödie gezeigt hatte, und die römische Bildung in ihrer praktischen Mittelbarkeit sich weitaus der in der Mitte zwischen Philosophie und Poesie stehenden didaktischen Auffassung am meisten annäherte, so daß selbst die der rein poetischen Höhe angehörigen Dichtungsarten nur in jenen Formen, die das sententiose und betrachtende Element zuließen, den Römern geblieben waren.“ Hiesher gehört des Lucretius Lehrgedicht „von der Natur der Dinge“, „dieses bedeutendste aller didaktischen Dichterwerke“. (S. 362 ff.)

An die Hervorhebung der didaktischen Bedeutung der römischen Poesie überhaupt knüpft D. seine Charakteristik der epischen Poesie der Römer, der Aeneide Virgil's an. „Aeneas ist kein Held wie Achilles, er ist kein unergründlich besonnener Denker wie Odysseus, aber er ist ein unermüdlicher Mann. Stets gründet und baut er. Ueberall besonnen, und doch nie selbständig, sondern nach Rath und fremder Weisheit sich richtend; stets bereit, die Gefahr zu ertragen oder von sich abzuwenden, aber nie der Gefahr trotzend, nie sie herausfordernd, nie seiner vollständigsten Ueberlegenheit sich bewußt, kommt er gerade durch diese Beharrlichkeit zum Ziel.“ „Die Allgemeinheit der Societät, der bürgerlichen Ordnung ist sein Augenmerk. Er ist Führer, Staatengründer, Gesetzgeber.“ „Es ist das römische Volksthum, das in ihm sich spiegelt. Nicht die subjectiven Kräfte sollten in ihm verherrlicht erscheinen, sondern die Geschichte der Gründung Roms, das Leben des Staates. In dieser Hinsicht ist die Aeneide groß, und verdient den beiden Vorbildern, der Iliade und der Odyssee, als gleich bedeutend an die Seite gestellt zu werden, indem sie diese dritte Erscheinungsform des Lebens, durch welche die beiden andern erst begründet

¹⁾ „Das römische Schauspiel hat die Charaktermaske in der doppelten Beziehung des äußerlichen Gewohnheitsmenschen und der natürlich einfachen Sinnlichkeit... mit allgemein großen Zügen geschildert. Die Subjectivität aber, die in der Freiheit des Einzelnen überall original und einzig ist, mußte ihr nothwendig entgehen. Es war die letzte, praktische Auffassung der Schicksalsidee, die in dem römischen Drama sich ausbildete.“ „Der Mensch war genöthigt, den tiefsten Grund seiner Handlung [die Freiheit] zu verhüllen, und nur das Allgemeine der Natur schien er noch offenbaren zu können. Das Schicksal [dagegen] war gewissermaßen individuell und bloßer Zufall geworden Freiheit und Nothwendigkeit hatten miteinander aufgehört, weil sie von der Höhe ihres Gegensatzes herabgestürzt waren. Sie hatten sich scheinbar genähert, aber nicht wesentlich vereinigt.“ Eine solche Vereinigung war jedoch auf dem Standpunkte der griechisch-römischen Lebensanschauung überhaupt nicht möglich. Darum sagt D.: „Zur Nothwendigkeit hat die subjective und relative Freiheit nur eine einseitige Beziehung, die Beziehung ihrer Beschränkung, aber nicht die ihrer Erlösung. Die subjective Freiheit kann sich selbst erst verstehen in der Beziehung zu einer höhern Freiheit.“ (S. 361 f.)

und dauernd werden, in der Wahrheit der Mittelbarkeit, die ihr gleichfalls wesentlich und ursprünglich ist, ... zur Anschauung bringt." (S. 365 f.)¹⁾

Virgil „hat alles wieder mit der in ihm lebendigen, von der Homerischen Weltanschauung begründeten und doch wieder weit von ihr verschiedenen Auffassung seiner Zeit durchdrungen. Er ist, so sehr er den Griechen den Anfang und die Abkunft dankt, doch wieder ganz Römer.“ „Der Römer sah die Göttergebilde des Mythos in einer ganz andern Beziehung zu sich als der Grieche.“ Ihm war „das Staatsleben das Erste, und das Naturleben das Zweite.“ „So ist nun auch dem Virgil diese historische Ansicht das Erste, und die im Homer geschilderten Naturkräfte schließt er nicht aus“; „aber sie sind ihm erst ein Zweites.“ „In Homer ist die Universalität der Naturkraft das Erste. Dadurch ist aber Homer ächt national bei aller allgemein menschlichen Bedeutung seiner Werke, eben weil der Grieche mehr die allgemein menschliche Bildung der natürlichen Kräfte als die national-soziale Zuständigkeit des Lebens auszubilden hatte. In Virgil ist die römische Nationalität in ihrer [objectiv-] geschichtlichen Erscheinung das Erste, aber in dieser vorwiegenden Besonderheit des nationalen Lebensgrundes hat er nicht aufgehört, von allgemein menschlicher Bedeutung zu sein, eben weil das allgemein Menschliche sich doch wieder nur in dem Socialen offenbaren kann, und das römische Staatsleben wieder der allgemeine Naturtypus für alle Staatenbildung bleibt“, inwiefern es „ohne historische Vorbedingung aus dem Boden einer natürlichen Gestaltungskraft und eines allen Menschen gemeinschaftlichen Dranges nach Offenbarung ihrer natürlichen Kräfte in der Gesellschaft hervorgewachsen ist.“ „Der Grundcharakter des wahren Kunstwerks, das Allgemeine im Besondern auszudrücken, ist somit in Virgil wie in Homer stehen geblieben, nur daß er sich in umgekehrter Ordnung in beiden ausgesprochen findet.“ (S. 367 ff.)

„Das Nationalgefühl, das den Römer erhob und das den Virgil zum Sänger der Geschichte seines Volkes machte, aber so, daß die allgemeine Menschengeschichte, inwiefern sie Geschichte der menschlichen Gesellschaft [ist], in dieser Volksgeschichte sich spiegelte, war in Horaz lyrische Erhebung der Gegenwart.“ In ihm „ist Pindar mit Anakreon und letzterer mit dem Ersteren Eins geworden.“ „Seine Ode, die ein Ausdruck

¹⁾ D. nimmt daher den Dichter der Aeneide gegen den Vorwurf bloßer Nachahmung entschieden in Schutz. „Sein Inhalt selbst forderte eine Ausgleichung der in den griechischen Epopöen herrschenden Gegensätze.“ Das praktische Leben „ist unbewußt von Kunst und Wissenschaft durchdrungen und getragen, und trägt beide wieder durch seine Mittelbarkeit. Dieses Mittelleben, das beiden ursprünglichen Kräften zur versöhnenden Basis und gewissermaßen zum äußerlichen Anknüpfungspunkte dient, muß beide Gegensätze in sich aufnehmen und sie in sich abspiegeln. Wenn nun Virgil, von dem Geiste seines Inhalts geleitet, ein Gleiches in der poetischen Form sich erlaubte, so war solche Nachahmung im Grunde doch wieder eine poetische Originalität; es war der Inhalt selbst, der ihm eine solche Form gebot.“ Aus demselben Grunde „tritt in Virgil die praktische Lebensweisheit entschieden hervor. Die plastische Darstellung, die bei Homer alles ist, muß bei ihm häufig dieser Lebensweisheit weichen. Eine Sentenz im Homer ist eine Seltenheit. In Virgil drängen sich die Sentenzen. Die Macht des gerundeten, gebildeten Gedankens tritt hervor. Selbst die Beschreibung ist bis zur besonnensten Form ausgeführt und in gewisse metrische Gegensätze und Schwingungsknoten zusammengedrängt.“ „Der Hexameter wird als formelle äußerliche Einheit auch zum Vehikel einer innern Gedankeneinheit gemacht.“ (S. 366 f.)

des lebendigen Gefühls seiner Zeit, und daher Allgemeinheit und Besonderheit, Kraft und Lust, Geschichte und Naturgefühl zugleich ist und stets beide verbindet, weil diese Verbindung der Charakter der Zeit ist, erreicht nie die Höhe des Pindarischen Schwunges; sie überschaut nicht vom Gipfel des Augenblicks die Höhe der Zeiten, sondern dieser Gipfel des Augenblicks ist ihr selbst die Höhe der Zeit und der Zeiten; aber sie wird auch nie zum bloß Anakreontischen Lied, das in dem Augenblick der Zeit und ihrer Beziehung zum Einzelnen vergift.“¹⁾ „Die Horazische Ode ist wie die Aeneide Virgil's die Ausgleichung und die Umkehrung der Gegensätze der griechischen Poesie dieser Gattung in sich selbst. Statt im Augenblick die Zeiten zu überdenken oder zu vergessen, versenkt der Dichter beides ineinander, das Vergessen und das Festhalten der Zeit zur gegenseitigen Schranke der lyrischen Form gestaltend. In diesem Gegensatz spricht sich der Charakter der classischen Ode in seiner letzten möglichen Gestalt aus.“ (S. 370 f.)²⁾

Catullus „hat das Verdienst, der Lyrik einerseits und der Elegie andererseits Bahn gebrochen zu haben, indem er beide Formen noch unaußgeschieden der römischen Sprache zuerst aus griechischen Vorbildern, jedoch [das Lied, auch wo er Anakreon nachahmt,] mit elegischem Beisatze angeeignet hat.“ Ihre volle Ausbildung aber erhielt die Elegie erst durch Tibullus, Propertius und Ovidius. (S. 372 ff.)³⁾

„Horaz und Virgil bezeichnen die letzte mögliche Entwicklungsstufe der Lyrik und des Epos; Ovid bezeichnet die letzte Stufe in der Elegie; Juvenal erreichte die äußerste Spitze der fast in's Prosaische übergehenden Satire.“ „Zwischen diesen Enden und den Anfängen der Satire (in Lucilius) steht die Horazische Satire als eigentliche, vollendete Form der von der Komödie losgetrennten Parabase in der Mitte. In Horaz hat die Satire wahrhaft poetische Bedeutung. Sie verbindet die tiefste Menschenkenntniß mit objectiver Haltung des Vortrags und subjectivem Humor der Darstellung; sie ist episch-lyrisch der Form und dramatisch dem Inhalt nach; enthält folglich die wesentlichen Bestandtheile der Uebergangsformen in . . . vollkommener Mischung in sich.“ (S. 375 f.)⁴⁾

¹⁾ „Von dem Genuß des Weines, des Landlebens geht der Gesang im raschen Sprung zum Lobe des Friedens und seines Schöpfers oder zum Lobe des Siegers und Triumphators über.“ „Immer spiegelt sich das Eine in dem Andern. Der Dichter wird im glücklichen Loos des Dichters gepriesen, und dieses ist hinwiederum die Veranlassung, die Zeit in ihren Führern zu preisen.“ (S. 370.)

²⁾ Wo wir später die Odenichtung noch antreffen, sagt D., offenbart sie bloß den „Mangel selbständiger poetischer Gestaltung“, und gehört einer Uebergangszeit an, „die durch Nachahmung fremder Formen eine eigene erst gewinnen will“. (S. 371.)

³⁾ Jeder dieser drei Dichter wird in seiner Eigenthümlichkeit gewürdigt und innerhalb der elegischen Dichtung Ovid's Liebeslieder, Klagelieder und Heroiden unterschieden. Ueber Ovid wird u. A. gesagt: „Auch die höchste poetische Darstellung des glatten, sinnlichen Ovid ist nie weiter gegangen, als bis zur Wahrheit der Sinnlichkeit, geschildert mit den treuesten Farben der real-objectiven Wirklichkeit, mit Verhüllung alles innern Gefühls in einziger ungeschwächter Kraft der zeitlichen und sinnlichen Macht des Leibes-Lebens, des unmittelbar Gewissenen und scheinbar Wirklichen des menschlichen Besitzes. Weiter konnte die elegische Poesie nicht mehr in die Wirklichkeit herabsteigen.“ Ovid, sagt D., habe den Punkt erreicht, den auch die antik-plastische Darstellung nicht mehr überschreiten dürfte, „ohne in das Unschöne und in das selbst ästhetisch Häßliche zu gerathen“; „ja er hat diesen Punkt zum wenigsten bereits überschritten, und an die Stelle Anakreontischer Wahrheit und Feinheit . . . Robheit und Gemeinheit gesetzt.“ (S. 375.)

⁴⁾ „In dieser Ausbildung finden wir die Satire bei den Griechen noch nicht; und in

„Neben der Satire tritt auch die idyllische Poesie nothwendig bei den Römern hervor; um so ausgebildeter, je mehr die römische Poesie überhaupt den Mittelstufen und den Uebergangsformen durch die Mittelbarkeit ihres ganzen Inhalts zu huldigen gezwungen war.“ Die Idylle Theokrit's ist, „obwohl im Uebergang zur Lyrik und zum Epos, doch mehr dramatischer Natur.“ Virgil aber „hob die beiden andern Seiten der Idylle, die epische [in seinem Gedicht über den Landbau] und die lyrische [in seinen Eklogen] hervor.“ (S. 377 f.)¹⁾

Ueber die spätere didaktische Poesie der Römer sagt D.: „Durch alle Töne der römischen Poesie geht der Grundzug des didaktischen und betrachtenden Bewußtseins hindurch. Die lyrische Poesie ist“ in Virgil's „Landbau“²⁾ „ebenso wie die elegische in der ‚Kunst zu lieben‘ des Ovid didaktisch geworden, und die Aeneide ist auch durch das Vorherrschende der sprichwörtlichen Staatsweisheit, die überall mit dem Gang der Begebenheiten verflochten ist, von der Iliade und Odyssee verschieden. Schon am Anfange, nach dem ersten Erwachen der römischen Sprache zur poetischen Darstellung im Drama, ist daher dieser didaktische Zug in dem großen [philosophischen] Lehrgedicht des Lucrez hervorgetreten.“ Als das Gegenstück zu diesem gilt D. die Horazische Epistel an die Pisonen. „Die übrigen Episteln des Horaz haben dann die dritte Seite, die zwischen den Lehrgedichten, welche Philosophie und Poesie vorherrschend sich zum Gegenstande gemacht haben, in der Mitte steht, die des praktischen Lebens zur vollen Entwicklung gebracht.“ „Mit dieser Trilogie des Lehrgedichtes war die erste Stufe desselben vollständig durchlaufen. Es war die rein menschliche Subjectivität, die alle Kreise ihres eigenen Bewußtseins in derselben durchdacht; aber die objectiv mythologische, über- und vorgeschichtliche Seite der Lehre, die einst Hesiod in erst sich bildender Genesis dargestellt hatte, mußte auch in der römischen Entgegensetzung der mehr allegorischen Mythologie sich aussprechen, und so entstand die zweite Gattung des Lehrgedichtes, die allegorische, welche die Objectivität des Mythos gewissermaßen als lehrreiche Fabel behandelte“, in Ovid's „Verwandlungen“. Die dritte, zwischen diesen beiden in der Mitte stehende Gattung aber hat ebenfalls Ovid in seinem „Festkalender“ ausgebildet. (S. 379 ff.)

Im letzten Abschnitt der Darstellung der römischen Poesie bespricht D. kurz den Verfall derselben, die „mehr zufälligen und unwesentlichen

Juvenal finden wir sie gleichfalls nicht mehr. Indeß ist doch diese Freimachung der Satire von der Komödie eine bloße Uebergangsform, die auf eine mögliche Verbindung des satirischen Elements mit andern Formen schon durch die epische Weitläufigkeit ihres Inhalts hinweist, wie es auch später zu einer ähnlichen Verbindung gekommen ist.“ (S. 377.)

¹⁾ D. verteidigt auch hier den Dichter gegen den Vorwurf bloßer Nachahmung. Erst „mit der Virgilischen Dichtung“, sagt er, „ist der Dreiklang der idyllischen Poesie, von dem die griechische nur den einen Ton angeschlagen hatte, vollständig ausgesprochen.“ (S. 378 f.)

²⁾ In diesem Gedichte „ist wohl der höchste Reichthum der lyrischen Empfindung,“ der in dem [epischen] Nacheinander des thatenarmen und gefühlreichen Lebens des Landbauers erreicht werden kann, entfaltet.“ (S. 378.) „Das Gedicht vom Landbau ist die zum Didaktischen übergehende ausgebehnteste Form der idyllischen Dichtung, gehört aber um der vorherrschenden lebhaften Schilderung und poetischen Steigerung der Gefühle des Landlebens willen doch noch mehr der letztern Dichtungsart an.“ (Beispielsf. S. 65.)

Erscheinungen", die (als Nachahmungen) „nur da sind, um von der Macht der Form über alle gebildeten Menschen, und von dem Uebergange von der Poesie zur Nichtpoesie Zeugniß zu geben“, und mehr der Literaturgeschichte als der Geschichte der wahren Poesie angehören; ferner das Verhältniß der Poesie zur Prosa“¹⁾, endlich die „Anwendbarkeit der Gliederung der poetischen Literatur auf die Literaturgeschichte überhaupt“. (S. 381—387.)

In den Einleitungen zur historischen Darstellung der orientalischen Poesie wird wieder hervorgehoben, daß im Gegensatz zur antik-classischen Poesie „dem Orient die sonderheitlich historische, an ein Familienerbgut einer religiösen Offenbarung geknüpft, mit dem nur traditionell historisch fortgepflanzten Glaubensgrunde verbundene, also mit dem angenommenen und geglaubten höchsten Inhalte aller Sprachenentwicklung gesetzte poetische Entfaltung blieb“. „Der Grieche machte sich die Religion aus der Poesie, der Orientale die Poesie aus der Religion.“ (S. 387 f.) „Während die griechische Poesie für das menschliche Leben eine [an sich nicht bekannte, nicht schon gegebene] höhere Einheit sucht, um das [gegebene] Subjective und Natürliche zu idealisieren, und der Erscheinung den Grund hinzuzufügen, sucht die orientalische Bildung dem [gegebenen] idealen Grund einen angemessenen Ausdruck in der [ebenfalls an sich gegebenen und offenkundigen] Außerlichkeit der Erscheinung. Daraus entsteht ein stetes Vergleichen, ein steter Parallelismus des Inhaltes mit dem Umfang.“²⁾ Geist und Leib stehen sich gegenüber und finden sich gegenseitig in dem parallelen Dualismus des seelischen Lebens. Wie Poesie und Philosophie sich nicht trennen, sondern in der Allgemeinheit des seelischen Grundes sich umfassen, so suchen sich auch die Gegensätze des stets unendlichen Ewigen und des stets endlichen Zeitlichen in dem allgemein seelischen Lebens. Die griechische Poesie hat die Allgemeinheit des seelischen Lebens, die sie als dunklen und unbegreiflichen Hintergrund aller Besonderheit und lebendigen Gegenwart von sich ausschließen mußte, durch die Individualität eben dieser lebendigen Gegenwart aufzuheben gesucht, indem sie die geistige Einheit der Persönlichkeit durch die leibliche Einheit der für sich begrenzten, einheitlichen, geschlossenen Form zu ersetzen versuchte. Die orientalische Poesie hebt die doppelte Einfachheit des geistigen und leiblichen Lebens auf, indem sie beide durch die unbestimmte Allgemeinheit des Parallelismus und der indifferenter Ausgleichung beider in der Seele zu ersetzen suchte.“ „Die griechische Poesie ist daher

¹⁾ D. weist hier den Platonischen Dialogen und der Redekunst ihre Stelle an. Von letzterer sagt er: „Es ist die Rhetorik, als Kunst der prosaischen Rede betrachtet, keineswegs die höchste Kunst der Sprache, sondern eben eine mittlere oder Uebergangsregion, und daher für denjenigen, der für die ächte Tiefe der Philosophie und Poesie keine Empfänglichkeit hat, die rechte behagliche Lebensmitte, in der er zwischen den Einflüssen beider stehend von der einen Seite das Licht, ohne Gefahr von seinem Schein zu erblinden, in mildern gebrochenen Strahlen, von der andern Seite die Wärme, ohne von ihrer leidenschaftlichen Hitze zu leiden, empfängt. Da aber nicht beide von ihr aus-, sondern nur beide in sie einstrahlen, so ist sie nicht über beiden, sondern nur die mittlere Uebergangsschicht zwischen beiden.“ (S. 383 f.)

²⁾ Die orientalische Bildung muß „die Objectivität durch Vergleichung zu erreichen“ streben. „Diese Vergleichung mit dem subjectiv Wahrgenommenen, das auch aus der Objectivität genommen, aber durch die Subjectivität aufgenommen und dadurch gleichsam subjectiv geworden ist, muß die individuelle Wahrnehmung stets

plastisch bildend, die orientalische seelisch empfindend; die griechische Poesie liebt das einfach Gestaltete, die orientalische das überwiegend Allgemeine.“ (S. 389 f.)

Die Empfindung des seelischen Gegensatzes der Geschlechter bildet den „natürlichen Inhalt“ der orientalischen Poesie. „Wo sich daher das Uebernatürliche in das Natürliche versenkt, prägt es sich gleichfalls in diesem Dualismus aus.“ „Während der Polytheismus Griechenlands den Gegensatz des göttlichen Lebens mit dem natürlichen in einem allmählichen Uebergang zu fassen sucht, tritt dieser Gegensatz im orientalischen Leben als reiner Gegensatz oder als reine Identification im Monotheismus und Pantheismus hervor. Die griechische Anschauung ist monopantheistisch, ist ein steter Uebergang des Einen zum All in der Vielgötterei.“ Der „Gott des Monotheismus ist unfaßbar und unzugänglich, ichweht in undurchdringliches Dunkel gehüllt absolut herrschend über der Welt.“ „Der pantheistische Gott ist mit der Welt Eins geworden; das All ist das Eins. Das unzugängliche, unerreichbare All ist allein unendlich, ist allein unbegreiflich, ist Gott.“ Beides ist der griechischen Poesie fremd geblieben. „Die bildende Kraft der Phantasie sucht ein faßbares Wesen; das Gestalt und Form besitzt und nicht jenseits der Grenze aller Form und Gestalt in einer dem Worte unerreichbaren Tiefe schwebt.“ Das Unbegreifliche, in dem das Eins und Alles zusammenfallen, ist das dunkle Schicksal, der ewige Grund aller gestalteten Formen, den die griechische Poesie von sich ferne zu halten sucht, und nur als Hintergrund benützt, um auf dieser Nacht des Bewußtseins die erleuchteten Gestalten des gegenwärtigen Lebens aufzutragen und mit seinem Schatten die Lichter des Augenblicks zu heben.“ (S. 390 f.)

„Während die religiösen Gegensätze der Einheit und Unendlichkeit des göttlichen Wesens in der griechischen Auffassungsweise ungeschieden bei einander sich finden, dagegen aber im Orient nothwendig sich von einander trennen mußten, weil der Orient seine natürliche Bildung auf die religiöse gründete, während der antike Occident die religiöse Bildung auf die natürliche aufbaute, ist der Fall gerade entgegengesetzt in Beziehung auf die natürlichen Kräfte des Menschen.“ „Nicht bloß Philosophie und Poesie begegnen sich [im Orient] in einem gemeinschaftlichen Indifferenzpunkte; auch die subjectiven Kräfte, die in quantitativer Unterschiedenheit die einzelnen Bildungen der griechischen Poesie hervorgerufen, sind hier in Eins zusammengefloßen.“ „Die Trilogie der epischen Gedichte, oder der lyrischen und dramatischen Formen ist im Orient nicht in dem Obersatz der poetischen Entwicklung gelegen.“ „Die ganze formelle Entfaltungsgeschichte der orientalischen Poesie muß daher auf einen andern Ausgang zurückgeführt werden. Wie im logischen Schluß die Quantität des Schlusssatzes vom Untersatz abgeleitet werden muß, weil der Untersatz verschiedener Quantität sein kann, und die Qualität vom Obersatz, weil dieser gleichfalls verschiedene Qualität haben kann; so muß in der griechischen Poesie die

an jener bereits gegebenen Objectivität messen, und die individuelle Erfahrung und Anschauung in's Unermeßliche und Unergründliche ausdehnen, um ein Bild jener subjectiv unbegreiflichen und nur objectiv bestehenden, subjectiv aber geglaubten und auf Treue und Glauben angenommenen Auffassung des Lebens zu erzeugen.“ (S. 147.)

Entwicklung an die natürlichen Voraussetzungen der Form, nämlich an die Verhältnisse des Umfangs oder der Quantität, d. h. der subjectiven Kräfte des Menschen angeknüpft werden; im Orient aber ist dieser Ausgangspunkt in dem Oberfaß oder in der Qualität der religiösen Beziehung zu suchen.“ (S. 391 f.)¹⁾

Nachdem D. die allgemeinen Voraussetzungen der orientalischen Poesie in dieser Weise bestimmt hat, betrachtet er die „wesentlichen historischen Entwicklungsformen“ derselben, und zwar zuerst die auf „das monotheistische Princip der Religion in seiner poetischen Gestaltung“ gebaute Entwicklung, also die hebräische Poesie (S. 148—157 und S. 393—412), an welcher D. im dritten Theile eine kurze Betrachtung der chinesischen Poesie (S. 413 ff.) als der „zwischen dem monotheistischen und pantheistischen Grunde in der Mitte stehenden Entwicklung“ anreicht.

Der „erhabene Gottesglaube, der das Volk Israels an die Stelle des ganzen Menschengeschlechts setzte, um in der individuellen Sicherung dieses einzelnen Volkes die historische Grundlage für die Erlösung des ganzen Menschengeschlechts zu sichern, . . . ließ in der menschlichen Bildung bloß jene Anschauungen zu, die mit diesem einheitlichen Gottesglauben in bestimmter Berührung standen. Die Natur war verschlossen und diente nur als Gleichniß des Ewigen. Nur inwieweit in der Natur das Unbegreifliche der göttlichen Allmacht sich kundgibt, war sie Gegenstand der Betrachtung des Hebräers.“ „Ebenso war alle nationale Bewegung, alle historische Entwicklung nur in dem bestimmten Zusammenhang mit dem führenden göttlichen Willen zulässig, und alle Geschichte mußte daher in Beziehung zum Jehovahcultus aufgefäßt werden.“ Jener Gottesglaube war aber „noch nicht geistig genug, um inner-

¹⁾ Diesen „religiösen Grund der orientalischen Poesie in seinen wesentlichen Gegenständen“ bestimmt D. an dieser Stelle in folgender Weise. „Das höchste subjective Princip der Erkenntniß des absoluten göttlichen Wesens“, jagt er, „liegt in der Freiheit des Menschen. Ohne Freiheit könnte der Mensch überhaupt nichts erkennen“; als freies Wesen aber kann er nicht ein „weltlich-unfreies“, sondern „mit ein göttliches, höchstes, übernatürliches Wesen auf den Grund der übernatürlichen Selbstbestimmung hin, die in der Freiheit ihm gegeben ist, voraussetzen. Wie aber seine Freiheit ein doppeltes Verhältniß in sich trägt, den natürlichen Grund und die über der Natur gegründete Kraft der Selbstbestimmung, weil ohne Natur nichts zu bestimmen, und ohne Bestimmung kein Selbst, ohne Selbst aber auch die Natur keine für sich lebende und erkennende Einheit wäre; so ist auch diese höchste Voraussetzung eine principieell zweifache. Der Mensch ist von Natur aus frei, und seine Freiheit ist eine natürliche, d. h. ihm mittelst eines unzertrennlich damit verbundenen unfreien Grundes gegeben. Natur und Freiheit sind in ihm unzertrennlich und verbinden sich gegenseitig.“ „Je nachdem er nun die höchste Voraussetzung in der Freiheit oder in den beschränkenden Grund der Freiheit, in die Substanz oder der Accidens, in die Qualität oder Quantität seines Wesens legt, entsteht eine principieell entgegengesetzte Voraussetzung des religiösen Glaubens. Der Glaube an ein höchstes Wesen erscheint in qualitativer Bestimmung als Glaube an ein höchstes einheitliches, freies und absolutes göttliches Wesen, ist Monotheismus; der Glaube in seiner quantitativen Bildung als Glaube an einen absolut höchsten Naturgrund aller Dinge erzeugt den Pantheismus.“ „Somit knüpft sich die mögliche orientalische Bildung der Phantasie an die beiden religiösen Grundanschauungen des Monotheismus und Pantheismus an, die in einer spätern Ausgleichung einen subjectiven Einigungsversuch bedingen.“ „Qualität und Quantität erscheinen auch hier als die ursprünglichen Gegensätze“, aber doch nur innerhalb der höchsten Einheit der orientalischen Bildung überhaupt, welche ja als Ganzes selbst wieder „als qualitative Bildung der quantitativen occidentalen gegenübersteht“. (S. 392 f.)

lich in der Persönlichkeit zu haften"; er bedurfte daher des „äußerlich Wunderbaren und Außerordentlichen“, der „fühlbaren historischen Zuchttruthe“. „Dieser Glaube an unbedingte göttliche Leitung, bei der es nur Unterwerfung, aber nicht freies persönliches Mitwissen und Mitwirken in der Geschichte des Lebens geben kann, ist der Grundton hebräischer Dichtung. Dieser Grundton hat nun auf die Form der hebräischen Poesie nothwendig einen entscheidenden und überwältigenden Einfluß. Von einer eigentlich epischen¹⁾ und dramatischen²⁾ Poesie kann in der hebräischen Entwicklung keine Rede sein.“ (S. 148 ff.)

„Die hebräische Poesie ist dem Wesen nach lyrisch. Die Lyrik gestattete die Aufnahme des objectiven Gottesglaubens mit dem tiefsten subjectiven Gefühl.“ „Deswegen hat die ursprünglich subjective Formirung der lyrischen Poesie, die von innen heraus durch Glaube, Hoffnung und Liebe sich bestimmt, gerade in der hebräischen Lyrik ihre reinste Offenbarung im Alterthum gefunden. Während die griechische Lyrik, an die Außerlichkeit des Gegenstandes gebunden, in Ode und Lied sich formal ausbildete, ist die hebräische Lyrik in die Dreizahl der innern Bestimmung eingetreten, und hat Lob-, Klage- und Liebeslied zum Träger der Form sich gewählt; so daß die Trilogie des Inhalts den allgemeinen formellen Theilungsgrund in die hebräische Poesie einträgt, dagegen die Zweigliedrigkeit im Parallelismus der einzelnen Form wieder als bindend hervor-

¹⁾ Eine „beschreibende Compilation von einzelnen Großthaten und erfolgreichen Begebenheiten“ gibt noch kein Epos. „Das Epos ist nicht die Darstellung irgend einer Besonderheit, so groß oder so klein sie für sich sein mag, sondern die Darstellung des allgemein Menschlichen in der Besonderheit. Die Begebenheit oder der Träger derselben, der einzelne Held, muß, um Stoff eines Epos zu sein, die menschliche Natur in irgend einer wesentlichen Grundbestimmung derselben in sich tragen, und mit seiner besondern Bedeutsamkeit auch die allgemein menschliche Bedeutung in sich darstellen.“ In der israelitischen Geschichte aber „ließ die Objectivität des Einen Gottesglaubens keinen einseitigen natürlichen Factor dieser Geschichte zu, und die Verbindung der höchsten Einheit mit der menschlichen Natur war erst in Christus, im kommenden Messias gegeben.“ „Man konnte einzelne ausgezeichnete Helden und Begebenheiten besingen, aber nur lyrisch, nicht episch.“ Der „Schlüssel“, „der höhere Einheitspunkt der hebräischen Volksgeschichte, wie weit sie episch, d. h. zugleich Natur-, Menschen- und Weltgeschichte war, lag erst in der Zukunft.“ „Der kommende Messias war die höhere Einheit dieser Geschichte. Vor ihm eine einheitliche Zusammenstellung der geschichtlichen Begebenheiten zu einem epischen Ganzen zu wagen, war rein unzulässig.“ (S. 150 f.)

²⁾ „Der Mensch, um Stoff zum Drama zu geben, mußte dem allgemein menschlichen Schicksal gegenüber, durch die Verwahrung seiner Subjectivität vor dem allgemeinen Grunde des Schicksals, als für sich groß gedacht werden können. Eine solche Größe war aber in der israelitischen Geschichte rein unmöglich. Hier war nicht ein unbegreifliches Schicksal der Hintergrund aller Handlungen, sondern der leitende Gott selbst. Sein Walten war zwar auch ein unbegreifliches, aber ein solches, das als absolut gut, göttlich und gerecht gedacht werden mußte. Der ganz ergebene Gehorsam, der ohne Murren, ja ohne Fragen überall nur das Wort: „Herr, hier bin ich“ im Munde führte, konnte allein als wahrer Act der Freiheit anerkannt werden. Die Subjectivität trat gänzlich zurück.“ „Das Schicksal war unmittelbar göttliche Führung.“ Eine solche Führung ließ aber im Handelnden auch nicht ein „freies Bewußtsein der eigenen Kraft“ zu, „die durch den göttlichen Geist geleitet, aber auch persönlich selbstständig wirkt, und für einen frei erkannten und angenommenen idealen Lebenszweck sich zum Opfer gibt, so daß in der Einen Person die Allpersönlichkeit der Unpersönlichkeit des Naturlebens und der höchsten Freiheit gegenüber selbstthätig handelnd“ sich hätte offenbaren können. (S. 151 f.)

tritt.“ „Nach diesem Gesetz theilt sich nun die hebräische Poesie zunächst in drei größere Gruppen, je nachdem Glaube, Hoffnung, Liebe als vorherrschender Inhalt in die Kunst eintreten; welche drei Gruppen in ihrer Form wieder durch die größere oder geringere Ausdehnung des Gesetzes des Parallelismus sich unterscheiden.“ (S. 152 f.) Mit dem Buche Job, den Psalmen und dem hohen Liede „ist die Tiefe der hebräischen Poesie vollständig erschöpft“, ihre „drei innersten Beziehungen vollständig abgeschlossen“. (S. 156.)

„Das rein lyrische Element liegt im Mittelgliede der Hoffnung, die den Parallelismus des Gefühls am entschiedensten in sich trägt und der einfachste Ausdruck für die wahre Empfänglichkeit des Gemüths dem Mosaischen Kultus gegenüber ist. Die Hoffnung auf die Zukunft, auf die Verheißung ist der Angelpunkt des hebräischen Lebens.“ „Der Gesang, der dieses Gefühl des Vertrauens und Hoffens der subjectiven Verlassenheit und Niedrigkeit auf eine unendlich erhabene und dennoch dem israelitischen Volke stets zu helfen bereite göttliche Macht ausspricht, heißt Psalm.“ Der Psalm ist stets ein „von augenblicklicher tiefer Aufregung des Gefühls ausgeprägter Aufruf zu Gott.“ (S. 153.) ¹⁾ „Die Form des Psalmes, wo er in seiner poetischen Vollendung²⁾ hervortritt, besteht nothwendig . . . in der Entgegensetzung des innern und äußern Lebens und in der Lösung dieses Gegensatzes [in] mittelst] der einfachen Zurückführung auf die Verbindung göttlicher Hilfe mit der menschlichen Hoffnung, auf die göttliche Macht und Verheißung begründet.“ Eine solche Entgegensetzung aber „verschlingt das Natürliche in der, nicht im Leben, sondern bloß in der Verheißung gegebenen Beziehung des Uebernatürlichen, und steht mit den beiden Gegensätzen der griechischen Poesie in einem gleichmäßigen Gegensatz.“ (S. 397.) ³⁾

¹⁾ „Ein Liebeslied im griechischen oder romantischen Sinne des Wortes, ein bloß menschlich aufgeregtes, wenn auch noch so inniges und wahres Gefühl konnte dem Hebräer unmöglich zum Ausdruck seines national und religiös gesteigerten Gefühls dienen. Sein Gesang war ausschließlich religiöser Natur, und zwar eigentlich Gebet, also der tiefinnerlichste Ausdruck der Hoffnung.“ (S. 153.)

²⁾ Ueber den poetischen Werth der Psalmenpoesie spricht sich D. u. A. S. 396 aus. Er bezeichnet den Psalm als den „höchsten lyrischen Aufschwung des Gefühls“ und als Ausdruck einer tiefen „allgemein menschlichen Empfindung“; „allein es fehlt ihm meistens an der Lebendigkeit und Mannigfaltigkeit und an der Sichtbarkeit seiner Darstellung.“ „Es geht der Hauch einer heiligen Mystik, eines tiefen Geheimnisses durch diese Poesie hindurch, aber diesem Geheimnisse entspricht die Form selten in recht bezeichnender Weise. Die qualitative Tiefe des Inhalts hat keinen quantitativen Ausdruck ihrer selbst gefunden, und weiß sich in der Regel weder Anfang noch Ende.“

³⁾ Während in Anacreon und Pindar die Ewigkeit durch ihr zweifaches Spiegelbild in der Zeit ersetzt werden soll, wird in der hebräischen Psalmenpoesie die Zeit vollständig durch die Hoffnung des Ewigen über sich selbst erhoben, die augenblickliche Empfindung Anacreon's in ihrer Schattenseite des gegenwärtigen innern Schmerzes ergriffen, durch ihre Erfüllung in der Hoffnung des Ewigen aufgehoben, und ebenso die Pindarische Allgemeinheit der Zeit, die in der begeisterten Gegenwart alle Zeiten umschloß, durch die höhere Allgemeinheit der Zeit in dem Willen eines regierenden allweisen Königs der Welten, dessen Allmacht und wunderbare Führung des israelitischen Volkes zum befriedigender Zeugnisse für das auf ihn vertrauende Herz gelten konnte, ersetzt.“ „Aber hier blieb noch ein unverständener Rest des Gefühls übrig. Die Gegenwart in ihrer natürlichen Befriedigung des Gefühls mußte hingegeben werden, und an ihre Stelle trat die Hoffnung auf eine endliche, nicht erkannte, aber gehoffte und durch das äußere Wunder bestätigte Ausgleichung der Gegenwart durch die alle Zeiten umspannende und erklärende Zukunft. So wurde

„Die Hoffnung als nächster und unmittelbarster Inhalt der hebräischen Poesie erzeugt die einfachste Form derselben, die Psalmenpoesie.“ Durch „Eintragung des die Hoffnung begründenden Glaubens und der in ihr erwachenden Liebe“ „gehen dann die weiter ausgedehnten Formen der hebräischen Poesie hervor“. „Der Inhalt des Glaubens in seiner tiefsten Auffassung der geoffenbarten Lehre im Verhältnisse zur menschlichen Erkenntniß ist im Buche Job zum poetischen Ausdruck seiner selbst gekommen. Im Glauben hängt das Gefühl mit der Geschichte zusammen. Diese Geschichte wird uns in einem einzelnen Beispiele vorgeführt, das an die Stelle aller menschlichen Erfahrungen durch die Tiefe der in ihm waltenden Beziehung zum Geschehe des Menschen treten konnte. Eine solche Ausdehnung gibt diesem Gedichte epische Gestaltung. Allein das Epische tritt doch wieder zurück“, weil Job durchaus nicht „als ideale Einheit der ganzen hebräischen Geschichte betrachtet werden kann, wie sich das bei einem Epos geziemte.“ Dieser Mangel nationaler Bedeutung „wird durch den Gedanken- und Gefühlsreichtum des Subjects, das zum Mittelpunkt der Darstellung dient, ersetzt. Dadurch erhält die Darstellung einen lyrischen Schwung.“ Der zu jeder poetischen Darstellung nothwendige Gegensatz aber tritt hier als doppelter Parallelismus hervor. „Der Parallelismus des Inhalts entsteht dadurch, daß das menschliche Gefühl der göttlichen Führung als einer unergründlichen mit der Sehnsucht nach einer inneren Erkenntniß jener geglaubten Führung Gottes gegenübertritt.“¹⁾ Der zweite Parallelismus tritt hervor in der dialogischen Form als dem Ausdruck des persönlichen Gegensatzes des subjectiven Gefühls und der gläubigen Ueberzeugung mit den Vertheidigern der überlieferten Lehre.²⁾ Das Gespräch selbst aber führt zu keinem [andern] Resultate, als daß das innerliche Gefühl in seiner ungelösten Klage beharrt, und die Tradition . . . dem besondern Falle gegenüber verstummen muß. Daher ist der Kern des Gedichtes lyrisch; die dialogische Form zeigt eine äußere Hinneigung zum Drama, und die factische Lösung der Frage“, der „beständigen beschreibenden Darstellung“ entsprechend, „gibt die epische Bedeutung dieses eigenthümlichen Gedichtes“.

(S. 154 f.)

Im dritten Theile der Poetik sagt D. nach eingehender Analyse des Gedichtes: „Die Entwicklung erinnert sehr an den Prometheus des Aeschylus. Hier aber [im Buche Job] leidet der Unschuldige.“ „Die Widersprüche der freien und unfreien Natur im Menschen treten im Pro-

in der griechischen Poesie die Vergangenheit und Zukunft durch die lebendige Gegenwart ergriffen, in der hebräischen Lyrik aber die Gegenwart durch die von dem historischen Wunder der Vergangenheit beglaubigte Zukunft ersetzt.“ (S. 397 f.)

¹⁾ „Gott steht erhaben und unergründlich über der Welt.“ Er „hatte sich noch keineswegs als der Liebende, sondern bloß als der Allmächtige geoffenbart. Das Menschenherz aber fordert mit innerer Gewißheit liebende Sorgfalt, weise Macht, Verkehr des Geistes mit dem Geiste. In diesem Widerspruch ist das Buch Job gedichtet.“ (S. 399 f.)

²⁾ „Die drei Freunde stufen sich nach den subjectiven Kräften des Menschen ab, und stehen mit Job im einfachen Gegensatze einer gedankenlosen Weisheit, die sich mit der Annahme einer überlieferten Wahrheit begnügt, ohne darüber wirkliche Rechenschaft geben zu können. Job aber beruft sich stets auf sein innerstes subjectives Gefühl.“ (S. 400.)

metheus' hervor; allein im ‚Job‘ begegnet uns der höchste Gegensatz der menschlichen Freiheit mit der göttlichen. Es wird hier um die letzte Kraft des Seins gestritten. Die streitenden Kräfte sind die subjectiven Kräfte des Menschen, die gegen die Einheit des Geistes, aus der äußern Erfahrung (und Ueberlieferung) gegen die innere ankämpfen.“ „Gott kann dem Menschen nicht bloß äußerlich sich offenbaren durch Gebote, durch Machtsprüche, durch die Zeichen seiner Gewalt; das ist nicht das Verhältniß zum freien Willen, sondern zum willenlosen Werkzeug. Darauf gründet Job seine Klage. Seine Freunde kennen dieß innere Bedürfniß [die Sehnsucht nach der höchsten Erkenntniß und inneren Rechtfertigung der göttlichen Fügungen] nicht, und verstehen daher seine Klage nicht. (S. 403.)

„Der Inhalt dieses Gedichtes ist der tiefste und umfassendste, den die Poesie finden konnte. Die Form ist aber eben darum zwischen Poesie und Philosophie getheilt, weil die Tiefe des Gegenstandes beide Kräfte umfaßt.“ „So erscheinen die Bedingungen der dramatischen, epischen und lyrischen Poesie in einer mittlern sprachlichen Vereinigung der poetischen mit der philosophischen, und dieser mit der einleitenden historischen Form zugleich erfüllt. Der allgemeine Charakter der orientalischen Poesie, die subjectiven Gegensätze der Quantität in der Tiefe der Qualität zu überwältigen, ist hier in seiner vollsten, aber auch tiefsten Bedeutung hervorgetreten.“ (S. 404 f.)¹⁾

Auch den poetischen Werth des hohen Liedes schlägt D. sehr hoch an. „Die das wirkliche Leben im Gegensatze mit dem Unglücke Job's verschönernde und verherrlichende Liebe“, sagt er, „muß nothwendig einen geheimnißvollen und symbolischen Charakter annehmen, wenn sie im hebräischen Leben poetische und innere Bedeutung haben soll. Sie muß der Ausdruck des innern Geheimnisses der Verbindung irdischer und himmlischer Regungen, sie muß der Ausdruck der höchstgeheiligten Hoffnung sein.“ Der „Parallelismus des seelischen Lebens“ („active und passive Liebe, männliches und weibliches, thätiges und leidendes Verhältniß der Lebenseinheit“) bot „in dem irdischen Leben ein Bild der Gottverbindung und des religiösen Lebens, und das eine Geheimniß bildete sich ab in einem andern, dem Menschen näher liegenden, in seiner eigenen Subjectivität, in der Tiefe seines Gefühls schlummernden Geheimnisse.“ Im Wechselgesang zwischen Braut und Bräutigam knüpfte das hohe Lied „alle seelischen Liebesbänder, und erschöpfte in dieser seelischen Allheit [,in der Durchführung des ganzen seelischen Liebesgeheimnisses, nicht in einzelnen Liebesgedichten“] die höchste innere, in dem unbedingtsten Zutrauen des Menschen zur göttlichen

¹⁾ Nachdem D. gezeigt, wie „die allgemeine Anordnung des Gegenstandes von einer Regelmäßigkeit und innern Einheit ist, wie sie nicht schöner erdacht werden könnte“, sagt er: Dagegen steht die „Lebendigkeit und charakteristische Mannigfaltigkeit der einzelnen Glieder“ nicht auf gleicher Höhe mit dem Inhalt und der allgemeinen Anordnung; es fehlt „der Ausdruck der persönlichen Lebenskraft“ in der „Reihe der allgemeinen Sentenzen“; die bloße „Allgemeinheit der sprichwörtlichen Sentenzen“ macht den „Eindruck einer mehr äußerlichen Zusammenstellung der Glaubenswahrheiten jener Zeit, denen der Dichter umsonst poetische Gestalt zu geben sucht“; und „die Indifferenz der Form, die mit dieser übergroßen Allgemeinheit des Inhaltes sich verbindet, . . . läßt die Bildung der Schönheit hinter die angeerbte und subjectiv leitende Wahrheit zu sehr zurücktreten, als daß dieses, bei all dieser formellen Unbestimmtheit dennoch wunderbar schöne Werk den höchsten Rang unter den Erzeugnissen der Poesie . . . einnehmen könnte.“ (S. 405 f.)

Liebe begründete bräutliche Liebe der Seele, die liebt, nicht weil sie weiß, sondern weil sie fühlt und hofft." (S. 155 f.)¹⁾

Diese drei Höhepunkte der hebräischen Lyrik stehen aber selbst wieder in der Mitte zwischen einer vorausgehenden historischen und einer nachfolgenden didaktischen Poesie. „An eine bestimmte historische Offenbarung knüpfend“, sagt D., ist die hebräische Literatur „religiös-historisch oder religiös-moralisch“; die poetische Darstellung aber schreitet nothwendig „von der Objectivität der Geschichte zur Subjectivität der religiösen Betrachtung“ fort. „Die Poesie der Hebräer tritt aus der Geschichte hervor in momentan erweigerten Zuständen der historisch ergriffenen Subjectivität; und tritt in die Geschichte zurück, wo diese selbst in der subjectiven Empfindung des Prophetenthums sich spiegelt.“ (S. 394.)²⁾ „So endet die nationale Entwicklung der hebräischen Bildung in ihrem eigenen Gegensatze. Beginnend

¹⁾ Nicht die subjectiv höchsten Kräfte des Menschenlebens, sondern seine tiefste seelische Bedeutung ist hier geoffenbart. In dieser Tiefe der Natur und des in der Natur verborgenen Geheimnisses der Wechselliebe zwischen Seele und Geist, zwischen menschlicher und göttlicher Liebe bewegt sich das hohe Lied durch eine Reihe von einzelnen Schilderungen hindurch, die freilich durch den „Grundgedanken der Liebessehnsucht“ „oft nur lose zusammengehalten“ werden, so daß die einzelnen Lieder weder selbständig „als für sich bestehende Einheiten ausgeprägt sind“, noch auch „in ihrer Verbindung eine in sich vollständig vermittelte Einheit bilden“. Es ist die Uberschwenglichkeit des seelischen Lebens über den Drang nach äußerer Gestaltung mächtig geworden, und hat dadurch die Form . . . zu sehr in einzelne Richtpunkte zerpflikt. Es ist nicht ein freundlicher, klarer Tag, sondern eine geheimnißvolle sternensunkelnde Nacht, die mit ihrem träumerischen Geheimnisse ahnungsvoll sich an das Herz des Menschen legt.“ „An Nacht der Empfindung [aber], an Reichthum der Bilder, Lebendigkeit des Vortrags und stets unerhöplichem Tiefinn des Geheimnisses der geschlechtlichen Gegensätze, die das Menschenleben mit Ahnung der Liebe durchwehen und begeistern [zu einer träumerischen Vorahnung eines höhern Seelenzustandes erheben]“, ist wohl keine Dichtung diesem herrlichsten Liebesgedicht der hebräischen Poesie an die Seite zu stellen.“ „In dieses Lied hatte die Tiefe der Hoffnung des hebräischen Glaubens ihre höchste Sehnsucht, die in der Liebe sich löset, gehaucht.“ (S. 406—410.)

²⁾ Jenen ersten Gefängen der Hebräer, den „historischen Liedern“, wie dem Siegesgesang der Deborah zc., fehlt zur poetischen Vollendung, zur „reinen Ausgleichung der Gegensätze“ die „natürlich allgemeine Empfindung“, die „allgemein natürliche Bedeutsamkeit des Inhalts, der zu sehr nationalhistorischer und individueller [individuell-religiöser] Richtung ist, als daß er die Menschen aller Zeiten mit gleicher innerlicher Beziehung ergreifen könnte.“ (S. 395.) Bezüglich der didaktischen Poesie (Sprüche, Buch der Weisheit, Sirach) hebt D. den „Klang einer tiefen Melancholie“ hervor, der in ihnen vielfach sich finde, und der „demjenigen, der den Geist dieser Bewegung nicht versteht, fast wie Spott gegen die göttliche Offenbarung klingt. Es ist das schmerzliche Sehnen, das aus der Seele in den Geist hinüberspielt, und umsonst mit dem Geiste ringt, wo nur seelisches Leben gegeben und gegönnt ist. Diese letzten didaktischen Zweige der hebräischen Poesie sind aber gerade in diesem tiefen Wehruf nach Freiheit und innerer Erlösung noch dichterisch.“ „Mit diesen letzten tiefen Aktenzügen, in denen die nationale Kraft des hebräischen Volkes ihren Geist in die Vorahnung einer allgemeinen, Alle erlösenden Menschen-Religion aushauchte, verbinden sich dem Inhalte nach die poetischen Klagen und Verheißungen der Propheten auf's innigste.“ (S. 411 f.) „Die Schilderungen der Propheten, von dem aufgeregten Zustande eines seelischen Lebens getragen, und in die Zeit das Einwirken der höhern geistigen Macht eintragend, mußten nothwendig vorherrschend poetisch sich gestalten. Es fehlte aber diesen prophetischen Darstellungen nothwendig an einem subjectiven Einheitspunkte. Die Geschichte und das seelische Leben in ihrer doppelten Unbestimmtheit begegneten sich auch nicht in einer bestimmten Gestalt. Die Bilder der Propheten sind oft hochpoetisch im Einzelnen, aber sie

mit dem Außerordentlichen einer wunderbaren Volksgeschichte . . . endet sie mit der Aufhebung aller äußern Geschichte des Volkes in der Vorherverkündung einer kommenden innern Geschichte, welche die Geschichte aller Völker in ihrer innerlichen Verbindung untereinander sein soll. Zwischen diesen Gegensätzen, und beide umfassend, steht als geistiger Mittelpunkt die Hoffnung. Ihr ist die Blüthe der hebräischen Poesie entsprossen, die in den Psalmen in ihrer einfachsten Schönheit und Form sich geoffenbart, in Job und dem hohen Liede dem doppelten Grunde ihres eigenen Lebens sich zugewendet hat, und wie sie in historischen Liedern begonnen, so in didaktischen, elegischen und prophetischen Klängen verwehte." (S. 412.)

Ueber das Verhältniß der chinesischen Bildung zur hebräischen und indischen sagt D.: „Mit der hebräischen Poesie ist der eine Anknüpfungspunkt des allgemeinen seelischen Lebens an die monotheistische Einheit eines einfachen und absoluten göttlichen Wesens in die nationale Entwicklung eingedrungen; diesem entgegen steht die Allgemeinheit des Naturlebens in ihrer gleichfalls übermächtigen Herrschaft über das indifferente seelische Leben. Da wo keine besondere historische Offenbarung und keine eigene wunderbare und übernatürliche Einwirkung Gottes auf die Menschen stattfand, sondern diese ihrer eigenen natürlichen Entwicklung hingegeben waren, mußte nothwendig das allgemeine Naturleben an der Stelle des einheitlichen Geistlebens über die seelische Unentschiedenheit mächtig werden, und die Religion in Pantheismus, in Verwechslung des unendlich erscheinenden Alls mit dem unendlichen, seienden Einen übergehen. Diese vollkommene Identification des Eins mit dem All erzeugte den Gegensatz mit der hebräischen Bildung in der indischen. Zwischen beiden aber fügt sich als überleitende Mittelstufe die chinesische Weltanschauung ein, die das einheitliche göttliche Princip festzuhalten sucht, es aber nicht in der Geschichte (in seiner höhern übernatürlichen Erhabenheit und wunderbaren historischen Offenbarung), sondern bloß noch in einer dunkeln Tradition besitzt, und daher von dem Erdhaften nicht unterscheidet“, „die göttliche Weltordnung und die Geschichte des Geistlebens mit dem individuellen Zeitleben verwechselt“ und „mit irdischer Gesinnung am Boden kleben bleibt“. „An die Stelle des göttlichen Gesetzes, das historisch durch Gott gegeben und von ihm wunderbar aufrecht erhalten wird, tritt die Gewohnheit. Die Verheißung ist irdischer Natur. Die Hoffnung hört auf, die Gegenwart durch die Vergangenheit mit der Zukunft zu versöhnen. Es ist eine rein irdische Hoffnung übrig geblieben, die sich allmählich in Klage oder feige Ergebung auflöst, und statt von der wunderbaren Wirklichkeit bloß von einer unbegriffenen Symbolik getragen wird.“ (S. 413 und 416.)

Wie die Weltanschauung, so wird auch die Poesie China's das Gepräge einer bloßen Uebergangsbildung in sich tragen; sie ist „ihrem innern Wesen nach elegischer Natur“, und erreicht weder die Tiefe der hebräischen noch auch der griechischen Lyrik, „eben weil ihr einerseits die Erhabenheit des religiösen Grundes, andrerseits die Tiefe des subjectiv menschlichen Gefühls fehlte“. „Wo diese Poesie nicht beschreibend und

gruppiren sich nicht zu einem einheitlichen Ganzen, sind nur zerstreute Glieder einer noch ungehundenen Geschichte und einer nicht persönlich geregelten Empfindung.“ (S. 395 f.)

klagen ist, da wird sie zum bloßen Spiel der äußeren Form.“ „Die Form ist aber ein fast pedantischer Parallelismus“, dem „allegorischen Charakter der chinesischen Lebensauffassung“ vollkommen entsprechend. (S. 413 ff.)¹⁾

In dem Parallelismus der indischen Bildung, sagt D. im zweiten Theile der Poetik, tritt an die Stelle des „unendlichen Einen Gottes“ das All, die „Natur in ihrer unerschöpflichen Fruchtbarkeit“, und „die Ausdehnung des Endlichen über das Maß und die Grenze der Sichtbarkeit und Meßbarkeit muß die Stelle des eigentlich Unendlichen und Göttlichen vertreten“. D. sucht sodann die Analogie des Inhalts der indischen Poesie mit dem äußeren Maß derselben, und den Zusammenhang des Pantheismus mit dem „Dualismus und Indifferentismus“ des seelischen Lebens nachzuweisen. In der Seele, sagt D., ist die Differenz von Natur und Freiheit, Leib und Geist gleichfalls (wie in der pantheistischen Weltanschauung) aufgehoben. „Das Vertiefen in das Gestaltlose ist der Kern der indischen Religion. Das an sich Unbestimmte und in der Unbestimmtheit Unendliche, das ebenso gut das Nichts als das All sein kann, ist das Brahm, die höchste Indifferenz, das venerabile nihil.“ Dieser „religiös-philosophischen Anschauung“ ist es ganz entsprechend, wenn in der poetischen Darstellung²⁾ „das seelische Leben überall über das Leibliche und geistige als herrschend dargestellt wird; wenn die Bütungen der Einsiedler Himmel und Erde aus ihren Fugen zu werfen drohen, wenn die Aufhebung der irdischen Dimensionen das Ewige als bloß Unbestimmtes und Unendliches [Unbegrenztes] bezeichnen muß; wenn die Bilder des Naturlebens, statt persönlich und gestaltet, vielmehr unpersönlich und ungeheuer erscheinen; wenn das Subjective stets wieder mit dem völlig Gestaltlosen und Unbestimmten verfliehet.“ (S. 157 ff.)³⁾

„Der griechisch-plastischen Leiblichkeit und Bestimmtheit tritt die ganze orientalische Bildung in der seelischen Unbestimmtheit, die im Parallelismus ihr Gesetz erkennt, gegenüber.“ In der indischen Poesie aber treten „alle Verhältnisse des seelischen Lebens“ als poetische Bildungsformen hervor. Diese „haben um des Naturgesetzes willen, das in der indischen Lebensgestaltung herrscht, im Allgemeinen die Formation der poetisch natürlichen Grundformen [Epos, Lyrik, Drama], aber sie lösen dieselben durch die seelische Ueberschwenglichkeit wieder in's Unbestimmte und Indifferente auf.“ „Wie die Seele ihr Verhältniß zum Leibe und zum Geiste nicht ganz verläugnen und nur in der Wechselwirkung zwischen beiden gedacht werden kann,

¹⁾ Die geringe Bedeutung des chinesischen Volkes für die allgemeine Entwicklung des Menschengeschlechtes bezeichnet D. als Folge des zähen Festhaltens am Princip des nach außen abgeschlossenen Familienlebens und am „ausschließend conservativen Princip der Unterdrückung aller natürlichen Kräfte“ („um eingesperrte Kräfte an ihre Stelle zu setzen“). (S. 415.)

²⁾ „Wie in der hebräischen Poesie der Dualismus der Hoffnung den Inhalt aller dichterischen Formen bildet, so geht die indische Poesie nothwendig zum Dualismus des Naturlebens über, und löst sich in der Darstellung des rein seelischen Lebens und des in demselben herrschenden Dualismus von Leib und Geist, von Natur und Freiheit auf; so daß die Unentschiedenheit, Unmittelbarkeit und Ueberschwenglichkeit des seelischen Lebens auch in die Poesie eintritt.“ (S. 158.)

³⁾ „Das Subjective ist nur ein Durchgangspunkt, ein Knotenpunkt im Fortschritte des ewigen Werdens der Dinge, der wieder mit dem Unendlichen verfließen muß, nachdem er augenblicklich den Fluß des Werdens aufgehalten und zu einem momentan bestimmten Uebergang gedient hat.“ (S. 159 f.)

so läßt nun die indische Poesie ein überwiegend geistig- [Epos] und ~~zu~~ überwiegend leiblich-seelisches Gestaltungsgeſetz [Lyrik] erkennen, welche beide in einer mittleren Stufe [Drama] ſich ausgleichen.“ (S. 160.)

Auch der dritte Theil der Poetik ſchildert zuerſt die dem „allgemeinſeellichen Fundamente des menſchlichen Lebens“ (im Unterſchied von der „zeitlichen und perſönlichen Entwicklung“ dieſes Lebens) entſprechende „theiſtiſche Naturreligion“ Indiens, ſowohl in ihrer Bedeutung gegenüber „~~der~~ Moſaiſchen Cultus¹⁾“, als in ihren eigenen Gegenſätzen: der „uranfänglichen Brahmanenreligion“, dem Buddhismus und der „zwischen beiden ſtehenden eigentlich mythologiſchen Bildung“, welche letztere wieder in dreifacher Geſtaltung als Brahma-, Siwa- und Wiſchnudienſt erſcheint. Dann heißt es: „Dieſer Trilogie des qualitativen Inhaltes aller poetiſchen Erhebung der indiſchen Bildung ſteht dann auch eine Dreizahl der natürliichen Formen des quantitativen Umfangs gegenüber.“ „Zuerſt wurde die indiſche Bildung nothwendig von der alten Tradition eines höchſten götlichen Weſens berührt, und hielt ſie ſich daher durch dieſen Glauben an ein Urweſen, das ewig und unbegreiflich über der Natur lebt, aufrecht, gab aber die Macht der Erkenntniß dieſes Urweſens der Seele hin, und ſuchte durch Abtöten der leiblichen Individualität und der geiſtigen Perſönlichkeit jenen naturerſchütternden höchſten Grund zu gewinnen, und ſich in ihn zu verſenken. Dieſer erſte Aufſchwung des Naturlebens trug eine perſönliche Kraft der Erhebung und Begeiſterung in ſich“, und „erzeugte die Urwälder ihrer didaktiſch-lyriſchen Epopöen, in denen der Reichthum jener Lehre ſich offenbaren wollte.“ (S. 417 ff.)

Während das griechiſche Epos, heißt es im zweiten Theile der Poetik, uns in die Mitte der Handlung verſetzt, um den Einen Helden zu verherrlichen, liegt in der epiſchen Poesie Indiens „die Einheit der in Unüberſehbare ausgedehnten Bücher nicht in der Einheit der Begebenheit oder des die Handlung beherrſchenden Haupthelden, ſondern in der Einheit des ſymboliſchen Grundcharakters und des didaktiſchen Zweckes.“ Die Begebenheit iſt „nur der Faden, an dem die Mannigfaltigkeit der Lehren, Offenbarungen und Mythen aufgereiht iſt.“ „Das Maß geht häufig in der Fülle verloren.“ „Zeit und Raum löſen ſich in das Unendliche auf.“ „Alle Darſtellungen zerfließen in's Breite, Unbeſtimmte und Unendliche.“ (S. 161 und Beiſpielſammlung S. 119.) Dieſe Hauptpunkte werden im dritten Theile der Poetik weiter ausgeführt; es wird gezeigt, wie im Ramajan die Grundzüge der griechiſchen und deutſchen Heldenlieder ſich wiederfinden, aber in anderer Form, „mehr im Allgemeinen und Unbeſtimmten verloren“; gerade mit dieſer unbeſtimmten Heldenſage aber verbinde ſich die religiöſe Didaktik am leichteſten; es wird der Grund angegeben, warum im Mahabharata die Epiſodenform

¹⁾ Die chineſiſche Bildung, ſagt D. S. 416 f., „zeigt in ihrem Vergessen der rein götlichen Offenbarung auf ein anderes Princip hin, welches gleichfalls der religiöſen Begeiſterung des Menſchen zu Grunde liegen muß, wenn dieſe eine lebenstätige werden ſoll. Dieſes andere Princip iſt die Naturgemäßheit einer jeden Religion und Offenbarung.“ „Der Moſaiſche Cultus gab nun zwar eine hiſtoriſche Offenbarung Gottes an die Menſchen; aber dieſe Offenbarung war zunächſt nur äußerlich ſymboliſch und vorbereitend. Sie faßte die menſchliche Natur in ſich, aber die menſchliche Natur erfaßte nicht jene Offenbarung.“ „Im Gegenſatz mit der Ausſchließung der Natur aus dem Kreiſe des religiöſen Bewußtſeins entfaltete ſich ... die Naturanſchauung in ihrer tiefeſten religiöſen Bedeutung in Indien.“

vorherrschte; es wird die Entwicklung der epischen Poesie in Indien mit den Normen des griechischen Epos verglichen, und die Uebergangsformen, welche vom Epos zur dramatisch-lyrischen Poesie Indiens überleiteten, gewürdigt — soweit dieß bei der damaligen Kenntniß der indischen Literatur überhaupt möglich war.¹⁾ (S. 419—426.)

Ueber die lyrische Poesie Indiens sagt D.: „Die eine Beziehung der Seele zum Geist, die durch den Glauben an ein Unendliches die Natur- und Menschengeschichte in die Gottesgeschichte auflöst, und die Objectivität zugleich mit der Subjectivität zusammenwachsen läßt, und dadurch das Epos erzeugt, findet eine entgegengesetzte Bildung in der Eintragung des seelischen Lebens in die Leiblichkeit.“ „Während das Epos die Unbestimmtheit des seelischen Lebens mit der Uebernatur in Verbindung brachte, und daraus die Grundlage der allgemeinen Weltgeschichte zu bilden suchte“, ergriff eine spätere Zeit „die Individualität des Leibes mit derselben Ueberschwenglichkeit, mit der das Epos den Glauben in's Unbestimmte und Unpersönliche aufgelöst hatte.“ „An die Stelle der Aufopferung aller Leiblichkeit, an die Stelle der ersten Büßergluth, die Himmel und Erde durch ihre Entsammlung erschütterte“, trat „das Versinken der Seele in die Sinnlichkeit und in die leibliche Trunkenheit sinnlicher Affecte, insbesondere in die überschwengliche Trunkenheit der sinnlichen Liebe.“²⁾ (S. 162 f.) „Was das hohe Lied an Reichthum der Symbolik und Tiefe des mystischen Sinnes ist, das ist die Gita-Gowinda durch die Gluth der sinnlich-seelischen Empfindung und durch die tiefe Naturwahrheit ihrer Schilderung.“ (S. 429.)³⁾

„Die Gita-Gowinda, lyrisch dem Inhalt nach, ist in der Form das einfachste Drama der indischen Poesie.“ Daher findet sich dieselbe Entwicklung, wie in diesem Gedichte, „nur in das äußere Leben eingetragen“, „durch äußere Verhältnisse der historischen Lebensgestaltung herbeigeführt“ (S. 430), indem „die lyrische Empfindung in eine epische Aufeinanderfolge, in eine zeitliche Wirrung eingetragen wird“ (S. 166), auch in der Sakontala und den übrigen Dramen Indiens. Im Uebergang von der Epik, die am Anfang, zur Lyrik, die am Ende der indischen Bildung steht, mußte, sagt D., ein Mittelglied sich bilden, „in welchem die epische Begeben-

¹⁾ D. sagt wiederholt in der Poetik und in der Beispielsammlung, daß von den beiden großen Epopöen und von der indischen Literatur überhaupt bisher viel zu wenig bekannt geworden sei, als daß eine bestimmte Beurtheilung und vollständige Darstellung des ganzen Zusammenhangs möglich wäre.

²⁾ „Wie zuerst das Geistige vom Seelischen nicht ausgehoben, und Gott von der Natur, die Freiheit von der Unfreiheit, die persönliche Einheit von der unpersönlich seelischen Allgemeinheit, die höhere Objectivität des Glaubens von der Subjectivität nicht getrennt worden war, so konnte die gleiche Verwechslung des unbestimmten Seelischen mit dem individuell Leiblichen in gleicher Unbestimmtheit ebenfalls an die Stelle des einheitlich Geistigen treten, ja sie mußte in der Unausgehobenheit der Gegenfäße, in der Identificirung von Gott und Natur auch wirklich eintreten.“ (S. 163.)

³⁾ „Die Form dieser Lyrik, wie sie mit der hebräischen durch ihren seelischen Inhalt zusammentrifft, wo die letztere in's Liebesgedicht übergeht [„jedoch wieder mit dem Gegenfah, daß die hebräische die Sinnlichkeit zu vergeistigen und zu vergöttlichen, die indische das Göttliche mit der Natur zu durchbringen strebt“], ist derselben auch in der äußern Gestaltung ähnlich.“ „Auch die indische Lyrik hat in der Gita-gowinda die Liebesgesänge von Radha und Krishna, des liebenden Mädchens mit dem geliebten Gott, in eine idyllisch-dramatische Form zu bringen gewußt, und dadurch dem Parallelismus als dem ersten Grundgesetz der indischen Poesie gehuldigt.“ (S. 164 f.)

heit in ein rein menschliches Schicksal sich auflöst, und die lyrische Empfindung diesem epischen Zuge der Begebenheit gegenüber als tatsächlicher Lebensgang hervortritt. In der Vereinigung dieser beiden Elemente entstand das indische Drama, das, wie formell, so auch der Zeit nach zwischen Epos und Lyrik in der Mitte steht.“ Das Schicksal ist hier in den Menschen selbst hineingetreten, es ist die Allgewalt der seelischen Neigung, die sich seiner bemächtigt. Sein Gefühl ist sein Schicksal. Gegen kann und wird er sich nicht sträuben.“ „Diesem innerlichen Triebe widerspricht aber die Welt der Erscheinung, die Zeitlichkeit, irgend ein singulärer Umstand“, jedoch „blos um seine [des Naturgesetzes] Macht zu offenbaren, und den endlichen Sieg des Naturgebotes über alle zufälligen Wirrungen des Lebens zu bestätigen.“¹⁾ „So entsteht im indischen Drama das Gesetz des Dualismus: daß „beide Hauptpersonen, die in ihrer gegenseitigen Neigung durch das äußere Leben gebunden, getrennt und abermals vereinigt werden sollen, ihre beiderseitigen Gefühle an den Tag legen können, so daß also jeder einzelne Act, weil er stets zwischen zwei Hauptpersonen sich theilt, in zwei Glieder sich auflöst, und die Zahl der Acte über die des griechischen Drama's sich ausdehnt.“²⁾ „Während die leidende Liebe auf der einen Seite in ihrer Allgewalt sich offenbart, muß die männliche, thätige, suchende Liebe gleichfalls im vollen Gegensatz und in gleicher Gewalt erscheinen.“ (S. 165 ff.)³⁾ Nachdem D. im dritten Theile der Poetik kurz den Verfall der indischen Poesie geschildert (S. 434. ff.), hebt er die Bedeutung derselben gegenüber der griechischen Kunstbildung hervor.⁴⁾ „Während die Griechern

- 1) „Schicksal und Subjectivität des griechischen Drama's haben in Indien ihre Rollen getauscht. Der Mensch trägt sein Schicksal in sich und gehorcht ihm [so daß „der subjective Mensch dem alles überwältigenden Schicksal gegenübertritt, wie in dem Kampfe mit ihm den Adel der Gefinnung zu bewahren“]. Der Gegenstand, der außer ihm liegt, erscheint als ein unbefugter, und muß seine Particularität in das Gefühl abgeben, um es in seiner Allgewalt zu verherlichen.“ Die „Neigung und der seelische Drang“ ist der überall gleiche Inhalt des indischen Drama's, „nur die Umstände ändern sich“, „wogegen im griechischen Drama die Personen zu ihre Charaktere wechseln, das Schicksal aber als der stets gleiche Zwang den Personen nur immer andern Personen gegenübersteht.“ (S. 166.)
- 2) Die Ausdehnung der Acte bis zur Sieben- und Zehnzahl hat ihren Grund in der „Auflösung des griechischen Einheitsgrundes, der im Schicksal liegt und in den Personen den Gegensatz findet, indem das Schicksal in die Zweizahl der durch den Naturtrieb verbundenen Geschlechter sich löst und dadurch eine weitere Lösung auch der einzelnen Glieder hervorruft.“ (S. 167.)
- 3) In der weiblichen Liebe muß „die höchste Stufe der Duldung und Entsetzung, in der männlichen die höchste Begeisterung und Kraftanstrengung“ sich offenbaren. So folgt in der Sakuntala auf die verhängnißvolle Mißthatsache die durch „Duldung und Kraft vermittelte Wiedervereinigung“. Und auch in den übrigen Dramen „bildet die erhebende und vergöttlichende Macht der Liebe und der tiefe Gegensatz der Geschlechter“ die Grundlage des Gedichtes. (S. 432 f.)
- 4) Zunächst betont er, daß „die indische Poesie in formaler Beziehung ziemlich hinter der griechischen zurückbleibt“, indem „im Epos das Symbolische und Didaktische einerseits und das Romantisch-Lyrische andererseits übermächtig geworden“, und die Lyrik desgleichen entweder zu sehr beschreibend und objectiv bedingt, oder zu sehr subjective Aufregung und Leidenschaft, oder reflectirende Lebensanschauung war, so daß sie je in gedrungener Einheit der Empfindung ein geschlossenes bestimmtes Maß der Form errungen hätte. Nur das Drama hatte sich eine mehr seinem Inhalte angemessene Form gebildet, war aber nicht zu jener Bestimmtheit und Gesetzmäßigkeit der äußern Gestalt gekommen, welche das griechische Drama in seiner formalen Erscheinung auszeichnete. Der seelische Grund des Drama's schloß die eigentliche Handlung

durch die vollkommene Einheit und Plasticität ihrer Gestalten eine gewisse Sicherheit und Ruhe gewähren, reißt uns die indische Poesie fort in eine süße Unruhe, in ein Schwanken zwischen Furcht und Hoffnung, in einen Zustand des stets übergehenden und sich verwandelnden Lebens, der zum wahren Leben ebenso wahrhaftig gehört, als jener Zustand der gemessenen Ruhe. Den Griechen erscheint alles Unendliche endlich und in bestimmten Grenzen festgebannt; dem Indier erscheint alles Endliche ein bloßes Symbol des Unendlichen, und selbst wieder eine Erscheinung des Unbegrenzten, in seinem Wesen nach Unendliches.“ „So unterscheiden sich Polytheismus und Pantheismus auch in ihrer poetischen Bildung.“ „Die Unausgeschiedenheit der indischen Poesie ist wesentlich poetisch.“ „Dieses Durchgängigsein von Kunst und Wissenschaft, von allen subjectiven Kräften im seelischen Leben ist der allgemeine Grund aller poetischen Erhebung. Aber andererseits muß auch die poetisch gebildete Gestalt wieder aus dieser gährenden Masse hervorstechen. Daran fehlt es der indischen Poesie, wie es der griechischen an der seelischen Allgemeinheit fehlt.“ „Es berühren sich die Gegensätze des Lebens in der Seele, aber sie lösen sich im Geiste; und diese geistige Lösung geht hervor aus der Vereinigung der quantitativen Einheit der griechischen Bildungen mit der qualitativen Allgemeinheit des orientalischen, [des] indischen und hebräischen Lebens im Christenthum.“ (S. 438 f.)

Eine Lösung der „national-religiösen Gegensätze“ von Monotheismus und Pantheismus aber „mußte der Orient aus seiner eigenen natürlichen Befähigung anstreben“. (S. 439 f.) „Der Gegensatz der indischen und hebräischen Poesie, der die seelische Allgemeinheit und den Dualismus wieder bei aller Verschiedenheit als gemeinschaftlichen Grund besitzt, hat [daraus] eine vermittelnde Ausgleichung in der mohamedanischen Begeisterung des Orients erhalten, in welcher die Stämme, die Sprachen und die Glaubenselemente Asiens sich gegenseitig gefunden und ausgeglichen haben.“ (S. 168 f.)¹⁾

„Die Gestaltung der neuasiatischen Poesie geht zunächst aus nationalen Bildungselementen hervor. Semitische und Japhetische Bildung hat sich in der hebräischen und indischen Bildung bis zum vollendeten Gegensatz entwickelt. Eine Reihe von Völkern war aber in diesen sprachlichen Bildungsgang nicht eingetreten, sondern hatte in Mitte jener Gegensätze ein vielbewegtes Leben . . . geführt. Diese noch unruhigen Völkergewässer waren der Zukunft aufbewahrt, um der letzten Stufe der orientalischen Bildung als

aus, weil nicht die persönlich selbstthätige Subjectivität, sondern die seelische Empfindung mit den Wechselfällen der äußern Erscheinung in den Kampf trat. Es entstand somit auch kein eigentlicher Kampf zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, sondern ein bloßes Auseinandertreten und Wiederzusammentreffen der Empfindung und der äußern Verhältnisse, das keine Geschichte, keine Handlung, sondern bloße Zustände hervorrief.“ (S. 436 f.) „Das eigentlich Tragische wie das Satirisch-Romische ist dem indischen Drama fremd. Bloß die seelische Liebeschwärmerei, die dem Schauspiel angehört, ist sein Inhalt.“ (Beispiel S. 132.)

¹⁾ Diese späteste vermittelnde Poesie Asiens, die der Zeit nach in's Christenthum herein, ja in ihren letzten Entwicklungsstufen bis in die Nähe der letzten Jahrhunderte heraufreicht, mußte als vergleichende und ausgleichende Mitte auch den formalen Gegensatz der indischen und hebräischen Poesie zur Ausgleichung, und das Gesetz des Parallelismus und Dualismus in seinem weitesten Umfang zur Ausbildung bringen.“ Darum endete jene vermittelnde Poesie (die persische) „mit der Zweijahl der einfach entgegengesetzten Dichtungsarten“, des Epös und der Dri. (S. 168 f.)

Einigungspunkt zu dienen. Der Sprache und der Abstammung nach waren die Araber dem Semitischen Geschlechte theilweise angehörig, Iran aber hatte von Indien her seine volksthümliche Bildung erhalten.“ Arabien als die Quelle der ganzen Bewegung (des Muhamedanismus) „ist an die Stelle der hebräischen Poesie und der Semitischen Bildung getreten. Hier hat sich daher der nationale Charakter zumeist in seiner Ausschließung und Particularität hervorgehoben. Dagegen ist in Persien das allgemein Menschliche der Naturgrund des Japhetitischen Lebensprinzips in diese neue Bildung eingetreten, und den Schluß der ganzen Entwicklung bildet Turan, das in seiner Nationalität zuletzt auch die Ausschließung mit der Allgemeinheit einget.“ (S. 169 f.)

„Die Juden waren ein Volk, aber sie waren es auf übernatürlichen Wege. Die Indier waren der natürlichen Entwicklung treu, aber sie brachten es zu keiner eigentlich nationalen Bildung. Ein Volksstamm, der zwischen beiden stand, und etwas von beiden in sich aufnahm, konnte daher allein geeignet sein, der Träger einer mittleren Bildung zu werden, die auf den natürlichen und historischen Charakter der Volksbildung zugleich Bedacht nahm. Eine solche nationale Grundlage treffen wir nur noch bei den Arabern. Die Perser theilten in ihrem Ursprung zu sehr den Dualismus der indischen Bildung, und trugen daher in dieser ersten Entwicklung kein eigenes Bildungsgesetz der Kunst und Wissenschaft in sich. Die Araber dagegen hatten durch die Unstetigkeit ihres halb kriegerischen, halb idyllischen Lebens eine eigenthümliche Familienbildung, die, einestheils an Familientraditionen, anderntheils an errungenen Stammesvorzügen zehrend, eine gewisse Unabhängigkeit und doch wieder eine gewisse individuelle Beschränktheit des Lebenskreises behauptete, die mit dem hebräischen Leben die moralische, mit dem indischen die natürliche Entwicklung gemein hatte.“ „Nicht Kunst und Wissenschaft, sondern sittliche Kraft [„Tapferkeit gegen Feinde“ und „Großmuth gegen Freunde“] errang den Preis der Achtung.“ „Mit diesen beiden Tugenden war die natürliche Sittlichkeit einer solchen Bildung erschöpft.“ „Diese moralische Erhebung gründete sich von selbst auf eine feulische Begeisterung, die in der Liebe ihren Grund hatte, und die am Schlusse zu einer gewissen ruhigen Weltverachtung führte. In diesen vier Pfählen wohnte die Phantasie des Arabers. Als daher seine Begeisterung für diesen Herd seines Lebens einmal Sprache gewann, . . . sprach sich seine Poesie in einer ganz eigenthümlichen Mischung von nationaler Befangenheit . . . und einer tiefen Aufregung und Spannung des Gefühls aus, die von dem Heroismus der That ausgehend und diesen doch nur mit einem aufgeregten Gefühl ergreifend, weder lyrisch noch episch war.“ (S. 440 ff.) Dieß wird an der „älteren, rein nationalen“ Poesie der Araber dargethan; dann wird die mittlere Zeit der arabischen Poesie, durch Mohamed hervorgerufen und durch Montenebbi abgegrenzt“, endlich „die letzte Entwicklungsstufe der arabischen Poesie in Hariri“ charakterisirt. (S. 442—448.)

D. führt aus, wie „als zündende Kraft erst das Christenthum vorausgehen“ und mit ihm „die Hinweisung auf die Macht der Persönlichkeit und auf die tiefe Einheit des Naturlebens mit dem Grund aller Offenbarung gegeben“ sein mußte, ehe „jene national-natürliche Volksthümlichkeit eines in seinem eigenen Werthe schwärmenden Volkes zu einer subjectiven Begeisterung

fortgerissen werden konnte“ durch Muhamed.¹⁾ „Die phantastische Steigerung aller subjectiven Lebenskräfte, wie sie den Orient beherrschte, war die einzige tragende Kraft“ dieses Prophetenthums. „Begeisterung von innen heraus war auch christliches Lebensprincip. Aber hier [im Muhamedanismus] hatte die auf dem bloß natürlichen Boden der Phantasie aufgesetzte Bewegung zwar eine natürliche Erhebung über das gewöhnliche Leben, aber keine innerlich bleibende, stets neu nachquellende, allgemeine und alle Kräfte umschaffende Macht des religiösen Bewußtseins erzeugen können. Die nationale Poesie Arabiens war am nächsten geeignet, dieser subjectiven Bewegung die gehörige Grundlage zu geben. Mohamed berief sich nur auf sie und auf den Nationalstolz seiner Stammesgenossen“; und „Montenebbi hat seinen Namen von dem Versuche, auf die Kraft der Phantasie, der Sprache und subjectiven Begeisterung ein neues Prophetenthum zu gründen.“ (S. 443 f.)

Ueber seine Kassidendichtung sagt D.: „Er ist der einzige Lyriker der Araber, wenn man anders das bloß panegyrische Gedicht . . . lyrisch heißen kann.“ „An der Stelle der Pindarischen Ueberschau der Zeit findet sich hier die [recht] eigentlich orientalische Allgemeinheit und Uebertreibung der Eigenschaften.“ Die Schilderung des belobten Gegenstandes verliert sich „in's Uebermenschliche, in's Uebernatürliche, und in der unmöglichen Anwendung auf den Einzelnen in's Uebertriebene.“ Der arabische Dichter „springt unmittelbar aus dem Einzelnen in's Unendliche. So entsteht ein steter Dualismus und Parallelismus, wie er der ganzen orientalischen Poesie eigen ist.“ (S. 444 f.)

Die Kassidendichtung aber führte, wie D. zu zeigen sucht, von selbst einerseits zur Trennung des Inhaltes der arabischen Poesie von ihrer Norm in der Märchenwelt von „Tausend und eine Nacht“, andererseits zur Makamendoesie, in welcher die Form zu einem jenen „phantastischen Wundern“ „ähnlichen Reichthum von unerschöpflichen neuen Wendungen, Wort- und Reimspielen, zu einer übermüthigen Laune des Spiels mit dem zufügigen Stoff“ der Sprache sich erhob. „Dieser Reichthum, der in seiner Uerschöpflichkeit poetischen Charakter und allgemeine Bedeutung hat, erhält dann durch die Klage, die immer wieder im spielenden Uebermüthe verraucht, und doch als weihende Stimmung des Gefühls immer wiederkehrt, einen lyrischen Charakter. Es ist die Anakreontische Weise in arabischer Norm“; „es ist der tiefe Schmerz des innern Lebens, der nicht im augenblicklichen Genuß das Vergessen von Vergangenheit und Zukunft, sondern im augenblicklichen Uebermüth des Geistes das Vergessen des großen subjectiven Berufes sucht, zu dem die innere Anlage befähigte, und die äußere Stellung unfähig machte. So tritt überall das moralische Bewußtsein an die Stelle des natürlichen Gefühls; und wo der Grieche die objective Zeit zu vergessen strebt, da sucht der Araber die subjective Macht, der die objective Außerlichkeit nicht entspricht, zu vergessen.“ „Mit Hariri hören wir daher die letzten Seufzer des altarabischen Nationalgefühls, das eben in dem

¹⁾ „Der sinnliche Boden Asiens, unempfänglich in seiner natürlichen Bildung für die reine Lehre des Christenthums, mußte zuerst durch sein eigenes Läuterungsfeuer hindurchgehen . . . ehe er der höchsten geistigen und freien Bildung, wie sie im Christenthum lebte, fähig zu werden zu vermochte.“ (S. 444.)

Mohamedanismus untergegangen war, dem es zum Träger gedient“, den es erzeugt hat. „Es war die Umwälzung aller Stammesvorzüge in eine allgemeine alles verschlingende Nationalität, was den Einzelnen vernichtete und die moralische Erhebung der Persönlichkeit unmöglich machte. Als das Bewußtsein dieses Gegensatzes erwacht war, entschlummerte nothwendig der arabische Nationalheroismus in der neuen religiösen Erhebung.“ „Das religiöse Element, welches im Mohamedanismus lebte, mußte daher in einem andern Reiche Asiens natürliche Bahn sich brechen, wo die Allgemeinheit eines großen Nationalbewußtseins seiner allgemeinen Bewegung entgegenkam.“ Die „vollständige natürliche Ausbildung“ jenes religiösen Principes und seines monotheistisch-pantheistischen Inhaltes ist in Persien zu suchen. (S. 445 ff.)

Die Entwicklung der persischen Poesie wird bereits im zweiten Theile der Poetik in ihren Grundzügen dargestellt. Das persische Epos, heißt es hier, ist „weder wie das indische eine bloße Menschen Geschichte, durch Natur- und Gottesgeschichte verdrängt, noch eine Helden Geschichte wie in Griechenland, die in der Subjectivität des Einzelnen das Ganze schildert, sondern eine wirkliche Volksgeschichte. Die Entwicklung des iranischen Volkes ist selbst der Gegenstand des nationalen Epos, das in dieser Ausdehnung durch alle Zeiten zugleich allgemein menschliche Bedeutung erhält. Das Heldenleben verschwindet nicht, aber die Nambaren des Volkes treten nun in Parallele mit den Schahen, die Naturkraft in Parallele mit der Autorität wieder hervor.“ Der Parallelismus tritt aber im Schahname auch als ein zeitlicher und als ein nationaler hervor. „Die alte Japhetische Gründung des Volkes macht allmählich der Semitischen Eroberung Platz, und zwei Gegensätze stehen im Anfang und Ende des Liedes sich gegenüber, die durch den Lauf der Begebenheiten unmerklich in einander sich verweben und als gemeinschaftlichen Träger das iranische Volk besitzen. Diese Begebenheiten werden aber selbst wieder herbeigeführt durch den Dualismus des Völkerkampfes zwischen Iran und Turan“, der „als Bild des ganzen menschlichen Lebens, das im Kampfe zwischen Gut und Böse, sowie der ganzen Welt, die zwischen Ormuzd und Ahriman getheilt ist, erscheint. So wird Iran zum Typus der Weltgeschichte, und die Einheit des ‚Heldenbuches‘ liegt in dieser allgemeinen Bedeutung der persischen Nationalität.“ „Dieser Parallelismus des Inhalts tritt dann nach außen hervor in dem persischen Doppelvers, der im Reime den Gegensatz gleichfalls doppelt enthält.“ (S. 171 f.)

Im dritten Theil der Poetik sagt D. über die nationale Grundlage der persischen Poesie: „Das ältere Religionsystem Persiens konnte in seiner dualistischen Grundanschauung keine eigene Poesie erzeugen, weil die sich begegnenden Gegensätze nicht als Himmel und Erde, als Begeisterndes und zu Begeisterndes einander gegenüberstanden, um in ihrer Wechselbeziehung eine poetische Gestaltung hervorzubringen. Dagegen aber erzeugte die nationale Bewegung selbst einen tiefhistorischen Grund, der in seinem höhern Dualismus der hinzutretenden monistischen Einheit die Widerlage und den bildsamen Stoff darbot. Das seelische Leben in seiner dualistischen Einheit war in Persien gleichsam aus sich hinausgetreten und ein historisches, aber allgemein historisches geworden. Der Parallelismus, das Wogen und Wallen, das Auf- und Absteigen aller weltgeschichtlichen Bewegungen,

ist in der Geschichte Persiens zugleich mit einem nationalen Weisage ausgeprochen, und die Geschichte Persiens daher von dieser Seite als allgemeine Menschengeschichte zu betrachten. Wie die Geschichte Griechenlands die Bewegung und den Kampf der subjectiven Kräfte bezeichnet, so ist mit der Geschichte Persiens das Hinüber- und Herüberschwancken der seelischen Bewegung umschrieben. Eine stete Ebbe und Fluth hält die sonst faulenden Gewässer des erbeungürtenden Oceans des seelischen Lebensgrundes in steter Bewegung.“ „In Persien fand die neuorientalische Poesie [auch noch] den allgemein seelischen Naturgrund, wie sie in Arabien den sonderheitlich nationalen gefunden hatte. In der Verbindung des Sonderheitlichen mit dem Allgemeinen [dadurch, daß „in das natürliche Leben des indischen Pantheismus, der in Persien zum moralischen Dualismus sich umgebildet hatte, das monotheistische Princip der mohamedanisch-jüdischen Religionsbewegung“ eintrat] entstand sofort die bestimmte, reine und einheitliche Form dieser neuen poetischen Bewegung.“ Und zwar „mußte die erste Poesie Persiens nothwendig eine epische sein, weil die ganze Geschichte des persischen Volkes nichts Anderes als der Vorläufer“ der neuen Bewegung gewesen war. (S. 448 ff.)

In Firdusi's Epos, dem „Buch der Könige“, „konnte natürlich nicht von einem einzelnen Helden der Ausgangspunkt genommen werden, weil es sich nicht um eine einzelne subjective Kraft und ihre weltgeschichtliche Bedeutung handelte, sondern um den allgemeinen Lebensgrund, der in der Geschichte sich spiegelt, und sich ebenso gleichbleibt durch den ganzen Verlauf der Weltgeschichte, wie die subjectiven Kräfte, die in denselben wirkend eintreten. Während nun in der griechisch-römischen Poesie der subjective Freiheitsgrund in den Vorder-, der seelische Lebensgrund in den Hintergrund getreten war, so trat hier der umgekehrte Fall ein. Die Geschichte Frans bietet den Anblick eines stets wogenden Meeres dar, dessen Bewegung von einem dunkeln Grunde geleitet zwischen zwei Gegenätzen hinüber und herüber schwankt, bis endlich in dieser Ebbe und Fluth die natürlichen Kräfte des Lebens alle in Beziehung zu ihrem seelischen Grund getreten sind.“ „So gliedert sich denn das Heldentbuch von selbst wieder in drei große Kreise des subjectiven Lebens ab, die aus dem allgemeinen Umkreis der Totalbewegung hervortreten. Diese Kreise aber lösen in anderer Ordnung sich von einander, als im rein subjectiven Leben. Zuerst ist es das religiös-moralische Bewußtsein, was aus dem Kampfe der geweckten Kräfte der seelischen Natur heraustritt. Auf dieses folgt das energische Heldenleben der Periode des historischen Kampfes, und zuletzt fügt sich noch die Abnahme der älteren Grundlage des seelischen Lebens und das Eintreten in eine denkende Geistesbildung ein, worin das rein nationale Element, der natürliche Grund des persischen Lebens in seinen eigenen Gegensatz umschlägt.“ (S. 450 f.)¹⁾

¹⁾ „Alle subjectiven Kräfte treten der Reihe nach in die Erzählung ein. Der Hauptgedanke aber bleibt das Steigen und Fallen des seelischen Lebens in seinen tiefsten Gegenätzen.“ „Alle subjectiven Entwicklungsstufen entspringen aus vorausgehenden seelischen Elementen.“ „Was das Leben tief aufregt, liegt in den subjectiven Kräften, was aber dieser tiefen Aufregung zum allgemeinen Grunde dienen muß, das ist die Tiefe des seelischen Lebensgrundes.“ „Um die allgemeine allesumfassende Tiefe des Seelenlebens . . . darzustellen, muß der Dichter die Geschichte eines ganzen Volkes in allen Lagen seiner Entwicklung, in allen Gründen der subjectiven Bildung zu

Ueber den Verlauf der persischen Poesie nach Firdusi¹⁾ sagt D. im dritten Theile der Poetik: „Der Gegensatz von Firdusi ist Hafis. Wie der Sänger des Schahname den Hohpunkt des objectiven, so bezeichnet Hafis den Hohpunkt des subjectiven Reichthums der persischen Poesie. Zwischen beiden höchsten Spizen spannt sich der Bogen der vier Uebergangsformen von dem rein Epischen zum Lyrischen durch die panegyrische Rastidenform des Enveri²⁾ und die romantischen Gedichte Misami's³⁾

seinem Boden wählen und auf ihm alle möglichen Bildungsstufen und Lebensstraen entfalten. Dieser Geschichte tritt aber der Grund der seelischen Empfindung immer wieder in seiner natürlichen allgemeinen Berechtigung als gleichbedeutend entgegen.“ Darauf beruht die Bedeutung der vielen Episoden des Heldenbuchs. In ihnen tritt der Grund des seelischen Lebens hervor, das „alle historische Bewegung in ihrer allgemeinen Bedeutung erst verständlich macht“. (S. 453 ff.)

- 1) Behufs Ableitung und Gliederung der einzelnen Formen dieser Entwicklung bringt D. in den beiden Theilen der Poetik sehr verschiedenartige Gesichtspunkte in Anwendung, so daß die Darstellung, welche der dritte Theil enthält, wohl kaum mit der des zweiten Theiles vollkommen in Einklang zu bringen ist. Da D. hier offenbar nicht abschließen, vielmehr eine definitive Erledigung sich offen halten wollte, theile ich hier (in Form von Anmerkungen) nur solche Stellen mit, welche als einschiedene Ansicht D.'s, als feststehendes Resultat seiner damaligen Studien gelten können.
- 2) Diese Entwicklungsstufe, sagt D., „bildet den Uebergang vom Epos zur Lyrik der Form nach, wie das romantische Epos dem Inhalt nach“. (S. 174.) Enveri „unterscheidet sich von Montenebbi durch die größere Allgemeinheit seines Inhalts, indem er, mit der Größe der Natur und der Tiefe des Seelenlebens vertraut, seine Gedichte in die Symbolik dieses doppelten Grundes senkt.“ (S. 454 ff.)
- 3) Durch das romantische Epos wurde „die Subjectivität in ihrer seelisch allgemeinen Bedeutung“ episch dargestellt. Firdusi offenbart das allgemein Menschliche im Schicksale der Nationen, das romantische Epos dagegen „im subjectiv seelischen Geit“. „Das romantische Epos hat den Inhalt der indischen und hebräischen Lyrik und des indischen Drama's zur historischen Bedeutung erhoben. Wie in den Geschichten der Völker die Geschichte der Menschheit sich spiegelt, so spiegelt sich in den Geihen des Herzens gleichfalls die Geschichte des Menschen, der Menschheit und der Völker.“ „Durch seine seelisch allgemeine Empfindung steht der einzelne Mensch an der Stelle aller Menschen. Seine Bestimmung wohnt in seinem Herzen, oder eigentlich in seiner Seele. In ihr ist die Allheit der menschlichen Natur.“ Dem nationalen Epos „kann die Subjectivität nichts gelten, außer inwiefern sie die Volksentwicklung trägt.“ Der Grieche würde die Subjectivität retten durch den selbständigen Charakter des Drama's; der Perser erhebt das subjective Element durch das romantische Epos. Das Schicksal ist die alles bewältigende Neigung. Eine offen und übermächtig hervortretende Neigung ist der Inhalt aller Erscheinungen der Welt. Die Subjectivität erhebt sich dadurch über alle Zwischenfälle der Zeitlichkeit, hat einen ewigen Schicksalscharakter, verewigt sich selbst. In dieser Ausdehnung tritt die lyrisch-dramatische Beschreibung des tiefsten seelischen Geihs als Begebenheit hervor, und gewinnt epische Natur.“ „Damit ist die höchste Verherrlichung des [seelischen] Naturgrundes der Subjectivität ausgesprochen; der Mensch ist in der allgemeinsten Scheidung und Einigung seiner Natur, in seiner vorgeschichtlichen Grundlage aller Geihte aufgefaßt.“ „Die persische Poesie ist reich an solchen Gedichten.“ (Misami, Dschami.) Selbst Firdusi's „Buch der Könige“ enthält „glänzende Proben dieser vorherrschenden [„romantischen“] Richtung der persischen Poesie, die ihr ebenso natürlich war, wie der indischen die beständige Unterweijung und der griechischen die Hervorhebung des einzelnen Helden, oder die dramatische Rettung des subjectiven Charakters.“ (S. 172 ff.) Ueber Misami's Gedichte sagt D.: Drei seiner „fünf Schae“ stellen das „alles durchglanzende Liebeleben, aus dem alle persönliche Kraft und Thätigkeit als Frucht des in dem Boden der Seele wurzelnden Baumes des Einzellebens entsteht, in seinen drei Grundgestalten“ dar. Zudem aber Misami den seelischen Gegensatz in einem dieser drei Gedichte (in seinen „sieben Schönheiten“) „in alle Kreise des seelischen Lebens einführte“, und dadurch „der ganze Reichthum des romantischen Traum- und

einerseits und durch die mystische und didaktische Begeisterung Dschelaleddin's und Saadi's andererseits von Firdusi zu Hafis.¹⁾ Nach dieser Spannung der poetischen Entwicklung in ihrem dualistischen Gegensatz war ein Fortschritt derselben in der Tiefe ihres Inhalts und in der Selbstständigkeit ihrer Form nicht mehr möglich"; wohl aber mußte sie „mit einer ausgleichenden, alle Glieder in einem Mittelton mit einander ausgleichenden Cadenz schließen.“ Diesen Schluß bildet „Dschami,²⁾ der letzte große Dichter Persiens“. (S. 462 ff.) „Mit diesem innerlich formellen Schluß der dritten Epoche der asiatischen Poesie verbindet sich die der persischen folgende türkische Poesie nur noch als äußerlich formelle Ausbildung dieser Entwicklung“, als Nachpoesie, während die arabische Poesie größtentheils „dem Kreise der Vorpoesie, der bloßen Nationalgesänge angehört“. (S. 179.)

Die letzten Abschnitte des zweiten und dritten Theiles der Poetik entwickeln zuerst die „allgemeinen Verhältnisse der christlichen Poesie“, das Princip und die Gliederung derselben; dann wird im zweiten Theile

Seelenlebens sich entfaltete, ist mit dieser Liebestiefe zugleich auch das Lyrische Gefühl schon erwacht.“ (S. 455 ff.)

¹⁾ Ueber die persische Lyrik sagt D. im zweiten Theile der Poetik: An die Stelle der Kaside tritt in der reinen Lyrik die Gasele, „durch nichts gebunden, als durch die Einheit der angeschlagenen Saite der Empfindung und des angeschlagenen Tones des Reims.“ Eben diese Einheit des Reimes aber läßt an die Stelle des einfachen Gegenjages, der als Doppelreim auch noch die Kasideform beherrscht, den doppelten Gegenjag treten. Dieser Parallelismus, welcher die Form der Gasele bestimmt, führt dann auch den Parallelismus des Inhalts mit sich, der in der höchsten Steigerung der Subjectivität seine Einheit, und im Dualismus der seelischen Ueberschwenglichkeit seinen Gegensatz findet. Alle lyrische Poesie Persiens zeichnet sich durch die maßlose Trunkenheit und Schwärmerei des Gefühls aus“, durch ein „unendliches Untertauchen in die Tiefe des seelischen Lebens“, durch eine „träumerische Vieldeutigkeit des Ausdrucks, die das überschwenglich Sinnliche mit dem unendlich Uebersinnlichen“, also „die fernsten Pole der Objectivität in der trunken schwärmenden, über sich selbst hinausgerissenen Subjectivität zusammenfaßt.“ (S. 175 f.) Im dritten Theil heißt es: Aus dem romantischen Epos „trat die Lyrische Poesie in ihrer einfachen und momentanen Steigerung des seelischen Gefühls hervor“, indem das seelische Gefühl, das dort „nur episch, mit der äußern Begebenheit vereint sich offenbaren konnte“, von der äußern Begebenheit vollständig getrennt und „lediglich auf den Reichtum des innern Lebens zurückgeführt wurde.“ So entstand einerseits der „religiöse, schwärmerische Mysticismus“ Dschelaleddin's, andererseits die „reiche, mit Willen und Bewußtsein schwärmende Lebensweisheit“ Saadi's. (S. 458 f.) Ueber Hafis sagt D. im dritten Theile: „Er ist bloß Lyriker, Sänger des Augenblicks und der Tiefe der Empfindung, die im Augenblick sich spiegelt.“ „Das seelische Leben hat Leib und Geist in ihm so gänzlich verschlungen, und zu einer poetischen Einheit verbunden, daß es durchaus unmöglich erscheint, in seinen lyrischen Gedichten die leibliche Leidenschaftlichkeit der Empfindung des gegenwartstrunknen Augenblicks von der geistigen Tiefe eines in dem Augenblick ein Unendliches und rein Ewiges ahnenden Gefühls zu trennen.“ „Die Trunkenheit seines Sinnes spottet aller Geetze und moralischen Gebote, und schwärmt dennoch zugleich von einer ewigen und unendlichen Einheit mit dem göttlichen Hauche. Jene sinnliche Gluth und dieser übernatürliche Lichtschimmer spielen stets in einander.“ (S. 463.)

²⁾ Die epische und die lyrische Poesie, die in einer doppelten Trilogie sich ausgebildet, gewinnen in der persischen Bildung nur mehr eine subjective Einigung dadurch, daß „alle Bildungsformen sich noch einmal in Einem Dichter wiederholten.“ „Die Zweizahl des seelischen Lebens hatte sich von selbst in die Siebenzahl der seelischen Richtungen aufgelöst“, und was das „alle seelischen Kräfte einigende“ Gedächtniß innerhalb des seelischen Lebens ist, das ist Dschami unter den persischen Dichtern. (S. 177.)

(S. 200—231) zuerst die epische Poesie (die in ihrer Vollendung ganz und gar dem Mittelalter angehört), weiter die lyrische, endlich die dramatische Poesie des Christenthums (beide in all ihren Formen und Stufen bis zur Gegenwart) vorgeführt, während der dritte Theil in chronologischer Ordnung zuerst die Entwicklung der mittelalterlichen — der romanischen (S. 475—523) und altdeutschen (S. 523—552) —, dann der neueren Poesie — der englischen (S. 552—576) und der neueren deutschen (S. 576—613) — darstellt.

Während „der Orient in einer einseitigen Subjectivität, der Occident in einer einseitigen Objectivität untergegangen ist“, indem beide in ihr eigenes Gegentheil umschlugen,¹⁾ „hat dagegen die christliche Offenbarung vollkommene Einheit von Subjectivität und Objectivität verkündet“. „Der Inhalt des christlichen Glaubens geht aus der vollkommensten Offenbarung hervor, die, an sich objectiv historische und göttliche Autorität in Anspruch nehmend, sich dennoch vollkommen zu dem Menschen und allen seinen Mängeln und Bedürfnissen herabläßt“ und „die vollkommene Verbindung des Menschen mit Gott beabsichtigt.“ „Das Wort, das Fleisch geworden ist, hat die Subjectivität der menschlichen Natur vollständig durchdrungen“ und „keinen Zug der menschlichen Natur unberücksichtigt“ gelassen. „Was die vorausgehenden Richtungen vergeblich aus sich zu erringen erstrebt hatten, war im Christenthum gegeben; allein es war so gegeben, daß es doch auch wieder errungen werden mußte.“ „Der Mensch sollte nicht äußerlich, sondern innerlich gelöst und erlöst werden. Innerlich aber war er frei, und die Erlösung konnte nur die Grundlage bilden“ für seine freie Thätigkeit. Mit der Erlösung war nur die „objectiv historische“, nicht aber auch schon die subjective Einigung des Natürlichen mit dem Uebernatürlichen gegeben. Mit dem neuempfangenen Inhalt begann darum auch ein neuer Fortschritt in Wissenschaft und Kunst. Beide müssen nach wie vorher „in ihrer natürlichen Consequenz fortschreiten“, wenn auch auf Grund eines neuen Principes. (S. 183 ff.)²⁾

Es ist „das Princip der Persönlichkeit, das die christliche Religion an die Stelle der sich entgegenstehenden Bewegungen der einseitigen Subjectivität und der einseitigen Objectivität hat eintreten lassen, wodurch die neue Bewegung getragen wird.“ „In der Persönlichkeit ist nun, inwiefern die natürliche Lebensentfaltung mit der übernatürlichen noch nicht ausgeglichen ist, sondern erst ausgeglichen werden soll, auch eine Entgegensehung von Subjectivität und Objectivität möglich, die . . . eine vorübergehende und

¹⁾ „Die griechische Entwicklung“, heißt es S. 468, „die von der Idealisierung des rein Menschlichen ausging, endigte mit dem materiellsten Realismus des Römertums.“ Ebenso ist im Orient die Entwicklung nicht bloß im Ganzen, sondern auch im Einzelnen jedesmal „zum Gegentheil ihres eigenen Ausgangspunktes gekommen, ohne das angestrebte Ziel erreicht zu haben“ zc.

²⁾ Das „im Christenthum geoffenbarte Verhältniß der Liebe Gottes zu den Menschen“ und die „daraus hervorgehende Erhebung des Menschen“ „gab auch der natürlichen Entwicklung der Geschichte einen neuen Aufschwung. Kunst und Wissenschaft, die nicht an sich und unmittelbar der Freiheit angehören, sondern den Entwicklungsgegenständen des Stoffes, also überhaupt von Einer Seite der Nothwendigkeit unterworfen sind, fallen in ihrer Entwicklung auch nicht unmittelbar mit der objectiv religiösen Offenbarung zusammen, sondern können nur nach und nach in die vollständige Lösung des ihnen anklebenden Naturzwangs eintreten.“ (S. 198.)

subjective Trennung hervorruft. Wie der Mensch den objectiv gegebenen, die höchste Freiheit der Subjectivität in sich einschließenden christlichen Glaubensgrund zuerst mit aller Gewalt der objectiv drängenden Natur ergreifen und darin (mit dem unbedingten Glauben) die Lösung des ihn bedrängenden Widerspruches erfassen kann, so muß andererseits in ihm auch das Bewußtsein erwachen, daß . . . ohne seine persönliche Hingebung jene Objectivität nicht lebendig in den Menschen hätte eintreten können. Es liegt daher das Beüben nahe, alle jene objectiven Glaubenswunder in die Subjectivität selbst einzutragen, und den Reichthum des Gegebenen als ein innerlich Vorhandenes zu betrachten. Dieser Versuch, der auf rein religiösem Gebiete den Mysticismus erzeugt, wird auf den natürlichen Gebieten der Wissenschaft und Kunst einen scheinbaren Abfall der Menschheit von dem objectiven Glaubensgrunde herbeiführen.“ In dieser gleichfalls nur allmählich sich entwickelnden und vollendenden „Zurückbeziehung des objectiv Geoffenbarten zu dem subjectiv Erfahnten“ „wird der erste objective Glaubensgrund zwar verlassen, die Hoffnung aber, die den Glauben mit der Liebe versöhnt, bleibt bestehen, um nach der Vollendung dieser Zurückführung des Objectiven zum subjectiven Bedürfnisse in der vollkommenen Liebe die höchste Einheit zu erringen.“ „So erwächst die Natur zur Uebernatur aus dem Glauben durch die Hoffnung in der Liebe.“ Diese drei Verhältnisse beherrschen die ganze Geschichte der christlichen Bildung und erzeugen auch die einzelnen Epochen der christlichen Poesie.¹⁾ (S. 186 f.)

Im dritten Theile der Poetik bestimmt D. als die Grundgegensätze der Philosophie des Mittelalters die Mystik und die Scholastik, und als die der neueren Philosophie den Realismus und den Idealismus²⁾, und vergleicht sie mit den Gegensätzen, die in der Entwicklung der Poesie einander gegenübertraten. „Die romanische Poesie, die auf die alte classische Sprache sich erbaut hatte, entspricht“, sagt D., „dem Scholasticismus, der gleichfalls die classischen Formen adoptirte, und die [alt-] germanische Poesie dem Mysticismus, der gleichfalls den subjectiven Naturgrund zum Grunde genommen.“³⁾ Die zweite Epoche aber „geht in der englischen Poesie durch Shakespeare⁴⁾ [analog dem Baconischen Realismus] in den vollen Reichthum der Welterfahrung ein, wogegen sie in der neueren deutschen

¹⁾ Sie ist „auf den Grund des persönlichen Freiheitsbewußtseins gebaut, dem das Göttliche als freie Liebe und nicht als unabweisbarer Naturdrang noch als blindes Schicksal gegenübertritt. Die indische Einheit von Natur und Subjectivität hört ebenso im Christenthum auf, wie der griechische Kampf gegen ein außer dem Menschen [außerhalb der bewußten Subjectivität] stehendes, unüberwindlich finsternes und unfreies Schicksal. Das Verhältniß der persönlichen Freiheit ist die Grundanschauung der christlichen Poesie in ihrem dreifachen Entwicklungsgange.“ (S. 199 f.)

²⁾ Doch nur sehr kurz, und bei weitem nicht so klar wie in den späteren Schriften.

³⁾ Von diesen beiden Richtungen „hat die eine offenbar mehr dem äußerlichen objectiven Glaubenselemente sich zugewendet und hat die Leiblichkeit und Plasticität der griechisch-römischen Bildung sich angeeignet, die andere ist mehr dem seelisch innerlichen Lebensgrund des Orients zugethan, und hat die Offenbarung mehr auf dem subjectiv innern Wege des hoffenden Gemüthes in sich gezogen.“ „Aus dieser zweiten [Richtung] ist daher auch die zweite Epoche der christlichen Poesie entsprungen, die . . . das Wunderbare in die Persönlichkeit und in den Reichthum des freithätigen Geisteslebens selbst hineingelegt.“ (S. 189 f.)

⁴⁾ „Der Reichthum menschlicher Willenskräfte ist der wunderbare Grund aller seiner Kunstschöpfungen. Der menschliche Geist ist ihm . . . das Wunder der Geschichte.“

Poesie¹⁾ den Idealismus eines höhern und allgemeinen Lebensgrundes, der sich erst verwirklichen will, in sich aufgenommen hat.“ Die zweite Epoche hat aber auch eine „Ausgleichung zwischen Baco und Cartesius in Kant, und zwischen Shakespeare'scher und Göthe-Schiller'scher Dramatik in der Lyrik errungen.“ Letztere wird aber von D. nicht als eigene, selbständige Epoche betrachtet, denn er schließt: „Für die Geschichte der christlichen Poesie erhalten wir somit vier Epochen“, welche auf eine fünfte, zukünftige als höchste Einheit all dieser Gegensätze, als „einzig möglichen Schlüsselpunkt“ dieser ganzen Entwicklung hinweisen.“ (S. 472 ff.)

„Die erste Entwicklung der christlichen Poesie“, fährt D. fort, „ist nothwendig in der romanischen Bildung zu suchen; denn hier fand der neue Inhalt eine schon gebildete sprachliche Form vor sich, in deren Maß er nur die neuen Ideen hineinzulegen brauchte.“ Es wird sodann die Entstehung und Entwicklung der romanischen Bildung überhaupt und ihrer drei verschiedenen Zweige insbesondere in Kürze dargelegt, Italien als der Mittelpunkt dieser neuen Bildung bezeichnet, hinsichtlich Spaniens das Zusammentreffen des altrömischen und des gothischen, und weiterhin des „neuen mohamedanischen Lebensprincipes“, des „romantischen Principes des Morgenlandes“ hervorgehoben, während im angrenzenden Frankenlande eine „praktische, auf's Aeußerliche gerichtete Bildung“ übermächtig geworden sei. Diese drei Völker waren es, welche „miteinander das Erbtheil der römischen [griechisch-römischen] Bildung mit dem christlichen Lebensprincipe, soweit diese

Alle Gegensätze der freien Beweglichkeit des persönlichen Strebens und Wollens bieten sich in seiner Poesie [die nothwendig dramatisch sich gestalten muß] in reichem überprudelndem Maße dar.“ (S. 189.)

¹⁾ „Was Shakespeare aus einer innern Anschauung der menschlichen Natur errieth, das wurde von Göthe bis in die Quellen der verborgensten menschlichen Anlage verfolgt.“ „Aus den Versuchen, die Innerlichkeit des Geistes mit der Aeußerlichkeit der Form zu vereinigen, geht der dem Göthe zugeschriebene Realismus in der Poesie hervor, der deutlich in seinem doppelten Grunde nachweisbar ist, in seinem Streben nach griechisch-römischer Plasticität, und nach subjectiv germanischer Innerlichkeit und Wahrheit. Die Wahrheit der subjectiven Empfindung liegt in ihrer Natürlichkeit und innerlichen Nothwendigkeit. Diese innere Nothwendigkeit führte von selbst auf ein stetes Zurückblicken auf die psychologische Wahrheit. Von diesem Streben nach psychologischer Tiefe und innerlich nothwendiger Wahrheit geben, von Faust angefangen, fast alle seine Schöpfungen das unverkennbarste Zeugniß.“ Damit war aber immer noch nicht die „höhere persönliche Einheit des Geistes mit der persönlichen Objectivität, die in dem Glauben gefunden werden mußte,“ gegeben. „Es war der Standpunkt der blos natürlichen Objectivität, der auch die Subjectivität nicht zur rechten Freiheit gelangen ließ. Es war ein natürlich freies Leben, das eben in der freien Natürlichkeit den Widerspruch mit dem eigenen Wesen in sich trug. Eine freie Natürlichkeit und eine natürliche Freiheit binden und lösen sich nicht, außer in einem höhern Princip, welches die Gesetze der Natur und die Offenbarung des Glaubens zugleich gegeben hat.“ (S. 190.)

²⁾ „Nur eine leise Ankündigung ist in der neuromantischen Poesie uns geworden. Diese Romantik, die den Glauben des Mittelalters mit der Sehnsucht der Gegenwart zu vereinigen strebte, hat den Punkt der künftigen Vereinigung angedeutet, aber keineswegs wirklich gefunden. Sie wollte durch eine ungebundene Phantasie das Wunder ersetzen, allein sie kam damit nur zum Unbestimmten und Zwecklosen, zur reinen Willkür der Phantasie, ohne ihre Freiheit. Die Freiheit kann aber vom dem Menschen nur durch das Gesetz errungen werden.“ „Wissen und Glauben müssen sich versöhnen. Der Zweifel muß in der Wurzel vernichtet werden, damit aus der bloßen Sehnsucht und Hoffnung die gläubige Liebe erstehen kann.“ (S. 191 ff.)

natürliche Grundlage einer solchen Umwandlung fähig war, zu durchbringen die Aufgabe hatten.“ (S. 475 ff.)

Den Anfang der christlichen Poesie, der „schon vor dem Auseinandergehen der römischen Bildung in drei einzelne nationale Lebenskreise angelegt werden muß“, bildet die christliche Hymnenpoesie, welche „nothwendig das Gepräge eines die Form vollständig beherrschenden mächtigen Inhalts trägt“. In diesen Gesängen offenbart sich ein episches und ein lyrisches Element, welsch letzteres später zur Liebespoesie der christlichen Mystik führte. Von diesem „kirchlichen“ Grunde der christlichen Poesie aber ist der nationale zu unterscheiden, welcher sich erst geltend machte, als „die christliche Bildung aus dem allgemeinen Grunde der römischen Bildung heraustrat“, und „gleichfalls aus zwei einfachen Elementen zusammengesetzt war, nämlich aus dem allgemein menschlichen Grund der seelischen Begeisterung und aus der nationalen Lebenskraft, die vom Geiste des Christenthums getragen sich in großen Thaten kundgab.“ Diese Richtung erzeugte die spanische Romanzenpoesie, die ebenfalls weder rein episch, noch rein lyrisch sich zu gestalten vermochte und gleich den christlichen Hymnen (samt den an diese sich anschließenden Versuchen) als bloße Vorpoesie betrachtet werden muß. „Aus diesem doppelten Grunde aber hat sich, als einmal dieser erste Aufschwung gegeben war, die doppelte erste Bildung der romanisch-christlichen Poesie, die lyrische und epische, beinahe gleichzeitig zu ihrer formalen Höhe erschwungen.“ (S. 478 ff.)

Ueber die epische Poesie der romanischen Bildung sagt D. im zweiten Theile der Poetik: „Die formelle Vollenbung der griechischen Kunst mußte nothwendig eine Grundlage auch der natürlichen Bildung der christlichen Zeit werden. Diesen Formen trat aber ein ganz anderer Inhalt gegenüber, der unmöglich in diese Form ganz sich fügen konnte.“ „So schwankte die Bildung zwischen zwei Gegensätzen. Dante ist es zuvörderst, der [an Virgil anknüpfend] ihr die erste Gestaltung gab.“ „Die persönliche That, im Lichte christlicher Offenbarung beschaut und dadurch über ihre zeitliche Quelle und ihren zeitlichen Erfolg hinausgerückt,“ „aller Thaten Grund und Folge in ihrer dreifachen Möglichkeit“ bildet den Stoff seines Gedichtes. „Die Persönlichkeit des Dichters gibt in der Betrachtung der objectiven Verhältnisse die Einheit des Ganzen. Die Uebernatur des ganzen Inhalts hält es von selbst im Kreise des Wunderbaren fest. Die plastische Bildlichkeit dieser wunderbaren Welt gibt ihm sinnliche Anschauung [Anschaulichkeit]; die Geschichte der Menschen und seines Volkes die historischen Grundbeziehungen. Dennoch ist, wie im altdeutschen Epos die Nationalität vorherrschend ist über das Mysterium und die objective Offenbarung, so hier der objective Glaubensgrund vorherrschend über die Geschichte.“ (S. 206 f.)

Durch seine „plastische Gestaltung“ hängt Dante mit dem antiken Epos überhaupt zusammen, und durch die „Darstellung derselben Grundkraft der menschlichen Natur, der rechtlich und sittlich bedeutsamen That“, am nächsten mit Virgil.¹⁾ Dagegen „finden wir die Odysee im ‚befreiten Jerusalem‘ des Torquato Tasso wieder, freilich in großer Verschiedenheit

¹⁾ Jedoch, fügt D. hinzu, „ist dieser Zusammenhang ein sehr versteckter“, der in Folge des kaum überschaubaren „Unterschiedes der Bedeutung des gleichen natürlichen Elements in beiden nur nach allgeringster Vergleichung sichtbar wird.“ (S. 208)

der Gestaltung, aber in demselben Grundgesetz der innern Entwicklung.“ Das Analoge in beiden Gedichten (an die Stelle Ithaka's tritt das gelobte Land und Jerusalem zc.) wird hervorgehoben; dann heißt es: „Näher gerückt [für den Christen] ist somit das Bild des Zieles einer freiwirkenden Kraft; dem festen Streben nach einem erkannten Ziele wird es erreichbar. Das ist der Einheitspunkt des ganzen Gedichtes.“ „Das Volksthümliche tritt uns in der Aufregung der mittelalterlichen Bewegung selbst entgegen. Das national romanische Element wird dabei nicht vergessen.“ Aber „auch das allgemein menschliche tritt hervor.“ Die drei „Grundkräfte, die zu jedem Werke zusammenwirken müssen“, gewinnen poetische Gestalt in den drei Haupthelden des Gedichtes. „Achill, Ulyß und Aeneas erscheinen als Ninald, Tancred und Gottfried.“ „Von der geheimnißvollen und glaubenstiefen Erhabenheit Dante's fällt Tasso bedeutend ab; dafür aber ist mehr historischer Grund, mehr menschlich klare Gestaltung in seiner Darstellung. Er hat die antike Poesie in die christliche Begebenheit aufgelöst und alle Glieder jenes Heldenlebens zu einer gemeinschaftlichen Begebenheit vereinigt“; „so daß die religiöse Begeisterung der natürlichen Kraft das Ziel und die Verherrlichung leiht, die natürliche Kraft aber der zeitlichen Gestaltung des religiösen Dranges eine natürliche Grundlage gewährt.“ (S. 208 f.)

In *Uriost* aber ist „das Spiel der natürlichen Kräfte“ über den höhern „objectiven Glaubensgrund, der in Dante so weit überwog und in Tasso mit der natürlichen Bildung in Verbindung trat“, übermächtig geworden. „Der ‚rasende Roland‘ ist ein Bild dieser natürlichen Entwicklung. An die Stelle des Wunders ist die zaubernde, blendende, plaudernde, unerschöpfliche Phantasie getreten.“ „Der vielverschlungene Wirrwarr des natürlichen Lebens, durch den der Faden einer höhern Führung der menschlichen Kräfte kaum sichtbar hindurchläuft, hat sich, wie im menschlichen Leben, so auch hier in einem mannigfaltigen Spiele der Begebenheiten, die zufällig und grundlos erscheinen, geoffenbart. Nur schwach blüht der Stern eines dennoch absehenden Zieles hervor. Dafür aber rächt sich das Leben durch den Tod, und durch die Raserei des edelsten Helden, der sein Leben an einen unwürdigen Zweck verschleudert. Ein ähnlicher Ausgang wie im Nibelungenlied deutet auf die ähnliche Grundlage, welche die höhere Bestimmung nur in der Noth des Lebens andeuten kann. Nur ist hier die Größe nationaler Gestalten hinter die Unbedeutendheit des subjectiven Lebens zurückgetreten“, und die Phantasie muß für diese „einfache Größe“ „durch die Mannigfaltigkeit der Bildungen“ Ersatz bieten. „Dennoch fehlt es auch hier nicht an nationalen Beziehungen.“ „Die Grundlage bildet das allgemein Menschliche der natürlichen Triebfedern aller Handlungen: Liebe, Zorn, Ruhmsucht, Ehre“; davon aber knüpft sich die „Hinweisung auf mohamedanische Bildung im Kampfe mit und im Uebergang zu der christlichen Bildung“; „und über allen schwebt verhüllt das Schwert einer sühnenden Gerechtigkeit und die beleidigte Größe des erhabenen christlichen Freiheitsberufes.“ (S. 209 f.)

Im dritten Theile der Poetik sagt D. über Dante, den „Dichter des bedeutsamsten und tiefstinnigsten Werkes der romanischen Poesie“: „Heidenthum und Christenthum begegneten sich in einer gewaltigen Natur.“ „Alle Ueberzeugungen der Zeit, die in der scholastischen Philosophie die Form des Aristotelischen Begriffes annahmen, gestalteten sich in Dante zum plastisch-poetischen Bilde“, „so daß mit ihm dem christlichen Bewußtsein das Verhältnis

der alten Bildung zu dem christlichen Leben ebenso einzuleuchten begann von Seite der Kunst, wie durch die Verbindung christlicher Theologie mit Aristotelischer Philosophie das Gleiche durch die Scholastiker auf dem Gebiete des Gedankens geschah.“ „Während im verborgenen Leben des Gedankens die Abstraction zu begrenzten Formen sich gestaltete, wirkte dasselbe Leben nach außen in Dante den Reichthum der Vorstellungen, die als Ausdruck eines ideellen Lebens zum Bilde des geistigen Eigenthums der Menschheit wurden“, welsch letzteres freilich „zunächst nur ein geglaubtes und von der Autorität und ihrer Erhabenheit über die menschliche Subjectivität angenommenes“ war. „Die Offenbarung hatte den tiefsten Grund der menschlichen Sehnsucht berührt, und ihm die erhabenste Aussicht und das entgegengesetzte Ende, das sich an die überzeitliche Freiheit des Geistes anknüpfte, gezeigt. Der Geist fühlte die Kette, die ihn an ein überzeitliches Leben knüpfte. Das Gefühl der Freiheit und der daraus hervorgehenden Gewißheit eines überzeitlichen Lebens und der damit verbundenen Verantwortlichkeit für dieses Leben verknüpfte sich unzertrennlich mit all seinen Bewegungen.“ „Der Zweifel, der von Seite der Unfreiheit des Menschen jene Gewißheit der Freiheit trüben konnte, war noch nicht geboren, obwohl er schon hie und da seine Empfängniß kundgab.“ (S. 481 ff.)¹⁾

D. gibt nun eine kurze Analyse und Deutung des Gedichtes (S. 484ff.)²⁾; dann heißt es: „In dieser Durchführung ist das ganze Gedicht zu

¹⁾ So führt Dante die Ansicht über die Höllestrafen zwar allzeit auf eine in der Sünde selbst liegende Naturnothwendigkeit zurück, gleichwohl aber „wird es dem Dichter oft unmöglich, des subjectiven Widerspruchs gegen die geglaubte Gerechtigkeit Gottes [hinsichtlich der Höllestrafen] sich zu erwehren. Er hat inniges Mitleid mit den Leidenden, weil er mit ihrer Natur zusammenhängt, und die geistige totale Geschiedenheit ihres Lebens von dem der wahren himmlischen Freiheit noch nicht begreift. Was Gott verhängt, ist ihm nothwendig gerecht; aber er selber begreift diese Gerechtigkeit in ihrem Zusammenhange mit der Natur des Menschen keineswegs. Er glaubt sie zwar, aber der Kampf, den dieser Glaube seinem Gefühle kostet“, zeigt, daß er „noch nicht zur vollen Freiheit des höhern Bewußtseins, daß diese Nothwendigkeit eine Folge der Freiheit selber ist, vorgebrungen ist“. (S. 483 f.)

²⁾ „In immer engeren Kreisen durchwandelt der Dichter die Hölle bis zu ihrem Mittelpunkt, und gibt so eine plastische Anschauung des mehr und mehr sich verengenden Kreises der von Gott sich abwendenden Freiheit.“ Die Zehnzahl der Kreise bringt D. in Beziehung zu den zehn Geboten, in denen, wie er hier nur angedeutet, später aber (in der Moralphilosophie S. 389—421) eingehend dargethan hat, das geistige Leben durch die ersten drei Gebote, das leibliche durch die folgenden fünf, und das seelische durch die beiden letzten Gebote berücksichtigt ist. Im Feuerfeuer aber „führt uns der Dichter durch die Siebenzahl der Sünde in ihrer seelischen Zuständlichkeit und Allgemeinheit hindurch, und offenbart in tiefgedachten Bildern den innern Zusammenhang der Sündenlast, die auf der Seele als dem allgemeinen Lebensgrunde des Menschen ruht, mit dem geistigen Leben, das gebunden von jenem seelischen Zuge, der aus dem zeitlichen Leben zurückgeblieben ist, nicht frei sich zu seiner wahren Heimath aufzuschwingen vermag.“ Ferner: Die Subjectivität tritt hier (während „in der Entwicklung einer spätern Zeit die Subjectivität zugleich als allgemeines Naturgesetz erscheint“), als einzelne der Objectivität gegenüber, und gibt sich daher unter ihre allgemein höhere Bedeutung gefangen, auch wo sie dieselbe in ihrem freien Verhältnisse zu sich nicht versteht“. Ueber Dante's Himmeln endlich sagt D. u. A.: Er „theilt sich nicht mehr in sieben Stufen ab, sondern begreift nach dem Gesetze des geistigen Lebens und der ganzen frühern christlichen Mystik, die an den Areopagiten sich angeschlossen, neun Kreise in sich“, welche „ein immer höheres Leben geben“, bis endlich „in der Herrlichkeit des neunten Himmels die Lichtblume der höchsten Seligkeit, in ihrer Ruhe und in ihrer ewigen Bewegung, als bewegliche

einem vollständigen Inbegriff der Denk- und Empfindungsweise des ganzen Mittelalters geworden. Der allgemeine höhere und religiöse Inhalt, der die Sprache zur poetischen Würde erhebt, bildet in diesem Werke das „überwiegende Element“. „Diesem Ueberhistorischen fehlt aber der historische Grund keineswegs.“ „Nicht bloß die innere Geschichte der Zeit, die im geistigen Bewußtsein sich ausdrückt,“ auch die äußere Geschichte tritt uns aus der „göttlichen Komödie“ „in unübersehbaren Anklängen“ entgegen. „Vorgeschichte und Volksgeschichte sind zwar nicht in einer einfachen Begebenheit, aber in einer einfachen Subjectivität, die alle Beziehungen eines thätigen Lebens in sich trägt, und übernatürliche und natürliche Beziehungen in ihrer Erfahrung reichlich mit einander in Verührung treten sah, ausgeglichen.“ Es ist hier „allgemein menschliche Wahrheit im Lichte höherer Offenbarung in die Entwicklung eines nationalen und zeitlichen historischen Lebensgrundes eingetragen“, also alles dem Epos Wesentliche vorhanden. Die „formal einheitliche Verbindung [dieser drei Elemente] in der innern Erfahrung des Dichters, der Zeit und Ewigkeit im Spiegel des subjectiven Geistes und Lebens schaut, ist gleichfalls nicht zu übersehen.“ „So erscheint das Gedicht in wahrhaft epischer Bedeutung nicht bloß dem Inhalt, sondern auch der Form nach.“ „Die überwiegende symbolische Bedeutung hat dem epischen Gesange zwar eine von den alten Heldengedichten sehr verschiedene Gestalt gegeben, ohne jedoch den epischen Charakter desselben aufzuheben.“ (S. 486 f.)¹⁾

In Dante „hatte der übernatürliche Glaubensgrund, in eine gewisse Subjectivität eintretend, Leben und sprachliche Bildung gewonnen“. Damit „war aber das Leben jener Zeit noch keineswegs erschöpft. Der natürliche Lebensgrund hatte gleichfalls gelernt, sich in einem übernatürlichen Lichte zu beschauen.“ „Der Reichthum des seelischen Lebens war aufgeblüht.“ Die „orientalische Märchenwelt hatte sich dem christlichen Sinne eröffnet“, und die Anschauungen des Orients, die durch die Kreuzzüge Eigenthum des Abendlandes geworden, „gestalteten auf diesem Grunde eine neue Reihe von reichen überschwenglichen Lichtbildern, die nach manchen Versuchen endlich in Ariost sich zu einem reichen Dichterwerke zusammenfanden.“ „Er ist der volle Gegenfatz von Dante. Statt in die Tiefe des einfachen Glaubenslebens sich zu versenken, hat er seinen Sinn für den Reichthum und die Mannigfaltigkeit des äußerlichen Lebens aufgeschlossen“ und darin „gleichfalls zu einer Höhe und Allgemeinheit der objectiven Anschauung sich emporgeschwungen, die seinen Empfindungen allgemein menschliche, objectiv wahre Bedeutung gibt.“ Das Band, das alle seine Erfindungen zusammenhält, ist „der seelische Grund der Liebe und der daraus hervorquellenden Neigungen und Kräfte in ihrer Tiefe nach innen und in ihrer Leichtfertigkeit nach außen“, „das Leben der Seele, das ohne Einsicht in den höhern Plan der Freiheit von seinen Neigungen

und unbewegliche Leben mit ihrem höchsten Lichte überstrahlt, und alle jene zeitlichen Bilder in ihrem Glanze vernichtet.“ (S. 484 ff.)

¹⁾ D. schließt diesen Abschnitt mit den Worten: „Ueber die in Dante gegebenen Anschauungen des überzeitlichen Lebens ist die christliche Entwicklung bis jetzt noch nicht hinausgekommen.“ „Leider hat man in späterer Zeit nur das rein Sinnliche aus Dante genommen ohne den tiefen seelischen Grund, und daraus Vorstellungen von Himmel und Hölle gebildet, die ebenso tief in die mohamedanisch sinnliche Auffassung sich versenken, als Dante unvergleichlich hoch über jenen Beschreibungen des Korans steht.“ „Jenen innern Zusammenhang zwischen Sünde und Leben, auf den er immer so tief sinnig hingewiesen, hat man fast gänzlich außer Acht gelassen.“ (S. 488.)

getrieben wird, und . . . doch überall die subjective Kraft bewährt, und jeden Menschen zum Mittelpunkt einer eigenen Welt macht,¹⁾ in welcher er, wenn nicht der Einsicht, doch dem Willen nach als freie Persönlichkeit schafft und wirkt, die Leitung zum Besten des Ganzen [dem „wunderbaren Walten“] einer höhern Hand überlassend.“²⁾ „Im Dante bildet stets die Zukunft den Mittelpunkt aller Beziehungen des Lebens und der Geschichte, in Ariosto die lebendige Gegenwart. Beide aber knüpfen an einen freien, höchsten, übernatürlichen Grund an, der, wenn auch nicht erklärt, doch immerhin als höchster geehrt werden muß.“ (S. 489—493.)

„Mit dem reinen Gegensatze, der zwischen der übernatürlichen und natürlichen Objectivität des Lebens, zwischen Dante und Ariosto bestand, konnte die romanisch-epische Poesie nicht schließen. Es mußte nothwendig der übernatürliche Berührungspunkt der natürlichen Kräfte in einer historischen Veranlassung sich mit den natürlichen Anlagen schneiden, und so eine Ineinanderbildung beider auf dem Grunde eines allgemeinen Glaubens- und Seelenlebens sich finden.“ Eine solche historische Einheit bildeten die Kreuzzüge. „Diese weltgeschichtliche Verbindung aller christlichen Nationen ist in ihrem einfachen Mittelgliede, in der Erstürmung Jerusalems als epischer Stoff benutzt worden von dem letzten epischen Dichter der romanischen Poesie, von Tasso.“ Die Hauptpunkte nun der Beurtheilung des „befreiten Jerusalems“ von Seite D.'s lassen sich in Kürze etwa so wiedergeben. Zuerst wird gezeigt, wie die „ungelöste Einheit“ Dante's und die „unendliche Mannigfaltigkeit“ Ariosto's bei Tasso „in der Trilogie der natürlichen Kräfte“, „in der Dreieinheit zu einer erschöpfenden Einheit der wesentlichen Gegensätze“ sich gestalteten. In dieser Vereinigung der drei Haupthelden zu einem großen christlichen Werke, in dieser Einheit der drei Grundkräfte findet D. die „tiefe Bedeutung“ des Gedichtes.³⁾ „Die Iliade, Odyssee und Aeneide finden sich in ihren Haupthelden im ‚befreiten Jerusalem‘ in Eins verbunden“, jedoch „modificirt“ durch einen zweiten Terner, der für die Entwicklung des Christenthums vor allem bedeutungsvoll geworden ist: durch den Terner der „in der Kirche fortlebenden und fortwirkenden apostolischen Kräfte“, deren Repräsentanten „die drei Fürsten der Apostel“, Paulus, Johannes und Petrus sind.“⁴⁾ Aber

¹⁾ Die allgemeine historische Begebenheit tritt ganz in den Hintergrund gegen die Schicksale der Einzelnen. Sie ist nur der äußerliche Knotenpunkt, um alle diese individuellen Kräfte mit einander in Berührung zu bringen. Auch darin ist die Ariostische Lebensanschauung eine tief christliche.“ (S. 493.)

²⁾ D. weist hier auf die tiefe Bedeutung der seelischen Sehnsucht nach dem Wunder und auf den Zusammenhang derselben mit der Freiheit des persönlichen Lebens hin; nennt das Wunder die „Offenbarung der Freiheit“, und den „höchsten Grund aller denkbaren Erscheinungen“ — Punkte, welche D. viel klarer in seinen spätern Schriften (insbesondere in „Kenan und das Wunder“) entwickelt hat.

³⁾ „Wie in der vorchristlichen Zeit alle subjectiven Kräfte in ihrer Scheidung sich ausgebildet und am Ende sich wechselseitig einander negirt hatten, mußte das christliche Leben alle geschiedenen Kräfte in einer höhern Bestimmung wieder in Eins verbinden.“ „Keine Kraft darf für sich sich ausbilden und im Widerspruch mit der andern; und keine darf verschmäht werden, wenn das Werk christlicher Bildung gelingen soll.“ (S. 495.)

⁴⁾ „Paulus ist der Mann des Gedankens und der Speculation, Johannes der Mann der Betrachtung und der Phantasie [„die stille, versöhnende und intuitive Kraft“], und Petrus der Mann des thätigen, einheitlich praktischen Lebens, der

im Gegensatz mit dieser „Subjectivirung“, mit dieser „Schilderung der subjectiven Kräfte“, durch welche Tasso den antiken Epopöen sich nähert, macht sich, wie bei Ariost und Dante und im ganzen Mittelalter (S. 490), auch der seelische Grund, der „seelische Dualismus und die Unmittelbarkeit desselben“ geltend (als unmittelbare Verbindung mit dem göttlichen oder mit dem natürlichen Leben oder als reine Indifferenz beider), und bewirkt eine neue Modification in der Gestaltung jener Grundkräfte.¹⁾ „Mit dieser allgemein menschlichen Bedeutung des Gedichtes verbindet sich daran zugleich die national-zeitliche, durch welche das Allgemeine sich offenbaren muß, auf's innigste. Die drei Helden des Gedichtes sind zugleich die Typen für die national-romanische Bildung.“ „Italien, Spanien und Frankreich begegnen sich in diesen drei Heldengestalten.“ „In dieser Verbindung der einzelnen Glieder erscheint ‚das befreite Jerusalem‘ als vollkommenes episches Kunstwerk, als formal höchster Entwicklungspunkt der romanischen Epik.“ Diese schließt darum auch mit ihm. „Das seelische Leben hat sich [in den drei Epopöen Dante's, Ariosto's und Tasso's] im Verhältnis zum geistig höchsten Inhalt, zur irdischen Erscheinung, und zu den persönlichen Kräften des Menschen hinreichend bezeichnend ausgesprochen. Die mittelbare bewußte Verbindung war auf diesem Wege der Objectivirung überhaupt nicht zu erreichen. Die Gegensätze waren vereinigt, soweit es auf diesem Gebiete möglich war.“ (S. 493—498.)

Von Cervantes sagt D., er bilde — wie Tasso durch die Hervorhebung der subjectiven Kräfte (S. 494) — durch seinen Humor einen

Mann der äußern Ordnung [„der äußerliche Mittelpunkt, der Heerführer der streitenden Kirche“]. Ihm sind die beiden andern beigegeben; aber ohne sie würde er auch nichts vermögen.“ Ähnlich Rinald, Tancred und Gottfried. „Mit dieser Subjectivität der einzelnen Helden ist die Vielseitigkeit Ariost's in allgemeinen Verhältnissen erschöpft, zugleich aber auch die subjective Einheit Dante's zu einer objectiven geworden. Dante verbindet die objective Dreieit des Lebens in seiner subjectiv einfachen Anschauung, und Tasso löset die menschliche Subjectivität in die Dreizahl ihrer Kräfte, um sie in einer objectiven Einheit eines gemeinschaftlich mit bewußter Kraft unternommenen Werkes zu verbinden.“ (S. 495 f.)

- ¹⁾ „Die Schilderung der objectiven Geschichte, in der jene subjectiven Kräfte zusammentreffen, ohne daß sie dieselbe gerade in ihrem Grunde hervorgerufen, welcher vielmehr als ein anderswoher und objectiv gegebener erscheint, ist der orientalischen Entwicklung angemessen, und führt daher ebenso sehr zur Allgemeinheit des seelischen Lebens, wie die griechisch-römische Bildung die Subjectivirung und Sonderung der einzelnen Kräfte bestimmte.“ Die handelnde Subjectivität in Gottfried verbindet sich in Dante'scher Glaubensinnigkeit unmittelbar durch das Gebet mit der göttlichen Hilfe; dagegen ist die strebende Kraft Rinald's mit dem irdischen und natürlichen Grunde aller menschlichen Kraft in unzertrennter Einheit verbunden, so daß sie mehr der innerlich treibenden Begeisterung als der geistig selbstbewußten Willenskraft gehorcht. Gottfried vergißt daher häufig der irdischen Kraft, die er zu seinem Ziele bedarf, und Rinald vergißt leicht des einheitlichen geistigen Zieles, zu dem er seine Kraft benützen soll. In Tancred aber ist die mittlere Stimmung zwischen beiden ausgesprochen. Er ist der Mann der seelischen Empfindung, der Mann der Sehnsucht und Liebe; immer in Banden der seelischen Neigung verstrickt, „nur dem dunklen Sehnen des Herzens gehorchend, das nicht von den Sinnen, nicht vom Geiste, sondern nur von der unbewußten Neigung getragen wird. Er ist ganz das Bild der mittelalterlichen Minnesehnsucht, ein ächtes Kind seiner Zeit, der vollkommenste Ausdruck der damals herrschenden romantischen Gesinnung.“ „So subjectiv bestimmt ausgeprägt daher auch diese drei Gestalten Tasso's erscheinen, so sehr ist doch auch wieder das seelisch Unbestimmte und Allgemeine in dieser Besonderheit herrschend.“ (S. 496 f.)

Uebergang zu der englisch-deutschen Poesie, und verhalte sich zum romanischen Eros fast ebenso wie Aristophanes „dem Inhalte seiner Komik nach zur griechischen Tragödie“. Der Inhalt der „Vögel“ und des „Plutos“ wiederholt sich hier in den Gestalten Don Quixote's und Sancho's.¹⁾ Den epischen Versuch des Camoens und Orcilla aber „gebracht es bereits an der Tiefe des Inhalts und allgemeiner“, ja sogar an der „höheren nationalen Bedeutung“. Sie bezeugen darum nur, daß „die Bildungskraft der romanischen Epik erschöpft“ war. (S. 498 ff.)

In der Darstellung der Entwicklung der christlichen Lyrik, welche der zweite Theil der Poetik enthält, wird die lyrische Poesie des Christenthums zuerst von der griechischen unterschieden, welcher „der Moment als ein äußerer erschienen war, der in seiner unmittelbaren Gewalt über die Subjectivität diese mitfortreißt“, dann von der „seelischen Schwärmerie“ der orientalischen Lyrik, welche „Freies und Unfreies nicht mehr zu unterscheiden vermochte, und in der Ueberschwenglichkeit des Lebens die lebendig treue Gegenwart verlor“. Dagegen „geziemte es dem christlichen Gesang in der Freiheit des Geistes, den leiblich zeitlichen Moment in einen innern Punkt der menschlich ewigen Gegenwart des Gefühls zu erheben, das nicht von sinnlicher Freude [Anakreon], noch von herrlicher That geblendet [Bindar] sich selbst über dem Gegenstande vergaß; noch auch in ein unbewußtes Schwärmen in gänzlicher Verlorenheit der Gegenwart sich verfenkte, sondern die Gegenwart des Gefühls zum Zeugniß seiner Ewigkeit erhob, dadurch, daß es als ein innerliches, aus der Tiefe eines unsterblichen Glaubens und Liebens hervorquellendes erschien.“ Für ein solches „inneres Glaubens- und Liebesgefühl“ ist weder die Bindarische Hymne noch das Anakreontische Lied noch auch die Gafèle die geeignete Form. „Aus einer neuen Idee erwuchs auch eine neue Form.“ (S. 211 f.) Innerhalb der christlichen Lyrik aber unterscheidet D. drei Epochen, deren erste wieder als romanische und als altgermanische Lyrik eine doppelte Form und einen doppelten (und zwar entgegengesetzten) Entwicklungsgang zeige, während die zweite in Göthe „den klarsten Ausdruck ihrer selbst gefunden“ habe. „Die dritte Epoche hat mit der neuromantischen Poesie ihre ersten Versuche an den Tag brechen lassen, ohne jedoch in derselben zu einer gediegenen Form oder zu der wirklich erschöpfenden Tiefe des Inhalts zu gelangen.“ (S. 215 f.)

„Die romanische Lyrik hat ihren Inhalt aus dem einfachen objectiven Glauben genommen. Die erste christliche Lyrik war der Hymnus.“ „Von der objectiven Glaubenskraft einerseits getragen, und die subjective und persönliche Empfindung nur schwach in sich aufnehmend, hatte die christliche Hymnenpoesie [andererseits] auch noch sprachlicher Weise einer objectiv schon ausgebildeten, der griechischen und römischen Form sich angeschlossen. Allein das Gesetz der antiken Lyrik wollte sich nicht fügen zu dem neuen Inhalt. Darum mußte es gebrochen, das Metrum wenigstens theilweise verwandelt

¹⁾ „Aus dieser Inhaltslosigkeit ihres Treibens geht aber gerade der unerschöpfliche Humor des Widerspruchs des menschlichen Strebens, wo es seinen eigenen Einbildungen ohne höhern Beruf überlassen ist, mit der historischen Größe hervor.“ „Alle Uebergangszeiten erscheinen in diesem Lichte, weil ihnen der bestimmte Beruf und die klare Einsicht mangelt.“ „Dieser äußere Widerspruch birgt aber einen doppelten Schatz eines innern Lebens, den des gemüthreichen Bollens und den des empfänglichen Herzens für die historische Wahrheit.“ (S. 500 ff.)

werden, und an die Stelle des Strophenbaues der Tonparalleli-
mus treten, der sich in Reim aussprach.“ „Mit diesem neuen Gesetz war
das alte Metrum von selbst aufgehoben.“ „Zwischen dem altrömischen Metrum
und der deutschen Betonung und Reimstellung schwebend erhielt die neue
Umgestaltung das Gesetz einer bloßen Indifferenz. Die Silben wurden ge-
zählt, aber nicht gemessen.“ „Dieses Gesetz mit dem Silbenreim ver-
bunden, der von dem deutschen Wortreime sich durch die Außerlichkeit seiner
Bedeutung unterscheidet, weil er nicht auf die Wurzel des Wortes, son-
dern bloß auf den Klang der Buchstaben sich gründet“, „wurde in der
auf die römische Sprache sich gründenden neuuropäisch romanischen
Sprachen Grundgesetz der poetischen Form.“ Aus ihm ergab sich
„die Bestimmung der lyrischen Form, sobald diese durch ihren vollen Inhalt
hindurchgegangen war.“ Dieß geschah zunächst in den lateinischen Hymnen
und Kirchenliedern, dann in der Romanze¹⁾, in welcher der „objec-
tive Lebens- und Glaubensgrund an den persönlichen Liebesgrund anknüpfte“,
endlich in der an das „hohe Lied“ sich anschließenden mystischen Liebes-
poesie, in welcher „die seelische Schwärmerei der Mystik in ein Gebiet gren-
zenloser, aber meistens auch gestaltloser Subjectivität gerathen war“. „In
diesen lyrischen Ergüssen der christlichen Mystik war das orientalische
Seelenleben aufgetaucht, während in der Romanze die Pindarische
griechische Wirklichkeit, freilich in ganz veränderter Gestalt das Ueber-
gewicht erhielt.“ (S. 216 ff.)

Diese beiden Richtungen nun, die „seelisch-gläubige“ und die „plastisch-
epische“, „verbanden sich zu einer einzigen Liebesklage, in der geistiges und
seelisches Leben mit leiblicher Schöne und [poetisch-] formaler Gestaltung in
einer unzertrennlichen Harmonie verwuchs, in den lyrischen Gedichten Pe-
trarca's. Die Einheit der vorausgehenden Gegensätze erzeugte bei ihm
auch die äußerlich vollendete Form“, das Sonett. (S. 219.)²⁾ Diese
Lyrik „richtete sich in dem einfachen Erguß des Gefühls an einen bestimmten
Gegenstand der seelischen Neigung, und verglich in einfachen Gegensätzen das
Äußere mit dem Innern. So entstand die formal umschriebene Sonetten-
poesie, die in ihrer ganzen Form diese Gegensätze in ihrer unauflösligen

1) „Mit diesem objectiv gläubigen Grunde der lyrischen Empfindung mußte sich
auch ein subjectiv menschlicher Grund des Gefühls verbinden, wenn die lyrische
Form zu einer in sich einheitlichen Gestaltung, die nur aus der vermittelten Har-
monie von Gegensätzen hervorbrechen kann, sich ausbilden sollte. Mit der Objectivität
des Glaubensgrundes verband sich das historische Leben des Christenthums in seiner
lebendigen Wirkung der ritterlichen That, des Helden- und Martyrthums.“ Dem
Heldenleben der Martyrer „fehlte aber noch die menschliche Nähe, das natürliche
Gefühl.“ „Dagegen trat der Held, der das Christenthum mit gläubigem Einnen
schloß, dabei aber zugleich als natürlich liebender, fühlender Mensch allen
Menschen sich gleichstellte, dem natürlichen Gefühle durch diese ritterliche Liebe nahe.
So wurde die epische That lyrische Empfindung. In der Lösung der einzelnen That
vom allgemein historischen Interesse, und in der Verbindung derselben mit einem
subjectiv menschlichen Gefühle entstand die lyrische Ergießung der Romanze“, und
ganze Romanzenränge. Aber auch in dieser Ausdehnung ist weder Form noch In-
halt wahrhaft episch. (S. 217 f.)

2) S. 507 f. zeigt D., warum der Versuch, der Pindarischen Odenform mittelst der
Canzone sich zu bemächtigen, nicht ganz gelingen und keine „reine, nach allen Seiten
vollkommen befriedigende Form“ erzeugen konnte. Zugleich hebt er den Unterschied
zwischen den Canzonen des Petrarca und des Camoens und die Bedeutung
beider Formen hervor.

seelischen Verschlingung auch äußerlich nachbildete.“ „Petrarca hat alle Gefühle, die auf diesem seelischen Grunde in seiner Vergleichung mit äußern Verhältnissen möglich sind, in seinem Sonettenkranz erschöpft.“¹⁾ „Es ist die äußere Erscheinung, die stets als Symbol des innern Gefühls erscheint. Jedes Sonett bringt daher eine neue Vergleichung des Grundgefühls zur Erscheinung, bis endlich alle Vergleichungen in den höchsten Gegensätzen des zuerst leiblich-sinnlichen, dann seelischen und endlich geistigen Sehns nach erschöpft sind.“²⁾ Das „erst irdische Gefühl endet zuletzt in der Betrachtung des Ewigen, wo allein die Vereinigung und die Stillung der unklaren Sehnsucht des Herzens zu erringen steht.“ „Dieser allmählich sich entwickelnde Grundgedanke geht wie ein läuterndes Feuer durch alle Gedichte Petrarca's hindurch.“ Alle andern Producte der romanischen Lyrik (auch die spätere spanische Lyrik) „sind nur Nachblüthen, Uebergangsformen und zerstreute Fragmente jenes großen Ganzen in seiner hochpoetischen Einheit, Mannigfaltigkeit und Allgemeinheit.“ Auf diesem Gebiete Neues zu finden, war nach Petrarca nicht mehr möglich. Die spätere Idylle ndichtung aber ist nur eine „Umwendung zur alten classischen Poesie“, von der die romanische Lyrik ausgegangen war, eine Rückkehr zum antiken Inhalt mittelst der neugewonnenen Form, während im „Don Quixote“ „die [epische] romanische Poesie der spätern Bildung entgegenkommt.“ (S. 503—508.)

Auch die dramatische Poesie, sagt D. im zweiten Theile der Poetik, muß „durch das christliche Princip der Freiheit und Persönlichkeit“ eine neue Bildung gewinnen. „Die dramatische Poesie, welche den Act der Freiheit des Subjects zum Inhalt ihrer ganzen Darstellung hat, war in der griechischen Poesie durch den Gegensatz des subjectiven Strebens in seiner freien Willensäußerung und Kraftanstrengung mit dem unbegreiflichen blind waltenden Fatum zu einem wirklichen Ausdruck der freien Thätigkeit in der Darstellung dieses Gegensatzes gekommen. Dieses blinde Schicksal konnte in der christlichen Lebensauffassung nicht weiter bestehen, sondern mußte durch die Darstellung der vollkommen freien Macht der Persönlichkeit, die dem äußern Leben gegenüber zwar bedingt und beschränkt, innerlich aber unbedingt waltet und strebt, erhellt werden.“ Die christliche Bildung mußte im Drama „das neue Gesetz eines im Grunde des freien Geistes mit der höhern Freiheit der Providenz zusammenhängenden wunderbaren Waltens des Geistes offenbaren.“ „Das christliche Drama mußte in der allmählichen Lösung von jenem äußern Gesetze des griechischen Drama's zur vollen Freiheit

¹⁾ Die anti-classische Poesie in ihrer ... Einheit des gegenwärtigen Gefühls hatte in ihm diese Einheit nicht verloren, aber die seelische Tiefe ... mit derselben vereint. Diese seelische Allgemeinheit war gar nicht mehr an die Zeit gebunden, sondern trug den Charakter der Aetereitlichkeit alles fühlenden Sehns nach durch die Bedeutung der seelischen Liebe, die über die alte sinnliche Liebe so weit erhaben war, in sich, und vereinigte so die orientalische Allgemeinheit mit der occidentalschen antiken Sinnlichkeit und Plasticität.“ (S. 507.)

²⁾ Jenes Grundgefühl aber ist die „schmerzliche Sehnsucht“, die aus der Trennung entspringt, ist der „Schmerz, auf äußere Verhältnisse begründet und innerlich von der seelischen Natur einer Liebe, die, um seelisch zu bleiben, nie zur wirklichen Vereinigung führen darf“, ist die „seelische Neigung des Herzens, die, an der äußern Schönheit der Form entzündet, nach einem auf Erde nie erreichbaren Gegenstand der Liebe strebt, und durch ihn zur geistigen Freiheit und zum Reichthum des Gedankens und der Empfindung, zur Erhabenheit der Gesinnung, zur schmerzlich beseligenden Begeisterung für ein höheres Ideal erzogen werden soll.“ (S. 503 f.)

und zur Darstellung des innersten Zusammenhangs des menschlichen Willens mit dem Willen der göttlichen Providenz in der äußern That sich erheben. Der Uebergang zu dieser Befreiung der Subjectivität von der vernichtenden Schicksalsidee des griechischen Bewußtseins lag in dem indischen Drama bereits vorgebildet.“ „Im indischen Drama trat an die Stelle des Gegensatzes von Subjectivität und Fatum die natürliche Einheit beider in der seelischen Neigung, welche die Individualität und Persönlichkeit des Menschen in der Allgemeinheit der natürlichen Empfindung aufhob; so daß das Schicksal dem Menschen nicht als streitende, sondern als in ihm selbst waltende Macht erschien, mit deren Bewegung er nicht in einem die Subjectivität rettenden Kampf, sondern in einer die Subjectivität aus ihrer zufälligen Verirrung herausziehenden und sie in sich verschlingenden Nothwendigkeit der Vorherbestimmung zusammentraf. So waren Wille und Schicksal in der Empfindung Eins.“ (S. 223 f.)

Es mußte darum „die romanische Poesie, welche sich aller antiken Formen zu bemächtigen und sie mit einem neuen Inhalt zu durchdringen suchte, das griechische Drama mit jener in dem Orient hervorgetretenen Nebenbestimmung in sich aufnehmen. Der Gegensatz trat nicht mehr als ein äußerer, sondern als ein innerer“, und zwar „nicht mehr als ein bloß seelischer, sondern nothwendig als ein geistiger“ hervor. Der geistige Gegensatz, der an die Stelle der Entgegensetzung subjectiver Thatkraft und objectiver Schicksalsnothigung trat, trug sich als Gegensatz des geistigen Strebens in die Handlung ein. Dieser Gegensatz lag in der Art der romanischen Bildung, die Natur und Glauben nur äußerlich mit einander verband, keineswegs aber innerlich mit einander ausglich.“ (S. 224 f.)

In diesem Gegensatze der „natürlichen Freiheit des Menschen und seines geistigen Strebens mit einer durch den Glauben, der gleichfalls frei erschien, anerkannten Autorität bildete sich das Grundgesetz der Umgestaltung des griechischen Drama's durch die romanische Poesie. Zwei geistige Triebfedern, durch äußere Verhältnisse in Spannung gesetzt, begegnen sich in Einem Individuum und reißen dieses zu Handlungen hin, in denen es dem innern Widerspruche der Zeitlichkeit zum Opfer fällt; so daß in dieser Niederlage des Einzelnen zwischen zwei entgegengesetzten Gefühlen der Triumph der höhern Autorität, die alle Persönlichkeit zum Gehorsam auffordert, und in diesem Gehorsam ihr die künftige Belohnung verheißt, sichtbar wird. Liebe und Ehre, oder Liebe und Pflicht begegnen sich in einem Einzigen, so daß sie durch äußere Verhältnisse in einen unausweislichen Widerspruch gesetzt erscheinen. Diese Unabweislichkeit der äußern Umstände ist an die Stelle des alten Schicksals getreten. Diese Umstände aber lassen dem Individuum immer noch die Wahl, der Liebe oder der Ehre zu gehorchen, und setzen eben die Rettung der Freiheit in die Kraftanstrengung, welche die Ueberwindung des natürlichen Gefühls durch den Gehorsam gegen die Pflicht kostet, wodurch, wenn auch der Einzelne sein zeitliches scheinbares Glück zum Opfer bringt, doch das Princip der unsterblichen, zu jedem Opfer fähigen Freiheit gerettet wird. Mit diesem Gegensatze der Gefühle ist aber zugleich ein innerer Widerspruch zwischen Natur und Glauben, zwischen menschlicher Glückseligkeit und göttlichem Gebote gesetzt, der in dem bloß gläubigen Ausblick auf die verheißene Befreiung zwar eine

unmittelbare und objective, aber keine mittelbare und subjective Lösung gefunden hat.“ (S. 225 f.)¹⁾

Im dritten Theile der Poetik werden zuerst die Anfänge des spanischen Drama's,²⁾ die Dramen des Cervantes und des Lope de Vega,³⁾ und dann der Höhepunkt dieser Form des Drama's, Calderon nämlich, charakterisirt, welcher alle wesentlichen Formen der dramatischen Poesie ausgebildet habe.⁴⁾ (S. 510 ff.) Am tiefsten aber, sagt D., „in's

¹⁾ Es bleibt durch das Mitgefühl mit dem opfernden Helden des Drama's der Boden-
satz einer gewissen Unzufriedenheit mit der Vorsehung zurück, die den Menschen durch
solche äußere Verkettungen von Umständen zu solchen Opfern zwingt, in denen er
das an sich nicht Sündhafte, sondern scheinbar Edle und an sich Gewisse für ein
Ungewisses und Zukünftiges, dessen Besitz doch nicht sichtbar zur Erscheinung gebracht
werden kann, hingeben muß. Diese höhere Einheit war in jener Entgegensetzung
noch keineswegs gegeben. Vielmehr klang der alte Schicksalsgrundton innerlich noch
überall durch; und auch in der äußern Form macht sich das Gesetz der alten Tra-
gödie noch geltend, wenn auch der Chor „durch die Verhältnisse, also durch für sich
handelnde Personen“ ersetzt werden mußte. (S. 226.)

²⁾ Die Spanier, heißt es hier, „bilden überhaupt von den romanischen Völkern zu
den germanischen durch den romantischen Charakter ihrer ersten Nationalbildung den
Uebergang“. „Die germanische mittelalterliche Bildung hatte kein Drama; aber sie
sah daselbe in dem [verwandten] romanischen Spanien.“ „Man kann daher das
spanische Drama beinahe ebenso schicklich am Ende der altdeutschen als der alt-
romanischen Poesie anfügen.“ (S. 510.)

³⁾ Von seiner ‚Estrella‘ sagt D., daß sie „in vielen Beziehungen als die rein ausge-
prägte vollständige Form der ganzen romanischen Tragödiendichtung gelten“ könne.
„Die Entzweiung zwischen Liebe und Recht ist mit allgemein menschlicher Wahrheit
und Tiefe des seelischen Gefühls und mit ächt spanischer und mittelalterlich autori-
tätsgläubiger Gewalt der Verehrung gegen den König ausgesprochen.“ Zwar
„nötigt uns ein übertriebener Eifer, der ohne Untersuchung sich der Autorität
unterwirft, die Ueberzeugung ab“, daß „die wahre Bedeutung der Pflicht und Au-
torität einerseits und der Liebe andererseits“ hier keineswegs klar erkannt sei, und
„daß sich ebenso gut eine Reihe von Vorurtheilen, ja die widernatürlichste Verkehrt-
heit der Handlungsweise auf solche Voraussetzungen gründen lasse; aber man muß
doch dabei auch den Adel der Gesinnung bewundern, und bekennen, daß bei solcher
Selbstaufopferung, bei solcher Erhabenheit und Hingebung des Willens nur Gutes
und Edles aus dieser Ueberzeugung hervorgehen kann. Das zeitlich Sonderheitliche
[Einseitige] des noch unbewußten Glaubens und das tief Bedeutame, heilig Wahre
und menschlich Große tritt zugleich hervor, und Eines erklärt das Andere.“ (S. 511 f.)

⁴⁾ Zwar kennt er die eigentliche Komödie des Aristophanes nicht, sondern hat in seinen
Lustspielen sich mehr an das römische Schauspiel gehalten und die sonderbaren
Spiele des Witzes und der Laune in ihrer subjectiven oder objectiven Willkür an die
Stelle der eigentlichen Satire gesetzt. Aber auch in diesen launigen Spielen des
Zufalls versteht sich schon die humoristische Fülle des Geistes, die sich in Shakespeare
geoffenbart, in manchem blitzenden Aufleuchten des Spottes der menschlichen Freiheit
über das irdische Leben. Die eigentliche Tiefe des Lustspiels aber . . . konnte sich
erst mit der vollkommen frei gewordenen Subjectivität entfalten, weil in dem vollen
Gefühl der Freiheit ein unbergänglicher Inhalt des Lebens, mittelst dessen er aller
Erscheinung spotten konnte, dem Menschen gewiß geworden war.“ „Calderon aber
kannte diese Emancipation der Subjectivität, die zum vollen Widerspruch mit der
objectiven Religion, aber auch zur höchsten Einheit des inneren und äußern Lebens
erwachsen konnte, noch nicht.“ Er hielt im Gegentheil mit gläubigem Gemüthe an
der Objectivität der Offenbarung fest, und gehört eben wegen dieser „blos seelischen
Ausnahme der Offenbarung durch die Sehnsucht und das allgemeine Gefühl“
der Schwäche, die dem Menschen „ohne höheren Stützpunkt“ anhaftet, der
ersten Periode der christlichen Bildung an. „Diesen objectiven Glaubensgrund hat
er in seinen ‚Autos sacramentales‘ mit großer poetischer Kraft . . . aus-
gesprochen. Die Elemente reden, die Sünde, der Tod, Weisheit und Liebe haben
menschliche Gestalt und Sprache, aber sie haben noch nicht menschliche Gefühle erlernt.

Leben und in die poetische Wahrheit eingedrungen ist Calderon in seinen Tragödien. Hier hat sich das allgemein Menschliche mit dem göttlichen Glaubensgrunde geeinigt. Diese religiöse Begeisterung, die alle seine Stücke belebt, hat bereits Rücksprache genommen mit den Grundanlagen der menschlichen Natur, und beide verkünden nun gemeinschaftlich die gleiche Höhe des menschlichen Berufes, und die Mühe und Sorge, dieses Berufes sich würdig zu erweisen. Aber es ist denn doch immer mehr das seelische Sehnen und Trachten nach Erfüllung einer allgemeinen Sehnsucht des Herzens, nach einem unbegriffenen Etwas, worin der Mensch die Erfüllung seiner Wünsche sucht, als die Gewißheit der geistigen Macht und Freiheit des Willens und Könnens.“ (S. 514.)

D. vergleicht den „wunderthätigen Magus“ Calderon's mit Göthe's „Faust“ (S. 514 ff.), und hebt sodann als den ersten Vor- und Grundzug Calderon's die „orientalische Pracht der Farbe“ hervor, den „Glanz des Farbenschmuckes, der zu orientalisches reich, aber zugleich zu classisch vollendeten Bildern sich gestaltet“, denen freilich „die subjective Tiefe, die Gewalt des Hellbunkels mangelt, wodurch die Gefühle bald lebendig nahe, bald in's Unerblickliche sich verlierend erscheinen“. 1) „Neben dieser objectiven Schönheit seiner Sprache ist das zweite charakteristische Kennzeichen der Poesie Calderon's die Höhe des objectiven Glaubens, der ihn belebt und seinen Charakteren „einen Zug idealer Größe und Aufopferungsfähigkeit der Gesinnung einhaucht, der sie zu wahrhaft poetischen Gestalten macht. In dieser Idealität liegt dann die dritte Kraft der Calderonischen Tragödie, die in dem dualistischen Widerspruch der menschlichen Natur zwischen Geist und Leib, welcher [Widerspruch] in der Seele sichtbar wird, das allgemeine Menschliche ergreift, worin jeder Mensch nach zwei Seiten hin sich gezogen fühlt, von denen er mittelst der innerlich gewissen Willensfreiheit der einen oder der andern sich zuwenden kann.“ (S. 516.) 2)

„Allein hier“, so schließt D. diese für seine Lebensanschauung so bedeutungsvolle Auseinandersetzung, „begegnet die Zeit Calderon's einem ihr selbst unlöslichen Widerspruche, daß sie nämlich nicht Gutes und Böses,

Der Mensch schaut dieses objective Leben, glaubt an seine höhere Wahrheit, aber er erkennt noch nicht, daß in diesen Gestalten zugleich sein eigenes Leben in seinen tiefsten Geheimnissen ihm geoffenbaret ist.“ „Alle irdische Offenbarung Gottes ist aber auch eine Menschen-Offenbarung. Gottes Natur und Menschennatur haben sich im Erlöser in Einer Person vereinigt, und der persönliche Geist, der Geist des Trostes und der Freiheit muß uns lehren, immer Eines durch das Andere zu verstehen. Es hat uns Calderon zwar mächtige symbolische Figuren hingestellt, wie Giotto und Dante, aber seine Figuren bleiben doch immer Symbole, die etwas bedeuten, aber nicht zugleich das sind, was sie bedeuten.“ (S. 512 ff.)

1) Von dieser „objectiven Schönheit seiner Bildersprache“, sagt D., werde Calderon bisweilen verführt, „die subjective Wahrscheinlichkeit des dramatischen Gefühls zu verlegen, und die Neben zu sehr in's Breite zu malen, statt sie perspectivisch zu vertiefen.“ „Es ist alles gleich gehoben, gleich glanzvoll, gleich nah und ferne; aber dieser Mangel der Perspective und des Hellbunkels wird ersetzt durch die Würde der Formen, durch den Glanz ihrer Erscheinung.“ (S. 516.)

2) In der Beispielsammlung S. 441 sagt D.: „Die Pracht seines Colorits, die objective Idealität des Glaubens, und die Schilderung des höchsten Gegenjages des natürlichen und übernatürlichen Lebensprincipes sind die charakteristischen Glanzpunkte seiner Poesie, die in dem spätern französischen Drama sich nur in matten Strahlen wiedererkennen lassen.“

sondern Autorität und Natur gegenübersetzt, und diese in einem ursprünglichen Widerspruch sich denkt, wodurch der höchste Widerspruch [von Gut und Böse] ebenso sehr verhüllt, als enthüllt wird, und der Grund der Entfagung, wie der Grund des Gehorsams mehr als ein unfreier, denn als freier erscheint. Zwar liegt auch darin eine tiefe Wahrheit, ein Geheimniß des Glaubens und der Natur, daß nur im Widerspruch gegen die subjective Freiheit in ihrer Willkürlichkeit die wahre Freiheit errungen werden kann; aber es liegt doch noch eine Decke auf der Wahrheit, inwiefern Naturgesetz und Freiheitsgesetz nicht in einem primären, sondern nur in einem secundären Widerspruch befangen sind. Daher haben wir nothwendig Mitleid mit dem sich opfernden Willen, weil sein Verlangen nicht an sich böse ist, sondern nur dem äußerlichen Gesetze gegenüber als widersprechend erscheint. Diesen Widerspruch, der in Lope de Vega noch so schneidend hervortritt, hat zwar Calderon in der Tiefe seines Glaubens zu verhüllen gesucht, und eine höhere Versöhnung des Gefühls mit der Objectivität durch die Herrlichkeit, mit der er die Erhabenheit und Größe der Objectivität ausgemalt, herbeigeführt. Sobald aber hier der Glanz der Farbe dunkelt, tritt dennoch jener erste Widerspruch einer möglichen Ungerechtigkeit des äußern Gebotes dem innern Verlangen gegenüber wieder hervor, die auf eine weitere Lösung des poetischen Gefühls hindeutet." (S. 516 f.)

„Die Lösung eines verhüllten Widerspruches zwischen Glauben und Gefühl im spanischen Drama hat das französische Drama versucht, aber keineswegs gefunden, sondern durch eine Reihe von moralischen Sentenzen, die aus jener objectiven Wahrheit hervorgingen, ohne doch den innern Schaden zu berühren, diesen nur äußerlich verhüllt, und von der religiösen Tiefe abgewendet.“ „Das französische Drama hat zu Calderon ungefähr dasselbe Verhältniß, wie die spanischen Lyriker zu Petrarca.“ Corneille und Racine haben trotz anderweitiger Verschiedenheit doch das mit einander gemein, „daß ihnen die religiöse Tiefe Calderon's fehlt; daß sie zu den Gegenätzen von Ehre, Pflicht, Gebot und Liebe zurückkehren, die uns schon in Lope de Vega begegnet; daß sie in der scharfen Ausprägung und Steigerung dieses Gegensatzes den Effect der Nührung bezwecken, statt ungehindert die ursprüngliche Schönheit der Offenbarung geistiger Geheimnisse für sich sprechen zu lassen; und daß sie den Mangel an objectiv religiöser Macht durch philosophische Moral zu verhüllen suchen.“¹⁾ „Noch mehr ist die alte Kunst zur Manier geworden in Voltaire, der das Menschenherz allerdings in seiner Schwäche, aber nicht in seiner Tiefe kannte.“ „Dagegen wurde die komische Seite des Drama's . . . durch Molière zu einer mehr selbständigen Form gebracht.“ (S. 517 ff.)²⁾

¹⁾ „Im Einzelnen“, sagt D., finde man bei ihnen „ungemein viel Schönes“; „wir finden durch gedrängtere Sprache, durch gute Gruppierung, durch reine Zeichnung der Charaktere bisweilen den Calderon übertroffen“; aber im Ganzen ist der Abfall von der Höhe der Kunst unverkennbar, „die nun nicht mehr Offenbarung des innersten Geheimnisses des Glaubens dem Gefühl gegenüber war. Diese Offenbarung hatte im Ganzen und Großen Calderon bereits gegeben.“ „Auch ist die Form durch die Abwendung von der Objectivität übermächtig herrschend geworden.“ „Äußerliche Schulregeln“, „kluge Berechnung“, „formale Bildung“ traten an die Stelle der eigentlichen Begeisterung. (S. 518 f.)

²⁾ Sein „Tartüffe“ „ist die volle Umkehr der romanischen Tragödie, ist die Offenbarung der zweiten Anwendung der in der Estrella des Lope de Vega ausgesprochenen An-

Zuletzt (S. 521 ff.) wird der „gänzliche Verfall des romanischen Drama's in Italien“ bei Goldoni, Gozzi und den noch Späteren (Alfieri u. geschilbert. ¹⁾)

Ueber die allgemeine Grundlage des altdeutschen Epos sagt D. im zweiten Theile der Poetik: „Sowie das alte Verhältniß des menschlichen Geistes zu seiner innern Anschauung eines höchsten Lebensprincips sich ändert, muß sich auch die äußere Form des entsprechenden Ausdrucks ändern. Die epische, lyrische und dramatische Poesie der christlichen Zeitbildung fordern somit eine modificirte Anwendung des alle Kunstformen bedingenden Gesetzes. Begegnet nun das modificirte Gesetz zuerst der epischen Poesie, so erleidet diese sogleich eine zweifache Bestimmung, indem der natürliche Grund der christlichen Poesie in doppelt objectiver Begründung erscheint. Je nachdem die natürlich formale Bildung der römischen Sprache oder die nationale Grundlage eines orientalischen Sprachstammes sich dem neuen Principe darbietet, mußte auch dieser Gegensatz in die poetische Form sich eintragen. Dieser Grund war aus einer doppelten Abstammung hervorgegangen, hatte aber . . . eine Umwandlung in sich selbst erfahren, und war somit geeignet, dem neuen Principe einen in sich selbst zweitheiligen und darum einen für die einheitlich höhere Vermittlung geeigneten Grund darzubieten.“ „Die orientalische Bildung, die in ihrer Eigenthümlichkeit den objectiven Grund national-historischer Bedeutung und Beschränkung dargeboten, hatte in der germanischen Nationalbildung eine der griechischen ähnliche Umbildung erhalten“ durch Umwandlung der „dem alten Asien entlehnten Titanenbildung in eine Heroenbildung“. „Mit dieser dem persönlichen Heldenleben und der selbständigen unbezwungenen menschlichen Freiheit sich zuwendenden Lebensanschauung verband sich das christliche Glaubensprincip der Freiheit.“ „So entsteht das erste große Epos der deutsch-christlichen Zeit“ [das Nibelungenlied, vgl. S. 528], in dem der „nationale Grund der nordischen Sage“ noch weit vorwiegt, dennoch aber das christliche Bewußtsein „in der großen Fügung des Ganzen mit urkräftigen Zügen hindurchscheint.“ (S. 200 f.)

Im dritten Theile sagt D. von dem „zweiten [germanischen] Elemente der christlichen Poesie“, daß es „nicht schon eine geregelte Form und eine ausgebreitete Bildung vor sich fand, sondern sich aus der noch ungetrübten Natürlichkeit des rohen Stammes zur formellen Bildung erst emporarbeiten mußte“, weist dann auf das christlich-religiöse und auf das nationale Element

sichten. Jener erhabene Glaube an die äußere Autorität . . . wird zum Zerbröckeln seiner selbst, sobald an die Stelle der aufopfernden Gesinnung die Selbstsucht getreten ist. In dieser Gestalt erscheint er im Tartüffe.“ „Es sind die Grundzüge, welche den Gegensatz der Calderonischen Glaubensstiefe bezeichnen, so scharf ausgeprägt, daß auf diesem Felde jeder weitere Versuch nothwendig zur Nachahmung werden muß.“ Aber auch in den übrigen, allerdings „weniger bedeutenden“ Stücken Molière's „sind einzelne Scenen voll trefflichen Humors und mit so allgemein treffender Naturwahrheit hingezeichnet, daß man die aufsteigende Gradation von der Nachahmung der Zufallsverwicklungen und Charaktermasken“ des römischen Schauspiels „zur Satire nationaler und zeitweiliger Verlehrtheit, und von dieser zu dem allgemein Bedeutsamen [„für alle Zeiten gleich Bezeichnenden“] nicht verkennen kann.“ (S. 520 f.)

¹⁾ Sie „haben ihre Versuche gemacht. Etwas Originäles, tief Bedeutsames aber hat keiner gebracht. Nur das Nichtverstehen der wirklichen Poesie hat ihnen eine gewisse Geltung verschafft. Wird man aber einmal wieder die Meister verstehen lernen, dann wird man auch richtiger urtheilen, die Entwicklung der Zeiten besser verstehen, und Keinen über sein eigenes Maß erheben wollen.“ (S. 523.)

in den ersten Denkmälern deutscher Sprache und Dichtung hin, leitet aus dem letzteren die epische Gestaltung der ersten Entwicklung der altdeutschen Poesie ab, und sagt von ersterem: „Diesem höhern religiös-christlichen Inhalte, der in seiner Einheit auf diesem natürlichen Grunde sich plastisch ausgestaltete, entsprach von Anfang herein eine mehr nationale und allgemein-menschliche, mystisch-natürliche Bewegung, im Gegensatz mit der romanischen Bildung, die den Inhalt des Christenthums in seiner äußerlich dogmatischen Bedeutung erfaßte und in's Einzelne ausbildete.“ „In der germanischen Bildung trieb die Religion ihre Wurzeln in den Boden der Nationalität.“ Auf diesem Boden hatten sich die verschiedenen Sagenkreise gebildet, die „in bald mehr, bald weniger gelungenen Versuchen das Ausschwanke der alten Völkerzüge und das Aufblühen einer neuen Zeit verkündeten“, „sich mannigfaltig durch einander verzweigen, ihre Gebiete wechseln und die ähnlichen Gestalten unter einander austauschen“. Als die zwei Kräfte aber, welche mitwirken mußten, wenn aus dieser gährenden Masse von Sagen bestimmte Formen, klare Gestalten sich bilden sollten, bezeichnet D. einerseits die gelehrte Bildung, welche „das Streben nach plastischer Einheit gab“, andererseits die Uebertragung volksthümlicher Vorstellungen in die christliche Anschauung, so daß das Alte und Bekannte als „Symbol des neuen Glaubensinhaltes“ gefaßt wurde, wie das in der Legendensbildung sich zeigte. Jene nationalen Sagenkreise aber „waren gerade das passendste Vehikel, diese Gegensätze mit einander auszugleichen“. „Diejenigen Sagen nun, die diese doppelte anzueignende Bildung, die gelehrt classische und die symbolisch christliche mit dem sagenhaften und dadurch vor-geschichtlich gewordenen Grunde der nationalen Bildung auf die einfachste und in die allgemeine Anlage der menschlichen Natur am tiefsten eingreifende Weise verbanden [zu verbinden gestatteten], mußten nothwendig zu vollkommenen Formen sich gestalten, in denen Umfang und Inhalt sich vollkommen Genüge leisteten.“ „Als solche für sich bedeutsame und in die Tiefe des durch die deutsche Nationalität ausgebildeten christlichen Lebens eindringende und diese Tiefe erschöpfende Werke jener Zeit erscheinen die drei großen Epopöen, die für sich vollständig und einheitlich dastehen: das Nibelungenlied, die Gudrun und der Parci val des Wolfram von Eschenbach. In diesen dreien ist die Fülle des nationalen und allgemein menschlichen Lebensgrundes in seinem Verhältnisse zum Christenthum erschöpft.“ (S. 523—527.)

„In dem ersten ist die natürliche strebende Kraft des männlichen Muthes, der noch nicht gelernt hat, dem Höhern zu dienen, sondern auf seine eigene Stärke, Besonnenheit und Beharrlichkeit pochen will, in seinem Verhältnisse zum christlichen Lebensprincip aufgefaßt. Im zweiten Epos ist die hoffende, dienende weibliche Milde in ihrer versöhnenden Eigenschaft mit diesem christlichen Lebensgrunde in Einklang gebracht. Es sind die beiden höchsten Gegensätze des seelischen Lebens, welche uns hier in ihrer äußerlich historischen Bedeutsamkeit begegnen. Ueber beiden Gegensätzen erbaut sich dann der höhere, strebende und doch demüthige, wahrhaft freie Heldencharakter des Parci val, der, männlich kräftig und weiblich zart zugleich, die höchste Krone des mystischen Königreiches vom heiligen Gral sich erringt. Mit dieser allgemein menschlichen und einheitlich christlichen Bedeutung verbindet sich in allen drei genannten Epopöen noch das nationale und zeitliche Element der Geschichte, welches Vergangenheit und Gegenwart des

deutschen Volkes, die alten Bewegungen und die darauf folgende Ruhe, den nationalen heidnischen Grund und die darauf gebaute christliche Bildung in Eins zusammenfaßt, und dadurch sich über die gegenwärtige und vergangene Zeit hinaushebt und zur wahren vorgeschichtlichen Urzeit, zur allgemeinen Zeit wird; die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des deutschen Volkes ausgleichend mit einander verbindet.“ (S. 527 f.)

Ueber das Nibelungenlied sagt D. im zweiten Theile der Poetik: „Die Heldengewalt schreitet groß und stolz einher. Selbst die persönliche Kraft des Hasses, der Rache, der unbeforgten trotzig-kühnen Erscheinung in gewaltigen, Staunen und Bewunderung erregenden Gestalten; aber über allen hängt das richtende Schwert christlicher Gerechtigkeit.“ „Nicht das Schicksal tritt den Menschen gegenüber. Der Mensch ist sein eigenes Schicksal geworden, das, obgleich noch als Geheimniß, doch immer schon in der eigenen Brust des Menschen thronet. So wird das Christenthum historisch eingeführt in den nationalen Gesängen des Nibelungenliedes, die unter sich durch jene tragende Idee zusammenhängen.“ In dieses „reiche Gewebe“ sind die Schicksale großer Nationen und die Grundzüge der unveränderlich gleichen Menschennatur mit großen gewaltigen Schriftzügen eingewoben.“ „So entsteht aus christlicher Anschauung auf nationalem Boden das erste Heldengedicht, von ganz andern Umrissen und Bildungen als die homerischen Gesänge. Nicht Ein Held ist der Träger des Ganzen, dem ein anderer unterliegt, so daß er als Träger des Geschehens erscheint; sondern die Leidenschaft selbst in der Brust ist das Schicksal der beiden Helden des Liedes, die beide unterliegen“, und ebenso des „die Gerechtigkeit erfüllenden Werkzeugs, das stark in der Treue und Rache, aber auch dadurch unheimlich und dämonisch waltend wirkt, bis es selbst wieder dem unberufenen Rächer unterliegt. So stehen Siegfried, Hagen und Chriemhilde einander gegenüber, als die drei Grundgestalten natürlicher Menschenkraft, die in den griechisch-römischen Heldengedichten je einzeln die Träger eines eigenen Epos geworden und siegreich die Gefahren von persönlichen wie unpersönlichen Feinden überwunden.“¹⁾ „So ist das deutsche Epos der griechisch-römischen Epopöendichtung ähnlich durch die gleichmäßige Grundbeziehung zur menschlichen Natur, und ähnlich durch die Eintragung eines höhern Principes, das nicht die Subjectivität . . . verherrlicht und jede Kraft einzeln preist, sondern die Kräfte der menschlichen Natur zu einer Begebenheit verbindet, und ihre sich selbst vernichtende Unmacht darstellt“, während diese Kräfte „in der nicht ausgesprochenen, aber durch die Klage angedeuteten höheren Bestimmung ihre Einheit und damit ihren Sieg hätten erringen sollen.“ (S. 201 ff.)²⁾

1) In Siegfried begegnet uns wieder (abgesehen von andern, von selbst in die Augen fallenden Ähnlichkeiten) die „unbewußt wirkende, begeisterte Kraft“ des Achilles. „Das gleiche Verhältniß waltet zwischen Ulysses und dem kühnen Hagen. Es ist das kühne Selbstbewußtsein, welches ihre Thaten bestimmt, das sich in beiden nur auf verschiedene Weise offenbart.“ Das dritte Element des antiken Epos, „das im frommen Aeneas, dem Staatengründer, angedeutet ist, bildet sich hier um in das Element weiblicher Treue und weiblicher Berechnung, die nicht durch überlegene Kraft, sondern durch Ausdauer und wohlberechneten Plan zum Ziele gelangt.“ (S. 202 f.)

2) Mit dem Nibelungenlied ist somit eine „große Umwandlung“ im Epos vor sich gegangen. Die Verhältnisse der Menschen und Nationen haben eine andere Bedeutung;

Im dritten Theile der Poetik hat D. diese für seine Beurtheilung des Nibelungenliedes entscheidenden Punkte weiter ausgeführt, zum Theil aber auch neue Gesichtspunkte geboten. Das Gedicht, sagt er, „hat in den Grundkräften der menschlichen Natur zugleich die nationale und allgemein menschliche, die in der Zeit bestimmte und allzeitliche Anschauung der Wirkung dieser Kräfte in ihrem Zusammenhang mit dem Christenthum geoffenbart. Das Christenthum erscheint nicht so fast als seelisch-religiöse, sondern vielmehr als sittlich-thatkraftige Befreiung des Menschen, als Religion der freien, selbstbewußten, auf sich selbst sich stützenden moralischen Kraft.“ „In dieser Selbstständigkeit erscheint die menschliche Kraft in allen natürlichen Elementen ihrer Gestaltung, als Stärke der natürlichen Kraft, als Stärke der eigenmächtigen, den bewußten Zweck verfolgenden Besonnenheit, und als Macht des beharrlichen, unbeugsamen Willens. Iliade, Odysee und Aeneide sind in Eins zusammengelassen. Es ist das Princip der griechischen Subjectivität, Leiblichkeit und Plasticität, was sich in diesen mächtigen Gestalten des Nibelungenliedes ausdrückt. In dieser Subjectivität hat sich das Princip der Mystik, gegenüber dem scholastischen Princip der Objectivität, gleichfalls, wenn auch immer noch in verhüllter Weise, dennoch entschieden geoffenbart.“ „Diese Subjectivität tritt aber gleich von Anfang als eine zweifache auf, als wahre und falsche.“ „Wir müssen erkennen, daß alles Große aus dieser mächtigen Anlage und aus diesem daraus hervorbrechenden Selbstvertrauen entsteht, müssen aber zugleich bekennen, daß ohne objectiven Haltungspunkt diese Kräfte sich selbst verlegen“ und „durch allzu großes Vertrauen auf die eigene Subjectivität in Gefahr und endlich in's Verderben sich stürzen.“ (S. 528 f.)¹⁾

„Was in Homer geklungen, die Bedeutung der subjectiven Kräfte, das erscheint auch hier wieder. Auch das Nibelungenlied hat seinen Agamemnon in Gunther, der dem Siegfried-Achill gegenüber schwach erscheint . . . Aber über diesem Homerischen Bewußtsein steht noch ein höheres, einheitliches, welches auch von der subjectiven Anlage noch Entfagung des eigenen Willens fordert, und die Größe in dieses höhere Ziel verlegt, was der griechische Dichter nicht mehr in seine Darstellung aufnehmen durfte. Auch Achilles fiel auf ähnliche Weise, wie Siegfried, aber Homer singt bloß seinen Ruhm; denn ihm ist es bloß um die sonderheitliche Naturanlage und ihre Verherrlichung, nicht aber um die Unterwerfung unter die persönliche Willensfreiheit, um die Einheit aller Kräfte zu thun, wonach keine für sich stehend und strebend, sondern jede nur in ihrer Unterordnung unter das höhere, persönliche, einheitliche Ziel alles Strebens als wahre Größe gepriesen werden

die Form selbst ist erneuert, aber nicht in ihren Grundgesetzen umgestoßen.“ „Das Wunderbare ist tiefer in die geistige Natur hineingelegt, und die äußere Einheit ist nicht an den Mittelpunkt einer persönlichen Heldengestalt, sondern an die aufeinanderfolgende gesteigerte Gewalt der an einem Funken entzündeten Leidenschaft gebunden.“ (S. 203 f.)

¹⁾ Von Chriemhild heißt es hier: „Es ist die beleidigte seelische Natur, die in ihr tobt, und sie zum untüglbaren Hasse entflammt. Weil die Zeit die subjectiv geistigen Kräfte des Könnens und Denkens mißbraucht, kann sie sich auch nicht zur geistigen Freiheit erheben, sondern fällt der unbewußten seelischen Leidenschaft zum Raube.“ „An die Stelle der eigentlichen Thatkraft des Willens tritt der unbewußte, den Willen und die Vernunft unter dem Zwang des natürlichen Triebes gefangenhaltende seelische Drang“, und „das Weib ergreift den Commandostab“. (S. 530 f.)

darf.“ „Mit dieser höhern Einheit aller subjectiven Kräfte ist aber aus das einheitliche Ziel des seelischen Lebens in Verbindung mit den subjectiven Kräften sichtbar geworden. Das Schwanke zwischen Haß und Liebe, das Uebertreten der Grenze einerseits und der Grenze andererseits, wodurch alle Kräfte im steten Pulsiren, im steten Kampfe erscheinen, und die Nationen sich gegen einander zum Streite rüsten, erinnert in deutlicher Hinweisung an das Heldenbuch von Fran. Jener dualistische Kampf der Völkerströmung, welcher aus dem dualistischen Seelenleben hervorbricht, . . . begegnet uns auch hier wieder. Die subjectiven und seelischen Kräfte des Menschen, der Occident und Orient begegnen sich, und dieses erste Begegnen offenbart ihre gegenseitige Bestimmung. Zwar erscheint das subjectiv occidentale Leben vorherrschend im Nibelungenlied, allein auch die seelische Triebfeder aller Weltbegebenheiten entfaltet ihre Wirkung, und wie Homer und Virgil, so spricht uns auch Firdusi aus diesen Gestalten an.“¹⁾

„Was sich im Nibelungenlied feindlich entgegentritt, durch die Unduldsamkeit Hagen's und die unweibliche Rachsucht Chriemhildens zum Verderben Aller ausschlägt, hat aber auch eine entgegengesetzte Seite des möglichen Ausgangs, wenn die feindlichen Kräfte durch den versöhnenden Muth der persönlich herrlichen Duldung ausgeglichen werden.“ (S. 204.)

„Wie im Nibelungenlied die männliche Thätigkeit“ und eben deshalb „die subjectiv geistigen Kräfte der menschlichen Natur überwiegend erscheinen, hat sich (ihm gegenüber) der deutschen Poesie nothwendig auch die zweite, die seelisch weibliche Seite des Gefühls erschließen müssen, in welchem der seelische Charakter des Mittelalters in seiner demüthigen Hoheit sich offenbaren konnte“ (S. 533), und dieß ist im Liebe von der Gudrun geschehen, die „in versöhnender Milde die Bindung der streitenden Kräfte erringt und an die Stelle der Noth und Klage den Jubel der Hochzeit, der Vereinigung von Kraft und Sitte treten läßt.“ (S. 204.)

„Von weniger national-geschichtlicher Größe und Bedeutung, . . . als das Nibelungenlied, ist dieses Epos gerade durch diese weitere Abkehr von der nationalen Grundlage weiter in das innere christliche Gemüthsverhältniß eingetreten, und bildet den Uebergang“ zum ‚Parcival‘ des Wolfram von Eschenbach, in welchem ein einziger Held als Träger der Begebenheiten erscheint. Dennoch fehlt die „allgemein historische Bedeutung“ dem Gedichte keineswegs. „Vielmehr tritt das nationale Interesse in den Abenteuern Gamuret's und in der daraus hervorgehenden Verbindung des Orients und Occidents, die in Feirefiz einen Diener des heiligen Grals oder des christlichen Mysteriums gewinnt“²⁾, und „ebenso in der Verbindung

¹⁾ Diese tiefe Bedeutsamkeit ist aber keineswegs mit didaktischer Hinweisung auf einen beabsichtigten Zweck ausgeführt, sondern ergibt sich eben aus der ganz objectiv und passiv gehaltenen Begebenheit. Die Geschichte erscheint nur als objectiv Wirklichkeit, und überläßt es dem sinnenden Geiste, ihren symbolischen Gehalt sich erst zu entziffern. Keine dieser Gestalten steht da, als ob sie etwas lehren und befehlen wollte, sondern jede ist eben ganz das, was sie ist, ist um ihrer selbst willen da, erscheint nicht, um zu lehren, sondern lehrt, indem sie erscheint.“ (S. 532 f.)

²⁾ Mit Recht, sagt D. in der Analyse des Gedichtes, welche der dritte Theil der Poetik enthält, sei Gamuret als „Bild des deutschen Nationalcharakters“ bezeichnet worden. „In seiner Heimath erzeugt dieser irrende, fahrende Sinn der deutschen subjectiven Kraft mit der seelenvollen, gemüthreichen Herzeleide den wahren Sohn des deutschen Bodens, den Parcival, der zu Großem berufen doch erst durch alle Mühsal seines

der Gralsage mit dem Sagenkreis der Tafelrunde, wodurch geistliches und weltliches Ritterthum, Spanien und England durch die französische Provence verbunden wird, tiefbedeutsam hervor.“¹⁾ „In dem Einen Helden Parcival erscheint der ganze Mensch in seiner vollen Umgestaltung zur bewußten Herrschaft über sich und die Welt. Aus dem blinden Glauben an das traditionelle mütterliche Wort, das aus schonender Liebe ihm nicht die ganze Wahrheit offenbart, und ihm insbesondere die natürliche Kraft des Heldenmuthes und die daraus hervorbrechende Ehre verheimlichen will, tritt er in den Kreis des Zweifels und der daraus hervorgehenden vielfältigen Mühe und Schmach ein,²⁾ bis endlich aus aller Duldung dieser Epoche der Hoffnung und Sehnsucht die Ehre der vollkommenen Herrschaft hervorbricht, und die persönliche Heldenkraft auch als geheiligte Liebeskraft erscheint. So sind die Epochen der Menschen- und Zeitenbildung in den Einen Helden zusammengetragen, und mit einer Größe und mit einem Reichthum der einzelnen Züge dieser Grundanschauung ausgestattet, die das Werk zu einer unerreichten Höhe geistiger Größe erheben.“ (S. 204 f.)³⁾

doppelten Erbtheils, des allzu raschen Vaters und der allzu sehr in sich versenkten Mutter hindurch sich ringen muß, um sein Ziel zu erreichen.“ (S. 536 f.)

- 1) „Das Wogen der nationalen Strömungen hat sich bereits ausgeglichen, und aus dem Nationalen bildet sich die innere, subjective, selbständige Kraft des Ritterthums heraus. Dieses hat sich in seiner natürlichen Hochherzigkeit nach dem Bilde Siegfried's gestaltet, und vollbringt große Thaten, aber bloß aus natürlichem Trieb, ohne höheres geschichtliches oder religiöses Ziel.“ „Dieser Irrfahrt des zwecklosen Verschwendens natürlicher Kraft [bei den Helden der Tafelrunde] tritt die geistige Bedeutung des Ritterthums, das mit dem heiligen Gral sich verbunden hat, gegenüber.“ (S. 536.)
- 2) „Wie seine Seele in Liebe [zur Konduiramur] nun beruhigt ist, will sein Geist noch mehr. Der alte Sinn seines Vaters erwacht; er zieht in die Ferne“, sieht die Geheimnisse des Grals und „den leidenden König Amfortas, der um seltscher Liebe willen das geistige Eigenthum verlegt hat, und darum so hinsieht, wie gegenwärtig das religiöse Leben der meisten Christen, ohne leben und sterben zu können. Nun war es der Beruf Parcival's, den Amfortas zu erlösen durch die einfache Frage nach der Bedeutung dieser Geheimnisse. Allein er frägt nicht.“ „Um seiner Würdigkeit willen ausgestoßen, verachtet und zuletzt an der Tafelrunde selbst beschimpft, zieht er fort, um den Gral aufzusuchen. Nun tritt Gawan ein.“ „Die Sage des Grals hat auf eine Zeitlang der natürlichen Kraft des Ritterthums Platz gemacht.“ „Diese Entwicklung ist genau genommen die Geschichte des religiösen Bewußtseins. Die alte scholastische Zucht ist zuerst zum Königthum des Grals, zur Bewachung der Geheimnisse des Glaubens berufen gewesen. Allein sie hat sich in eitler Weltliebe wie Amfortas der Streitsucht zugewendet, und hat von der heidnischen Philosophie eine Wunde erhalten, die durch den Anblick des Heiligthums zwar nicht zum Tode ist, aber auch nicht zum Leben und zur weitem geistigen Entwicklung führt. Nun tritt ein anderer Ketter auf; die natürlich subjective Wissenschaft soll an dem Anblick des Heiligthums zur Frage erweckt werden; allein die Berufenen fragten nicht, und es trat die moderne Wissenschaft in ihrer bloß natürlichen Macht hervor. Die Subjectivitätsphilosophie übte einstweilen ihre Kräfte; die subjective Poesie entfaltete ihre Flügel. Gawan wird verherrlicht und Parcival vergessen. Nur von Zeit zu Zeit tritt diese religiöse Wissenschaft und Kunst in ihrer höhern Kraft hervor, jedoch meistens verhüllt und unkenntlich, wie der rothe Ritter.“ „Vergeblich bemüht sich unterdessen Parcival, wieder zur Anschauung des verborgenen Grals zu gelangen“, „bis endlich der Ruf abwärts ertönt, und er nun in freier Wahl des Grals als dessen König erscheint, sowie die Zeit der natürlichen Entwicklung verlaufen, und weltliches und geistliches Ritterthum, Orient und Occident in ihrer innern einheitlichen und katholischen Gemeinschaft sich erkannt haben.“ „So verfährt sich das natürliche Leben mit dem übernatürlichen.“ (S. 538 f.)
- 3) „Diese persönliche Einheit führt den Parcival näher zu dem griechischen Epos,

Mit der „religiös-geistigen Entwicklung“, sagt D. im dritten Theile der Poetik, verbindet sich dann im Parcial „auch das seelische Leben des Mittelalters in seinem unbewußten Minnedrang, der, wo er als Träger geistiger Kraft auftritt, erhaben und rührend zugleich erscheint.“ „Wir hören den Dichter die Königin Minne anreden, wie sie ungleicher Gemüthsart bald zu herrlichen Werken begeistere, bald wieder vom Bestern abziehe. Es ist offenbar die dualistische Richtung des seelischen Lebens, die ihres eigenen Zieles unbewußt entweder dem Geiste oder der Sinnlichkeit, dem Guten oder Bösen dient, ohne an sich eines von beiden zu sein.“ „Wirdieses seelisch allgemeinen und geistig sonderheitlichen Lebenskräften, die im Gedichte objectiv und plastisch hervortreten, und wie im Nibelungenliede als verkörperte Gestalt des symbolischen Inhalts erscheinen, verbindet sich dann in reizender Lebenswürdigkeit die Subjectivität des Dichters“, der wie Dante „selbstrebend in die Erzählung mit eintritt.“ (S. 539 f.)¹⁾

der äußern Form nach. Allein der Unterschied ist unverkennbar groß, ja größer noch als im Nibelungenliede. Die Idee des Schicksals ist gänzlich in die des persönlichen Berufes umgewandelt, der durch freie Kraftanstrengung und durch freie Liebesgnade der objectiv göttlichen Berufung errungen wird.“ Das ganze Leben des Einzelnen tritt darum in die Darstellung ein, „denn das Ganze ist erst das Bild des menschlichen Lebens überhaupt. Ja mit dem ganzen Leben des Einzelnen verbindet sich Grund und Folge; Geburt und Abstammung werden mit in die Darstellung verflochten, weil sie die Berufung motiviren, und ebenso wird die Nachfolge bestimmt, inwieweit diese persönliche Berufung auch wieder als die Begründung darau folgender Begebenheiten erscheinen muß. So wird die Persönlichkeit des Einen zum Typus aller Menschen gemacht, inwieferne alle als freie Wesen eine freie Berufung in sich tragen. Darum findet es auch der Dichter nicht unpassend, da die Schranke der Objectivität einmal gebrochen ist, und jede objective Begebenheit als subjective Berufung sich gezeigt hat, sich selbst auch mitredend einzuführen, und dadurch dem Ganzen eine noch lebhaftere, in den vollen Charakter einer freien persönlichen Darstellung eintretende Haltung zu geben.“ (S. 205 f.)

¹⁾ „Es ist die höchste Subjectivität, aber in jener mystischen Tiefe und Erhabenheit, die in dieser Tiefe mit der Objectivität zusammenfällt, wie sie uns im ‚Parcial‘ begegnet. Alles erscheint bewegt, erscheint als lebendige Begebenheit, und doch wieder als Vision, als bloße Phantasie. Subjectivität und Objectivität fließen in einer ungeschiedenen Indifferenz zusammen. Natur und Religion umarmen sich; und wenn noch etwas unentschieden zurückbleibt“, so ist es der bei jenem „unterschiedslosen Zusammenfassen“ immer noch „mögliche Widerspruch zweier Reiche, die zwar Eins sein können und sollen, aber der Wirklichkeit nach es doch nicht sind. Wie dem philosophischen Mysticismus Gott und Natur sich nicht hinlänglich unterscheiden, so geschieht es auch hier dem poetischen.“ Wolfram und Dante „deuten beide auf Eine höchste Einheit, auch wenn sie äußerlich mit einander im Widerspruch zu sein scheinen. Beide geben in ihrer Einheit das rechte Verständniß. Deutet der Eine auf eine unsichtbare Kirche, auf eine Einheit aller Sacramente in einem einzigen, auf eine Ersättigung des Geistes in dem Anschauen des Geheimnisses und doch zugleich auf eine natürliche Entwicklung hin, auf einen angeborenen Beruf, auf ein allgemein christliches Königs-Priestertum, so hebt der Andere die Unterschiede der Dogmen, die Trennung der geistigen und seelischen Kräfte hervor, gibt die äußeren Merkmale der dogmatischen Kirchenlehre an, und weist auf eine sichtbare Kirche hin. Beide Gegenätze aber sind Eins im wahren Christenthum. Die wahre Kirche ist ebenso sehr sichtbar, als sie unsichtbar ist; die Sacramente sind ebenso sehr im Opfer Eins, als sie, in die menschlichen Bedürfnisse eingehend, verschiedene sind; die Berufung des Menschen zum Anschauen des Geheimnisses ist ebenso sehr eine natürliche, als sie eine übernatürliche ist.“ (S. 540 f.)

Was außerdem noch gleichzeitig mit Wolfram oder nach ihm in epischer Darstellung versucht wurde, ist „Zerstückelung des in ihm Geeinigten“, und darum bloße Nachblüthe oder Verfall des altdeutschen Epos. (S. 541 ff.)

Ueber die altdeutsche Lyrik sagt D. im zweiten Theile der Poetik: Die romanische Lyrik „war von der gläubigen Gesinnung ausgegangen und bis zur Einheit mit der seelisch-sinnlichen Empfindung fortgeschritten. In entgegengesetzter Weise hat der germanische Stamm (mit der Romanzenpoesie Spaniens in der Provence zusammenhängend) in den provençalischen Sängern die leiblich sinnige, vom seelischen Liebessehnen getragene Liebeschwärmerei des geschlechtlichen Gegensatzes zum Ausgangspunkt genommen.“ Die vollkommen entsprechende Form aber gewann dieser „Minne dienst“ erst im altdeutschen Minnegesang. „Die lyrische Keimstrophe bildete sich aus. Die Gegensätze des äußern und innern Lebens der Natur- und Liebesempfindung, wie der Erhebung der irdischen Minne zur göttlichen traten in den Gesang ein. Von der äußern Sinnlichkeit der Wächterlieder . . . gieng die Poesie durch die Schilderung des Schmerzes (den die Seele in ihrem Alleinsein, in ihrem unerwiederten Drange, der durch die Natur oder durch die Schönheit geweckt wird, empfindet) oder des Triumphes [der Freude] über die Treue und Schönheit zu der Lobpreisung der höchsten Liebe über.“ „So schritt diese Poesie in ihrer formellen Ausbildung auch durch die verschiedenen Stufen des Inhalts, die auch die romanische Poesie durchlaufen hatte, hindurch, von der Sinnlichkeit zum seelischen Grunde, und aus diesem zur rein geistigen Liebenswürdigkeit, jedoch immer mit der überwiegenen seelischen Sehnsucht, die im Geistigen nicht unmittelbar an Gott, und im Leiblichen nicht an die reine Sinnlichkeit sich wenden mochte.“ „An diese innere Vollendung des germanischen Liebes- oder Minnegesanges schließt sich dann in bloß formeller Erweiterung der Meistergesang [als Nachpoesie] an“, „wie die provençalische Poesie der noch nicht formell ausgebildeten Vorzeit der eigentlichen Kunstpoesie angehört.“ (S. 219 ff.)

Der dritte Theil der Poetik schildert die Blüthe, die Nachblüthe und den Verfall der altdeutschen Lyrik (S. 546—552); zuvor aber (S. 544 ff.) versucht D. die „allgemeine Grundlage“ dieser Entwicklung zu bestimmen. „Der Grundcharakter der altdeutschen Poesie“, sagt er, „ist jenes Untertauchen des subjectiven Geistes in ein allgemeines seelisches Gefühl, durch das der Einzelne in unendlicher Sehnsucht dem allgemeinen Verlangen des Menschen nach einem Andern, was ihm fehlt, und was seine Mangelhaftigkeit durch die höhere Bedeutung seines idealen Wesens aufhebt, entgegenkommt. Diese seelische Allgemeinheit, die innerlich als geistige Einheit und folglich als Aufhebung des natürlichen Widerspruches dem subjectiven Geiste vorschwebte, sprach sich in der epischen Poesie in der dreifachen Beziehung der historischen Bildung der Menschheit, der männlich strebenden, der weiblich duldbenden und der religiös erbauenden Thätigkeit aus, aus welchen drei Beziehungen sich alles wirkliche Leben zusammensetzt. Jene subjective Regung des Geistes auf diesem seelischen Grunde mußte aber nothwendig auch ein reiches Gefühlslieben entfalten.“ Die subjective Mystik und der Minnegesang entsprangen daraus. Die „indifferente Liebe, in der weder die Sinnlichkeit, noch der Geist gehörig unterschieden erscheinen, sondern beide in einem allgemein seelischen Drange sich in einander verlieren,

nannten sie Minne.“¹⁾ „Den ganzen Umfang dieses Minnelebens mußte nun das Gefühl durchlaufen, wenn es jenen ihm anvertrauten Inhalt erschöpfen wollte, und aus diesem Umschwung geht die Geschichte der altdeutschen lyrischen Poesie hervor.“ (S. 545 f.)

„Eine dramatische Poesie konnte diese deutsche Bildung so wenig als die persische Poesie, mit der sie ebenso nahe durch das subjectiv seelische Leben verwandt erscheint, wie die romanische durch den objectiv seelischen Grund ihrer Gestaltung mit der antiken classischen, erzeugen.“ Nur die Umkehrung des ursprünglichen Inhalts der altdeutschen Poesie, „die Minne als Verläugnung ihrer selbst, als Aufgebung ihres innersten Grundes“, „der Gegensatz des subjectiv seelischen Gefühls mit dem objectiven Glaubensgrunde, der auf die geistige Einheit hinweisend das seelische Leben negiren mußte, konnte eine dramatische Form erzeugen. In dieser Gestalt hat sich aber die dramatische Poesie als Schlußpunkt der romanischen Poesie geoffenbart.“ (S. 551 f.)

Ueber die „zweite Epoche der dramatischen Poesie im Christenthum“ sagt D. im zweiten Theile der Poetik: „Mit der ersten Lösung des innern und äußern Gesetzes der griechischen Schicksalstragödie in der romanischen Dramenpoesie verband sich in weiterer Befreiung das englische Drama in Shakespeare.“ „Was das romanische Drama noch als Kampf zweier Gefühle in Einer Person darstellte, trug er sofort in das volle Spiel der Subjectivität ein, indem er den Gegensatz der Kräfte aus dem Individuum heraus- und in die zu jeder freien Handlung mitwirkenden Personen eintrug. Die menschliche Thatkraft begegnet handelnd anderen Kräften, und erprobt an ihnen ihre Freiheit. Diese Andersheit offenbart sich an der gleichen Voraussetzung; und in dieser Gleichheit der Voraussetzung und der Verschiedenheit der handelnden Kräfte liegt die große Kunst Shakespeare's. Jener Gegensatz des innern Kampfes mittelst äußerer Umstände [im spanischen Drama] hat sich in eine vollkommen freie Gegenwirkung der Kräfte verwandelt. Das gleiche Verhältniß, von verschiedenen Kräften angefaßt, gibt ganz verschiedene Folgen. Damit ist der freieste Ausdruck der persönlichen Thatkraft offenbar. In dieser Gegensetzung bei scheinbarer Uebereinstimmung“ ist Shakespeare unerreichbar groß. (S. 226 f.)²⁾

Im dritten Theile sagt D.: „Indem das Mittelalter, dem Gesetze der Identität gehorchend, die Subjectivität entweder mit dem objectiven Glaubens- oder mit dem allgemein seelischen Naturleben identificirte, entstand daraus ein unbewusstes Anhalten an eine höhere Welt, ohne innere und sub-

¹⁾ „Daher ist dieser Minne, die eigentlich Neigung, Drang zur Liebe, aber noch nicht die reine, geistige Liebe selbst ist, das Leibliche bedeutungsvoll durch die Seele, und wo sie von ihm ausgeht, hebt sie das rein Sinnliche auf durch irgend einen seelischen Zug, der ihm eine gewisse Unendlichkeit, einen idealen und übersinnlichen Charakter verleiht. Wie aber das sinnliche Leben nie als rein sinnliches, so ist auch das geistige Leben nie als rein geistiges, sondern nur als seelisches zu verstehen, in welchem die bestimmte, rein übernatürliche Freiheit mit der Allgemeinheit des Naturgrundes identificirt erscheint.“ (S. 546.)

²⁾ D. erläutert dieß durch den Gegensatz zwischen dem Prinzen Heinrich und Falstaff; ferner durch die Gegensätze im „König Johann“ (König und Bastard), im „König Lear“ und im „Hamlet“, in welcher letzterem „die beiden Söhne der Aufforderung zur Rache auf eine so ganz verschiedene Weise Gehör geben“.

jective Erkenntniß derselben." „Das Höchste mußte [aber] irgendwo mit der Natur zusammenhängen, wenn es dem Menschen überhaupt zugänglich sein sollte. Diesen Zusammenhang zu finden, war nun sein natürliches Bestreben." „Es trat sofort das neue Gesetz der Causalität an die Stelle der bloß vorausgesetzten Identität. Aus diesem Gesetz ergaben sich gleichfalls zwei nothwendig verschiedene Wege": „die aprioristische Richtung des Idealismus" und „die aposterioristische Richtung des Realismus". (S. 552 f.)

„Shakespeare ist der eigentliche Dichter des wirklichen Lebens." Er sucht nicht wie der Deutsche „dem zuvor ideal Vorausgesetzten ein Gewand und eine Erscheinungsform zu verleihen, sondern erhebt nur das schon im Leben sich Offenbarende zu einer innerlichen Einheit und Tiefe, legt ihm einen durchgreifenden, alle Erscheinungen zusammenfassenden Charakter [als Erklärungsgrund] unter", „welcher selbst wieder aus der einfachen Berührung des höchsten einfachen und individuellen Lebens mit der allgemein menschlichen Anlage hervorgeht." „So führte Shakespeare die dramatische Poesie in eine ganz neue Entwicklung ein. Der Charakter war ihm nicht bloß die Festigkeit des Willens einem bestimmten Schicksal oder einer bestimmten Pflicht gegenüber; er war Form der Persönlichkeit, Abdruck des geistigen Strebens des Menschen im Grunde seiner seelischen Natur, biegsam und veränderlich, und doch seinem Wesen nach gleich und consequent in der natürlichen Anlage, die ein vorschwebendes, subjectiv gewähltes Ziel verfolgte, und sich in diesem Streben von den Umständen bestimmen ließ, ohne doch ihre innere Einheit zu verlieren. Shakespeare's Charaktere sind immer so ganz individuell, so bis auf die letzte Grenze der Eigenthümlichkeit einer besondern Persönlichkeit ausgeführte Gestalten, daß sie dadurch im geraden Gegensatze mit den Charakterbildern der griechischen und römischen und selbst noch der romanischen Dramatik stehen" und „als reine Subjectivitäten, als in freier Willkür emporgesprossene Porträte erscheinen." Dabei wird aber „die allgemeine Grundlage des menschlichen Lebens nie vergessen". „Diese absonderlichen Figuren handeln gerade so, wie es der Mensch von solchen Anlagen, Gewohnheiten und Bestrebungen nothwendig machen mußte. In ihrer einzelnsten Besonderheit offenbart sich gerade die ganze Natur, durch die Grenze der bestimmten Figur angeschaut." (S. 553 ff.)

„So erscheint der Mensch in höchster Allgemeinheit und in individuellster Besonderheit, und beide Gegensätze sind vermittelt durch die dramatische Handlung, in der sich Subjectivität und Objectivität mit einander ausgleichen sollen. Die äußere Welt fordert, daß der Mensch seine Einheit und Besonderheit erprobe, aber nur auf den [innerhalb der] nothwendigen Grenzen der Möglichkeit und des Umfangs seiner Natur. So verbinden sich Freiheit und Nothwendigkeit in einer realen Einheit. Das Leben bietet einen unerschöpflichen Reichthum von Gebilden dar, die alle aus einem gemeinsamen Grundgesetz herauswachsen. Die dramatische Poesie soll diesen geheimnißvollen Organismus zur Offenbarung bringen", und Shakespeare ist es, in dem man „den unerschöpflichen Schatz von menschlichen Anlagen und von nie versiegender Elasticität des subjectiven Geistes kennen lernt, der, wenn er zugleich von der höchsten idealen und religiösen Tiefe durchdrungen wäre, die höchste Frage der menschlichen Freiheit zur Anschauung bringen würde." „Diese ideale Richtung als bewußter Inhalt

der Poesie ist es aber, was dem Shakespeare fehlt. Er kennt die Natur in all ihren reichen Tiefen, er hat ihre geheimen Springfedern im Herzen des Menschen alle aufgedeckt, allein er kennt eben nur diese Tiefe des Naturlebens; die höhere Einheit des Geistes mit dem göttlichen Grunde alles menschlichen Lebens hat sich ihm nicht aufgeschlossen. Er ist der Magus der Natur, aber nicht der Apostel des Geistes. Die Freiheit erschien in ihm in der Ungebundenheit ihrer individuellen Willkür, aber nicht im höhern Lichte eines höchsten, idealen Zieles. Sie gehorcht in seinen Gestalten doch nur dem natürlichen Triebe, und gebietet nicht frei über ihn.“ (S. 555 f.)

„Aber eben, daß alle Schattirungen dieser Willkür des Willens in seinen natürlichen Grenzen durch ihn offenbar geworden, das macht ihn zum unerreichbaren Genius.“ „Von dem ersten Aufkeimen der subjectiven Freiheit im Spiel zufälliger Verwirrungen bis zur höchsten Einigung derselben mit dem ganzen Leben, welche den einzelnen Menschen in einem eigenen, wie zur Offenbarung seiner Eigenthümlichkeit gemachten Geschehe vollständig mit seinem Streben in Besitz nimmt, hat er alle Wege, auf denen sich die Freiheit offenbaren kann, durchwandelt und keine Erscheinung vergessen.“ „Durchwandelt man die ganze Reihe seiner Schöpfungen, so drängen sich eine solche Menge von Gestalten in's Leben, die alle für sich bestimmt unterschieden aus einer innern Verbindung mit der Natur ihre Individualität lostrennen, und in dieser Lostrennung alle Geseze und Gegensätze des Lebens erschöpfen, daß man sie nur mit Mühe und nach sorgfältiger Sonderung unterscheiden lernt.“ (S. 556.)

„Auf der ersten Stufe dieses unerschöpflichen Bildungstriebes“ stehen nun nach D. jene Stücke, in welchen die Meisterschaft Shakespeare's in der „an die Caricatur anstreichenden Zeichnung des einseitigen Charakters, der aus der Mißbildung des Geistes und der nach Einer Richtung befestigten Willens- und Geisteskraft in der Gewöhnung hervorgeht“, sich vorwiegend offenbart. Hierher gehört die „Komödie der Irrungen“, „Was ihr wollt“ und „Der Liebe Mühe umsonst“; und weiterhin die „damit verwandten Stücke“: „Die beiden Edelleute von Verona“ und „Wie es euch gefällt“; endlich „Der Widerspenstigen Zähmung“ und „Der Kaufmann von Venedig“. „In diesen Mittelstücken fängt der humoristische Zug bereits an, einem mildern romantischen Ernste zu weichen, und es taucht die entgegengesetzte Kraft des Dichters hervor, an der Stelle der Ausführung des Allgemeinen zur Spitze der äußersten Individualität die Einführung irgend einer individuellen Gestalt in die Tiefe des allgemeinen seelischen Lebensgrundes mit gleicher Meisterschaft darzustellen.“ So bereits in dem jungen Orlando („Wie es euch gefällt“) und in den „Edelleuten von Verona“. (S. 556 ff.)

„Offenbar liegen in diesen Schöpfungen bereits zwei dramatische Elemente verborgen, die in weiterer Entwicklung selbständig hervortreten müssen. In dem einen ist die komische Seite der Individualität, gegenüber der allgemeinen Natur, in dem andern der Zug des allgemeinen, seelischen Lebens, der in der Besonderheit sich offenbart, vorherrschender Grundgedanke. Die erste Beziehung führt nothwendig zum Humor¹⁾, die zweite ebenso

¹⁾ Die erste Beziehung des Lebens macht den Menschen nach und nach unfähig, das Allgemeine zu fühlen; und obwohl der Einzelne in seiner Einseitigkeit selbst ein

nothwendig zum höchsten tragischen Ernste.“¹⁾ (S. 558.) In jenem Sinne sind „neben den angeführten Werken“ „der Sturm“ und der „Sommertraum“ gedichtet; als der letztern Richtung angehörig nennt D. hier „Hamlet“ und „Lear“. Gleichwohl geht er, nachdem er den „Sommertraum“, diese „unbegrenzte Ironie des allgemeinsten seelischen Gefühls, der geschlechtlichen Neigung“, kurz charakterisirt hat, unmittelbar zur Analyse von „Romeo und Julie“ und zum „Othello“ über. Die Gegensätze dieser beiden Stücke, sagt D., „erschöpfen die Tiefe des ganzen seelischen Verhältnisses, das in seiner Allgemeinheit doch nur diese beiden Verhältnisse erlaubt, in welchen es entweder dem äußern praktischen Verstande [Othello-Jago] oder dem äußern Widerspruche des Lebens zum Raube wird.“ „Nur der Adel der Gesinnung oder die Leidenschaftlichkeit des Wollens und Handelns sind die poetischen Kräfte, die für das Drama daraus [aus der seelischen Neigung] hervorgehen. In beiden ist die Tiefe des Charakters mit der Tiefe der Empfindung verbunden.“ (S. 559 f.)²⁾

„Zwischen diesen äußersten Gegensätzen des seelischen Lebens [einerseits] und der individuellen und dadurch eigensinnig komischen Gestaltung des seelenlosen Charakters [andererseits] bewegen sich nun die geschichtlichen Werke des Dichters in einer ausgleichenden und vereinigenden Mitte, in welcher bei der Ueberwiegenheit des einen oder andern dieser beiden Elemente stets eine kunstreiche und wohlberechnete Mischung beider die Zeichnung der Charaktere mit einer durch die Gegensätze des Colorits gehobenen Wärme belebt. Gerade durch die Gegensätze und ihre kunstreiche Anwendung“ ist es dem Dichter „möglich, seinen Reichthum zu entfalten und doch die Einheit nicht zu verlieren“. „Jedes einzelne Werk gibt hinreichende Beispiele dieser Shakespeare'schen Meisterschaft, das Einheitliche durch allmählich sich abstufoende Gegensätze zur Allheit auszubreiten.“ (S. 562 f.)

Geburt des allgemeinen Strebens ist, hat diese Einseitigkeit doch die Fähigkeit, zuletzt sich so sehr in sich selbst zu verlieren, daß sie nur noch als verkehrtes Bild seiner allgemeinen Natur erscheint.“ (S. 558.)

¹⁾ Diese Richtung tritt mit der „individuellen Verkümmern der allgemeinen Naturwahrheit durch die Anlage oder das Streben des Einzelnen“ in den directen Gegensatz, und läßt den Einzelnen „den eigenen allgemeinen Grund der Wahrheit, seiner Individualität zu sehr nachgebend, verletzen, um endlich doch das Individuelle in dem mächtigen allgemeinen Zuge wieder aufzulösen.“ (S. 558.)

²⁾ „In Othello ist die seelische Tiefe des Gefühls Grund der gänzlichen Verwirrung des sonst so scharfblickenden, praktischen Thatkraft und seelische Neigung“ sich in ihm begeben, so daß der leidenschaftliche Wille äußerlich überwindet, innerlich aber die Liebe ihren Triumph feiert“, und „die Größe, mit der Othello die Reue fühlt, sein Herz adelt und es zur Sehnsucht nach dem Tode erhebt.“ „In anderer Weise erscheint die Liebe oder vielmehr die Neigung der Seele in „Romeo und Julie“. Mit unübertrefflicher Kunst sind hier die sich am meisten hebenden Gegensätze aneinandergerichtet, und zu einer Composition verbunden, deren Tiefe, Reichthum und innere Harmonie nie genug bewundert werden kann.“ „Die klare Einheit der wechselseitigen Liebe und ihres Gegensatzes mit der äußern Welt geht durch die ganze Handlung hindurch, und erschöpft diesen höchsten Gegensatz durch alle in demselben möglichen Mittelstufen, um so als einheitliches und allheitliches, also wahrhaft schönes und poetisches Ganzes in äußerer und innerer Vollendung, in tiefster Einfachheit der Idee und der Form zu erscheinen.“ (S. 560 ff.)

Die geschichtlichen Dramen Shakespeare's aber gliedern sich „im Uebergang von der äußersten, zur scheinbaren Caricatur gewordenen Besonderheit zum allgemein Seelischen“ selbst wieder dreifach ab. „Es ist zuerst das Märchen, die romanhafte Erzählung, die als brauchbarer Stoff, um die wirkliche Begebenheit daraus zu gestalten, ihm dienstbar geworden ist.“ So im „Wintermärchen“, „Maß für Maß“ („Gleiches mit Gleichem“), „Ende gut, alles gut“, „Cymbeline“ und „Perikles“. „In immer tiefer eindringender dramatischer Gewalt steigt der Dichter aufwärts von dem weniger bedeutamen Stoffe zum höhern und allgemein bedeutamern, bis er in ‚Macbeth‘ das Gebiet der eigentlichen Geschichte und des tief Tragischen berührt.“ „Macbeth gehört bereits einer andern Reihe von Producten der dichterischen Erfindung an. Es ist das allgemein Menschliche, das in seiner scheinbar persönlichen Willensthätigkeit den Grund der Natur und dadurch sich selbst in seinem eigenen Wesen verletzt, und der Verzweiflung, dem Wahnsinn oder dem Tode von außen verfällt. In dieser Tiefe der Begründung der freien Thätigkeit auf die allgemeine und besondere Anlage des Einzelnen“ (auf die einzelnen subjectiven Kräfte der Menschennatur in ihrer Einseitigkeit und Isolirtheit) ist neben „Macbeth“ auch noch „Hamlet“ und „König Lear“ (und, fügt D. hinzu, „König Johann“) gedichtet. (S. 563 f.)

„Zwischen diesen allgemeinen Schilderungen der menschlichen Natur, zu denen die Geschichte als Behikel und äußere Erscheinung derselben erst hinzuerfunden ist, und den novellenartigen Grundlagen der Shakespeare'schen Stücke, in denen die Charakteristik erst in die Fabel eingetragener ist, stehen dann die eigentlich historischen Stücke in der Mitte.“ Diese aber knüpfen wieder „entweder an allgemeine, herkömmliche, gewissermaßen allegorisch gewordene Erscheinungen des Alterthums an, und geben diesen durch die lebendige Farbe der Zeit und Nationalität des Dichters einen organischen Leib, in dessen Individualität sich die Allgemeinheit des alle Zeiten beherrschenden natürlichen Strebens aller Menschen spiegelt; oder sie gehen von der nationalen Geschichte Englands aus, und machen diese zum Spiegel der Welt.“ „Zur erstern Art gehören die Stücke aus der römischen und griechischen Geschichte“, in denen das Leben des classischen Alterthums „sich nationalisirt, und als allgemeiner Grund, auf dem auch spätere Zeiten ihre Denk- und Handlungsweise auftragen können, gegenwärtig hat.“ So in „Coriolan“, „Cäsar“ etc. „Die Werke aus der englischen Geschichte [aber] geben in der doppelten Trilogie ‚Heinrich V‘ [Heinrich IV, 1 und 2, und Heinrich V] und ‚Heinrich VI‘ eine vollkommen durchgeführte Aufrollung des Zusammentreffens der innern Größe [und Schwäche] mit der äußern, und des daraus hervorgehenden Steigens oder Fallens der Ehre und Macht des Herrschertums.“ Davan schließen sich einerseits „Richard II“ und „Heinrich VIII“, andrerseits „Richard III“¹⁾ und „König Johann“,²⁾ in welcher letzteren „der Uebergang zur Darstellung

¹⁾ „Ein Charakter, der vollständig Charakter, aber im übelsten Sinne des Wortes ist; bis zur äußersten Grenze der sittlichen Abscheulichkeit geführt, und doch nicht unnatürlich; doch wieder Mensch und den Schwächen und Kräften der Menschennatur hingegeben.“ (S. 569.)

²⁾ „Gewissermaßen eine in eine einfache Handlung zusammengezogene Darstellung des Gegensatzes der Geschichte, wie sie in Heinrich V und Heinrich VI sich darstellt, nur allgemeiner noch gehalten und in schärferen Gegensätzen ausgesprochen.“ (S. 569.)

des subjectiv und allgemein Menschlichen in dem historischen Charakter überwiegend hervortritt.“ (S. 567 f.)

D. schließt den Abschnitt über Shakespeare mit den Worten: „Die ganze Poesie des Realismus hat sich in ihm in ihrer höchsten Entwicklung verleiblicht. Was ihm vorangiegt, ist nur als vorpoetischer Versuch, was ihm folgte, als einzelne Nachlese anzusehen auf einem Felde, von dem er die Garben in seine Vorrathshäuser eingeführt.“ (S. 569.)

In der Shakespeare vorausgehenden Poesie unterscheidet D. zwei Richtungen: die nationale und die „entgegengesetzte künstliche und gelehrte Bildung Englands“, welche an die altfranzösische Bildung sich angeschlossen. „Erst mit Marlow ist eine Art von ungestümem Drang, der einen selbständigen Aufschwung ahnen ließ, in der englischen Poesie erwacht. Sein ‚Faust‘, aus der germanischen Sage entnommen, und mit überwiegender Vorliebe für das Wunderbare durchgeführt, war der Impuls einer neuen Zeit und eines andern Elementes, des deutschen nämlich, das in seiner Subjectivität, in dem Reichthum des Gedankens, in der Sehnsucht nach einer dem Willen entsprechenden Macht, dem ganzen Leben einen andern Inhalt gab. Dieser Hauch germanischer Idealität konnte sich nun zwar in die Länge nicht dem tiefen Realismus der englischen Nationalgesinnung gegenüber halten, aber er war doch der erste mächtige Anstoß zu jener hohen Entwicklung des Realen durch ein verborgenes Ideal (das nur in der Macht und dem Reichthum der Erscheinung, also in seiner objectiven, aber nicht in seiner subjectiven Größe sich offenbarte), die in Shakespeare der englischen Poesie diese große Bedeutung errungen hat.“ (S. 570 ff.)

Erst mit Shakespeare offenbarte sich die „tiefe Bedeutung des nationalen Elementes“ in der englischen Poesie, „indem es durch ihn zum lebendigen Bilde des allgemein Menschlichen wurde“. Er hat „seinen Vorgängern Bedeutung und seinen Nachfolgern die Existenz gegeben.“ „Sein historischer und gedankenreicher Ernst und sein spielender Humor . . . wurden von seinen Nachfolgern getrennt, und in ihrer Zerstückelung, wie der zerstückelte Gott Osiris, zeugungsunfähig.“ Der ersten dieser beiden Richtungen gehören an: Milton¹⁾, Young und Thomson²⁾; die humoristische Seite der Shakespeare'schen Poesie aber hat sich in Butler, Swift und Sterne „in ihre einzelnen Glieder aufgelöst“. ³⁾ „Zur ältern antinationalen Richtung,

¹⁾ „Die Subjectivität der Shakespeare'schen Poesie wurde in ihrem Ernste von der spätern, einseitig protestantischen Richtung ihres natürlichen Gehaltes beraubt.“ Das „verlorne Paradies“ Milton's ist „ein Mittelglied zwischen religiösem Tiefinn und historischer Wirklichkeit, dem die ideale Haltung Dante's und die lebensstiefe Wirklichkeit Shakespeare's in gleicher Weise fehlt.“ In seinen Wibern jedoch (z. B. von der Sünde) „ist er groß und wahrhaft dichterisch“. (S. 573.)

²⁾ „Die Beschreibung der äußern Naturerscheinungen in ihrer zeitlichen Wechselgestalt ohne lyrischen oder epischen Kern kann niemals zur eigentlichen poetischen Bedeutung sich erheben. An sich ist die Natur nicht poetisch. Sie muß es erst werden durch den Geist, der sich in ihr spiegelt.“ Solche Poesie „ist Umkehr der innerlichen Gewalt über die Wirklichkeit und Realität des Lebens in einer bloß äußerlichen Betrachtung derselben“, und darum „bloßer Formalismus“. (S. 574.)

³⁾ Es hat sich Butler (Hudibras) „die religiös-politische, also eigentlich objective, Sterne in seinem ‚Tristram Shandy‘ die rein subjective, Swift in seinen Satiren die didaktisch-satirische Seite des Shakespeare'schen Humors angeeignet. Dadurch ist derselbe nothwendig der allgemein menschlichen Bedeutung und seines poetischen Gegenstandes beraubt worden und von der ursprünglichen Höhe bedeutend

zur Nachahmung des schon Dagewesenen" verirrt sich die englische Poesie in Dryden und Pope. „In ihnen und Thomson hat die englische Poesie in ihr eigenes Gegentheil sich zurückgewendet, hat den Charakter des nationalen und realen Tiefsinns aufgegeben, und mit der Rückkehr in die alte Unselbständigkeit den Kreislauf ihrer Entwicklung beschloffen.“ „In der jüngsten Zeit [aber] hat die deutsche Poesie ihre Funken in die englische Bildung geworfen, und dort Erscheinungen secundärer Art hervorgerufen“, wie die Dichtungen Byron's. (S. 572 ff.)

Die neuere deutsche Poesie, sagt D. im dritten Theile der Poetik, „ist demselben Stamme der Subjectivität entsprossen“, wie die Poesie Shakespeare's, und „unterscheidet sich nur durch die Idealität ihrer ganzen Entwicklung“ von derselben. „Der Deutsche läßt überall eine ideale Anschauung an die Stelle der reinen Wirklichkeit treten, und diese dann sich verkörpern, wohingegen Shakespeare nur reine Wirklichkeit idealisirt hatte.“ „Dem Deutschen ist das religiöse und innerliche Interesse des Geistes das Erste, dem Engländer das nationale und natürliche.“ „In dieser Idealität ihrer Entwicklung fehlte aber der deutschen Bildung noch immer neben der Tiefe der Subjectivität die Tiefe der Objectivität, und so konnte sie zwar die mit der Realität der englischen Poesie coordinirte Stufe der Idealität [wodurch sie als „wesentliche Bildungsstufe“ „in Originalität und allgemein historischer Bedeutung jeder bisherigen sonderheitlichen Entwicklung sich an die Seite stellen darf“], aber keineswegs die höchste mögliche Entwicklung ihrer eigenen Bildungsfähigkeit erreichen.“ (S. 576 f.)

In der zweiten Epoche der christlichen Lyrik (s. o. S. 333) sagt D. im zweiten Theile der Poetik, „tritt die seelische Macht der ältern Lyrik zurück, um dem Dualismus von Geist und Leib in seiner weitesten Entfernung und unmittelbarsten Verührung Raum zu geben. Es ist der Grund dieser Poesie in der wunderbaren Verührung der Außerlichkeit mit der tiefsten geistigen Innerlichkeit gelegt. Das Leben begehrt einen innern Zusammenhang. Die Seele gab einen solchen, jedoch nur im unbewußten Sehnen und Träumen. Jetzt will der Geist ihn unmittelbar erzwingen. Zwar vermag er das nicht; aber er lernt doch seine Macht, das Gesetz der unsterblichen Freiheit in alle Außerlichkeit, und das Gesetz des endlichen Todes in alle geistigen Schwingungen einzutragen, kennen, und gewinnt dadurch das Streben nach einer innersten Einheit.“ (S. 221 f.)

Ueber die „dritte Epoche der christlich-dramatischen Poesie

abgefallen.“ Bei Butler „fehlt der Form die Neuheit der Erfindung“, und dem Inhalt fehlt der einheitliche Zusammenhang, der den Witz zum eigentlichen Tiefsinne erheben könnte.“ „In Sterne ist die gemüthliche Laune allzu kindlich, weiblich und spielend geworden, als daß überhaupt von einer idealen Einheit nach innen und einer formalen Einheit nach außen die Rede sein könnte. Die Einheit seines Productes besteht in dem gleichmäßigen Bewahren des launigen Tones, der manchmal in scheinbare Rührung übergehend dadurch seine Wirkung auf das Gemüth verliert. Aber die Objectivität fehlt ihm doch allzu sehr“, und die „bloße Sentimentalität“ kann den „aus einer innern Tiefe hervorsprudelnden Reichthum“ nicht ersetzen. „Er wußt endlich, obwohl im Einzelnen unübertrefflich, und vernichtend die menschliche Verkehrtheit zeichnend, geht doch zu sehr in's Didaktische.“ „Der Fußtritt des poetischen Genius ist auch in ihm [wie in Shakespeare's Humor] nicht zu verkennen. Aber es fehlt die Form, die Tiefe, die hohe Idealität der Poesie in ihrer höchsten Entfaltung.“ (S. 574 f.)

sagt D.: „Der Gegensatz, den Shakespeare eingeführt, erzeugt eine weitere wesentliche Seite der neuern Poesie, den Humor, von selbst.“ „Der wahrhaft freie und große Charakter weiß, daß er selbstkräftig in den Umständen nur das Mittel besitzt, um seine Freiheit an ihnen zu offenbaren. Daher achtet er ihrer nur insofern, als er sie braucht, und wahret seine Freiheit gegen die Uebermacht der Umstände durch ein Zurückziehen in's Innere, das alle Aeußerlichkeit im Nothfall auch wegwerfen kann. In diesem Nebeneinanderstellen parodirt das innere Leben das äußere. Alle Gefühlsempfindelheit geht in der Kraft des persönlichen selbständigen Lebens unter. Mit unnachahmlicher Kunst spottet der ‚Sommernachtstraum‘ der als unwiderstehlich gerühmten Gewalt der Liebe. Mit diesem Humor ist aber auch die Klage erwacht, die aus dem der Freiheit unwürdigen Zustand der Aeußerlichkeit hinausstrebt, und in diesem Streben durch die Aeußerlichkeit gehemmt wird. Der freie Geist möchte fliegen, und kann es nicht; er möchte der Freiheit ganz genießen, und soll sie erst erwerben. Daher troy er sofort mit dem Leben und ist in ewiger Versuchung, sich dem Satan hinzugeben, um mittelst der Macht, die er sich wünscht, die Freiheit zu erproben, weil er fühlt, daß die Macht von der ursprünglichen Freiheit gar nicht zu trennen ist.“ „Aus dem bloß natürlichen Freiheitsbewußtsein des Shakespeare'schen Drama's, in dem der Mensch in einzelner That, aber nicht im Ganzen der Freiheit gewiß werden mochte, geht ein erneutes Bestreben hervor, auch die mit der Macht bekleidete, übernatürliche Freiheit mit der natürlichen in Einklang zu bringen.“ (S. 227 f.)

Der Mensch „will zuerst über sein letztes Ziel sich klar sein, ehe er des Einzelnen sich freuen mag“. „Er fühlt, daß er im Ganzen etwas wollen muß, daß er für sich unsterblich ist, sich selbst Zweck sein kann. Aber es fehlt ihm die Höhe des Freiheitsbewußtseins in der Liebe, und mit ihm die Macht, diesen Willen durchzuführen. Daher wird er entweder einer dämonischen Gewalt sich hingeben [Faust], oder in klagender Unzufriedenheit gegen die Zeit ankämpfen, um ihr doch zu unterliegen [Götz], oder in stolzer Gelassenheit und Selbstgenügsamkeit sich in sich selbst fassen, unbekümmert um die Kläglichkeit des äußern Treibens [Tasso und Iphigenie]. In diesem Zerwürfniß des Menschen mit der Welt begegnet uns das Drama in Göthe, der auch hier wieder die Tiefe der Zeit verstanden, und ihre Sehnsucht in den tiefsten Tönen sich aussprechen ließ.“ Ebenso „deuten uns Schiller's vorzüglichere Dramen die Macht der Freiheit im Subjecte. Damit ist aber noch immer nicht die vollkommene Lösung der Einheit der subjectiven Freiheit mit der in die Welt einwirkenden göttlichen und providentiellen Freiheit gegeben.“ (S. 228 f.)

Der Mensch „muß in dem Verufe der Zeit die Höhe des subjectiven Verufes erkennen lernen; er muß die tiefe Einheit der Offenbarung und des Glaubens mit der Natur und Geschichte begreifen, um siegend oder unterliegend . . . die Freude des innern Freiheitsbewußtseins durch das Bewußtsein der Verwirklichung der höhern Liebe in seinem Willen, die als Liebe frei ist, und selbst durch den Tod der Liebe und in ihr der Freiheit sich nur um so inniger bewußt wird, zu offenbaren. Mit einer solchen Gewißheit des innern Liebesgrundes eröffnet sich ein neues Leben im Menschen selbst. Er weiß und fühlt, daß er der Macht der Aeußerlichkeit nicht bedarf, um seiner unsterblichen Freiheit in der Liebe sich bewußt zu werden.“ „Der

geistige Mensch, dem die Macht dargeboten wird, wird dieser Macht als einer äußerlichen sich begeben, indem er sie für die innere Gewißheit hingibt.“¹⁾ „Diese tiefste Seite des Drama's, in der der Mensch in der letzten Entlassung der Freiheit die höchste Freiheit gewinnt, hat die neuere Poesie noch nicht berührt, und konnte sie nicht finden, weil ihr die tiefe Erkenntniß der innersten Einheit der objectiven Offenbarung mit dem subjectiven Bedürfnisse des Geistes fehlte.“ (S. 229 f.)

Im dritten Theile der Poetik sagt D. über das deutsche Drama, das „in seiner wesentlichen Entwicklung mit Lessing begonnen“ habe: „Die speculativ-religiöse Tendenz des deutschen Charakters hat sich in Lessing's ‚Nathan‘ am klarsten ausgesprochen, und zugleich eine allgemein bedeutame Gestalt gewonnen.“ „Der subjective Geist will ein innerliches und subjectives Kennzeichen der Wahrheit seines religiösen Glaubens. Wunder und historische Zeugnisse befriedigen ihn innerlich nicht. Allein im Umsehen nach einem subjectiven Kriterium ist ihm darüber die Objectivität der Religion gänzlich aus dem Sinne gekommen“, während in der Poesie und Philosophie des Mittelalters das „subjective Element des christlichen Bildungsprincips allzu sehr in den Hintergrund gestellt wurde“. (S. 577 f.)²⁾

„Was Lessing im Verhältnisse zur objectiven Offenbarung zeigen wollte, das hat Göthe in seinem ‚Faust‘ zur tiefsten Frage der Subjectivität im Verhältnisse zur ganzen Objectivität der natürlichen und übernatürlichen Wirklichkeit zugleich gemacht.“ (S. 579.) „Was die christliche Offenbarung im höchsten Sinne der subjectiven und objectiven Vereinigung des Menschen mit Gott verheißt³⁾, das ist hier von dem Menschengeiste in kecker Eigenwilligkeit

¹⁾ „Mit diesem Opfer des Geistes ist der letzte Schritt zum Wunder gethan. Dem also das Reich hingebenden Menschen, der überwinden und besitzen kann, aber diese Macht nur insofern besitzen will, als er damit die Ehre und den Zweck des allgemeinen Wohles und der göttlichen Vorsehung erfüllt, auf jede andere Ausübung der Macht aber verzichtet, ist die Freiheit wahrhaft und von allem Widerspruch frei erschienen. Leben und Liebe sind Eins in ihm.“ (S. 230.)

²⁾ „Der Widerspruch, wie das Subject zur Veredlung der Religion berufen sein könne, statt daß die Religion den Menschen veredeln sollte, und wozu dann überhaupt noch Religion, und wenn diese nicht, wozu überhaupt noch Bildung und Fortschritt der an sich edlen Natur nothwendig sei, dieser Widerspruch bleibt [im ‚Nathan‘] ungelöst, oder wird vielmehr durch die poetische Erfindung und Darstellung verhüllt. Die Antwort wäre: es bedürfe zur Veredlung des Menschen gar keiner Religion, was denn auch . . . in der ‚Emilia Galotti‘ so ziemlich klar hervorgehoben wird. Die allgemein menschliche und ideal einheitliche Bedeutung in diesen beiden Werken Lessing's und insbesondere im ‚Nathan‘ leuchtet nun zwar deutlich hervor, und über ihren hohen poetischen Werth kann kein Zweifel bestehen; es ist eine tiefe Wahrheit in der Voraussetzung, daß alle wahre Religion sich innerlich bestätigen und in der Frucht des Lebens aussprechen müsse; es ist eine eigentlich christliche Wahrheit damit ausgesprochen. Aber auch die Einseitigkeit derselben leuchtet ein.“ (S. 578 f.)

³⁾ Die „Religion in ihrer subjectivsten Seite“ muß allerdings auch eine innerliche und „rein subjective Wirklichkeit und Kraft besitzen“. „Sie muß die göttliche Macht im Menschen werden, die ihn der Außenwelt gegenüber zum König und Herrn der Welt, zum Gott der Erde macht. Wird der Mensch durch die Religion von den Banden des Gesetzes der Nothwendigkeit entbunden und in das Reich der Gnade und Freiheit eingeführt, so muß er seine Freiheit [freie Macht] über die Natur in der Wirklichkeit bestätigen finden; sonst ist er nicht übernatürlichen, sondern nur natürlichen Beziehungen angehörig. Natur oder Gnade, Nothwendigkeit oder Freiheit, das ist die letzte Frage.“ „Schon das Buch Job untersucht diese höchste Frage des menschlichen Lebens; aber im alten Bunde war keine Antwort. Dagegen die christliche Offenbarung bejaht diese Forderung des Menschengeistes. Sie versichert: der Mensch ist

ohne die objective Religion gefordert.“ „Der Mensch will nicht Gott ähnlich werden, sondern an sich und von Natur aus Gott gleich sein.“ „Der von der Natur frei werden Wollende [Sollende?] will in der Natur frei sein, und übergibt sich nothwendig einem bösen Princip, das alle Erhebung über die Natur unter die ursprünglich noch freie Naturanlage durch Zweifel, Spott und gemeinen Unglauben zuerst an Gott, dann an den Menschen, dann an sich selbst hinabzieht“, „bis der nach absoluter Freiheit ringende [„durch die Unfreiheit des ungezogenen Dranges“ die Freiheit eringende wollende] Mensch in den Banden der Naturnothwendigkeit, in den Banden der Unfreiheit einer vollen Kraftlosigkeit des ehemals übermüthigen Willens sich gefangen sieht. Der Mensch, der alles will aus sich selbst, gelangt nothwendig zur gänzlichen Unmacht alles selbständigen Wollens.“ (S. 580 f.)

„In diesem tiefen Widerspruch der Natur und Freiheit ringt Göthe's Faust: ein Bild der höchsten subjectiven Verlassenheit der menschlichen Natur. Alles Ringen mit dem eigenen Geist stellt sich auf diesem Boden als eine reine Kreisbewegung dar, ist ein Luftsprung, durch den der Mensch nie über die Erde und noch weniger über sich selbst hinauskommt. Nun würde aber der Mensch nicht ringen mit seinen eigenen Kräften, wenn er nicht über sie hinaus wollte. Also will er nothwendig ein Anderes als sich. Das Mittel seines Strebens kann nicht auch sein Ziel sein. Er will aus der Natur hinaus und zu Gott, aus der Nothwendigkeit zur Freiheit. Aber um sich wahrhaft von jeder Noth frei zu wissen, will er die Macht, über die Noth zu gebieten. Frei ist nur der Herr. Da ich die Natur nicht ablegen kann, so bin ich nur dann frei von ihr, wenn sie meinem Willen unterthänig geworden ist.“ „Die Macht will Faust, aber nicht auf dem Wege des Gehorsams gegen den Willen, der die Natur in ihren höchsten Potenzen beherrscht, sondern unmittelbar und aus sich selbst.“ (S. 581.)

„Gretchen, das unschuldige Opfer der seelischen Neigung, gibt sich diesem Zuge hin in weiblicher Schwäche; aber sie findet im Glauben, der eben dieser weiblichen Hingebung näher liegt, die innerste Stimme des Guten wieder, und hat sich, von ihr ermahnt, vom weiblichen Verlangen zum starken Glauben ermannt. Aus der Schuld blickt die Veröhnung hervor durch die doppelte Sühnung. Faust aber, den Mephistopheles nie zur Besinnung kommen läßt (und welcher Mensch, mit so reichen Kräften ausgerüstet und mit diesem geistigen Streben nach Wahrheit, kommt, wenn er einmal der bösen Gewalt des Hohnes und der Verneinung Macht über sich eingeräumt hat, so leicht wieder zur Besinnung?), Faust, der sich über das arme Gretchen so erhaben fühlende Faust, wird zum schwachen, willenlosen Kinde. So haben die entgegengesetzten Anfangspunkte in diesem Widerstreit der Kräfte zum entgegengesetzten Ende geführt.“ „Mit Recht siegt endlich das böse Princip. Ein Mann, der in dieser Lage sich nicht besinnt, über den hat das Böse eine kaum mehr zu zerreißende Macht gewonnen. Die Freiheit ist gänzlich in Erschlaffung des Willens verloren gegangen, die unentschiedene Natur ist zur schuldbeladenen, die seelische Anlage zum bösen Zwange

frei; sein Gehorsam gegen Gott ist freie Liebe; er ist nicht Knecht, sondern Freund Gottes; er hat die Macht, alles zu vollbringen, und selbst Verge zu versehen, wenn er die Kraft des Glaubens besitzt.“ (S. 579.)

geworden, der jeden Aufschwung des Geistes mit schwerer Kette an den Boden, an die Noth und Sünde fesselt." (S. 582.)¹⁾

„Göthe ist eine ganze Generation in einer einzigen Person.“ „Er ist der Dichter seiner selbst, und in sich seiner Zeit, und in seiner Zeit der Dichter aller Zeiten in ihrer natürlichen, sich selbst überlassenen Entwicklung.“ Göthe ist daher auch der Mittelpunkt der neuern deutschen Poesie.“ „Man konnte die eine oder andere Richtung der doppelten Lebenskraft, die im Fausti sich offenbart, die der Phantasie oder des Gedankens in einseitiger Ausführung weiter bilden; aber der allgemein menschliche Grund, auf dem Göthe gebaut, wurde darum nicht erweitert oder geändert. Das Eine hat Byron, das Andere Lenau gethan; aber eigentlich Neues, was nicht schon Göthe's Faust im Keime enthält, hat keiner gebracht.“ „In Göthe's Faust sind die beiden geistigen und seelischen Richtungen des menschlichen Lebens, die zur wahren Freiheit zusammenwirken müssen, in ihrer allgemeinsten Bedeutung auf das letzte Ziel alles menschlichen Strebens zurückgeführt. Philosophie und Poesie, oder Phantasie und Denkhätigkeit sind in ihrer natürlichen Gewalt im Faust bis zu ihrem tiefsten Grunde aufgeregt. Das männliche und weibliche Element des seelischen Lebens stehen

¹⁾ „So endet der Faust. Sein Leben ist das Leben der Zeit, die sich selbst überlassen dem Princip der Negation verfallen ist. Mephisto ist der religiöse Criticismus in seiner rein negativen Tendenz. Machtlos, selbst zu bauen, kann er nur vernichten, und haßt in der Vernichtung sich selbst, eben weil sein Werk doch nie ganz zu Stande kommt, und gerade wenn er auf der höchsten Stufe seines negativen Triumphes angekommen ist, sich die höhere Kraft des positiven Lebens um so mächtiger offenbart.“ „Dreimal hat dieses Princip der Negation bereits an der Pforte der natürlichen Kräfte gepöcht; in Wissenschaft, Religion und Staatsleben hat der Mensch dem negirenden Princip die Thüre geöffnet; aber noch immer ist der Contract kein mit Bewußtsein eingegangener. Noch war immer ein Lichtschimmer der wahren Freiheit als Möglichkeit obschwebend. Wenn nun aber alle Kreise des Lebens in diesem Kampfe von Subjectivität und Objectivität durchlaufen sind, und einerseits die Objectivität in falscher Einseitigkeit, andererseits die Subjectivität in falscher Einseitigkeit bis zu dem bewußtesten Streben vorgeedrungen sind, alles innerlich Positive mit Willen von sich abzuweisen und zu verfolgen, dann ist die notwendige Folge Vernichtung der wahren Kraft und Freiheit, und Ohnmacht und Noth treten von beiden Seiten an die Stelle der wahren Befreiung. Dieser mögliche doppelte Ausgang der Zuwendung zu einer rettenden Objectivität oder der Abwendung von aller positiven Kraft scheint dem Dichter des Faust auch vorgeschwebt zu haben. Wie er aber den doppelten Sinn der Negation, welche das subjectiv Wahre durch falsche Objectivität, oder das objectiv Wahre durch falsche Subjectivität negiren kann, nicht erkannte, so war ihm auch die Hilfe aus dieser Ohnmacht nicht kundgeworden.“ „Der zweite Theil des Fausti ist ein vergeblicher Versuch, das im ersten Theil geschlungene Band wieder zu lösen. Wenn daher der Dichter am Ende den Knoten unwillig zerhaut, so täuscht er vielleicht sich selbst und diejenigen, die nicht scharf genug aufgeschaut, den Unterrietheten aber gewiß nicht.“ „Wer den ersten Theil richtig gefaßt, der wird in den Wildern, die der Dichter gewaltiam herbeizieht, nur Versuche des Mephistopheles erkennen können, den Faust im äußern Blendwerk zu umgaukeln, und ihm nicht Zeit zu lassen, zur Besinnung zu kommen.“ „Endlich endet die ganze Scenerie mit einer Culturgeschichte, die auf's allerwenigste höchst profanisch ist.“ Göthe hat im Fausti „wohl sein eigenes Leben geschilbert; aber durch beide leider allzu sehr den Beweis geliefert, daß dieser von ihm vorgezeichnete Weg nicht zur Befeligung, Erhebung und Befreiung des Geistes führe. Welch eine Kraft erscheint noch im ersten Theile des Fausti, und welcher Abstand davon im zweiten! Die erdhafte Kraft hat den Sieg errungen; das Philisterium darf sich breit machen; die gänzliche Umkehr alles ersten hochherzigen Strebens ist sichtbar geworden.“ (S. 582 ff.)

abermals in Faust und Gretchen sich gegenüber. Beide aber sind zugleich wieder als Phantasie und Denkkraft im Faust selbst enthalten. Die Phantasie ist das weibliche, der Verstand das männliche Element. Mit beiden aber kommt es darum nicht zur freien That, weil beide nicht aus ihrem Naturzustande heraustreten. Sie identificiren sich mit dem seelischen Drange und kommen darum nicht zur geistigen Einheit. Es ist der Dualismus der Cartesianischen Philosophie, der auch hier die falsche Identität an die Stelle der wahren Conjunction und Auflösung des Gegensatzes in der relativen Dreizahl treten ließ. Natur und Freiheit widerstreben sich im Faust als Nothwendigkeit und Willkür; aber sie finden sich nicht in der freien Liebe. Die erstere ist Naturgut, seelisches Leben, die letztere geistige, aber subjectiv und individuell geistige Kraft. Würden sich beide unterscheiden, so könnten sie sich auch wieder vereinen.“ Allein wie „das erste Gesetz der mittelalterlichen Bildung blind war für den nothwendigen Zusammenhang“, so ist „das zweite der hypothetischen Nothwendigkeit blind für den Unterschied, und darum für die wirklich freie Einheit. Der Dualismus kann nur im dritten Gesetz des Denkens, welches zugleich Gesetz des Lebens ist, in der mittelbaren, abhängigen Verbindung zur wirklichen Einheit kommen.“ (S. 585 f.)

„Dieser Dualismus, der in der ganzen neuern Bildung überall hervortritt, erzeugt nun in der Poesie Göthe's neben dem ‚Faust‘ noch eine weitere Gestaltung dieses dualistischen Lebens in seiner Verwechslung des geistigen Gegensatzes, der in der Dreizahl sich einen sollte, mit dem seelischen, der in der Zweizahl seine Unfreiheit und Unselbständigkeit besitzt.“ Wenn „im Faust das innere Leben mit der ganzen, gewissermaßen symbolisch gehaltenen Neujährlichkeit zusammentritt“, sind dem Dichter noch zwei weitere Wege übrig, indem er „diesen Dualismus in seiner bloßen symbolischen Innerlichkeit“ in „einfachen idealen Gestalten“ darstellen oder „mit der äußern Geschichte in dem innern Ausgangspunkte ähnlichen Entwicklungsstufen zusammenzutreten lassen“ kann. „Das Erste thut er in der ‚Iphigenie‘ und im ‚Torquato Tasso‘; das Letztere wählt er im ‚Egmont‘ und im ‚Götz von Berlichingen‘. Mit diesen vier Dramen ist die im ‚Faust‘ liegende natürliche Gliederung des Lebens beschloffen.“ (S. 586 f.)¹⁾

¹⁾ Diese vier Dramen werden kurz charakterisirt. „In ‚Egmont‘, heißt es, „sehen wir einen phantasiereichen, poetischen Charakter mit einem von ihm unbegriffenen entgegengesetzten Leben zusammentreten, dem er nothwendig zum Opfer fallen muß.“ Götz dagegen „ist kein phantasiereicher, sondern ein klarer, ruhiger, besonnener Geist. Aber er steht am Scheidewege der Zeiten. Er verachtet das Alte, ohne die Kraft zu besitzen, eine neue Zeit zu gestalten.“ „Das ist der praktische Dualismus, zwischen Vergangenheit und Zukunft, zwischen Freiheit und Gehorsam unentschloffen in der Mitte stehend.“ „So erscheint die Faustische Subjectivität zwar auch noch in ihrer Unentschiedenheit und subjectiven Verlassenheit, aber doch dem äußern Leben gegenüber im Vorzug und in ihrer innern Herrlichkeit und Wahrheit. Der Religion gegenüber ist aber das Verhältniß ein anderes.“ „Neben dieser geschichtlichen Rechtfertigung der Subjectivität erscheint im Tasso und in der Iphigenie noch eine zweite Bewegung des natürlich zweifelhaften Strebens. Die Activität und Passivität treten sich in ihren einfachen, seelischen Verhältnissen einander gegenüber.“ In der „weiblich fühlenden und männlich besonnenen Weise“ Tasso's und Antonio's stehen Phantasie und Besonnenheit sich gegenüber, und „in dieser Trennung erscheinen beide im unglückseligen Lichte der Ohnmacht des einseitigen Strebens, das immer noch eines Andern bedarf, um sich selbst zu verstehen und zu

„Wie diese fünf poetisch bedeutenden dramatischen Werke Göthe's in einem innern Zusammenhange und nothwendiger ergänzender Beziehung zu einander stehen, so haben sie auch ein äußeres formales Verhältniß zu einander, indem das innerlich historische, subjectiv einheitliche Princip des dramatischen Lebens, nämlich der freien Handlung im Faust, der äußere Grund, die historisch genreartige Widerlage aller Handlung im Götz und Egmont, dagegen das mittlere, scheinbar sich selbst genügend, und doch für sich unmöglich bestehen könnende seelisch-allgemeine Leben im Tasso und in der Iphigenie sich abspiegelt. Der geistigen Einheit und der leiblichen Individualität des Lebens steht die seelische Allgemeinheit gegenüber.“ (S. 589.)

Diese Trilogie nun „hat auch äußerlich zu einer einheitlichen Form sich ausgebildet in Schiller's ‚Wallenstein‘. Hier hat das Lager als für sich bestehende Grundlage der Geschichte, als leibliche Außerlichkeit aller freien und doch in der Außerlichkeit erscheinenden Handlung sich hingestellt. Der Lebenszustand erklärt den persönlichen Act. Die geistigen Kräfte, die in bestimmten zeitlichen Handlungen sich offenbaren, sind von der Außerlichkeit der ihnen zu Gebote stehenden Mittel beschränkt.“ „Wallenstein kann nicht der Feldherr sein, der im Feldherrnstabe das Scepter Deutschlands faßt, wenn er nicht ein solches Heer besitzt. Aber dieses Heer, was ist es ohne Haupt, ohne einen persönlich wollenden Geist, der sich an die Spitze stellt, und ihm Zweck und Sinn verleiht? Zwischen diesen beiden Gegensätzen steht dann das völlig innerliche Leben der jugendlichen Schwärmerei“ (Max Piccolomini und Thekla). „Das geistige Leben in Wallenstein hat aber noch immer nicht die rechte persönliche Höhe.“ „Wallenstein könnte mit Willen und edler Selbstaufopferung eine neue Zeit über Deutschland heraufführen, oder die alte legitime Ordnung mit der bewußten Einsicht, daß sie das Beste ist, auch wenn sie ihn verderben sollte, unterstützen, und in dieser Selbstaufopferung edel untergehen. Aber der noch nicht gelöste Widerspruch zwischen Autorität und Willkür, zwischen Objectivität und Subjectivität ließ es nicht bis zu dieser höhern Darstellung der wahren Freiheit kommen. Indeß steht ‚Wallenstein‘ bereits als Hinweisung auf eine solche mögliche Lösung der großen dramatischen Frage am Ende der deutschen Dramatik in ihrer auf die reine Subjectivität gegründeten Entwicklung.“ Am Ende deßhalb, weil alle dramatischen Versuche der spätern Zeit „weit

besitzen.“ „Ist im Tasso das Weibliche im Manne geschildert, so tritt uns in der Iphigenie das männlich Besonnene in der weiblichen Natur entgegen. Während aber im Tasso das subjective Leben das Erste sein sollte, dagegen aber mit dem seelischen Leben verwechselt wird“, „löst sich [in der ‚Iphigenie‘] die Verwicklung in einfacher besonnener Verstandesherrschaft.“ „Diese besonnene Ueberregungsgabe geht [aber] im Grunde doch aus dem seelischen Widerwillen der Iphigenie hervor, und hat keinen wahrhaft tüchtigen Anhaltspunkt“, und jener „reine Widerspruch im ‚Tasso‘, der eigentlich zwischen subjectiven Kräften besteht, sucht überall einen über beiden stehenden Einheitspunkt, und kann in der kalten Ruhe des Einen keineswegs seine Lösung haben.“ „Beide Lösungen, die der Dichter versucht, lassen den Stachel des Widerspruches zurück, und sind Offenbarungen und Hinweisungen auf ein höheres Princip, als der Dichter selbst dabei wollte, wie denn das in wahren Dichterverken oft und im Grunde immer der Fall ist.“ Auch „der zweite Theil des ‚Faust‘ läßt eine solche Wahrnehmung machen, daß nämlich der Dichter mehr niedergelegt im ersten Theile, als er bei seiner eigenen Lösung zu erkennen vermochte.“ (S. 587 ff.)

hinter jener tragischen Höhe Göthe's, Lessing's und Schiller's zurückgeblieben sind." (S. 589 f.)

Von den übrigen Dramen Schiller's zieht D. nur vier als poetisch bedeutsam in Betracht. „Im ‚Tell‘ erscheint der Versuch, der in sehr mißlungenen Formen zuerst im ‚Fiesco‘ auftrat, das äußere historische Leben zu einer dramatischen Einheit zu bewältigen.“ Die „Hauptverhältnisse“, sagt D., habe nun der Dichter wohl getroffen; Tell selbst aber „konnte gar nicht als dramatischer Mittelpunkt betrachtet werden“. „In der ‚Maria Stuart‘ begegnet uns der subjective Charakter des persönlichen, bewußten Willens, der Wallenstein'sche Wille in der Elisabeth im Gegensatz mit der seelischen Anmuth eines unbewußten reichen Gemüthslebens in der Maria. Das geistige Leben ist hier gleichfalls [wie in der ‚Sphigenie‘ Göthe's?] in untergeordneter Beziehung, und bloß als Diener des weiblichen und seelischen Lebens, [und zwar hier] der verletzten weiblichen Eitelkeit, und steht also dem seelischen Leben in unschöner Gestalt gegenüber. Der Dualismus zwischen Seelenleben und Geistesleben begegnet uns als ein ebenso ungelöstes, wie der Dualismus des individuell thätigen und des persönlich einheitlich wirkenden Willens im ‚Tell‘.“ Im „Don Carlos“ „geht das anfangs überwiegende seelische Leben in den klug berechneten Zwecken des selbstbewußten Hofa unter, und der Held des Stückes wird unter der Hand gewechselt.“ „In der ‚Jungfrau von Orleans‘ wird aber das seelische Leben geradezu in seiner Uebermacht über die Freiheit des persönlichen Willens, welcher freilich mit dem individuellen Begehren identificirt wird, geschildert. Diese Darstellung hat eine innere lebens tiefe Einheit; ist ein hoher Griff in das Bewußtsein der Geschichte, die stets das Aufgeben des Individuellen im Allgemeinen zum Gesetze des Lebens macht; und ist zugleich die poetisch ausgesprochene prophetische Hinweisung auf eine höhere Freiheit, in der der Mensch nicht im dunkeln seelischen Drange zum Handeln genöthigt wird, sondern in freier Kraft das vollbringen soll, wozu die natürliche Anlage in seine Seele gelegt ist und die äußere Veranlassung ihm objectiv mahnend entgegentritt, so daß individuelle Willkür und allgemeine Anlage in der persönlichen Freiheit, seelische und subjective Kräfte in derselben Einheit des Willens, und die wahre Freiheit dieses einheitlichen Willens in seinem zugleich subjectiven und objectiven Verhältnisse erscheint.“ „Das Drama in dieser höhern Einheit der Gewinnung seiner selbst in dem Aufgeben seiner selbst, der Erhebung des Geistes durch die Seele und der Erbauung der Seele durch den Geist, indem beide in einer höhern Bestimmung sich finden, dieses höchste Verständniß des innern Zusammenhanges der natürlichen [Anlage] und übernatürlichen Bestimmung des Menschen . . . ist einer spätern Zeit vorbehalten.“ (S. 591 f.)

Auf die Darstellung des deutschen Drama's folgt im dritten Theile der Poetik nach Bestimmung der allgemeinen Grundlage der neuern deutschen Lyrik eine kurze Charakteristik der deutschen Lyrik vor Göthe, in welcher „zwei verschiedene Strömungen“, die vorwiegend dem Inhalt und die der sprachlichen Form zugewendete Richtung, unterschieden werden, „die lange neben einander sich bewegten, bis Göthe sie in eine höhere Einheit zu verbinden mußte“; den Schluß bildet sodann die Darstellung der von Göthe ausgehenden Lyrik, und weiterhin der neueren epischen Poesie Deutschlands, verbunden mit der Hinweisung auf die Poesie der Zukunft.

„Durch die Trilogie der dramatischen Poesie in Lessing, Göthe und Schiller ist der Idealismus der deutschen Poesie in seinem Gegen-
satz mit dem englischen Realismus erschöpft.“ „Wie [aber] die ganze
Bewegung der neuern Zeit eine synthetische war, die alle Widersprüche durch
eine hypothetische Einheit auszugleichen suchte, so mußte nicht bloß die Philo-
sophie, sondern auch die Poesie in diesen Fortschritt der Steigerung ihres
Inhalts durch die Synthese eingehen.“ In der Philosophie nun „be-
zeichnet Kant die Synthese des ihm vorausgehenden deutschen Idealis-
mus und englischen Realismus. Er hat die Bahn zu dem nach ihm
durch Fichte, Schelling und Hegel ausgebildeten Absolutismus
gebrochen.“ „Die Einheit des Realismus und Idealismus auf dem Gebiete
der Poesie aber konnte sich nicht mehr in der dramatischen Form
ausprechen; denn in dieser würde eine solche Einheit zugleich die vollständige
Einheit von Subjectivität und Objectivität, von Natur und Gnade in der
Freiheit zu ihrer Bildung vorausgesetzt haben“, und die Poesie hätte „sich
über das noch keineswegs vollständig ausgesprochene Element der Subjectivität
hinüberschwingen“ müssen. (S. 593 f.)¹⁾

Dagegen „ist im lyrischen Gefühl die subjective Einheit des
Realismus und Idealismus in unmittelbar einheitlicher Form aus-
gesprochen. Das lyrische Gefühl ist in seinem Anfangspunkte subjectiv und
ideal, dagegen in seiner Offenbarung nothwendig zugleich real und objectiv,
oder wenigstens prädicativ. Was der Dichter empfindet und als innerste
augenblickliche Empfindung ausdrückt, ist seine subjectiv höchste Wahrheit, in
die sozusagen absolute Einheit der innern und äußern Welt. Diese lyrische
Bewegung muß aber nothwendig an der subjectiven Unabhängigkeit der neuern
Bildung theilnehmen; ja sie muß der wesentliche Ausdruck dieser Subjecti-
vität, welche Wahrheit und Objectivität in sich, in dem eigenen Gefühle
allein finden und besitzen will, selber sein.“ „Dieser Subjectivität steht daher
nicht der Glaube und seine Wahrheit, sondern nur die Wahrheit der Seh-
sucht“ und die „Bewegung der ringenden Hoffnung“ zu Gebote. „Sie
muß sich mit Wort und Bild eine eigene innere Welt gestalten, die sie ent-
weder mit formaler Freude an der Schönheit der Form, oder mit
innerer Freude an der subjectiven Gewißheit des Inhalts auf-
erbaut, oder endlich beim tiefem Blicke in das dennoch Unerquickliche aller
bloß subjectiven Gebilde im Schmerz der Verlassenheit zertrümmert,
und die zertrümmerte Hoffnung mit unerhöplichem Jammer beklagt.“
(S. 594 f.)

So entstehen „drei wesentliche Grundformen“ dieser Lyrik. „Die
eine Entwicklung ist die mehr idealistische und formale“, die an der Schön-
heit, am Wohlklang des Wortes sich erfreut, und die man darum „am
bezeichnendsten den formalen Idealismus nennen kann.“ „Dieser
Freude am Wort und Klang steht dann die Freude an dem innern subjecti-
ven Reichthum des Geistes gegenüber, der an der unerhöplichen Bildungs-

¹⁾ „Aber auch in jener höhern Einheit dürfte dann die Objectivität . . . in der voll-
ständigen Wechselwirkung der natürlichen und übernatürlichen Freiheit in der Ge-
schichte als Epos sich ausdrücken, so daß die letzte Entwicklung der Poesie
eine überwiegend epische sein wird und muß. Zwischen beiden aber, der
dramatischen der vergangenen Zeit und der hoffentlich epischen der Zukunft liegt die
lyrische Poesie der deutschen Bildung in der Mitte.“ (S. 594.)

kräft der Phantasie sich ergötzt, und eine neue höhere Welt der Idee aus sich hervorzaubern zu können hofft. Dieser Richtung hat man bereits den Namen der *neuromantischen* geschöpft.“ „Eine dritte Bewegung mußte aber notwendig zur Erkenntniß der Trügllichkeit dieser subjectiven Gebilde führen.“ „Es ist die *Weltschmerzpoesie*, die man im Gegensatz mit jener ersten *formal-idealen* die *real-ideale* nennen könnte.“ „Daß diese drei Richtungen, sowie sie innerlich in einem Brennpunkte zusammenhängen, so auch äußerlich sich immer wieder begegnen und wechselseitig sich durchdringen, kann aus ihrem Inhalt schon abgenommen werden.“ Den Ausgangs-, Mittel- und Höhepunkt dieser Lyrik aber bildet Göthe, in dem „die vorauszugehenden divergirenden Strahlen der deutschen Lyrik sich vereinigen“ und die spätern Formen „alle bereits vorgebildet liegen“. „Er hat den ersten Impuls zu den einzelnen Richtungen der deutschen Lyrik gegeben und hat für alle bereits einen schönen, wenn auch weniger entschiedenen Ausdruck gefunden.“¹⁾ „Göthe tritt somit an die Stelle von Kant ein“, und von ihm ausgehend ist die *formal-ideale* Richtung „an die Stelle der *nicht-sich*en Philosophie getreten; die romantische Schule hat sich in der Analogie mit dem *Schellingianismus* ausgebildet, und zwischen beiden steht die neuere *real-ideale* *Weltschmerzpoesie*, die dem *Hegelianismus* in dem tiefsten Grunde ihrer Bildung entspricht.“ (S. 595 f.)

Die *formale* Richtung, „die zwar keineswegs die Klage der unerfüllten Sehnsucht vergessen hat, bei der aber doch immer das Wohlgefallen an Ton und Wort, die Schönheit der äußern sprachlichen Form das Uebergewicht behauptet, finden wir, untergeordnete Erscheinungen wie Theodor Körner und ähnliche abgerechnet, vorzüglich durch Schiller, Hölderlin und Graf Platen ausgebildet.“ „Neben der formalen hat sich fast gleichzeitig die romantische Schule ausgebildet, deren Wohlgefallen an der innern Bewegung der Phantasie einen großen Reichthum von poetischen Erfindungen und Gebilden zur Folge gehabt, dem es aber größtentheils an der poetischen Form gefehlt hat.“ In *Novalis*, *Tieck*²⁾ und *Clemens Brentano*³⁾

¹⁾ Nachdem D. S. 596—599 die verschiedenen Gegensätze und Abzweigungen der Göthe vorausgehenden Lyrik gekennzeichnet hat, sagt er: „Alle jene eben geschilderten einzelnen Richtungen, denen aber die elementare Bildung, der sie angehörten, immer einen einseitigen Zuschnitt gab, haben sich in Göthe zu einem einfachen *Idealkrealismus* verbunden, in welchem gewissermaßen das seelische Leben übersprungen wurde, und der *Dualismus* sich in *unmittelbare* (also dem *Absolutismus* der neuern Philosophie ähnliche) Berührung von Geist und Leib, ohne das vereinigende Mittelglied der Seele, verwandelte.“ „In der Philosophie ist diese *Unmittelbarkeit* *Identification* von Natur und Freiheit, in der Poesie *unmittelbare* Erregung des geistigen Lebens im *leiblichen* und des *leiblichen* im *geistigen*. Ein *Milckenstück* ist hinreichend, das Gefühl der höchsten Verzweiflung an dem Glücke des Lebens überhaupt zu erregen. In dieser alle Gefühle im tiefsten Grunde aufwühlenden *Unmittelbarkeit* liegt die Tiefe der neuern deutschen Lyrik.“ (S. 599 f.)

²⁾ „Besser als die poetischen Formen gelang dem Dichter die prosaische *Romanform*, wo die psychologische Richtung seines Geistes einen reichen Schatz von tiefer Kenntniß der innern Gestaltungsfähigkeit des menschlichen Herzens offenbarte“. Diese Werke *Tieck's*, sagt D. (und hat dabei wohl die spätern Novellen dieses Dichters im Auge), „können der spätern Bildung zu einer klüchtigen Grundlage einer höhern Auffassung der historischen Bildung des Menschengeschlechtes dienen.“ (S. 602 f.)

³⁾ „In der Mitte zwischen *Tieck* und *Novalis*, und in seinen letzten lyrischen Ergüssen zum Theil über beiden steht *Brentano*. Von Natur aus mit einer unererschöpflich reichen Phantasie begabt“, „lernte er zu spät den tiefern Inhalt seines Gemüthes

„haben die drei möglichen Bildungsformen dieser Richtung am entschiedensten und reichsten sich ausgesprochen.“¹⁾ „Zwischen der romantischen und formelhaften Schule steht in Aufhebung der in beiden noch waltenden Hoffnung die neuere Welterschmerzlyrik.“ Zu dieser Richtung zählt D. Heine, Justinus Kerner und Lenau. Es finden sich aber auch „mehrere mittlere Kräfte, die dem Andringen all dieser verschiedenen Bildungselemente gleichmäßig sich hingebend in ausweichenden Uebergangsformen die verschiedenen Richtungen der Zeit mit einander zu vereinigen suchten. Zu diesen müssen wir Uhland, Schenkendorf, Chamisso rechnen“. Als Uebergänge zu einer neuen Bildung aber (zur Poesie der Zukunft) gelten D. vor allem Eichendorff, dessen „tiefere geistige Anschauung“ er mit Nachdruck hervorhebt, und Rückert, den er als eine „ganz selbständige, unabhängige Erscheinung der neuern Poesie“ bezeichnet. Zwischen beide stellt D. hier Arnndt, Freiligrath und Geibel. (S. 600—608.)²⁾

Im Schlußabschnitt der Poetik sucht D. darzuthun, daß die Zukunftspoesie „nothwendig episch sich gestalten“ müsse. Darauf weist „der noch gänzlich ungelöste Gegensatz der altdeutschen und romanischen Epopöen“, ferner „der bisherige Fortschritt, der alle Formen in der neuern Dichtung zur Ausbildung brachte, bis auf die epische“, darauf endlich die letzten Uebergangsformen der neuesten Lyrik hin. Es wird dann gezeigt, daß weder Klopstock's „Messias“³⁾, noch Byrker's „Lunifias“ und „Rudolphs

und den erlösenden Grund des Glaubens, der diesem Gemüth allein seine richtige Führung hätte geben können, kennen, als daß er die wahre Liebesinheit der Subjectivität und Objectivität in dem vollen und tiefsten Verständniß der christlichen Offenbarung noch zum vollständig angemessenen poetischen Ausdruck hätte bringen können.“ „Allein dann wäre er eben auch über den Boden der romantischen Schule hinaus- und in eine neue Epoche eingetreten, die wir erst von der Zukunft zu erwarten haben.“ (S. 603 f. und Beispielsammlung S. 423.)

1) An sie reihen sich (außer Arnim zc.) Hoffmann's „träumerische Manier einer gänzlich willkürlich bildenden Phantasie“ und Jean Paul's „sittlich phantastischer Idealismus“. (S. 604)

2) Ueber Rückert sagt D.: „Man kann zwar nicht die volle Tiefe und Einfachheit der lyrischen Empfindung in seinen Gedichten finden. Aber es ist dafür die Freiheit und Tiefe des Gedankens, was sich in ihnen offenbart.“ (S. 607.) Etwas anders gliedert D. die an Göthe sich anschließende Lyrik in seiner „Beispielsammlung“. Als „Versöhnung“ des Formalismus (Schiller zc.) und des Realismus (Heine zc.) bezeichnet er hier die Dichtungen Eichendorff's, Chamisso's und Uhland's. Erst nach Aufzählung dieser „Mittelstufen“ geht D. hier zur romantischen Poesie über, welche „die nothwendige zweite Seite der neuern Lyrik“ bildet. Als „Uebergangsformen“ zu einer neuen Gestaltung der Poesie werden Freiligrath's, Rückert's und Geibel's lyrische Dichtungen genannt. „Rückert in seinem Eingehen auf die Geschichte der Zeit (in den geharnischtesten Sonetten) und auf die philosophische Klarheit des Gedankens bildet gleichsam den Kern dieser neuen Bewegung, zu der auch die Wiedererweckung der alten Epiker durch Simrod gerechnet werden muß.“ (S. 432.)

3) „Der Messias erscheint keineswegs in dem Lichte einer urgeschichtlichen Heldengestalt, in dem alle divergirenden Strahlen der positiven Geschichte als in ihrem höchsten Einheitspunkte sich verklären. Weder die Vergangenheit wird in ihren großen Gegensätzen des sittlichen und natürlichen Lebens, des Occidents und Orient's, des Judenthums und Heidenthums in einen überhistorischen Brennpunkt durch die Messiasdeutung zusammengefaßt, noch die Zukunft in diesem Lichte geschaut. Weder das heilig-allgemeine, noch das subjectiv geistige, noch das nationale Leben erscheint als Mittelpunkt der Begebenheit. Die Sentimentalität der subjectiven Betrachtung erzeugt aber keineswegs die natürliche und übernatürliche Objectivität der Geschichte. Ein-

von Habsburg" ¹⁾), und selbst nicht Göthe's „Hermann und Dorothea" ²⁾ den Anforderungen, welche an ein Epos gestellt werden müssen, genüge. Dann heißt es: „Nur in der höchsten religiösen Tiefe ist die höchste geistliche Einheit zu finden. So lange durch den Gegensatz von Philosophie und Poesie, und beider mit der Religion die menschlichen Kräfte in ihrer Subjectivität der objectiven Religion feindlich gegenüberstehen, oder eine mißverständene Objectivität die subjective Entwicklung des Menschen in seiner natürlichen Anlage von sich stößt, ist eine solche höchste Einheit dem Bewußtsein der Menschen zu fern, als daß sie lebenskräftig wirkend und schaffend und historisch gewaltig in die Bildung der Zeiten, das Wort selbst zum Bilde dieser höchsten Einheit gestaltend, eingreifen könnte.“ „Der Gedanke muß zu seiner höchsten Einheit sich entfalten; die Phantasie muß in ihm einen neuen Standpunkt erringen; die Geschichte muß in ihren innersten Gesetzen, in ihrem Verhältniß zur Natur und Freiheit, und in dem organischen Fortschritt der Wechselwirkung dieser Gegensätze erkannt sein, und diese Erkenntniß muß sich in dem höhern Einheitspunkte der Religion befestigt haben, ehe eine solche Erneuerung der natürlichen Bildung eintreten kann.“ (S. 609 ff.) ³⁾

„Nicht epische Darstellung des Erlösers war vom rein subjectiven Standpunkte des Protestantismus aus durchaus nicht möglich.“ Ebenso wenig aber konnte das Epos auf katholischer Seite gedeihen. Man hatte hier im Kampfe mit dem Protestantismus zu sehr nach außen sich gewendet, als daß man den Reichthum der Objectivität des Glaubens in die natürlichen Kräfte und in die Weltgeschichte hätte eintragen können. Natürliches und übernatürliches Leben standen sich noch zu feindlich gegenüber, als daß die tiefste Erkenntniß ihrer höchsten historischen Einheit aus diesem Kampfe hätte hervorbrechen können.“ (S. 609.)

¹⁾ „Diesen beiden, übrigens gut versificirten Dichtungen gebricht der allgemein menschlich bedeutame Charakter und die nationale und welthistorische Wichtigkeit einerseits, und die höhere Idealität, die das Wunder nicht als Maschinerie, sondern als innerlich wesentlich waltendes Gesetz der Geschichte braucht, andererseits zu sehr, als daß aus dieser Inhaltslosigkeit“ ein wirkliches Epos hätte hervorgehen können. (S. 610.)

²⁾ „Zwischen und über beiden [Klopstock's und Byron's Versuchen] steht die merkwürdige Idylle Göthe's: ‚Hermann und Dorothea‘. Darin hat sich ein tief menschliches Gefühl, die seelische Reigung der Geschlechter nach ihrer historischen Bedeutung im Verhältnisse zur bleibenden Natur des Menschen und zur Bewegung der Zeiten auf eine sinnige, klare, bedeutende und erschöpfende Weise geoffenbart.“ Allein „die Vereinigung zweier Einzelnen ist nicht die Aufgabe und nicht die große mystische Lehre der Geschichte“; und das psychische Verhältniß zweier Liebenden „nicht der ernste, religiös und geschichtlich bedeutame Inhalt“ des Epos (wie es jetzt als Schlüsselpunkt der poetischen Entwicklung sich nothwendig gestalten muß). (S. 610 f.)

³⁾ „Wann aber dieser Zeitpunkt einer Erweiterung und Erhöhung der Poesie durch die tiefere Erkenntniß der Religion, die objectiv in ihrer letzten Tiefe sich bereits geoffenbart hat, eintreten wird, das wird zunächst von der speculativen Erkenntniß der Religion in ihrem innersten Verhältniß zur menschlichen Natur abhängen.“ „Wo dieser poetische Umschwung sich ausbilden wird, das ist eine Frage, deren Lösung die Zukunft geben wird.“ Nur soviel läßt sich gegenwärtig sagen, daß „von den Bildungskräften, die möglicherweise mit einer solchen Aufgabe betraut werden könnten“, „das amerikanische Leben bisher allzu wenig Tiefe und Nationalität errungen“, die slavische Bildung aber „eine gänzliche Umkehr aller ihrer Verhältnisse erleiden muß, wenn auf ihr die Erwartung der Zeit beruhen soll.“ Dagegen „ist die deutsche Sprache noch keineswegs in ihren Tiefen erschöpft, sondern beginnt erst in der neuesten Zeit sich auf ihren eigenen Reichthum zu besinnen“, und die deutsche „Nationalität in ihrer philosophischen und poetischen und im natürlichen Grunde auch innerlich religiösen Richtung ist in ihren tiefsten Beziehungen zur Lösung jener Fragen berufen, die in ihrem Schoße zuerst geboren wurden.“ (S. 611 f.)

7. Verschiedenes.

(Recension, 1843; Programm, 1843; drei Artikel in der Augsburger Postzeitung, 1845—1846.)

Im „Archiv für katholische Literatur“ (München 1843) veröffentlicht: D. (im Märzheft, S. 195—204) eine Recension der Schrift von J. Vilharz: „Ist Plato's Speculation Theismus?“ (1842). D. bezeichnet die Richtung, zu welcher sich der Verf. bekenne, den sogen. „Theismus“ nämlich, als ein „nicht unwichtiges Uebergangsmoment der Gegenwart“, tadelt die „Unentschiedenheit“ dieser Richtung, die es „nirgends zu einem ausgebildeten, klar ausgesprochenen Systeme gebracht“ habe, und den gewählten Namen „Theismus“, und gibt zum Schluß einen kurzen Ueberblick über die geschichtliche Entwicklung der Philosophie, indem er (ähnlich wie im letzten Theile seiner „Propädeutik“) die Analogie der Stufen dieser Entwicklung mit den Stufen der Erkenntniß überhaupt nachzuweisen versucht.

Das Programm („Ueber das Verhältniß der Kunst zum Christenthum“), welches D. in Briefen vom 17. Juni und 15. August 1843 erwähnt (s. o. S. 41 und 42), ist in Gesprächsform abgefaßt. Die hier ausgesprochenen Gedanken kehren der Hauptsache nach in den beiden Theilen der Kunstlehre wieder. Nur die Darstellung der Entwicklung der Baukunst wird in der Kunstlehre eine wesentlich andere;¹⁾ und ebenso macht die Ueberschätzung Brentano's, welche sich hier (S. 31 f.) auf Kosten nicht bloß Jean Paul's, sondern auch Göthe's und Schiller's kundgibt, in der Poetik einer maßvolleren und geklärteren Auffassung Platz. Ich lasse hier einige bezeichnende Stellen aus der von D. selbst sehr unbefangenen beurtheilten Arbeit (s. o. S. 42) folgen.

„Ohne Eingehen in die Tiefe des Gegenstandes ist keine Klarheit möglich. Je tiefer eine Sache aufgefaßt wird, um so mehr muß sie verständlich werden. Nur das Haften an der Oberfläche bringt Mißverständnis hervor, und ist Sache des Unverstandes. Das Kleben am Einzelnen erzeugt nur Vorurtheile; die Beweiseereien, die wie Spinnengewebe aus dem gebrechlichen Zeuge der Zufälligkeit zusammengewebt sind, führen zu nichts. Man muß der Wahrheit nicht von weitem Complimente machen. Nur aus der innigsten Vertrautheit mit ihr entspringt die lebendige Ueberzeugung. Jede Erkenntniß, die der Zufall dem leichtem Beobachter erwirbt, ist, wie wenn Kinder Steinchen suchen und manchmal einen Kreuzer darunter finden. Aber was den Kindern gut steht, ziemt dem Manne nicht immer.“ „Nur in der Tiefe wohnt die Wahrheit; spielend wird sie nicht gewonnen.“ „Nach der Nahrung und das Brod des Geistes wird nicht ohne Mühe und Anstrengung erworben.“ (Programm, S. 7.)

Von den Versuchen der Neuzeit, Kunst und katholisch-kirchliches Leben wieder in Einklang zu bringen, sagt D.: „Jeder äußere Einigungsversuch mußte mißlingen. Selbst die Pädagogik der Jesuiten, die so vieles gekonnt, konnte doch die Kunst nicht innerlich befehlen, und die äußere Befehlung ist keineswegs zum Vortheile der Kunst ausgeschlagen. Ihre Schulcarmine und Folterkammern des Hexameters brachten keine Poesie hervor, und ihr Tempel und Gebäude waren keineswegs Muster von Einfachheit und Größe.“

¹⁾ D. hält nämlich in dem „Programm“ noch an der oben (S. 96 f.) aus dem ersten Entwurfe der Aesthetik mitgetheilten Gliederung fest.

Vielmehr waren alle ihre Bildnereien in vier- oder fünfmal gebrochenen Formen, in unzähligen Auswüchsen ohne Einheit und Zweck mehr wie 'krausborstige Ungeheuer', wie Muscheln und Schnecken, die das Meer des Zufalls in übermüthiger Laune an das Ufer des Lebens gespült hatte, denn als Gebilde der Kunst anzuschauen. Keine Wahrheit, keine Empfindung, keine Tiefe in allen ihren reichen kirchlichen Gebäuden. Kein Heiliger, der nicht in drei- und vierfach verrenkter Stellung seine Andacht verrichtete. Der rechte Geist der Kunst war verloren gegangen, und keine Klugheit konnte ihn aus seiner Verborgtheit hervorbefchwören. Wenn man aber aus diesem Widerspruch auf den Gegensatz der Religion und Kunst eine Folgerung äußern will, so ist eine solche Folgerung ebenso falsch, als sie äußerlich ist."

(S. 8 f.)

In der That wird das persönliche Bewußtsein, der freie Lebensgrund im Menschen vollendet. Durch die Persönlichkeit ist der Mensch ewig, unsterblich, gottähnlich; durch die That, die freie Offenbarung seines göttlichen in seinem natürlichen Grunde ist die vollkommene Einheit, die Harmonie seines Wesens, vollendet. Jene beiden Kräfte [Denken und Können] sind aber die unmittelbaren, unveräußerlichen Voraussetzungen derselben. Der Mensch denkt nicht, um den Verstand zu üben, wie er sein tägliches Brod sich erwerbe, sondern weil es Bedingung des persönlichen Bewußtseins, Erhöhung seines Wesens über die bloß äußere Natur des Daseins ist; das Gottesbewußtsein in ihm, die Erinnerung an das höhere, geistige, unsterbliche Leben zwingt ihn zu denken. Ebenso ist die Kunst die Aeußerung eines ewigen Erbtheils. Der Mensch erfreut sich der Kunst, weil sie seiner höhern Natur un widersprechliches Zeugniß, die lebendige, wirkliche und wirkende Erinnerung seiner göttlichen Abkunft ist. Dieses Andenken macht ihn zum eigentlichen, zum wahren Künstler." (S. 10 f.)

Durch den Glauben an die Erlösung, durch das Christenthum „ist jene Ahnung der Aehnlichkeit mit Gott, der himmlischen Abstammung und des himmlischen Berufes Gewißheit geworden, und wirkt mit neuer, erhöhter Kraft im Menschen.“ Hier „ist daher erst die rechte Vollendung der Kunst.“ „Jene Harmonie und edle Symmetrie der Glieder, die wir in der griechischen Plastik und Baukunst mit unerklärbarem Zauber wirken sehen, ist die Vollendung der äußern Harmonie. Wie in dem Menschenleibe die Harmonie aller organischen Potenzen sich ausbrückt, und er schon dadurch als die Vollendung der sinnlichen Welt in höchster Einheit und Schönheit der Leiblichkeit erscheint, innerhalb jener äußern Lebenseinheit sich aber eine höhere auferbaut, aus der das unsterbliche Leben hervorstößt: so auch im Gebiete der Kunst. Jene äußere Harmonie, so rein und vollendet sie an sich sein mochte, sollte und konnte dennoch nur zur Widerlage einer höhern innern Einheit, eines sich neu gestaltenden Lebens dienen.“ „Dort ist die Form, auf der das Leben sich bewegt, hier ist das bewegende Leben selbst; wie Form und Leben, so stehen Antik und Christlich sich gegenüber.“ „Der alte Tempel ist abgebrochen, aber ein neuer an dessen Stelle gesetzt. Die Tempelzelle . . . hat nun die Säulenhalle in sich aufgenommen, ist selbst Licht und frei geworden, eine innere Welt, die äußere im verklärten Widerschein und in herrlicher Einheit in sich tragend. Der Grund der Natur ist im Christenthum nicht zerstört, sondern befreit vom bindenden Gesetze; die Kristallgestalt ist zur blühenden Pflanze erwachsen. Die Gesetze der Kunst sind mit

in's neue christliche Leben eingetreten, haben aber von ihm durchdrungen neue Bedeutung erhalten." (S. 12 f.)

Diese Wiedergeburt und Vollendung der Kunst durch das Christentum sucht D. zuerst an der Entwicklung der Baukunst, dann an der Geschichte der Poesie nachzuweisen. Ueber die deutsche Baukunst sagt er u. A.: „Die ganze Idee des religiösen kirchlichen Lebens hatte sich in der deutschen Kunst verleiht, und wie die Elemente des dienenden Stoffes sich ausgeglichen, und der geistigen schaffenden Potenz dienend geworden waren, so war dieselbe Einheit nun auch zwischen der darzustellenden Idee und dem darstellenden Medium erreicht, und die höchste Stufe der Kunst errungen.“ (S. 22.)

Am 29. März 1845 erschien in der Beilage (Nr. 26) zur Augsb. Postzeitung ein Artikel von D.: „Ausichten in die literarische Zukunft Deutschlands“ (s. o. S. 36 und 46).

„Wir nennen“, sagt D. hier u. A., „die Literatur eine Angelegenheit des deutschen Volkes, weil das deutsche Volk uns in der jetzigen Zeit ebenso sehr berufen zu sein scheint, den Mittelpunkt für alle geistigen und literarischen Tendenzen zu bilden, wie es in vergangener Zeit der Mittelpunkt der politischen Bewegung gewesen ist. Deutschland scheint uns aber berechtigt, einen solchen Mittelpunkt für geistige Bestrebungen der Zeit zu bilden, weil es nicht bloß den großen Kampf der Subjectivität und Objectivität zwischen Wissen und Glauben im Protestantismus erzeugt und in der verschiedenartigsten Gestaltung in Kunst und Wissenschaft genährt hat, und daher auch verpflichtet ist, für diesen Kampf und die endliche Erledigung desselben mit allen Kräften einzustehen, sondern weil Deutschland durch Sprache, Philosophie und Kunst und überhaupt durch alle rein menschlichen Kräfte auch dazu befähigt ist, und gerade diese besondere Aufgabe in der Entwicklung der menschlichen Bildung dem deutschen Volke zugewiesen wurde.“ „Wenn wir selbst an der politischen Selbständigkeit Deutschlands bei allen äußerlichen widerstrebenden Tendenzen nicht zu verzweifeln, ja nicht einmal zu zweifeln gesonnen sind, so möchten wir diese neueste Mode der Genialität, die Mode des Verzweifeln, am allerwenigsten in den geistigen Bestrebungen Deutschlands mitmachen, so zerrissen und zerfallen auch manche Gebiete der deutschen Literatur aussehn.“

„Alle literarischen Bestrebungen lassen sich füglich in zwei große Reiche abtheilen, . . . in das philosophische und poetische Gebiet. Die Kraft der einen Seite liegt in der Consequenz des Gedankens, die Macht der andern in der Ueberlegenheit der Darstellung. Eine lebendige Darstellung geht aber stets aus der lebendigen Ueberzeugung hervor.“ „Steht die Einheit auf dem Gebiete der Wissenschaft als möglich in Aussicht, so ist die Vereinigung der zerplitterten Kräfte des zweiten Reiches gleichfalls zu hoffen. Bei einer Würdigung des literarischen Zustandes der Gegenwart muß daher entschieden zuerst von der Philosophie die Rede sein, weil darin die Quelle der mannigfaltigen Bestrebungen der Phantasie zu suchen ist.“

„Sowie auf dem Felde der Wissenschaft die positive Richtung sich allmählich dem Grunde des kirchlichen Lebens zugewendet, und dadurch ein objectiv und subjectiv giltiges Princip des Wissens zu erstreben angefangen hat, ebenso ist die negative Richtung der Philosophie in ihrer Höhe — denn von dem untergeordneten Treiben der den Spuren des Löwen folgenden

Schakale, die noch lange in die Nacht hinausheulen, selbst wenn der Löwe sich zurückgezogen hat, kann nicht die Rede sein — auch zu einem endlichen Schlusse gekommen. Nachdem sie alles negirt hat, ist ihr überhaupt nichts mehr zu negiren übrig geblieben, und weil nun nach dieser Seite hin lediglich nichts mehr zu suchen ist, wird man sich, und sollte es auch wider Willen geschehen, doch genöthigt sehen, sich wieder dem Positiven zuzuwenden.“ D. weist nun, ähnlich wie in der Denk- und Kunstlehre, auf die philosophische Unzulänglichkeit und die Mißgriffe der Hegel'schen Grundlegung und Methode hin; dann fährt er fort: „Man hat von Schelling gehofft, daß er diesen Dämon [die negative Richtung der Hegel'schen Schule] beschwöre, und die vom negativen Dämon Besessenen von ihm heilen solle. Bisher hat sich aber nicht viel von den Wundern, die man in Berlin von ihm gehofft, vernehmen lassen, woraus man schließen möchte, daß ihm wohl selbst das rechte Wort des Exorcismus fehlen möchte. Eigentlich muß man dieß freilich erst durch Schlüsse herausbringen, weil er selbst sorgfältig sein Geheimniß unter Schloß und Riegel hält, was nicht Jedermann in gleicher Weise vortrefflich dünken möchte. Hat er das Mittel, die Philosophie gründlich von ihrer Negativität zu heilen, so sollte man denken, müsse durchaus keine Rücksicht im Stande sein, ihn von der Veröffentlichung desselben abzuhalten. Aber da nun Schelling nicht so denkt, muß man eben warten, bis er hervortritt. Uebrigens gehört keine außerordentliche Prophetengabe dazu, vorauszusehen, daß man sich auch nach Veröffentlichung seines Geheimnisses in den Hoffnungen, die man auf ihn von Seite einer christlichen und positiven Wissenschaft setzen möchte, getäuscht finden wird. Was Schelling verspricht, ist von seinem Standpunkt aus eine wissenschaftliche Unmöglichkeit. So lange der Ausgangspunkt des Cartesius in der Methode festgehalten wird, können auch die Resultate nicht über die Nothwendigkeit und die leere Subjectivität hinauskommen. Alles Hineinziehen der Geschichte in voraus bestimmte Voraussetzungen ist nie ein Erklären der Geschichte durch die Wissenschaft, sondern stets ein Erläutern der Wissenschaft durch die Geschichte, und letztere muß sich stets das Zwangshemd der nothwendigen Voraussetzung gefallen lassen, um im Zuchthause der Speculation ihre eigenmächtige Handlungsweise abzubüßen. Diesen Standpunkt des aus dem subjectiven Naturgrunde hergeleiteten nothwendigen Kriteriums der Wirklichkeit durch die Nothwendigkeit des Denkens hat Schelling nie verlassen und kann ihn nicht verlassen, er müßte denn den Zusammenhang seines sogenannten neuen Systems mit dem vorausgehenden gänzlich abreißen, und die ganze Entwicklung der Philosophie seit Cartesius als eine einseitige, und insoweit auch unwahre betrachten. Nur auf diesen Standpunkt sich stellen kann eine positiv-christliche Philosophie, und sie wird es; denn nicht bloß die Möglichkeit eines wirklichen Fortschrittes der Wissenschaft beruht auf einer solchen, mit der bisherigen Entwicklung der Philosophie nicht im contradictorischen, aber im conträren, im einschließenden, und erst weil einschließenden, darum auch ausschließenden Widerspruche stehenden Methode. Alles Lügner und Detestiren der bisherigen Resultate der Philosophie wird nichts helfen, so lange man nicht eine Methode gefunden hat, die zu andern Resultaten führen kann.“

„Alle Vorbedingungen einer solchen Methode sind gegeben. Die Negation der Hegel'schen Philosophie hat die von Cartesius ausgehende Bewegung zum

Schlusse gebracht, und die jene Negation ahnenden Geister haben daher schon lange auf Opposition gedacht. Schon Hamann, den geistreichsten der Zeitgenossen Kant's, finden wir im Widerspruche mit der ganzen philosophischen Bewegung seiner Zeit. Fr. H. Jacobi hat desgleichen immer zu beweisen gesucht, daß alle Wissenschaft Spinozismus werden müsse. Damit hatte er in gewisser Hinsicht auch Recht, indem alle Philosophie, die auf jenem Cartesianischen Kriterium, auf dem auch Spinoza seinen Pantheismus erbaut, gegründet ist, im Allgemeinen dieselben Resultate geben muß und auch wirklich gegeben hat. Nach Jacobi hat der geistreiche Fr. v. Baader die Führung der Opposition gegen jene negative Schule übernommen, und ihm ist der dem negativen Pantheismus auf seinen eigenen Spuren nachgehende und aus seinen Höhlen ihn aufjagende kräftige Günther nachgefolgt, von welchen beiden man nur bedauern muß, daß sie durch eine lange Mißkennung in eine üble Stimmung gegen ihre eigenen Geistesverwandten gekommen sind, und daß dem Einen, der mehr affirmativ war, die Haltung und Methode, und dem Andern, der mehr die Negation zu negiren, als selbst zu construiren suchte, die aufbauende Thätigkeit nicht zu wachsen wollte. Diese beiden erwünschten Zulagen ihrer Verdienste um positive Wissenschaft können aber kaum von ihnen ohne Ungerechtigkeit gefordert werden, indem beide nicht in die Zeit des vollendeten Abschlusses der negativen Philosophie, sondern vielmehr in die Zeit des noch gährenden Kampfes hineingefallen sind, und das in dieser Zeit Nothwendigste zuerst ergreifen mußten. Jetzt aber, nachdem jene Periode zum Schlusse gekommen ist, hoffen wir mit Recht auf die Aufverbauung einer wirklich wissenschaftlichen und christlichen, d. h. positiven Methode der Philosophie, und täuschen wir uns nicht sehr, so kann die Zeit nicht mehr ferne sein, wo sie, wenn auch nicht als vollendete (denn wer könnte das am Anfange fordern?), doch aber als eine brauchbare und für die ersten Versuche genügende Methode hervortreten wird."

„Ist dann die Wissenschaft mit sich in's Reine gekommen, dann muß auch ihr Einfluß auf die übrige deutsche Literatur ein umgestaltender und neubelebender sein. Für's erste wird eine solche Wissenschaft die Einheit mit dem Glauben, und dadurch den objectiven Reichthum der Poesie wieder erobern müssen; für's zweite wird die dadurch in's Bewußtsein getretene Einheit von Glauben und Wissen, von Leben und Erkenntniß die subjective Macht des Hervorbringens von selbst wecken, weil die Lust und Macht der Darstellung nur aus der Einheit des beruhigten Bewußtseins und aus der von Freude über die Gewißheit des Gegenstandes bewegten Brust hervorströmen kann, und endlich wird auch jene Haltungslosigkeit der Kritik und des Geschmacks, von der bisher so viele geniale Kräfte zu Grabe getragen worden sind, aufhören, und dadurch die entsprechende Form in der Wechselwirkung der Wissenschaft mit der Kunst bestimmt werden können. Nur aus der Principienlosigkeit der Zeit ist es zu erklären, wie so viele herrliche Talente . . . an innerer oder äußerer Unform, wo nicht zu Grunde gegangen sind, doch nicht das geleistet haben, was sie hätten vermöge ihrer Anlagen leisten können. Sie suchten nach einer Form und fanden sie nicht, und so mußte der Inhalt aus Mangel an passender Form verloren gehen."

„Sehen wir nur eines der reichsten Dichtertalente, den geistreichen Clemens Brentano an. Was hätte aus ihm unter andern Verhältnissen werden können! So aber sind die ersten Versuche seines Geistes

gänzlich verunglückt, und spätere haben wenigstens theilweise eine den Inhalt erdrückende Form erhalten. Ein schlagendes Beispiel ist seine „Gründung Prag's“. Dieses dramatisch mißlungene Gedicht hat so viele epische Elemente in sich, ja ist seiner ganzen Natur nach so eigentlich episch, daß es dramatisirt nothwendig mißlingen mußte.“ „Ebenso gieng es mit Freiligrath. Seine Muse ist in . . . epischen Schilderungen ungemein geübt; aber er hat sich unglücklicher Weise die lyrische Form gewählt.“ Dieß wird an einzelnen Gedichten Freiligrath's, am „Löwenritt“, an „der Blumen Nacht“ zc. erläutert; dann fährt D. fort: „Wie Freiligrath die Form, die seinem Genius harmonirte, verfehlte, so sehen wir auch Rückert nach Formen suchen, und überall keine seinem Talente entsprechende erreichen“ zc.

„Göthe, der eigentliche Schöpfer des deutschen Drama's, hatte schon einen doppelten Weg eingeschlagen, von denen der eine zur Spur des Inhalts, der andere zur Feststellung der Form führen mußte. ‚Göth‘ und ‚Tasso‘ sind conträr entgegengesetzte Versuche, aber über beiden schwebt ein einigender Ton. ‚Tasso‘ ist der Form des griechischen, ‚Göth‘ der des Shafespeare'schen Drama's angenähert. Ueber beide ist der Ton des Schmerzes und der subjectiven Einseitigkeit und Verlassenheit ausgegossen, jedoch mit dem Unterschiede, daß ‚Göth‘ den Charakter der Indignation über die Haltungslosigkeit der Zeit, und die Hoffnung der Besserung in sich schließt, ‚Tasso‘ aber die Gegensätze als indifferent und jeden in seiner Weise nothwendig ohne Aussicht auf Einheit gelassen läßt. Gerade durch diese subjective Haltungslosigkeit war aber jene Hinweisung auf eine die Mängel der subjectiven Freiheit lösende göttliche Freiheit der Vorsehung gegeben, die in dem gelungensten der Werke Schiller's, im ‚Wallenstein‘, im heraufscheinenden Dämmerlichte bereits zu erkennen ist. Fragen wir uns: worin liegt das eigentlich dramatisch Mührende im ‚Wallenstein‘? so haben wir keine Antwort, als die er selber gibt: daß er die Fäden des Schicksals in seine Hand nehmen und damit spielen wollte, das ist sein Untergang. Er wollte selbst Gesetzgeber der Zeit sein, ohne einen Gesetzgeber über sich anzuerkennen, darum fiel er. Seine Willkür ist sein Verbrechen. Frei soll sich der Mensch wissen und mächtig zum Handeln, aber mit Bewußtsein, daß er will, was die Vorsehung will. Dadurch macht er sein Thun zu einem übermenschlichen, dadurch wird er groß, dadurch lebt er ein Leben für Alle und darf das Mitgefühl Aller ansprechen, und seines Lebens Darstellung ist ein Ideal für jegliches Leben. Wird er von seiner Zeit nicht verstanden und fällt ihr zum Opfer, so lebt sein Leben in der Zukunft, und diese macht sein Leben nicht zu einer Thorheit, sondern zur Wahrheit. Ein Held stirbt dann für die Menschheit, und der Mensch nimmt für ihn Partei, nicht gegen das blinde Schicksal, noch gegen eine willkürliche und darum unverständliche Weltregierung, sondern gegen den Unverstand und die Blindheit der Menschen, die nach ihren Vorurtheilen urtheilend und handelnd den Geist, der weiter sah als sie und der Zukunft lebte, verkennen. Auf dieser Spur sollte das deutsche Drama fortgewandelt sein, dann hätten wir nicht bloß eine tiefere geschichtliche und objective, sondern auch eine tiefere lyrische und subjective Auffassung des Drama's, d. h. wir hätten dann wirklich eine dramatische Poesie in Deutschland, dann wäre Geschichte und Gefühl, wie Göthe das im ‚Göth‘ gewollt, Hand in Hand gegangen; das Drama wäre national und zugleich allgemein menschlich und subjectiv erquickend und erhebend geworden. Selbst

die Form lag durch die Schiller'sche Trilogie im ‚Wallenstein‘ vorbereitet; denn wenn auch Schiller nicht mit vollem Bewußtsein jene Abtheilung geschaffen, sondern unbewußt und durch den Inhalt genöthigt sie nur angenommen hatte, so war doch diese Form um so mehr künstlerisch schön, weil sie die wesentlichen Elemente der Poesie, den Humor und den Schmerz, zur lebendigen Einheit verband, und die Shafespeare'schen Wirbel in eine rein ekliptische Bewegung auflöste. Das Leben bildet sich aus dem Genre, das im ‚Lager‘ sich offenbart und den äußern Zustand vergegenwärtigt, und aus dem sehnsüchtig erlebten Ideal, dem noch die Leiblichkeit und die äußere Basis fehlt, das in Max und Thekla sich ausdrückt, zur lebenskräftigen Einheit, die nach oben und unten blickend ihre Stellung sich erklärt, und dadurch als lebendig wirkende Kraft hervortritt, wie dieß in Wallenstein nur dunkel angedeutet ist. Auch dem Wallenstein fehlt es nicht an beiden Unterlagen, an idealen Träumen und realen Kräften, aber an beiden hat er sich verrechnet, weil seiner astologischen Schicksalsidee die rechte Klarheit gebriecht, und aus dieser Unklarheit ein zweideutiges Handeln hervorgeht, das ihm auch den realen Boden entzieht.“

„Daß man auf diesem bereits angebahnten Wege nicht vorwärts geschritten ist, und eben darum, weil man nicht vorwärts kam, zurückgekommen ist, davon liegt die Schuld an dem zerrissenen Bewußtsein der Zeit, die das Verhältniß des Menschen zur Religion, das Verhältniß der Subjectivität zu Gott, Natur und der Menschheit überhaupt nicht erkannte, sondern den Menschen, indem sie ihn über seine Macht und Freiheit erheben wollte, unfrei und unmächtig erscheinen ließ.“ „Da nun in Deutschland jede Thätigkeit zuerst ihre innere Einheit erlangen, jeder Gegenstand zuerst im Bewußtsein gelöst werden muß, ehe die That hervortreten kann, weil man gewohnt ist, nur das Erkannte in Vollzug zu bringen, so dürfte auch eine Aenderung und Besserung auf diesem Gebiete erst dann zu hoffen sein, wenn der Proceß des Wissens mit dem Glauben ausgefochten, die wissenschaftliche Einheit errungen, und damit ein Princip für die Kritik, Muth und Kraft für das Schaffen wiedergewonnen worden ist.“

Eine zweite Abhandlung D.'s aus dem Jahre 1845: „Der katholische Standpunkt aller wahren Kritik“, ist ebenfalls in der Beilage zur Augsb. Postzeitung (Nr. 54 und 55; 5. und 9. Juli 1845) abgedruckt. Zuerst wird hier ausgeführt, daß jeder Zeit ihre eigene Aufgabe gestellt sei, also auch der unsrigen; daß eine „Rückkehr zu dem schon Dagewesenen“, zu einer entschwundenen Zeit (zum Mittelalter) unmöglich sei, daß aber auch der einseitig subjective Standpunkt der Neuzeit diese Aufgabe nicht zu lösen vermöge, welche keine andere sein könne, als die Versöhnung von Glauben und Wissen. Es „muß sich zeigen, daß der lebendigste Glaube auch die höchste Vernunft ist“. „Die End-Entscheidung darf und kann nicht in der Erkenntniß, sondern muß im Willen liegen.“ „Die letzte Frage Gottes an den Menschen wird so einfach sein als die erste: willst du oder willst du nicht?“ „Bis zu dieser Einfachheit der entscheidenden Frage ist nun die Zeit allerdings noch nicht gekommen“, weil sich erst zeigen muß, daß, wer die Offenbarung läugne, „auch der wissenschaftlichen Consequenz widersagen müsse“. „Die Armuth der Erkenntnißquelle ist nur in den Menschen, nicht aber in der Offenbarung vorhanden“, wenn diese doch

„keine Erfindung, sondern eine Gabe ist, die vom Urquell der Wahrheit, vom Vater der Lichter dem bedürftigen Menschengeschlechte geschenkt wurde“. Es wird auf Augustin, Thomas von Aquin, Bonaventura hingewiesen und gesagt: „Haben jene Männer allen Fragen ihrer Zeit durch die Erforschung der objectiven Wahrheit zu steuern gewußt, warum sollten unsere Theologen nicht das Gleiche vermögen für unsere Zeit?“ „Wenn sie nun nicht thun, wie der faule Knecht im Evangelium . . ., so muß hier ein so überfließender Reichthum der Erkenntniß der objectiven Wahrheit sich erschöpfen, daß damit allen wissenschaftlichen Bedürfnissen der Gegenwart leicht abgeholfen werden kann.“

Nach diesen Vorerörterungen charakterisirt D. die Kritik jener Zeit. „Jede Parteiensicht“, sagt er u. A., „ist unkatholisch. Jedes Herablassen zu bloß zeitlichen Rücksichten ist des allgemeinen und katholischen Standpunktes nicht würdig. Jedes Beloben oder Tadeln eines Werkes um der religiösen Partei willen, der die Person angehört, ist unkirchlich.“ „Wer die Sache lobt, weil er die Person achtet, ist parteiisch, und sein Urtheil ist nicht billig, und folglich auch nicht wahrhaft kirchlich.“ „Ist der zu Beurtheilende ein Dichter, so wird seine Poesie geschätzt werden müssen von einem ästhetisch-wissenschaftlichen Standpunkte aus“, und ebenso jedes andere Kunstwerk. „Durch solche Kriterien, die aus dem Wesen der Kunst und ihrem principalen Verhältnisse zum unsterblichen Geiste abgeleitet werden müssen, kann allein ein allgemeines, parteiloses und wahrhaftiges Urtheil begründet werden. Alles Loben und Tadeln außer diesem Standpunkt kann nur die Sprachverwirrung noch steigern, statt zur Lösung der schwer auf uns lastenden Fragen der Zeit beizutragen.“ „So lange wir ein solches [allgemein-giltiges] Princip nicht gefunden haben, haben wir auch keinen Veruß zur Kritik.“ „Es wäre Zeit, daß wir uns alles Ernstes wieder einmal besinnen würden um den Grund unseres Denkens und Urtheilens, daß wir zuerst denken und dann erst urtheilen würden. Jeder wird die Wichtigkeit des Grundsatzes zugeben, daß man zuvor denken und dann urtheilen müsse; aber Niemand will nach ihm thun. Wollte man in der That und Wahrheit dieses allgemeine und anerkannte Princip befolgen, so müßte man sich zuvor um ein Princip der Kritik umsehen. Allein darnach ist keine Frage. Freilich auch mitunter aus dem Grunde, weil wir dann der freundlichen Schwachheit, den Personen zu schmeicheln und die Wahrheit zu verkaufen um ein Spottgeld, nicht mehr nachgeben könnten, was wir doch gar so gerne thun. Die bloß subjective Kritik ist aber gar keine. Diese geistreichen Kritiker unserer modernen Literatur“, „welchen Standpunkt haben sie für ihre Kritik? Keinen als einen dem Wesen nach negativen und zerlegenden, und zwar in doppelter Beziehung zerlegenden.“

„Der Zerlegungsproceß des objectiv Begebenen in erster Potenz, wie er auf dem Grunde des Lutherischen Positivismus ruht, ist in der Kritik Menzel's [Wolfgang M.] bezeichnet, der durch seine subjective geistige Ueberlegenheit über die Flachheit eines Theiles seiner Zeitgenossen sich für berechtigt hält, alles, was ihm gefällt, für vollgiltige Entscheidung zu nehmen.“ „Wenigstens ist uns nicht bekannt, daß er je einmal sich herabgelassen hätte, für seine gewiß oft gewagten Behauptungen einen befriedigenden historischen oder wissenschaftlichen [speculativen] Grund anzugeben. Soll nun dieser esprit allein entscheiden, welches allgemeine Verständnißmittel wird dann

der Zeit noch übrig bleiben? Kann Jeder sagen, was er will, und hat er keinen Entscheidungsgrund, als daß er es allenfalls gut gesagt und pikant ausgesprochen hat, so ist der literarischen Sündfluth . . . jegliche Schlei-ze geöffnet. Wir müssen den Standpunkt einen subjectiven nennen, weil sein Grund z. B. der maßlosen Herabsetzung Göthe's neben der ebenso überschwenglichen Lobpreisung Schiller's in der bodenlosen subjectiven Willkür ruht. Ebenso aber müssen wir ihn als wesentlich protestantischen bezeichnen, weil seine Kraft im Negiren und Protestiren gegen historisch gegebene Richtungen besteht, mit der sichtbar hervortretenden Ohnmacht, selbst ein positives Gesetz mit erschöpfender Gründlichkeit hinzustellen. Das Protestiren ist aber in seiner Einseitigkeit nothwendig selbst inhaltslos und hält also auch nur so lange, als das angegriffene Gegentheil besteht. Dieses Protestiren protestirt eigentlich in Wahrheit gegen sich selbst, weil es das verzehrt, wovon es lebt. Was soll denn am Ende aus der Negation werden, wenn nichts mehr zu negiren übrig sein wird?"

„Der größten Inhaltslosigkeit erfreut sich jedenfalls die jung-Hegelsche Schule . . . , indem sie überhaupt gegen alles Bestehende protestirt, weil es besteht. In dieser Negation wird neben der Wissenschaft, die aus vom Standpunkte Menzel's aus negirt ist, auch noch die Geschichte negirt, und es bleibt nun lediglich nichts mehr übrig, als der dämonische Haß gegen alles Bestehende.“ „Gegen diese doppelte Negation wird nun so lange nichts zu sagen sein, bis man sich auf dem entgegengesetzten historisch-wissenschaftlichen Grunde eine höhere Geistesmacht zu erringen sucht, die jenem negativen Principe von einer doppelten in die Einheit der positiven Wissenschaft zusammenströmenden Geisteskraft aus zu begegnen weiß.“

„Es ist nicht zu läugnen, daß alle Erkenntniß des Menschen der Schranke der menschlichen Relativität unterworfen sein muß.“ „Dieser Ausgangspunkt ist aber eben darum, weil er der Ausgangspunkt ist, nicht auch der Endpunkt der Wissenschaft. In den Gesetzen des Denkens ist die eine, nothwendige Seite alles menschlichen Strebens ausgesprochen. Dieser steht aber ebenso nothwendig eine freie gegenüber, weil sonst kein Streben auf jener Basis möglich wäre. Gerade durch die rechte Anerkennung jener Nothwendigkeit erwacht im Menschen auch das rechte Bewußtsein der Freiheit. Dieser muß aber gleichfalls eine entsprechende Voraussetzung, ein letzter Einheitspunkt ihrer Bewegung gegenüberstehen, wie jener natürlichen Basis eine nothwendige Voraussetzung. Das höchste Gesetz der persönlichen Freiheit ist aber die Liebe zu einem höhern, persönlich liebenden Wesen. Ohne Möglichkeit der Liebe keine Freiheit, keine Thätigkeit und keine mögliche Entwicklung. Sie selbst ist das höchste Gesetz, insoferne sie das höchste Object, die göttliche Freiheit liebt. Diese Liebe ist aber zuerst persönliches Bedürfniß im Menschen. Der Mensch will nicht bloß genöthigt sein, er will auch in seiner Erkenntniß eine Freiheit, und ein gewolltes persönliches Verhältniß zu einem andern Willen, er will glauben, und wenn er nicht ein solches Verhältniß wollen, wenn er nicht glauben könnte, so könnte er gar nicht wollen, nicht streben, nicht denken, und er hätte mit dem Einen auch das Andere, die nothwendige Basis des Denkens eingebüßt, weil da keine Basis einer Bewegung ist, wo keine solche Thätigkeit selbst stattfindet.“

„Nicht in Verläugnung des natürlichen Lebensgrundes mag des Menschen Freiheit bestehen, denn sie ist wesentlich relativ und besteht nur in der rela-

tiven Schranke. Ebenso wenig wird das Gesetz der Natur, das Gesetz des Denkens oder Könnens in seinem Inhalt festgehalten werden können ohne jene Einheit mit der Freiheit.“ „In der Einheit beider entsteht das Bewußtsein der wahren Freiheit des Menschen in ihrem Unterschiede von der unfreien Natur und der absoluten Freiheit Gottes. Nur in dem Festhalten an diesem doppelten Grunde alles Wissens und Könnens kann der Einzelne einen allgemein giltigen Standpunkt seines subjectiven Urtheils gewinnen. In diesem Festhalten an dem ewigen, persönlich überlieferten (und der Persönlichkeit nur in ihrer freien Hingabe an die historische Grundlage alles persönlichen Glaubens vollkommen zugänglichen) Glaubensgrunde“ „und an der im natürlich nothwendigen Denkgesetze begründeten und allgemein nachweisbaren Wissenschaft ist ein die Wissenschaft im Glauben verklärender positiver Standpunkt zu erringen. In beiden wesentlichen Elementen seines Lebens muß der Mensch festhalten, um der lebendigen Wahrheit innerlich und persönlich gewiß zu werden. So wird er das Wissen nicht vom Glauben ausschließen, aber auch nicht mit der Wissenschaft den Glauben zerstören wollen.“ „Eine speculative und historische Basis muß allen menschlichen Bestrebungen zu Grunde gelegt werden, wenn sie nicht destructiv in ihrer ganzen Bewegung sein sollen.“

Am 19. und 23. September 1846 erschien in den Beilagen zur Augsb. Postzeitung ein weiterer Artikel von der Hand D.'s unter der Aufschrift: „Stimme eines Rufenden in der Wüste“. D. selbst spricht den Grundgedanken dieser Abhandlung und zugleich seiner ganzen wissenschaftlichen Thätigkeit in den Schlusssätzen dieses Artikels aus. „Die alte Theologie“, sagt er hier, „hatte die Lehren der katholischen Kirche, ohne Rücksicht auf die Bedürfnisse der menschlichen Natur, als auf göttlicher Autorität ruhende, unwidersprechliche Wahrheiten ausgebildet. Die neuere Philosophie hatte die wissenschaftliche Entwicklung der natürlichen Erkenntniß ohne Rücksicht auf die Offenbarungswahrheiten gleichfalls unabhängig fortgeführt. So war die Kluft zwischen Glauben und Wissen immer größer geworden, und Verzweiflung oder Verdummung war die natürliche Folge des zwischenliegenden Strebens.“ „Das Bedürfniß des tiefchristlichen Sinnes, der von der höchsten Wahrheit der Erlösung, von der Menschwerdung des Wortes lebendig durchdrungen ist, muß daher ein Bedürfniß der Einigung jener getrennten Kräfte“, der „Gegensätze der natürlichen und übernatürlichen Bestimmung des Menschen“ sein. Diese Einigung ist bedingt durch „den Einblick in die Tiefe der christlichen Wahrheit als vom Standpunkte der Religion aus mögliche Lösung der letzten Fragen der menschlichen Sehnsucht“, und durch „den Ausblick auf die durch natürliche Entwicklung herbeigeführte, auf der Nothwendigkeit der menschlichen Natur ruhende Bewegung der rein menschlichen Bildung durch Kunst und Philosophie.“ „Die beiden letztern folgen im Einzelnen den natürlichen Gesetzen des Denkens und Könnens, sind aber, inwiefern alle menschliche Thätigkeit doch nur in der Freiheit, und diese in dem Verhältniß der Religion sich erklärt, in ihrem letzten Erklärungsgrunde mit dem religiösen Bewußtsein verwachsen.“ Es muß daher die „natürliche Entwicklung der Menschheit in den Höhepunkten der Wissenschaft und Kunst mit dem letzten Ziele der Freiheit verglichen, und der Fortschritt der Zeit nicht geläugnet oder ignorirt, sondern in dem

höchsten Grunde alles Zeitlichen, in der Einheit des freien und ewigen Lebens erklärt werden.“

Die Aufgabe des „Einblickes“ hat sich D. in seinen letzten (religionsphilosophischen) Schriften, im „Reich Gottes“, die Aufgabe des „Ausblickes“ in seinen früheren Arbeiten vorwiegend gestellt. Ueber letzteren heißt es weiter: „Auf diesem Wege kann es allein gelingen, den Reichtum der göttlichen Offenbarung darzulegen, wie er auch alle natürlichen Kräfte des Menschen erlöste und in einem göttlichen Lichte verklärte. Die Natur soll durch die Erlösung nicht ausgerottet, sondern verklärt werden. Die Erlösung geschah aber nicht bloß seelischer Weise im allgemeinen Grunde des unbewußten natürlichen Lebens, sondern soll sich auch im Geiste und in den geistigen Kräften des Menschen vollziehen. Auf diesem Felde sind die Früchte der alten christlichen Poesie und Philosophie gewachsen; wer wird glauben dürfen, daß heutzutage die Triebkraft der Erlösungsgrnade aus dem katholischen Bekenntnisse entwichen sei? Darum sei es erlaubt, den lange ver schwiegenen Wunsch einmal laut auszusprechen: es möchten diejenigen alle, denen es mit dem Glauben an Christus ein wahrhafter Ernst ist“, und die „das Land der geistigen Kräfte für das Zeichen des Kreuzes erobern möchten, unter eine gemeinschaftliche Fahne sich schaaren, und das neue Tagewerk der Zeit mit frischem Muthe beginnen. Das Feld der Politik und der äußern Geschichte hat man bereits betreten“; aber „gerade die höchsten Fragen des Wissens und Gewissens müssen zuerst gelöst werden, ehe das praktische Leben gedeihlich werden mag.“ „Mögen“, schließt D., „diese wie aus der Wüste ertönenden Worte irgendwo einen Wiederhall finden, und wenigstens ein Erstlingsanstoß für eine solche Bewegung werden, wie sie von der Zeit nun einmal ohne unabsehbaren Schaden für das religiöse Leben nicht länger abgewiesen werden kann. Diese Eine Schwalbe, die sich unter dem Dache dieser Zeitschrift zuerst hat vernehmen lassen, wird zwar noch keinen Sommer machen, aber könnte eben zum Vorboten des Frühlings dienen, wenn allmählich mehrere Stimmen sich erheben und zu dem gleichen Werk die Hände bieten möchten.“

Der am Schlusse der Abhandlung ausgesprochene Grundgedanke wird begründet durch eine Schilderung der mittelalterlichen Glaubensinnigkeit und der Abwendung der Neuzeit von dieser glaubenstiefen, aber auch einseitigen und mangelhaften Lebensanschauung. Dem Mittelalter, sagt D., „fehlte die freie Anschau, das Bewußtsein, was der Mensch ohne Hilfe vermöge“. „Der Geist war noch nicht mündig genug. Da traten die Zeiten harter Prüfung ein. Der Abfall des Geistes von der Seele und endlich auch vom Glauben regte seine dunkeln Flügel. Der Mensch wollte wissen, wollte sich zuvor Rechenschaft geben von den Beweggründen seines Handelns. Er wollte wollen, nicht weil es ihn drängte, nicht weil ein inneres Gefühl oder ein äußeres Gebot ihm sagte, daß er sollte, sondern weil er eingesehen, daß er könne, dürfe und müsse [solle]. Eine solche Zeit mußte kommen. Das Evangelium konnte nicht den ganzen Menschen umwandeln, wenn er nicht zuvor ein ganzer Mensch geworden war, wenn nicht auch diese Stufe der Entwicklung menschlicher Kräfte in die Geschichte eintrat. Daher löste sich das Bewußtsein der Freiheit von dem Gesetze los, um auch in der Natur seiner selbst und seiner Macht gewiß zu werden.“ Auf die Zeit der christlichen Mystik des Mittelalters, welche D. mit der „Liebeseligen

Brant“ im hohen Liebe vergleicht, folgten „die Tage der Trennung“. „Was erst nur Gefühl und süßes Träumen, weibliches Rosen des Herzens war, das sollte und mußte besonnene freie Stärke werden.“ Jene Trennung konnte aber „auf zweifache Weise sich verwirklichen“. „Beide in der menschlichen Natur begründeten Möglichkeiten sind geschichtlich wirklich geworden. Der erste Schritt geschah durch die Philosophie, der zweite durch die sog. Reformation.“

Dies wird weiter ausgeführt; dann heißt es: „Der Philosophie liegt nun immer noch das nothwendige Denkgesetz zu Grunde, und jede Abweichung von diesem ruft immer wieder eine neue Bewegung hervor, und die Resultate der philosophischen Forschung lassen sich an diesen unänderlichen Gesetzen, an den der menschlichen Natur von Anfang an aufgedrückten Grenzwächtern ihrer Denkhätigkeit prüfen und richten. In ihrem eigenen Gebiete muß ihre Unrichtigkeit ihr nachgewiesen werden. Ob sie mit der Theologie oder selbst mit der Religion in Widerspruch komme, das kann die natürliche Erkenntniß wenig kümmern, so lange sie nicht mit sich selbst in Widerspruch steht.“ Allerdings „schließt jeder offene Widerspruch gegen die Offenbarungswahrheit auch einen verborgenen Widerspruch gegen die Gesetze der menschlichen Natur selbst in sich. Diese Wahrheit werden wir aber erst dann inne, wenn wir durch die vollkommenste Erkenntniß der Denkgesetze im Stande sind, die Verletzung derselben in den der Religion widersprechenden Resultaten der Philosophie nachzuweisen. Bevor wir aber dies können, haben wir den Glauben und die Liebe, als die tiefsten Bedürfnisse des Gemüthes und die höchsten Kräfte des persönlichen Willens und Könnens, zu leitenden Sternen auf der weiten Fahrt nach dem festen Ufer der ungetrübten Anschauung göttlicher Wahrheit und Liebe. Ohne sie ist auch die Erkenntniß ihres höchsten Zieles und ihrer freien Bewegung beraubt.“ „Darin aber bestand seit langer Zeit der unfruchtbare Kampf zwischen Philosophie und Theologie, daß die Philosophen es verachteten, aus sich herauszugehen, und über der Nothwendigkeit des Denkgesetzes auch die Herrschaft der Freiheit des Willens, die durch Glaube und Liebe wirkt, anzuerkennen; und daß die Theologen sich weigerten, in die Irrgänge der Speculation gehörig einzudringen, und den Feind auf seinem eigenen Gebiete anzugreifen. Zwischen beiden wurde der Krieg nur von unangreifbaren Gegensätzen aus durch gegenseitige Ausfälle geführt, die das flache Land verwüsteten und einen Frieden nicht hoffen ließen.“

Ueber die Folgen der Reformation für die katholische Kirche selbst sagt D.: „Der erste Mißstand war die Befangenheit der Theologen, die eine überlange Zeit in der bloßen Verneinung des Protestantismus ihre einzige Aufgabe suchten.“ „Was hilft es, den Zaun auszubessern und den Garten verwildern zu lassen?“ „Ueber dieser übergroßen Wachsamkeit“ „ist die katholische Theologie arm geworden und hat keine Früchte gebracht. Eine reiche Literatur hat sich ausgebreitet vor der regen Thätigkeit protestantischer Kunst und Wissenschaft. Poesie und Philosophie wendeten sich der Abgefallenen zu, und die Kirche stand leer an Schmuck, ihre Zierden zerbröckelten sich, ihre Schönheit hatte ein Schleier verhüllt. Es war das Vertrauen auf die eigene Kraft gewesen, das den Abfall von der Autorität der Kirche hervorgerufen; darum wurde es Klugheitsregel bei den Meisten, die es gut meinten mit der Kirche, die selbständige natürliche Kraftentwicklung für

verdächtig zu halten. Daher hatte die katholische Welt so viel wie gar keine Literatur. Die Philosophie war gänzlich aus ihrem Gebiete entwichen. Cartesius war dem Namen nach Katholik, wohl auch der Gesinnung nach, aber nicht seinen wissenschaftlichen Grundsätzen nach. Wie die katholische Bildung der Philosophie sich entfremdete, so auch der Poesie.“ „Dieser Mißstand hatte aber in jener übergroßen Furcht vor aller natürlichen Entwicklung seinen Grund. Ein Grund, durch den die Ehre des katholischen Namens nicht größer geworden ist.“

„Wo die Wahrheit wirklich ist, da muß sie auch wirkend werden. Es wäre schlimm, wenn die natürliche Begeisterung über die göttliche Macht hätte und gewaltiger wäre als diese; es wäre schlimm, wenn der Stab Moysis nicht mächtig wäre über die Stäbe der Priester Aegyptens. Die poetische Begeisterung der alten Welt [des Mittelalters] kam aus dem Glauben; die protestantische Poesie erblühte aus der Sehnsucht, aus dem Gefühl der Trennung; die letzte Kraft der Begeisterung wird der in Hoffnung und Glaube begründeten Liebe entquellen müssen.“

„Darin liegt die Allgemeinheit des Katholicismus, daß er alle Schätze des natürlichen Lebens in sich aufnimmt, daß er nichts ausschließt, was nicht freiwillige Sünde ist, sondern alle natürlichen Kräfte einschließt und veredelt, vergeistigt und vergöttlicht. Gerade die Ausschließung ist unatholisch; denn sie ist nicht allgemein. Diese Allgemeinheit ist darum nicht Gleichgiltigkeit gegen alle Gegensätze und Irrthümer der Erkenntniß göttlicher Wahrheit, sondern die höchste Wahrheit, in der alle Widersprüche zur Lösung kommen, so daß sie nicht mehr als Gegensätze, sondern nur noch als Lebensstufen, als Beschränkungen der Zeit ausgeglichen in der ewigen Wahrheit vorhanden sind.“

„Auch der Protestantismus hat etwas Wahres: die Wahrheit des natürlichen Lebens. Diese Wahrheit, die in ihm zur lebendigsten Darstellung gekommen war, machte ihn stark.“ „Der Mensch hat Achtung vor jeder Macht, die sich als eine wirksame erweist. Die Philosophie und Poesie der Protestanten mußte bis zum Schmerz der letzten Geschiedenheit von Gott sich ausbilden.“ „Aber auch diese Verlassenheit enthielt eine tiefgefühlte Wahrheit. Selbst der Schrei der Verzweiflung, der aus der Welterschmerz Lyra tönt, ist tiefgeföhlt, ist dem Geföhle nach wahr. Gegen solche Erfahrungen hilft alles Heraufbeschwören vergangener Erfahrungen, abstracter Begriffe, herkömmlicher Formeln nichts. Das ist Hiobs-Trost.“ „Die Gegenwart ist gegen jede Vergangenheit im Recht, inwieferne sie mächtiger ist“ als diese. Wenn „die Vergangenheit nicht gegenwärtigen Trost bringt, was hilft sie dann? Was wirklich ist, hat auch eine Wahrheit, die Wahrheit des Augenblickes, die Wahrheit des Daseins.“ Die „Macht des Augenblickes“ „kann ich nicht aufheben durch Redensarten, durch Wegwenden des Gesichtes, [sondern] nur durch eine höhere Macht, die aber gleichfalls in derselben Gegenwart wirken muß. Nicht was Andern geholfen, die an andern Krankheiten gelitten, hilft auch mir. Mir hilft nur die Arznei, die mit meiner Krankheit in einem wirksamen Verhältniß steht.“

c. Reisen und Reisebilder.

Das Leben und Fühlen D.'s und seine literarische Thätigkeit, obwohl überall in reinem Einklang, fallen doch nirgends so unmittelbar zusammen, wie in den Bildern, die er von seinen Reisen entwirft. Mit ihnen möge daher die Darstellung dieses Lebensabschnittes D.'s schließen.

1. Rheinreise (1844).

Die Beilagen der Augsburger Postzeitung vom 12. April bis zum 4. Juni 1845 enthalten in 6 Nummern (Nr. 30, 31, 32, 35, 39, 45) die Schilderung einer Reise von München über den Bodensee an den Rhein bis Oppenheim von D.'s Hand (s. o. S. 46) unter der Aufschrift: „Gedanken über Kunst und Wissenschaft. Fragmente aus dem Tagebuche eines Reisenden. I. Wertach am 27. August 1844. II. Constanz am 29. August. III. Straßburg am 1. Sept. IV. Heidelberg am 3. Sept. V. Mannheim am 4. Sept. VI. Oppenheim am 6. Sept.“ D. hat diese „Fragmente“ größtentheils wörtlich in das zweite Bändchen der „Bilder des Geistes“¹⁾ aufgenommen. Der weitaus größere Theil der ersten Hälfte dieses zweiten Bändchens (S. 4—104) muß daher als Avantgarde der vielgerühmten und vielverkauften „Bilder des Geistes“ und zugleich als Vorläufer der Kunstlehre (1845) betrachtet werden.

„Der erste Tag, der mir Zeit gönnt zur Rückerinnerung“, so beginnen die Fragmente, „sei dazu angewendet, den vorübergehenden Genuß in einen bleibenden umzuwandeln, indem ich ihn im Geiste wiederhole und im Lichtspiegel des inneren Lebens die divergirenden Strahlen zu einem concentrischen Ganzen zu sammeln suche. ‚Reisen‘ ist ein Wort, das an und für sich ohne besondere Rückerinnerung ein mannigfaltiges Tönen und Klingen in jeder lebensstiefen Brust erweckt. Die Welt ist scharfkantig und eckig, und der Mensch ist in die Ecken verbannt, so daß er sich überall stößt und beengt fühlt und darum in's Weite und Freie sich sehnt.“ Die Reiselust ist „ein stets erregender Windhauch für den stagnirenden Sumpf des Alltagslebens“; „und selbst den zu Hause Gefesselten ergreift es so ganz eigen bei dem Worte ‚Reisen‘, und kann er nun einmal nicht fort, so schließt er die Vorhänge des Zimmers und träumet sich weit, weit in entlegene Fernen, in ein Land nach seiner Phantasie.“ „Weil aber jede Landschaftsmalerei auch einen Vordergrund will, so nimmt er vielleicht eine Beschreibung, etwa gerade diese, zur Hand, und liest sich hinein in seine eigenen Träume. An fremder Empfindung erwacht die eigene, und darum läßt er sich gefallen, daß jeder in seiner eigenen Weise sieht und beschreibt, und daß die Welt sich spiegle in der Seele des Beschreibers, wie Berge und Bäume und Häuser sich spiegeln im sinnenden Spiegel des Auges der Landschaft, auf der ruhigen Fläche des Sees.“

„Es ist ein wahrer Verlust, die Gegenwart zu übersehen, die so reich ist, um von dem zu singen und zu sagen, was nicht ist. Darin beneist sich der Reichthum des Geistes, daß er aus allem sich Nahrung saugt, wie die

¹⁾ „Bilder des Geistes in Kunst und Natur. Zweites Bändchen. Gezeichnet auf einer Reise an den Rhein [bis Köln] im Jahre 1847. Augsburg, 1849. Verlag der V. Schmid'schen Buchhandlung. (F. C. Kremer.)“

kunstreiche Biene. Keine Gegenwart ist so arm, daß sie nicht Stoff zur Betrachtung böte; arm ist nur der Geist, der diesen Stoff nicht findet. Wenn der summende Käfer sich unter den Blättern des Hufslattichs verkriecht und unter den Blättern der Campanula, so ist das seine Welt, und wahrlich keine arme Welt, sondern ein unabsehbares Feld von dem feinsten Geäder und den zartesten Formen der Blätter und Blumen, Höhlen und Grotten, und ein kleines, aber reiches Labyrinth von Gängen und Hallen, eine Welt im Kleinen, eine zarte feine niedliche Welt.“ „Und was hindert die Phantasie, den plumpen Körper und seine Elefantengestalt abzuwerfen“ und als jugendlicher Gnome durch jene Reiche zu irren? „Jedes Wesen hat seine eigene Sprache. Man belausche es in der ihm eigenen Lebensentwicklung, und es erzählt uns wunderbare Dinge von einem unsichtbar waltenden Geiste, der alles belebt, und auch in uns das Leben weckt.“ „Dieses Vergessen dessen, was da ist, um sich in das Nichtdaseiende, oft in das rein Unmögliche, ja Unsinnige und Unwesentliche zu vertiefen, ist aber leider ein charakteristisches Zeichen unserer Zeit und der ihr angepassten Erziehung. Es macht einen ganz bedauerlichen Eindruck, wenn der junge Mensch von den Büchern weg in's Leben hineingeschoben wird. Wie linksich und doch von sich eingenommen, treuherzig-selbstgefällig sein ganzes Wesen! Man laßt ihn aus, und er fühlt sich geehrt. Er sieht und hört nicht, was um ihn vorgeht, zieht aber dafür Schlüsse aus seinem Compendium auf das Leben, das mit ihm spielt. Zuletzt wird er ein Führer des Volkes.“ „Es ist nicht die reine Kindlichkeit, die so unschuldig und taubenfromm, vielleicht auch verachtet, aber dabei doch in sich ungetrübt bleibt, sondern es ist ein angeleitetes, unnatürliches Wesen, das mit der Welt nicht zerfallen und dadurch sich selbst bewahren kann, weil es den Gegensatz gar nicht versteht, sondern alles im Lichte der eigenen Blendlaterne sieht, und dadurch stets getäuscht, aber nie klüger wird.“ „Der die Blinden sehend machte, erbarme sich deiner!“

So zieht der sinnige Wanderer, überall Bilder des Lebens in sich aufnehmend, vor uns ausbreitend und geistig deutend, über die einförmige Fläche zwischen München und Starnberg nach Tuzing, durch „abwechselnde Matten, Höhen und Feldgründe“ nach Weilheim, über den Reußenberg auf einem Wege mit „großem, erhebendem Hintergrund und unübersichtbarer Fernsicht“ nach Schongau, und von hier mit dem sicheren Alpenstock, dem „eisernen Gefellen des Weges“, dem „scharf gestachelten Begleiter durch die steinige Wanderschaft“ in die geliebten Berge. „Still und groß stehen sie vor dir, und ihr Schweigen redet bedeutsam zum Herzen.“ „Was sie träumen, die ernstesten Gefellen, über die bloß zu Zeiten ein Lichtstrahl hinstreift, wie ein Lächeln über die ernstesten Züge des Mannes? Ich dünkte, sie träumten von den fernen Wiesen und Wäldern, durch die sie ihre Ströme hinsenden, und von dem brausenden, stürmenden Ocean, ihrem würdigen Gegenbilde.“ „Von ihrer Höhe herab stürzen sich die befruchtenden Ströme, und die flache Erde zehrt von dem Marke der Berge. So entspringt oft in dem Haupte eines großen Mannes eine Idee, wie eine frische Quelle, und bahnt sich ihren Weg über die Felsen und durch das verwachsene Gestrüpp der hundertjährigen Vorurtheile und trägen Massen der Gedankenlosigkeit, bis sie endlich . . . ein breiter beruhigter Strom hinfließt, ein Länder und Völker und Zeiten verbindendes Band, und Jahrhunderte zehren an dem Einen Gedanken.“

„Aufgeregten Sinnes und frischen Geistes soll der Mensch die Berge hinansteigen, um ihrer Wälder geheimnißvolles Klauschen, ihrer Quellen träumerisches Murren zu verstehen. Dann mag er hinabschauen in süßem Genuße, den er durch Anstrengung errungen. Die Steigerung der Kräfte steigert auch den Genuß. Horchend auf den stillen Pulsschlag der hohen Wächter der Erde, der erhabenen Erdriesen, verschwindet ihm das gedankenlose Gewimmel der Ebene, und in großen Formen bietet dem Blicke eine reiche und ordnende Fernsicht sich dar, und neben dem Blick in die Ferne das stille Wirken der phantasiereichen Bildungen der nächsten Umgebung. So muß sich das Große mit dem Zarten vermählen, und ein offener Sinn hat Empfindung und reges Gefühl für beides. So lachen mitten aus den starren felsigen Thäler und Seen hervor, ein freundliches Bild des an den Ernst sich Fügenden und dem Manne vertrauenden weichern weiblichen Gemüthes.“

„Diese sich kräuselnden, beweglichen Wellen des Sees, sie sind ein treues Bild der leichtbeweglichen Seele der Frau.“ „Die leichte Beweglichkeit muß sich aber mit der tiefen Innigkeit verbinden; nur die Oberfläche des Sees erscheint vom leisen Lufthauch gekräuselt, aber die Tiefe bleibt unbeweglich.“

„Ohne diese Tiefe des Gemüthes, die so manches Wort im Herzen bewahren und sinnend zum Keime eines reichen Lebens aufziehen kann, ist das Weib seiner eigenen Würde baar und ledig, ist ebenso unweiblich als dem denkenden Manne zur Last mit ihrer beweglichen Gesprächigkeit und redseligen Gedankenlosigkeit.“

Aber jene schönen Gebirge und ihre Thäler müssen verlassen werden; der Wanderer muß sich „hineinwagen in das Treiben der Schaaren von Reisenden und Gewerbetreibenden, in den geräuschvollen Markt der Städte“, und so zieht er denn von Constanz den Rhein hinab über Basel und Freiburg nach Straßburg. Einige charakteristische Stellen aus diesem Theil der „Fragmente“ mögen hier folgen.

„Nur der seiner selbst gewisse Geist fährt ruhig und sicher durch die ziehenden Fluthen. Der Geist der Zeit, der in Dampfbooten und Dampfmaschinen, ein humoristischer Donquixote des thätigen, leise schaffenden Lebens der Natur, im Sturmgebraus einhergefahren kommt, hat doch auch ein tieferes Bewußtsein bei sich; und wehe der Zeit, wenn gerade dieses über dem Getöse der äußern physischen Wucht, wenn über dem Triumph der besiegten Materie der Sieg des Bewußtseins über Nothwendigkeit und Zufall vergessen würde. Während das segelfertige Schiff wogend und schwankend dem Wehen einer fremden Kraft hingegeben mit ihr steigt und fällt, trägt die neue Kraft den Sieg über den Zufall davon, ist gänzlich von äußern Umständen unabhängig, weil sie die bedingende und bewegende Kraft in sich selbst hat. Es ist ein erhebendes Gefühl, so sicher in die Wellen des mächtigen Rheinstroms hinauszublicken, denen das rasche Schiff im unaufhörlichen Laufe zuvoreilt, wie ein kräftiger Geist, der dem Zuge seiner Zeit sich hingebend doch aus innerer Kraft ihrer Strömung weit vorausseilt. So ist die ganze Zeit ähnlich ihren Werken eine schneller sich bewegende, eine mit innerm Bewußtsein (das freilich vorerst nur in denen, die ihre Zeit begreifen und deren wahrlich noch nicht übermäßig viele sind, sich findet) ihrem Ziele zusteuernde geworden; und die Aufgabe der Führer der Völker und Zeiten ist es, diesen Standpunkt zu begreifen. Ein Zurückkehren in das alte Getriebe des unbewußten Gefühlslebens ist eine verkehrte Unternehmung, die

das Leben in seinem Fortschritt nimmermehr hemmen, sondern höchstens der Bewegung eine falsche, statt das Bestehende ordnend umbildende, vielmehr eine gegen dasselbe sich empörende und folglich zerstörende Richtung geben wird.“ „Wohl konnte in einer vorübergegangenen Zeit der Einzelne in einer regelrechten Strömung mitfortgerissen werden, eines allgemeinen Zieles gewiß. Diese Zeit aber ist vorüber. Jene Objectivität ist auch Subjectivität geworden und die Seele hat ihre Herrschaft dem Geiste abgetreten. Die Regel war Führerin zum Bewußtsein und muß dieses selber werden. Das alte Ganze ist in Parteiungen zerfallen und aus dem Vielen muß die innere Einheit wiedergeboren werden.“¹⁾

Der Lauf des Rheinstroms bietet Anlaß zu einer schönen Schilderung des Ganges der christlichen Kirchenbaukunst. „Der Strom der Kunst“, sagt D., „hat auf den politischen Höhen von Rom und Byzanz in seinen ersten Quellen der neu aufgehenden Sonne des Christenthums entgegengerast. Die Idee des kirchlichen Lebens hat sich im Basilikenstyl zuerst mit der Baukunst geeinigt. Göttliches und Menschliches, wie sie im christlichen Leben in inniger Einheit zusammenwirken, haben auch in ihren geometrischen Symbolen [in Kreis und Quadrat] eine Einheit als Wohnung Gottes unter den Menschen, als Kirche erzeugt. So ist der Strom der christlichen Kirchenbaukunst aus dem brüchigen Gestein des alten Roms im runden Bogen²⁾ hervorgebrochen, und hat von da aus nach dem Norden Italiens seinen Lauf genommen und an seinem Ufer die Basiliken des obern und untern Italiens aufblühen lassen. Im lombardischen Grenzlande begegnete er in seinem Laufe dem Byzantinischen Zweig, der in der Sophienkirche zuerst sich die Kuppel aufgesetzt und in San Marco mit allem zugehörigen Schmuck sich umhüllt und allen hinzugefügten Reichtum entfaltet hatte. So erwachsen die Wälder der alten Kirchenbaukunst an den Ufern beider Strömungen. Aber schon im lombardischen Grenzland und besonders in der reichen Venetia war eine neue Kraft über den alternden Geist der Kunst gekommen, und muthig wagte er den Sprung über die Alpen. Dort gefellte er sich zu dem kräftigsten der Alpensöhne und schwamm mit den Wellen des Rheins hinab bis zu den Dünen, um auch einen Blick hinüberzuwerfen nach den nebelreichen Gestaden Albion's. Seinem Tritte erhob sich die deutsche Kraft, und links und rechts erhoben sich an seinen Ufern jene alten, ernstesten Tempelgebäude, die nach dem Muster der ersten, ernstesten, einfachen christlichen Zeit einfache Würde mit ruhiger Majestät vereinen. So erwachsen stromabwärts im steten Fortschritt die Byzantinischen Kirchen, die noch jetzt in alter Herrlichkeit über die Städte, wie tausendjährige Eichen über den jungen Nachwuchs der niedern Waldung, sich erheben. Aber der deutsche Geist mochte nirgends ein Fremdes gebrauchen, ohne es in seine Eigenheit herüberzuziehen und so gieng er, zusammensetzend und ordnend, auch an die alte Tempelform und suchte jene getrennten Stämme, die jenseits der Alpen auf verschiedenem Boden entsprossen waren, zu Einem Baue zu vereinen und aus

¹⁾ Diese Stelle nahm D. wörtlich in das (1849 erschienene) 2. Bändchen der „Bilder des Geistes“ (S. 46 f.) auf.

²⁾ „im Bogensprung“, heißt es in der Augsb. Postzeitung. Ich behalte derartige Correcturen auch in den noch folgenden Stellen bei, ohne dieselben von nun an eigens anzuführen.

diesem Streben nach Einigung der getrennten Arten entstanden zuerst jene Doppelchöre, die das lateinische und griechische Kreuz einander gegenüber stellen und beiderseits die Thürme anfügend in der Mitte als sichtbaren Einigungspunkt die Kuppel dem Ganzen aufsetzten. So entstanden aus der gesuchten Vereinigung zweier Zweige des Rundbogenstils jene Zwittergestalten der Tempelgebäude zu Worms und Mainz, und in ähnlicher Weise der Dom zu Bamberg, die den innen herrschenden Dualismus des Grundrisses mit dem nach oben hervortretenden Quaternar der Thürme beizunehmen und durch die in der beigefügten Kuppel eingeführte Fünfszahl zu versöhnen suchten. Die Fünfszahl ist aber überall nur das Zeichen äußerer Einheit; zeigte sich daher in dieser Form allerdings auch von außen eine scheinbare Einheit in der centralen Erhebung der Kuppel, so war diese Einheit dagegen gänzlich verschwunden, sobald man sie nach innen versetzen wollte. Entweder war die Kuppel dem Kreuze der einen Kirche aufgesetzt und dann war eben dadurch dieses eine Kreuz als vorherrschend ausgezeichnet, und das gegenüberstehende konnte rein keinen Grund seines Nebenbestehens mehr haben, weil Einheit und Gegensatz und Lösung beider schon im ersten Theile des Gebäudes vorhanden war und die Gegenseite als rein leere und störende That erscheinen mußte; oder aber die Kuppel war in die Mitte zwischen beide gegenüberstehende Chöre gesetzt, dann hatte sie nichts zu decken und nichts zu bedeuten für die innere Einheit der Kirche, und war somit selbst bloß ein Nothbehelf, erfunden zur Bedeckung des sonst auch äußerlich auffallend hervortretenden Widerspruches. Erst nachdem der deutsche Bildungstrieb sich im Widerspruche versucht hatte, fand er die mögliche Einheit zwischen jenen Arten der Einen Gattung des rundbogigen Baustils, und in dieser Einheit bildete der Geist der Kunst jene Formen des Rundbogenstils, die wir z. B. in der Apostelkirche zu Köln hervortreten sehen. Das Byzantinische Kreuz nahm den runden Schluß der Basilikaform in sich auf und fügte ihn in harmonischer Fortbildung auch den beiden Kreuzesbalken an, wie dieß schon im Dom von Trient versucht worden, wo aber die runden Formen des Basilikastyles in den Seiten des Kreuzbalkens noch mit dem Mittelschiffe in gleiche Lage gebracht sind, wodurch natürlich die Bedeutung der Kreuzbalken unterbrochen wird. Indem nun aber die drei hervorragenden Glieder der Vorderseite in der Rundung sich schließen, wird dadurch auf der Gegenseite die Anfügung des lateinischen Kreuzes in quadratischer Form möglich, und so entstand eine regelmäßige, durch innere Beziehung hervorgerufene Verbindung vom lateinischen und griechischen Kreuz, welche Verbindung unter andern in der Unibertskirche in Köln erscheint, die nur die Unbedachtsamkeit einer spätern Zeit mißverstehen und die Eingangsfaçade in gothische Formen umbilden konnte, weil die Beziehung des westlichen quadratischen Kreuzes zu dem östlichen in drei Halbkreisen sich schließenden, wodurch Chor und Portal bedeutungsvoll sich gegenübertraten und das Schiff der Kirche ebenso bedeutungsvoll in die Mitte kam, nicht verstanden wurde. Durch diesen deutlich ausgesprochenen Gegensatz zwischen der dreigliedrigen, gerundeten Chorseite und dem zweigliedrigen quadratischen, in die Quere sich ausbreitenden Langhause war dann auch die neue, abermals das Schiff der Kirche, wo es mit dem Chore und den beiden Seiten des Kreuzbalkens in Verbindung trat, frönende

Ruppel gerechtfertigt und die vorher gesuchte Einheit in Harmonie mit dem innern Leben der Kirche sichtbar geworden.“¹⁾)

„Fortschreitend mit dem Laufe des Stroms bildete der Geist der Kunst seine Formen immer harmonischer aus, und je tiefer er in sein inneres Gesetz hineinblickte, um so reicher entfaltete er seine Schätze.“ „So stürmte er fort bis Köln, wo er verweilend eine Menge von Kirchen als Zeugnisse seiner Kraft und seines Reichthums den kommenden Jahrhunderten erbaute. Von Köln dann abermals fortwallend durchzog er die flachen Auen der Niederlande und warf einen Blick hinüber nach den britischen Inseln. Hier abstauten sich seine Wellen, und im hohen Bogen sprang er empor und stürmte nun im raschen Laufe rückwärts durch die kaum verlassenen deutschen Gauen, nachdem er in dieser ekstatischen Erhebung auf eine neue Form, auf den tiefsten Grund seines innern Lebens sich besonnen, den er, vertrauend seiner Kraft und dem Geiste des Volkes, dem er sich offenbarte, in überreichen, spätern Geschlechtern kaum mehr verständlichen Gestalten hervorsprudelte.“ „Ein Wald von Säulen und Thürmen erwuchs unter seiner bildenden Hand, und all diesen Reichthum, diese Fülle von Gestalten seiner er zu einer tiefen, harmonischen Einheit zu verbinden, ein rühmlicher Zeuge der schaffenden Gewalt, die der Schöpfer seinem Ebenbilde eingehaucht, und die er in ihm weckt, um das Ewige und Göttliche auf Erden zu verherrlichen und dem Geiste seine hohe Bestimmung, seine ursprüngliche Herrschaft über den irdischen Stoff in's Andenken zu rufen.“

Ueber die Sage, welche sich an den Bau des Straßburger Münsterturmes knüpft, sagt D.: „Eine wahrhaft tragische Sage, die den Geist des schaffenden Lebens darstellt in dem . . . Aufbrausen der für's Bessere begeisterten verjüngenden Kraft, die sich so oft zum Uebersprudeln über die Dämme des Gesetzes und Rechtes verleiten läßt durch den Eifer für die innen herrschende Idee, dann aber, des Frevels sich bewußt, sich gerne der Strafe und dem Opfer unterzieht, freudig sterbend, weil die Idee lebt, für die der Einzelne stirbt.“ „Möchten doch unsere tragischen Dichter ihn einmal fassen diesen Grundgedanken des wahrhaft Tragischen. Wenn der Grieche groß ist, weil er mit der finstern Macht des Schicksals hadert, so ist der Christ groß, weil er vom Licht der Vorsehung getragen nur in eigener Schuld ihren Lauf unterbricht, aber sein Leben zur Sühne darbringt und dadurch die Subjectivität im Gegensatze, aber auch in der Einheit mit dem göttlichen Lichte sich offenbaren läßt. Eine Ahnung davon scheint in Schiller's ‚Wallenstein‘ aufzudämmern, der dem Unterfangen, nicht nach dem Verurtheilten, sondern nach der bloßen Willkür die Wege der Vorsehung zu lenken, zum Opfer fallen muß. Aber es fehlt ihm die leitende Idee, die uns zeigt, was er für Deutschland mittelst der Kraft des Geistes hätte werden können

¹⁾ D. fügte im zweiten Bändchen der „Bilder des Geistes“ (S. 53) ergänzend hinzu: „Aber auch hier war noch nicht die volle Harmonie des Gegensatzes von Kreis und Quadrat, zwischen dem Innern und Außern des Tempelbaues erreicht. Die Ruppel bezeichnete noch immer nur die äußere Vereinigung der Glieder und nicht ihre innere Central-Einheit in Ausscheidung und Vermittlung des Chores vom Klanghaus, in Einigung des Umfangs und Inhalts. Erst durch das Dreieck und den darauf gegründeten Spitzbogen wurde die Lösung der Gegensätze, die höchste Mannigfaltigkeit im einfachsten Gesetze gefunden, und auch diese höchste Stufe der Vollendung sollte die Baukunst in Deutschland erreichen.“

und sollen. Im Wallenstein ist überdies noch ein anderes Element des christlichen Drama's an's Licht hervorgebrochen, freilich ohne bisher in seiner Bedeutung verstanden zu sein, nämlich die Trilogie des Lagers, der Piccolomini und des Todes. Im ersten erbaute sich aus dem Zustande des Lagers das Bedürfnis des Geistes, der diesen zersplitterten Kräften den beseelenden Eodem einhaucht, und sie zum lebendigen Ganzen macht; im zweiten ist der Uebergang aus jener Leiblichkeit in ein höheres Leben und Träumen, das mit jener Menge nichts zu schaffen hat, und doch nicht von ihr sich lösen kann. Die dritte Potenz tritt dann in der geistigen Macht Wallenstein's selbst hervor. Eine Macht, die das Vermögen, statt es zu ewigen Zwecken zu gebrauchen, zu selbstischen mißbraucht, und darum untergeht.¹⁾ „Das ist der Reichtum der Tragödie, der in Shakespeare noch unentwickelt durcheinanderliegt und von dem Bewußtsein der deutschen Kraft auseinandergehalten zum deutschen Tempelgebäude der dramatischen Kunst aufgeführt werden könnte, wenn ein Meister, wie der des Kölnerbaues, der Idee sich bemächtigen wollte.“

¹⁾ Im zweiten Bande der „Bilder des Geistes“ (1849) fügt D. hinzu: „In dieser Trilogie begegnet uns offenbar der ganze Reichtum der Natur und der Geschichte der Menschheit. Es ist das leiblich unbewußte Leben, in dem alle Lebensregung und Geistesbildung beginnt; es ist das Träumen und Sinnen, das tiefe Gefühl der Seele, in dem die ganze Innerlichkeit sich ausschließt, und es ist endlich der Geist, der diese Träume, dieses unendliche Ahnen in bestimmte Wirklichkeit einführt, ihnen Leib und Gestalt geben will, um im Endlichen und Bestimmten, freilich auch wieder Begrenzten und Beschränkten das Unendliche zu besitzen. Das Leibliche ist der allgemeine Grund, das Genre, aus dem ein freier herrschender Geist sich das Mittel seines Strebens macht. Es selbst kann nicht herrschen, nur gehorchen. Es bedarf eines waltenden Geistes, dem es dient, und ihm dient es willig, weil er sich nur der vorhandenen Kräfte bedient und ihnen ein Ziel setzt. Ganz anders waltet die Seele in Mag und Thekla. Ein Ewiges ist ihnen in der Neigung des Herzens eigen geworden. Aber sie können es nicht versöhnen mit den niedern Kräften der Zeit, und können es nicht zum geistigen Leben umgestalten; sie verweilen im duffigen Hauche der Liebe den Geist, ohne ihn zum lebendigen Worte auszugestalten. Auch Wallenstein hat erst die Regung empfunden, den bewußten Willen zur Herrschaft zu bringen; allein das Ziel kennt er nicht; das Positive fehlt; der ewige Grund aller Selbstbestimmung ist ihm unbekannt geblieben. Das ist nicht Wallenstein's Lage, sondern des Dichters Zustand, das Gefühl dieser Zeit, die den subjectiven Geist zur Herrschaft führen will, aber nur die Zügel in die Hand nimmt, die Macht sich frei erhalten will, aber keine Anwendung derselben finden kann, und folglich wie er selbst der Nothwendigkeit zum Raube wird.“ „Der Geist ist frei geworden, pflegen wir zu sagen, und haben eine Seite von der Aufgabe der Zeit damit ausgesprochen, aber wir haben nicht ihre ganze Bedeutung erkannt. Er ist subjectiv mächtig, selbständig, naturkräftig, aber darum noch nicht wahrhaft frei geworden. Er liegt in den Banden der Nothwendigkeit, und fällt ihr zum Raube, weil er nur das Nothwendige kennt, nur mit der Natur, aber nicht mit Gott und der Freiheit Eins geworden. Wahrhaft frei ist der Mensch nur in Einheit mit der freien göttlichen Liebe. Aber diese und ihre Offenbaruna hat die Zeit noch nicht erkannt.“ „Nur im lebendigen Christenthum ist die Befreiung und Erlösung der Zeit, ist der wahre Fortschritt des Jahrhunderts zu suchen. Nur die Liebe, die in ihm sich offenbarte, löset alle Bande der Nothwendigkeit, nur sie kann uns wahrhaft frei machen. Diese Liebe aber ist gegründet in tiefster Nothwendigkeit des menschlichen Wesens, und darum die höchste Freiheit desselben. Von ihr hat die Zeit keine lebendige Erkenntniß, nur ihren Gegenatz, die Nothwendigkeit hat sie erkannt und erfaßt, indem sie von ihr erfaßt wurde. Aber aus diesem tiefen Abgrunde des menschlich unfreien Wesens erblüht in rechter Erkenntniß die höchste Freiheit, die Freiheit im Geiste, welche die Dichter wie die Denker noch so wenig geahnt, und wo sie dieselbe erkannt, so wenig verstanden wurden.“ (II, 59—62.)

Die weiteren Schilderungen der „Fragmente“ führen uns zum Thale von Speier, zum Garten von Schwellingen), nach Heidelberg und Mannheim. Ueber letzteres sagt D. (im 2. Bändchen der „Bilder des Geistes“ S. 72 ff.): „Gleiche Gassen, gleiche oder wenigstens einander ganz ähnliche Häuser, zierlich ohne Schönheit, lauter Phrasen statt Sinn, überall Regelmäßigkeit und nirgends Physiognomie. Kommt einmal hieher, ihr Erzieher nach der neuesten Mode, ihr Gleichmäßigkeitsverarbeiter der Jugend! Was ist denn daran, wenn ihr Allen einen gleichen Typus aufdringt, und Allen den innern selbständigen Geist nehmt! Alle werden den gleichen Willen haben, weil Keiner mehr Geist hat. Wo kein selbständiger Charakter ist, kann auch keine nachhaltige Lebenskraft und Wirksamkeit gefordert und erwartet werden. Dieses Universalarrondirungssystem, das alles nach arithmetischen Verhältnissen berechnet und nicht den Menschen achtet und sein Wesen, sondern bloß die Zahl der Menschen, jeden nach seinem Nummern beurtheilt, wird den Staat verderben, weil es ihn zur Maschine macht, und muß auch der Kirche Schaden. Ein Universalgewissen macht auch einen Universalmißcredit hervor. Der Staat zeigt es. Die Beamtenwelt, ist sie nicht das treue Bild eines durchgreifenden gegenseitigen Mißtrauens, eines steten gegenseitigen Ueberwachens?“¹⁾ Soll es auch in der Kirche so werden? Ihr wollt es, aber dafür wacht der Geist in der Kirche, daß es nicht so werde. Euch aber, ihr Gelegenheitsmacher und Maschinen-dreher, wird er ausstoßen wie Spreu, denn euer Wesen ist leer Strohhalm.“ „Von jeher hat jede Einseitigkeit sich bis zur letzten Spitze ihrer eigenen Ohnmacht fortgeschoben, und dann, am Rande des Abgrundes stehend, als eine mißgestaltete Sphinx der Welt nochmal ihr Räthsel aufgegeben und manchen Harmlosen zerrissen, bis endlich das brutale Räthsel gelöst war, und die zweideutige Mißgeburt sich selbst in den Abgrund stürzte, und noch hat man immer nicht gelernt, wohin solche einseitige Befangenheit, die die wahre Katholicität des Lebens von sich ausschließt, zuletzt führen müsse. Was hilft es zu sagen: in der Katholicität allein liegt Heil und Hilfe, wenn man dabei gerade den Begriff der Katholicität, jener hohen, unsterblichen Allheit, die sich nirgends zur Parteisache herablassen kann und nicht ein und die andere Negation, sondern alle von sich ausschließt, verläugnet? Gerade in diesem einseitigen Entgegentreten bildet sich selbst eine einseitige Polemik aus, die den positiven Gehalt des eigenen Hauses vergiftet und die eigene Burg zur Ruine werden läßt über der Bemühung, die fremde Hütte zu zerstören. Darum reißen diese polemischen Unkrautausjäter so oft den guten Samen zugleich mit dem Unkraut aus, und veröden im frommen Eifer den ganzen Acker. Zwar wird für jede solche Richtung der Tag kommen, wo sie am Extreme stehend sich selbst überschlagend in ihr Gegentheil umschlägt, allein damit ist wenig geholfen, so lange man daraus nicht lernen will, daß nicht in dem sehnüchtigen Rückblicke nach alter vergangener Zeit und in der noth-

¹⁾ Ueber die sog lange Allee, die mit einer bemalten Wand schließt, sagt D. u. A.: „Im Leben ist die Umkehr nicht allemal so leicht.“ „So Mancher wandelt extra durch die lange Allee des Brautstandes hindurch, und von weitem lächelt ihm ein freundliches Bild, voll schöner Aussichten in ein strömendes, thatenreiches Leben, und wenn er angekommen ist an dem ersehnten Ziele, so hat er eine überfluthete Wand und keine weitere Fernsicht als die trübselige Gewißheit, alljährlich Reparaturkosten zahlen zu dürfen.“ (II, 67 f.)

²⁾ D. schrieb die „Fragmente“ in der Abel'schen Zeit.

wendigen Reparatur des von Zeit zu Zeit zerfressenen Antheils des Vergangenen, sondern in der kräftigen, selbständigen und seiner Aufgabe bewußten Besinnahme des gegenwärtigen Lebens die wahre Hilfe liege.“ (Ebenso II, 72—74.)

Etwas später (II, 81 ff.) sagt D. über den wesentlichen Zusammenhang von Seligkeit und Liebe: „Jene Tausende, die immer nur auf Hoffnung dienen und es nicht begreifen können, weil sie es nicht begreifen wollen, daß das ewige Leben in uns erkeimen, und nicht außer uns gesucht werden müsse, welche Bürgschaft tragen sie in sich für jenes höhere Leben?“ „Es ist diesen Menschen nur um das Erbtheil zu thun und um die Gabe, nicht um den Geber.“ „Kinder müssen durch verheißene Belohnungen zum Guten gelockt werden, aber der Mann, der das Gute unterscheidet von dem Bösen, muß den Lohn in sich finden können, denn der Himmel muß in uns werden. Darum lehrt der Herr uns beten, nicht: laß uns in den Himmel kommen, sondern: zu uns komme Dein Reich! Und wohl kommt es zu uns in der Anbetung der göttlichen Liebe.“ „Selbst die Hölle muß erlöschen vor diesem Wasser der Liebe. Alle Gewässer löschen die Flammen der Liebe nicht, aber ein Tropfen der Liebe löscht alle Flammen der Verdammniß.“ „Trägst du nicht die Gewißheit der Seligkeit in deinem Glauben und in deiner Liebe mit dir?“ „Wohl mag das Gefühl der Unwürdigkeit und der Sündhaftigkeit schwer auf deinem Herzen liegen.“ „Gerade dieses Gefühl aber wird die Liebe steigern und die Gewißheit des Lebens in der Liebe.“ „Bist du einmal in dir selbst gewiß, daß du Gott immer . . . lieben mußt, weil du nicht anders mehr kannst, weil es dich drängt und treibt, seine Liebenswürdigkeit und Herrlichkeit anzubeten, wo und was du liebst, kannst du an deiner Liebe nicht mehr zweifeln, dann kannst du um so weniger an der göttlichen Liebe zweifeln; denn diese Liebe in dir, was ist sie anders, als der zur lebendigen Flamme gewordene Funke der Gnade, was ist sie anders, als die göttliche Liebe selbst, die er dir geschenkt?“

Ueber das Streben nach der höchsten Erkenntniß wird gesagt (II, 86 f.): „Wer mit dem Schlechten sich begnügt, wo nur das Vollkommene genügt, dem fehlt die erste Eigenschaft der Verehlung des Geistes, die Sehnsucht nach Vollkommenheit. Wer mit dem Mittelmäßigen in der Kunst sich zufrieden gibt, verachtet diese selbst. Wer auf dem Wege zur Wahrheit in der Mitte stehen bleiben will, ist gar nicht auf dem Wege zu ihr. Es ist eine thörichte Rede, wenn einer der Wissenschaft und Philosophie nachgeht, ihm zuzurufen: gehe nicht zu weit! Wer kann im Wahren und Guten zu weit gehen? Gibt es etwa ein Ziel, das jenseits der Wahrheit liegt, und ist diese ärmer, als das menschliche Erkenntnißvermögen? Wenn sie aber reicher, unendlich reich, und also für den Menschen unererschöpflich und stets neu und lebendig bleibt, wer kann da zu weit gehen?“ „Wer am weitesten geht, ist hier am nächsten, dünkte ich. Falsch kann man gehen, aber nicht zu weit.“ „Diese Beschränktheit, in der so mancher Führer der Jugend den aufstrebenden Geist halten zu müssen glaubt, ist Ungewinn jederzeit, namentlich aber in einer Zeit, die so nothwendig seit Jahrhunderten und von der ganzen Vergangenheit zum selbständigen Bewußtsein getrieben wird. Wozu jenes Blinzeln der Pharisäer, die die Zeichen des Morgens und Abends deuten, die Zeichen der

Zeit aber nicht verstehen wollen? Fürchtet man etwa für die christliche Wahrheit, daß sie im klaren Bewußtsein untergehen müsse? Eine größere Schmach für die christliche und katholische Wahrheit kann nicht erdacht werden, als ihr diese sich so nennenden Vertheidiger derselben zufügen."

Im 6. und letzten Abschnitt der „Fragmente“, welcher ebenfalls in wörtlich in das zweite Bändchen der „Bilder des Geistes“ (S. 90–104) aufgenommen ist, weckt das alte Worms die Erinnerung an die Helden der Nibelungen- und Amelungenlieder; es wird das Verhältniß des Nibelungenliedes zum „Parcival“ und zur Iliade ähnlich wie später in der Poetik bestimmt; dem alten Münster in Worms¹⁾ und der Katharinenkirche zu Oppenheim wird ihre Stelle in der Entwicklung der kirchlichen Baukunst angewiesen. der Pietät der Protestanten gegen die mittelalterlichen Kunstwerke Anerkennung gezollt, aber auch betont, daß diese Werke nur für den katholischen Cultus geeignet und nur durch ihn in ihrer rechten Bedeutung zu begreifen sind, während „im protestantischen Cultus der Altar in seiner höhern Bedeutung als Opfertisch wegfällt, und somit auch sein Gegensatz“, „der Priester und die Gemeinde völlig Eins, und ein Presbyterium etwas Ueberflüssiges, ja für die natürliche Reinheit des subjectiven Cultus Störendes ist.“ Zuletzt wird die Aufgabe, welche die christliche Wissenschaft in der Gegenwart zu lösen hat, im Unterschiede von der älteren, mittelalterlichen Wissenschaft²⁾, die mit dem Rundbogenstyl verglichen wird, bestimmt.³⁾

2. Reise nach Florenz (1845).⁴⁾

Am den Ufern des Starnbergersee's, so heißt es im 1. Abschnitte des 1. Bändchens der „Bilder des Geistes“, „wanderten an einem der schönsten Tage des Monats August vier Menschen fröhlichen Muthes und leichten

¹⁾ „So steht nun“, heißt es u. A., „das Werk sich selbst und den Menschen ein Räthsel, groß in der Anlage, reich und kostbar in der Ausführung und doch ohne inneren Halt und ohne Kunstwerth, weil ihm die Einheit des Grundgedankens, die allein die höhere Schönheit der Kunst erzeugen kann, im Grundriße fehlt, und folglich unmöglich in den Aufsatz übergehen mochte. So muß jedes Werk im Grunde richtig und wahr sein, dann werden die Glieder schön und ebenmäßig aus der verborgenen Wurzel hervorwachsen. Jeder Zwiespalt im Grunde muß aber zuletzt in der Ausführung sich offenbaren, und das Werk, das auf dem uneinigen Grunde aufgebaut worden, wird zuletzt durch den sich offenbarenden Widerspruch auch die falsche Grundlage beweisen.“ (II, 95 f.)

²⁾ „Glauben und Wissen standen erst noch neben einander, unbewußt, ob sie nicht verschiedenen Wurzeln entsprossen auch verschiedene Wege könnten. Sie haben es versucht, und das Wissen hat sich vom Glauben losgerissen und sich auf die eigenen Füße gestellt. Jetzt, nachdem die Trennung versucht ward, ist eine wahre, lebendige Einheit möglich.“ (II, 103.)

³⁾ „Wie die gotischen Bogen sich zusammenfügen und Kraft und Last in eine unzerrennliche himmelanstrebende Schönheits-Linie zusammenfallen, so soll in der christlichen Wissenschaft die göttliche Kraft die Last der menschlichen Natur zum Himmel tragen.“ „Gott hat seine Gebote und seine Offenbarung gegeben an eine menschliche Natur und nicht aus bloßer Willkür, um den Menschen zu necken und zu drücken, sondern ihn aufzurichten. Seine Gebote sind der Natur zuvorgekommen. In ihnen ist das wahrhaft Natürliche. Der Mensch lernt seine Natur kennen in den Geboten Gottes, und lernt die Gebote verstehen in der rechten Erkenntniß des wahren Bedürfnisses seiner eigenen Natur.“ „Gott ist nun nicht mehr der gefürchtete Gesetzgeber, sondern der erbarmungsvolle Helfer unster Schwäche.“ (II, 102.)

⁴⁾ Ich citire nach der 2. Auflage (vgl. oben S. 36 Anm. 2 und S. 47).

Schrittes dahin.“ „Wer sie so von ferne wandern sah, so verschieden an Schritt und Größe und im ganzen Umrisse ihrer etwas abenteuerlichen Figuren, der mußte sie für die vier Temperamente halten, die sich incognito die Welt besehen wollten, oder für die vier Jahreszeiten, die sich verkleidet hatten, um so unbekannterweise zu hören, wie man zufrieden sei auf Erde mit ihrer Wirthschaft.“ (S. 4 f.) „Drei davon hatten im Sinne, nach Süden zu ziehen, während der vierte nur einen Tagmarsch weit das Geleit geben wollte.“ (1. Aufl. S. 5.)

„Des Menschen Leben, ist es nicht einer Quelle gleich? Aus dem dunkeln Waldesschatten einer träumerischen Kindheit bricht es hervor an den hellen Tag eines freien Bewußtseins und durchzieht das weite Reich der Erfahrung, und unzählige Bilder spiegeln sich in seinen Wellen.“ „Wenn nun die Flüsse der Erde gedankenlos vorüberfahren und die gesehenen Bilder dem Spiel der kommenden Wellen überlassen, so soll dagegen der Mensch sie festhalten, und von dem wandelbaren Spiegel die Schattenbilder des Lebens sich abheben und zur künftigen Ueberschau in dem Bilderfaal seines Herzens zusammenstellen. Auf den Wellen der Sehnsucht nach neuer schöner Kunde von den Offenbarungen des ewigen Lebens in der Zeit, die sie nach Süden zieht, fahren die drei Gefellen, die der sonnigste Tag des August an die Ufer des Starnbergersee's führte, des Weges.“ „Was jeder von ihnen gefühlt und in die Erinnerung gegraben, was er an fallenden Samenkörnern vom ewigen Lebensbaum in sich aufgenommen, das bleibt der einzige Gewinn einer solchen Wanderschaft.“ (S. 6.)

„Manchen mag das Reisen bloß ein Linderungsmittel für die Langweile sein; wie ja gar Viele krank sind, damit sie doch auch etwas zu thun haben auf der Welt; Viele sind aus dem gleichen Grunde verliebt, Andere fromm, bloß für die Langeweile und aus purer Begierde nach Zeitvertreib. Bei Manchen mag es auch Mode sein zu reisen; es gibt ja so Viele, denen alles gleichgiltig ist, nur nicht was die gedankenlose Tyrannei der Mode gebietet. So mag es wohl noch viele andere Gründe geben zu reisen, die alle für ihren besondern Kreis vielleicht unwiderstehlich sind. Solche Wege aber möchten doch wohl Umwege sein für den, der den einzigen Weg wandern will, welcher als Endziel aller menschlichen Bestrebungen auch der erste Gedanke bei allen einzelnen Wegen des Lebens sein muß, den Weg der Sehnsucht nach dem Ewigen. Da wird nun freilich die sittsame Frommthuerei der Zeit gar groß Bedenken haben gegen die feste Versicherung, daß man auch reisen kann um des ewigen Lebens willen. Wie Omar, der Chalife, gethan, der die schönste Bibliothek der Erde verbrannte, weil, was sie enthielte, entweder im Koran stehen müsse oder nicht, und wenn es im Koran stehe, überflüssig, wenn nicht, gottlos sei; ebenso schließen die Omariden unserer Tage: weder Wissenschaft noch Kunst, noch irgend ein anderes menschliches Bestreben ist zur Seligkeit nothwendig; die einzige Kunst in den Himmel zu kommen aber ist die, recht zu beten; alles Uebrige ist zur Seligkeit überflüssig, also vom Bösen. Freue dich, alter Chalife, dein weises Urtheil hat zahlreiche Nachbeter, und groß wird einst dein Reich werden im Paradies! Dieses Vormarken der eigenen Grenze für fremde Kräfte, dieses decisive Absprechen aus einem mahomedanisch-pharisäischen Standpunkte ist ein ebenso ungerechtes als unchristliches Verfahren. Jedem Menschen ist das eigene Maß seiner Kräfte von Gott angewiesen, und diesem innern Drang kann er

nicht entlaufen, und welchen Menschen Gott, wie einst den Propheten Jonas, nach Ninive senden will, der wird vergeblich seinem Rufe entfliehen wollen.“ „Was dem Menschen zur Ausfüllung seines innern Lebensdranges gebietet, das muß er suchen, und kann nicht ruhen, bis er es erreicht hat.“ „Es ist nun einem Menschen ein anderer, vielleicht ein kleinerer Umkreis seiner Bahnen beschieden, so daß er früher an das Ziel kommt, wo er ruhig unter der Kürbisstaude sitzen mag, so soll er daß Gott preisen und seines eigenen Werkes Sorge tragen. Es ist unbillig, dem Andern, der diese stille Ruhe noch nicht gefunden, der noch mitten in der Schwüle des Kampfes sich müht, darüber zu grollen, oder ihn deshalb verurtheilen zu wollen, weil er nicht in die gleiche Bahn gesetzt und gemessen seines Weges wandelt, wie der, der dieses Ziel schon gefunden hat. Dieses gesetzte Wesen, wozu manche Menschen schon gar früh gelangen, mag ein gar gutes Zeichen sein eines auf rechter Bahn wandelnden Gemüthes; es kann aber auch das Schweigtuch sein, in das der miträuische Knecht sein Pfündlein eingewickelt, um es in die Erde zu vergraben.“ „Verschieden ist der Beruf, verschieden sind die Wege zum Heil. Jeder strebt in seiner Bahn vorwärts nach dem höchsten Ziele, und lasse seinen Nachbar unbeirrt seines Weges wandeln.“ (S. 7 ff.)

„Sucht nun irgend ein lebendiger Strom sich den Ausweg aus den Umklammerungen vergeblich drohender Hemmnisse, so lasset ihn ziehen. Der die Meßschnur in den Händen hat, wird wissen, wo seine Grenze ist; und schreibet ihm nicht aus eurem Kram die Wege vor, die er wandeln soll.“ „Diese menschlichen Umgarnungen und Rectificationsversuche, werden sie ihn aufhalten in seinem Gange? O die menschliche Klugheit, die sich als Weltregiererin an die Stelle der ewigen Vorsehung setzen will, welch eine erbärmliche Rolle spielt sie doch vor dem, der einem höhern Zuge in seinem Herzen folgt!“ (S. 10.)

Wie hier, so streut D. überall allgemeine Betrachtungen ein, die, wie sie aus seinem philosophischen System hervorgewachsen sind, wiederum ihrerseits die psychologischen, ästhetischen und metaphysischen Bestimmungen in eigenthümlicher Weise beleuchten. So knüpft er z. B. an die Schilderung eines prächtigen Abends, den er in Genua verlebt, eine Darstellung des verschiedenen Verhältnisses des Leiblichen, des Seelischen und des Geistigen Lebens, und weiterhin der Kunst und der Wissenschaft zu dem Leben der Ewigkeit und Unendlichkeit an, weist dann auf den Unterschied des „mittelalterlichen Seelenlebens“ von der Lebensanschauung der Neuzeit, und endlich auf die Gegensätze hin, die gegenwärtig „nach links und rechts“ als neues Heidenthum und Judenthum, als neuer Sadduzäismus und Pharisäismus sich gegenüberstehen, um zuletzt humoristisch seine und der Gleichgesinnten Stellung zu diesen beiden gegenwärtig allmächtigen Parteien anschaulich zu machen.¹⁾ (S. 93—100.) So sonderbar nun auch solche Zusammenstellungen sind

¹⁾ „Pharisäer und Sadduzäer regieren die Welt. Sie haben die Welt genommen und zwischen Schein und Lüge sie vertheilt, und der Wahrheit ist kein Eigenthum geblieben auf Erde. Wer klug ist und etwas gelten will auf Erden, der schließe sich einer von diesen beiden mächtigen Parteien an. Mit der bloßen unverständigen Liebe zur Wahrheit wirst du beide Theile beleidigen, und dich selbst deines irdischen Erbtheils berauben. Die Wahrheit ist ein Wein, der die Zunge löset und Geheimnisse sprechen lehrt, die tief in der Brust geschlummert, ein Wein, der uns trunken macht, daß wir voll Gottes in unserer Brust der Welt nicht achten und ihrer klein-

ausnehmen, wenn man die einzelnen Punkte so nackt, wie hier gesehen, und ohne die verbindenden Mittelglieder aus dem Zusammenhange gerissen dem Leser vor Augen hält, so natürlich und ungezwungen erscheinen sie in der Deutinger'schen Darstellung selbst — wenn man sich überhaupt die Mühe gibt, dieselbe aufmerksam zu lesen, und sie als das gelten läßt, was sie sein soll und will, d. h. als das, was schon der Titel besagt: als Darstellung und Deutung der Erscheinungen der Natur und der Werke der Kunst, inwiefern dieselben Bilder und Offenbarungen geistigen Lebens sind.

Diese ihm eigenthümliche Darstellungsweise charakterisirt D. selbst (S. 41) mit den Worten: „Der ächte Künstler muß der lauschenden Phantasie eine lebendige Gegenwart enthüllen, um die Offenbarung eines Unendlichen, das sich mit aller Gegenwart verknüpfen muß, damit zu verbinden. Diese Gewalt der reinen Anschauung und unmittelbaren Darstellung ist aber nicht Jedem gegeben. Wenn daher einem mehr bei sich denkenden als darstellenden Sinne diese Gegenwart entschlüpft, und die Gedanken wie Lerchen entflattern, um in der Höhe sich vernehmen zu lassen, so liegt das in der Besonderheit dessen, der seine Erinnerungen, die von der lebendigen Welt außer ihm in ihm angeregt worden sind, in seiner Art festhalten muß.“

Daß ihm aber trotzdem auch „die treue Darstellung der einfachen Anschauung“ keineswegs fremd ist, werden die ausgehobenen Stellen zur Genüge zeigen. Er weiß so treue und charakteristische Bilder von einzelnen Gegenden und Naturscenen zu entwerfen, daß dieselben auch einem Götthe und verwandten Geistern alle Ehre machen würden. So zeichnet er (S. 45) das Domleschg-Thal vollständig erschöpfend mit einem einzigen Satze. Ebenso treffend ist die kurze Schilderung der Aussicht, welche der Calvarienberg bei Rüfen gewährt (S. 16 f.), die des Rheinthals südlich vom Bodensee (S. 42 ff.), des Weges von Weiler an den Bodensee (S. 24—27) etc.

Bezeichnend für die Art der Naturschilderung D.'s ist auch die (erst in die 2. Auflage eingeflochtene) Vergleichung des Etzthales mit dem Jnnthale, und beider mit der Umgebung Salzburgs (S. 282 ff.). „Die Thalsohle des Jnnthals“, heißt es hier, „ist fruchtbarer, städtereicher, belebter als die theilweise sumpfige Ebene an der Etz. An dieser aber sind die Bergesabhängungen mit den Zeugnissen vergangener kraftvoller Zeiten behelmt“, und übertreffen „an Mannigfaltigkeit, Fruchtbarkeit und malerischer Fülle die Höhen des Jnnthals. Das Jnnthal ist den vollen breiten Harmonien der Messen Palästrina's zu vergleichen. In einfachen Accorden klingen die großen Massen ineinander. Nördlich steigen die steilen Wände der Hochgebirge riesig und rauh empor, gegen Süden aber senken die Berge in sanften, grünen, mannigfaltig wechselnden Vorbergen in das breite fruchtbare Thal sich herab, welches beide durch die eigene Größe, die selbst zwischen diesen riesigen Grenzen noch imponirend erscheint, im weichen Uebergange

sichen Grenzgötter und Zeitbedenklichkeiten. Aber diese Geheimnisse sind es eben, die man nicht hören will; dieses Nichtachten der Bedenklichkeit ist es, was man bedenklich findet, darum erklärt der Dichter:

Die Wahrheit ist im Wein,
Das heißt, in unsern Tagen
Muß einer betrunken sein,
Um Lust zu haben, die Wahrheit zu sagen.“ (S. 100.)

eines sanften Mitteltones verbindet. So spricht die ganze Fläche des Innthals mit den schönen Gegensätzen seiner nördlichen und südlichen Bergsgrenzen wie ein einfach mächtiger Accord zum Auge, dessen voller Ton im ganzen Gefühl nachhallt, auch wenn man über die eigenthümliche Schönheit desselben sich nicht Rechenschaft zu geben weiß. So oft man daher wiederkehrt in dieses mächtige Gebirgsthal, wird man immer wieder von dieser Größe auf's neue bezaubert. Vergleicht man andere Gebirgsgegenden, z. B. das schöne Salzburg, mit der einfachen Schönheit der Gegend von Innsbruck, so kann man bei der reichen Mannigfaltigkeit jener abwechselnden Ansichten um Salzburg kaum begreifen, wie auch Innsbruck uns gefallen konnte; und kommen wir wieder hieher, so ist die Macht des Eindruckes wieder der gleichmächtige, überwältigende, das Gefühl zur Bewunderung und zum innern Wohlgefallen hinreißende. Das ist die stille Macht der einfachen Größe. Salzburgs Umgegend ist unendlich abwechselnd, mit jedem Schritte neu und gefällig, aber es ist nirgends eine allesumfassende Uebersicht und Einheit, eine mit Einem Schlage das ganze Gefühl überwältigende einfache Harmonie. Salzburgs Umgegend ist einer melodienreichen Oper Mozart's gleich, während Innsbrucks Umgebung einer harmonienmächtigen Messe Orlando's verglichen werden muß. Die Gegend um Meran aber ist eine Prophetenstimme der Natur für die künftige Musik.“ „So hat jede Gegend ihre eigene Schönheit. Der Streit um den Vorrang ist wie der Streit der Töne, die im Streite sich versöhnend zum zauberreichen Accorde sich verweben.“

Diese Stelle möge zugleich als Uebergang dienen zu jenen Schilderungen, in welchen allgemeinere Betrachtungen über die Detail-Darstellung überwiegen werden. So in der Schilderung des Etsthtales bei Roveredo und des Splügenpasses.

„Von Roveredo aus“, sagt D., „breitet das Etsthtal seine Flügel aus wie ein Vogel, der mit der Kraft seiner Schwingen einen Theil der Erde trägt. In breiten großen Formen steigen die Gebirge himmelan. Ernst und feierlich stehen die stolzen Riesen vor dir, und schauen den eilenden Wogen der Etstch in ihrem unermüdlischen Laufe zu. Ebenso rastlos eilen die einen dahin, als die andern unbeweglich stille stehen. Beide Bilder der Ewigkeit. Die Unbeweglichkeit und Unveränderlichkeit ist die eine Seite der Ewigkeit; aber eine in sich selbst unaufhaltsame Bewegung ohne Veränderung ist ihr ewig gleiches Leben. Eines ohne das Andere ist nicht. Die Ewigkeit kann nicht sein ohne Leben, und ein Leben ohne Unveränderlichkeit und Stetigkeit kann nicht ewig sein. Ruhe und Bewegung sind Eins. Die Zeit aber trennt beide Grundwesen des Seins. Indem Eines an dem Andern vorüberfließt, entsteht die Zeit. Alles Entstehen ist ein Fließen des Seins, eine Aufhebung der Ewigkeit. Alles Zeitliche besteht im Gegensatz.“ „In der Zeit mußst du die Ruhe suchen im Fortschritt, das Ewige in der Bewegung. Wissenschaft, Kunst und Geschichte bilden sich, indem das Zeitliche die Ueberzeitlichkeit anzieht, das Veränderliche an dem Unveränderlichen vorüberzieht, und das Ewige sich im fließenden Strome der Bewegung spiegelt. Weder das Eine allein mußt du fordern noch das Andere; sondern in beiden wohnt der Abglanz des Ewigen. Jede conservative Beständigkeit ist nur möglich im geordneten Eingehen auf einen nothwendigen Fortschritt, und jeder Fortschritt ist nur wirklich im Festhalten an dem unveränderlich Bleibenden. Allein dieses große Gesetz der Zeit ist es, was man immer nicht begreifen

will. Die Männer der Linken und der Rechten, die Männer der Bewegung und die Wahrer des conservativen Principis irren durch die Einseitigkeit des Gegensatzes.“ „Conserviren kann sich nur das Leben, nicht der Tod. Das beständige Leimen und Flickern am Alten aus Furcht vor jeder Neuerung ist Mangel an Energie und Verständniß der Zeit. Wer aber der Zeit ihr Recht versagen will, an dem muß sie sich rächen.“ (S. 277 f.)

In der Beschreibung des Splügenpasses heißt es u. A.: „Hellstrahlend beleuchtete die Sonne die Schneewände der Gletscher rings um uns, als ein Anfangs dünner Nebelschleier durch die höchste Schlucht des Splügenpasses gezogen kam. Bald aber verdichtete er sich zu einer dem Auge auf die Ferne von zehn Schritten völlig undurchdringlichen Masse.“ (S. 49.) An die Darstellung des mächtigen Eindruckes, den das Tosen des dem Blick durch den Nebel entzogenen Wasserfalls von Pianazzo auf das Gemüth der Wanderer machte, knüpft nun D. folgende Betrachtungen an.

„Der Mensch“, sagt er, „empfängt keinen Eindruck der Außenwelt in seiner reinen Wirklichkeit, sondern stets modificirt durch die Stimmung der Sinne und ihren Verkehr mit dem Geiste durch die Seele. Für den Menschen ist alle Wirklichkeit nur beziehungsweise wahr und falsch. Die Wirklichkeit, oder das, was man in der Regel so nennt, die dargestellte [vorgestellte?] Außerlichkeit, ist aber eben auch nur, insoferne sie wirkt. Das Sein ist in seiner unveränderlichen, ungetrübten Unbedingtheit und Freiheit nur dem Ewigen allein angehörig. Alles Freie allein ist wahrhaft, alles Andere ist nur Mittel der Freiheit. Die Dinge der Welt sind geschaffen zum Dienste der geschöpflichen Freiheit, und erlangen eine bleibende Wesenheit nur, inwiefern sich der freie Wille ihrer zur Erkenntniß und Vollführung seiner persönlichen Unvergänglichkeit und Unabhängigkeit bedient. Nun muß sich der menschliche Wille zwar dieser Dinge bedienen, weil er ein geschaffener Wille ist, aber er steht doch über ihnen, und gibt ihnen in sich erst Wesenheit und die Macht, das Kleid eines einigen, seienden Willens zu werden. Das höchste Ziel alles irdischen Wollens und Strebens bleibt darum die wahre Freiheit. Eine solche aber ist nie ohne das Licht der die Finsterniß der äußerlich bedingten und abhängigen Welt durchschauenden Erkenntniß. Nur was sich nicht nach eigenem Wohlgefallen bewegen kann, ist in sich finster und licht-, also auch erkenntnißlos.“ (S. 50.)

Ferner: „Das ist der Menschen häufigstes Loos, daß sie sich nicht über den Nebel der nächsten Gegenwart erheben können. So wandeln sie dahin, Schritt für Schritt, und können sich nicht Rechenschaft geben von dem letzten Schritt, den sie gethan haben, und nicht von dem nächsten, den sie thun werden.“ „Diejenigen, denen daran liegt, die Menschen auf einer nicht von Gottes offenbarender Liebe, sondern auf einer von ihrer eigenen Willkür vorgebahnten Straße wandeln zu machen, haben nun freilich ein Interesse daran, den Nebel zu lieben, denn so muß wohl der Mensch, der sich ihrer Leitung anvertraut, auf dieser vorgezeichneten Straße bleiben. Aber diese Führer der Blinden sind selbst blind und müssen endlich sich und die ihnen vertrauenden blinden Anhänger in die Grube stürzen. Der Mensch muß in seinen höchsten und innersten Angelegenheiten zunächst und unmittelbar sich von dem Geiste leiten lassen. Gott ist unser rechter Führer zum Heile, und mittelbar hat er die äußere Ordnung gesetzt, die wir auch bei der höchsten geistigen Freiheit nicht werden durchbrechen wollen, weil wir dann

ihr Gutes tief empfinden, und den Druck der Zeit, der ihr nothwendig an-
 kleben muß, nicht mehr fühlen.“ (S. 50 f.)

„Wenn die Gesamtheit der Menschen stets nur der Gesamtausdruck
 des bestimmten Zustandes der Zeit sein kann, und es Tausende und Millionen
 gibt, die diesen Ausdruck nach allen Seiten hin in's Einzelne vollführen, so
 möchte man dagegen bei denen, die die Vorsehung als Berge hingestellt hat
 in die Ebene, damit die Arche . . . auf ihnen ruhen möge, jene überschauende
 Höhe und Klarheit des Geistes erwarten, die uns Bürgschaft gibt, daß man
 von der Zukunft noch etwas hoffen könne. Allein eitel ist das Hoffen auf
 Menschen. Waren ja doch auch weiland zur Zeit der Sündfluth alle Berge
 fünfzehn Ellen hoch mit Wasser überdeckt. Aber auch damals ruhte die Arche
 endlich doch auf dem Gipfel des Ararat. So wird wohl auch zur jetzigen
 Nebelzeit, wo Keiner eigentlich weiß, wohin er die Fahrt richten soll, und
 die Mächtigen auf's Ungewisse das Steuer führen, Gott einmal einen Licht-
 strahl senden, der den Nebel zerstreut, und das Ziel, dem die Menschheit
 aufzufern soll, auf Augenblicke wenigstens einem hellsehenden Auge weisen.“
 (S. 51 f.)

Hieran mögen sich einige vereinzelt Stellen ganz allgemeinen Inhalts
 reihen, welche entweder zum Verständniß der Lebensanschauung D.'s, oder
 zur Würdigung seiner Darstellungsform beizutragen geeignet sind.

„Der Himmel“, heißt es S. 57—60, „ist in dir allein. Deine Liebe,
 deine innere freie Liebe zu Gott allein ist dein Himmel. Sie, die Liebe, ist
 die Wunderthäterin, die Wiedererschafferin und Erneuerin der Welt. Je mehr
 sich die Sinne nach außen drängen, um so ärmer wird die Macht des Willens
 in dir. Die Erde aber, die dich selig machen soll, das wahre Paradies, das
 mußt du in dir selbst erschaffen.“¹⁾ „Nicht der äußere Reichthum der Um-
 gebung wird und kann den Menschen glücklich machen. Der Mensch kann
 nicht in den Himmel kommen, sondern der Himmel muß in ihn eingehen.
 Aber hindurchwandernd durch diese Herrlichkeit, nicht um ihrer im Genuße
 froh zu werden, sondern um, sie schauend und wieder verlassend, im Anschauen
 und Entfagen geistig reicher zu werden, das ist der rechte Sinn der Reiselust.“
 „Wenn den Menschen die Sehnsucht treibt, den Schatz der Phantasie zu

¹⁾ Aehnlich spricht sich D. in dem Abschnitt aus, der den Dom von Mailand schildert.
 „Es ist“, sagt er S. 64 f., „der Mai der Kunst, der hier in tausend Blumen auf-
 gebüht. Man kann sie unmöglich alle überschauen, diese Tausende von Statuen,
 und manche ist in einer kaum zugänglichen Nische versteckt, kaum von einem Einzelnen
 gesehen von den Tausenden, die stets diese Höhe besuchen. Doch steht sie da, wie
 eine Blume des Frühlings. Wird sie auch nicht gesehen, so hat sie dennoch gebüht
 und zur Verschönerung des Ganzen mitgewirkt. So wirkt die Natur, so die wahre
 Kunst. Blumen und Früchte blühen aus ihrem unerforschlichen Schoße, unbesorgt,
 ob der Mensch dafür dankt. Sie sind ihres Daseins froh auch ohne Ruhm. So
 sollte auch des Menschen Wirken sein auf Erde. Der Reichthum, der ihm aus dem
 Innern quillt, muß ihn glücklich machen, auch wenn ihn Niemand kennt und rühmt.
 Was liegt daran, ob die Leute um deine innere Seligkeit wissen; was liegt daran,
 ob dich Tausende ehren? Das Erste, was du suchst, ist die innere Seligkeit, die
 sich in Gott selbst genug sein muß. Will Gott dich an einen Ort stellen, wo du
 für Viele wirken und streben sollst, so mußt du dich immer dessen mächtig wissen.
 Hast du diese innere Macht nicht, so wird der Ort dich nicht zieren und glücklich
 machen, so wenig den Kranken ein goldenes Kleid gesund macht. Suchst du aber
 die äußere Ehre, so gibst du dadurch Zeugniß, daß du mit deinem innern Zustand
 unzufrieden bist, und bist du dieß, wie soll die Stellung zur Welt dich innerlich
 erquicken?“

bereichern, und in die Mitte der innersten Liebe den Reichthum der Gestaltungen des Lebens einzutragen, und dort den Keim einer neuen Schöpfung zu begründen; so ist das Religion im reinen Sinne des Wortes, Sehnsucht nach Vereinigung mit Gott.“ „Ohne diese innere Regung aber ist jede Außerlichkeit ohnehin vergeblich. Keine äußerliche Religion macht den Menschen heilig und selig. Auch Christus hat uns nicht selig machen wollen. Er konnte und wollte uns nur erlösen. Aber auch der erlösete Mensch kann verloren gehen. Die Erlösung ist nur die Grundlage der Heiligung. Eine Rechtfertigung der Menschen ohne freie persönliche Mitwirkung ist unmöglich. Es ist nicht genug, daß Gott den Mantel des Vergessens über die Schuld des Menschen deckt, wie die erste Lehre der Reformatoren von der Rechtfertigung lautete; sondern der Mensch muß in sich die Befähigung erhalten, die Liebe Gottes zu erkennen, zu fühlen und ihrer sich zu freuen; jede andere Zurechnung macht ihn ebenso wenig selig, als einen Krüppel der Mantel, mit dem ich seine krummen Glieder verhülle, gerade machen wird.“

„Oft schimmern“, sagt D. S. 28 f., „die Höhen im reinen Lichte des neuanbrechenden Tages, während die Niederung noch im tiefen Schlummer liegt. In großen Geistern spiegelt sich der neuaufwachende Tag der Geschichte, während vielleicht erst nach einem Jahrhundert die Lichtstrahlen, die an ihren höhern Häuptern erglänzten, auch in die Tiefe dringen. Große Männer werden daher auch in der Regel von ihrem Jahrhundert mißkannt. Sie leben der Zukunft und dem Loos der Ewigkeit.“ „Es ist eine höchst wichtige und eitle Bemühung, nach dem Beifall der Zeit zu streben. Wen die Woge des Tages erhebt, den läßt sie auch wieder fallen, und sein Werth verschwindet mit ihr. Wer nach dem Lobe der Zeit buhlt, ist der Ewigkeit nicht werth.“

„Die höchste und letzte Idee, die als Sonne des Lebens die Erde beleuchten soll, müssen wir Freiheit nennen. Die Freiheit im wahren Sinne ist die Sonne des Geistes. Nach Freiheit von aller Sünde und Schwäche, von allen Banden der Natur und Nothwendigkeit ringt der menschliche Geist in seinem innersten Wesen. Nur für die Freiheit ist er von Gott geschaffen, nur das freie Wesen kann Seligkeit fühlen. Wenn Gott nur das Vollkommenste wollen kann, weil er absolut vollkommen ist, so kann er nichts erschaffen, außer was Ihn lieben, also wieder das Vollkommenste wollen und begehren kann. Ebenso kann auch der Zweck der Erlösung kein anderer sein, als den Menschen frei zu machen von den Banden der Sünde und der durch sie ihn bewältigenden Natur. Die Erlösung ist aber nur der Grund der Freiheit. Die höchste Freiheit selbst ist eine persönliche, die auf dem Grunde der befreiten und erlösten Natur von jedem Einzelnen erst errungen werden muß durch die persönliche Gnade des göttlichen heiligen Geistes. Das ist es aber gerade, was man noch immer zu wenig unterscheiden will, daß die Erlösungsgnade und die Heiligungsgnade zwei verschiedene Gaben der göttlichen Liebe sind. Die erste wirkt im Allgemeinen, ist dem Princip nach seelischer Natur; durch sie sind wir der Möglichkeit der Erlangung des ewigen Lebens gewiß. Dieses Leben selbst aber ist ein geistiges, wozu nicht bloß die Seele des Menschen, sondern auch sein persönlicher Geist sich befähigen muß. Alle Schätze der sacramentalen Gnade auf einen Menschen zusammengetragen machen ihn allein der ewigen Freude noch nicht gewiß. Um die ewige Seligkeit zu besitzen, muß

man nicht bloß objectiv dazu berufen, sondern auch subjectiv dazu befähigt sein. Gott kann keinem Menschen mehr Seligkeit geben, als dieser nehmen kann und will, und wer keine andere Seligkeit begreift und sucht, als die eines sinnlichen Mohamedaners, dem kann Gott auch keinen andern Himmel geben, als einen solchen, in dem er sich zu Hause findet, in dem er sein Heim, seinen Himmel hat.“ „Deshwegen nützt es nichts, immer und immer nur dem Menschen den Himmel versprechen, und ihn vor der Hölle zittern machen. Beide sind doch im Keime im Menschen selbst, und wachsen dort, und ein Himmel außer mir hilft mir nichts, wenn ich ihn nicht im Herzen habe. Man sollte auch darauf sehen, das Herz des Menschen zum Genuß himmlischer Freuden zu befähigen.“ „Diese drastischen Mittel der Reinigung, dieses stete Wirken auf die ersten Wege, ist wohl eine Zeitlang nützlich, so lang das Uebel im Groben steckt, aber hinter diesem soll jene höhere Heilkraft sich offenbaren, die den Menschen eigentlich anhimmelt und in seinem Herzen die Gewißheit der göttlichen Liebe und mit dieser auch die Gewißheit der Seligkeit weckt. Diese Gewißheit aber ist eine persönliche Wirkung des heiligen Geistes.“ (S. 29 ff.)

„Die Natur des Menschen ist erlöst, aber die Person muß dieser allgemeinen und äußerlichen Erlösungsgnade erst innerlich theilhaft werden durch die Gnade des göttlichen Geistes. Dieser aber redet nicht zur Natur, sondern zur Person. Alles, was wir denken, fühlen und thun, ist in dieser persönlichen Gnade lebendig. Das selbstthätige Streben, die persönliche Sehnsucht, das innere Ringen nach Wahrheit ist es, was uns der göttlichen Liebe gewiß macht.“ „Niemand, der an die Erlösungsgnade glaubt, wird an dem geheimnißvollen Mitwirken einer höhern Gemeinschaft zweifeln, das selbst mit dem unverstandenen Willen des Kindes sich verbindet, und es als angenehme Dpfergabe vor den Thron der ewigen Liebe trägt. Aber mit dieser allgemeinen Kraft muß sich denn doch auch noch ein zweites persönliches Verdienst im Gebete verbinden, das als ein geistiges Licht wieder erleuchtend zurückwirkt in den Geist, von dem es ausgegangen ist, so daß wir vertrauender, liebender, reicher an innerer, gefühlter Anschauung der göttlichen Geheimnisse von dem Gebete zurückkehren.“ „Jeder, der in diesem sehnsüchtigen Willen mit Gott gerungen hat, weiß es, wie ihm die Eröffnung göttlicher Geheimnisse gleichsam wie von selbst kommt, wie im Traume; er ringt und fühlt, daß er aus sich selbst nichts erkenne, und doch wächst ihm diese Erkenntniß zu, ohne sein Wissen, und schaut er zurück auf die vorausgehenden Tage, so erscheinen sie wie ein Berg, den er heraufgestiegen und der ihn mit jedem Schritte, freilich nicht ohne Schweiß und vielfaches Straucheln, aber doch allmählich aufwärts führte. Es schöpft der Mensch aus der Fülle des göttlichen Inhalts der positiven Offenbarung, von der er sich nie entfernen darf, wenn er nicht im bodenlosen Sumpfe wandern will, aber die innere Durchdringung dieses Geheimnisses wächst ihm auf einem persönlichen Wege zu, der rein geistiger Natur ist. Zwar ist auch eine gewisse Ruhe in dem kindlichen Vertrauen auf die Erlösungsgnade, aber solche Ruhe ist doch nur der Anfang des wirklichen Weges zum Leben.“ (S. 31 f.)

„Die Furcht des Herrn ist der Anfang der Weisheit, aber die Liebe ist das Ende.“ „Der Mensch bleibt kein Kind, und alle Bemühungen, ihn in der Unmündigkeit zu erhalten, müssen nothwendig mißglücken. Dann wird er überdrüssig oder lahm am Geiste, wenn nicht gar noch etwas

Schlummeres, nämlich einer jener selbstfüchtigen Menschen, die mittelst äußerer Formen das Reich Gottes, das doch nur innerlich ist, gewinnen wollen, einer von jenen, die das Evangelium als Pharisäer bezeichnen würde. Daher kommt es, daß viele sogenannte Fromme so völlig geistesarm werden, daß sie durchaus alle Geheimnisse himmlischer Herrlichkeit in den allerengsten Schrank ihres hölzernen Hauswesens einpressen, und mit ihren Gedanken nicht über den Umkreis ihres Nestes hinausfliegen, wie Ribitze, die stets nur im Kreise um ihre moosige Wohnung sich wenden, und im einförmigen Gesähe den Wandersmann ermüden. Sollte denn wirklich der heilige Geist arm machen und blöde am Geiste? Unmöglich, daß der Geist von sich selbst abfalle. Der Geist beschränkt nicht, sondern erweitert das Herz, und erfüllt es mit Reichtum, Liebe und Freiheit. Freiheit von den Banden irdischer Beschränkung ist das Kennzeichen des Geistes. Aber wie die Sonne die Höhen zuerst beleuchtet, so auch der Geist; er befreit nur das Erhabene, das nach dem Höchsten ringende Gemüth. Nicht die den Himmel suchen, werden ihn gewinnen, sondern die Gott allein suchen. Wie aber der Geist ein Geist der Freiheit ist, so sucht er zwar Alle zu befreien, aber nur Wenige wollen diese Freiheit verstehen.“ (S. 32 f.)

„Eine Erziehung des Menschengeschlechts, die nicht auf diese allmähliche Befreiung hinzielt, ist vom Uebel, und muß auch üble Folgen nach sich ziehen. Man hat die Erziehung der Jesuiten bald unbedingt gelobt, bald ebenso unbedingt getadelt. Beides mit Unrecht. Wenn man bedenkt, wie sie zu einer Zeit der grundlosesten Usurpation der subjectiven Meinungsherrschaft, welche die sogenannte Reformation hervorgerufen hatte, sich erhoben, um gegen diese Aftersfreiheit anzukämpfen, so muß man ihr Princip strenger Sucht und Einfangung aller subjectiven Willkür unter die Fesseln eines unbedingten Gehorsams allerdings für jene Zeit billigen und loben. Allein mit dem Wegschneiden aller subjectiven Kräfte hatten sie auch die Triebkraft weggeschnitten des Bäumchens, das von göttlicher Gnade oculirt mit der Zeit auf seinem eigenen Stamme Früchte tragen sollte.“ „Wer die Warnung des Evangeliums: ‚Lasset Unkraut und Waizen mit einander wachsen bis zur Erntezeit!‘ gar zu wenig zu Herzen nimmt, ist in Gefahr, es zu machen, wie jene Engel, die in zwar eifriger, aber ungeschickter Hast, das Unkraut auszujäten, auch den Waizen mitherausgerissen haben, so daß der Acker, den sie hätten hüten sollen, zuletzt leer stand. Diese Entvölkerung des Ackers, auf dem der Same des göttlichen Geheimnisses Früchte bringen soll, war durch die Erziehung der Jesuiten auch ziemlich sichtbar geworden. Wir sehen seit ihrer Zeit auf dem Gebiete des kirchlichen Lebens fast keine Männer wieder, die den alten Mystikern und Theologen, die vor Ignaz gelebt, auch nur einigermaßen das Gleichgewicht halten könnten.“ „Welcher Unterschied zwischen den Schriften der Philosophen und Theologen und Mystiker des Mittelalters und den spätern! Im Vergleich mit jenen muß man sagen: die Jesuiten haben keine tiefere speculative Theologie mehr gehabt. Ebenso gilt auch von ihrer Philosophie, daß sie nie eine eigene gehabt, und in dem Eklekticismus eines Suarez bloß die Tiefe der frühern Speculation eines Thomas und Scotus vergessen haben. Kein einziger wahrhaft genialer, productiver Kopf ist in ihren Reihen. Ihre Aufgabe war zu beschneiden, aber nicht zu produciren. Auch im Geiete der Kunst verdanken wir ihnen wenig Geschmackvolles; oder wollte man vielleicht die

lateinischen Nachahmungen der Classiker für Muster und Meisterwerke der Poesie, ihre Bauten für Kunstwerke, die Ausschmückungen ihrer Kirchen für geschmackvoll ansehen? Und jene reiche, himmlische Mystik, wie sie in dem Areopagiten aufblühte und immer hellere Strahlen warf, ist sie nicht seit der Zeit der Jesuiten wie mit einem Schleier bedeckt, durch den kaum noch ein schwaches Flimmern der alten Erleuchtung erkennbar ist? Es ist wahr, unserer Zeit würde mehr Zucht noththun; was wir aber am meisten bedürfen, das ist die Kraft und nicht die Zucht. Muß es aber dennoch erzogen sein, und die Menschen erziehen leider immer um so lieber andere, je mehr sie es selbst bedürfen, warum muß es denn gerade diese Erziehung sein, die schon einmal ihre Früchte getragen hat, und gerade diese trug, weil sie keine andern tragen konnte!" (S. 34 ff.)

„Wo Philosophie und Poesie, wo die menschlichen Kräfte stocken, wo die Tiefe des Glaubens, die in einem heiligen Augustin und Thomas von Aquin geblüht, wo die Innigkeit des Gemüthes, die in der Brust eines heil. Bonaventura, eines Bernard und Tauler gezündet, erloschen sind, da ist auch die wahre Religiosität nicht mehr. Man verwechsle doch nicht immer die Formen der Zeit mit den ewigen Anstalten Gottes. Was Gott zum Besten einer Zeit gesendet, dafür lasset uns danken, aber nicht in seine Sendung willkürlich eingreifen und ihm die Wege weisen, die er zur Rettung des gefallenen Geschlechtes ergreifen soll.“ „Dieses selbstmächtige Eingreifen in die Pläne der Vorsehung, wo der Einzelne sich gewissermaßen an die Stelle des Allmächtigen selbst stellt, und das Steuerruder der Welt, wenigstens des Umfanges, den er beherrschen zu können glaubt, eigenmächtig ergreift, kann zwar auch mit zur Vollendung der Geschichte dienen, muß aber denen, die sich dem Schwungrade der Zeit mit bloß subjectiver Kraft in den Weg werfen, nothwendig zermalmend werden. Ist aber dieser subjective Despotismus, der den Willen in der Brust des Andern meistern will, ohne seine Berechtigung dazu nachgewiesen zu haben, vom Uebel, so ist es auch die entgegengesetzte Zermürbnis der gesetzlosen Meinungen.“ „Jene Tyrannei wie diese Willkür sind beide revolutionär gegen die göttliche Vorsehung.“ (S. 36 f.)

„Diese Haltungslosigkeit wird nun von der einen Seite ebenso als wahre Freiheit gepriesen, wie von einer andern der bloß blinde Gehorsam. Die wahre Freiheit aber unterscheidet sich von beiden dadurch, daß sie beides miteinander und keines von beiden allein ist. Wollen wir ein Beispiel aus der Kunst nehmen. Eine Musik ohne Melodie, nach den bloßen Gesetzen der Harmonie, kann sehr regelmäßig und wohlgezogen sein; aber sie ist bei allem Reichthum der Harmonie doch leer und bedeutungslos, wenn nicht eine Melodie, eine innere Bewegung der Tonnellen, jene harmonische Fülle zu einer Einheit zusammenhält und zu einem innerlich gefühlten Ziele lenkt. Dennoch aber war das melodische Lied, wie es als Volkslied aus der Empfindung hervordrang, unharmonisch, bis die Kirchenmusik, vom objectiven Inhalt gefangen genommen, die Schätze der Harmonie entdeckt und ausgebildet, und in den Wickeln des objectiven Gesetzes das Kind der Empfindung großgezogen hatte. Aber nachdem es erwachsen war, mußte die Melodie auch wieder selbständig sich ausbilden, um ihres eigenen Wesens und Waltens froh, mit Freiheit wieder zu ihrer Mutter zurückkehren zu können.“ (S. 37 f.)

„Alles objectiv Gegebene ist doch nur die Erfüllung der Subjectivität. Gott hat uns alles gegeben, was wir brauchen können; dieses sollen wir aber auch wirklich gebrauchen lernen. Die Offenbarung soll nicht als Leichnam vor uns liegen, den wir einbalsamiren, wie Isis den ermordeten Gatten, sondern als lebendige Kraft, die uns in uns selbst einführt, um uns innerlich mit Gott zu versöhnen.“ „Was ich selbst mittelst des Geistes erworben, das kann mir Niemand nehmen. Alles Andere aber ist nur imputative, angeführte Gerechtigkeit und Seligkeit.“ (S. 38.)

„Nichts hat Bestand und Kraft auf Erde als nur der Geist allein.“ Es „bildet der Geist seine Welt sich aus dem eigenen Herzen. Aber er bedarf der äußern Erscheinung, damit er der Grenze seiner Macht und der Form seiner Nachbildungen an den ewigen Gedanken Gottes sich bewußt werde. Kann daher des Menschen Geist auch auf die leichten Nebelgebilde seine Burgen bauen und in diesen flüchtigen Formen seine Gedanken beleben und beleben, so braucht er doch belebte und gebildete Formen, um des Bildungsgesetzes selbst habhaft zu werden.“ (S. 21.)

„So viele Bewegungen des Gemüthes gehen uns verloren, weil uns die Bilder fehlen, durch die wir den Hauch der Seele zum bleibenden Worte des Geistes auszusprechen vermöchten. Die Gott suchende Seele kann daher nie genug Lebensanschauungen in sich aufnehmen, sie nie innig und tief genug beherzigen; immer noch fehlt es ihr an dem erschöpfenden Ausdruck des Unendlichen. Auch wird sie nie das Unendliche ganz im Bild und Wort zu fassen vermögen. Aber jedes neue Bild des Lebens ist ihr eine neue Erfrischung des innern Lebens.“ (S. 20.)

Das „Schwärmen und Träumen, das besonders weibliche, passive Gemüther so sehr lieben, ist nur dann schön und den Geist nährend, wenn es, wie der Schlaf um den müden Leib, so wie eine sanfte Decke um den von selbständiger, positiver Thätigkeit ermüdeten Geist sich herumlegt, und ihm aus der allgemeinen Bildermasse des seligen Lebensoceans wieder einen Vorrath von Bildern und Gestalten zuführt, die von dem Geiste zum Bau seiner ewigen Wohnung verwendet werden können. Der Geist muß sich auf Erden seine wahre, eigene Wohnung erst erbauen. Dazu ist ihm der Leib und die Welt geliehen, daß er daraus den rohen Stoff entnehme, um auf demselben durch eigenes Thun ein Eigenthum sich zu erwerben, das ihm Niemand nehmen kann.“ (S. 218 f.)

„Der Humor ist wahre Poesie. Er ist der freie Aufschwung des Geistes über das Ungemach des Zeit- und Erdenlebens, ist ein Flügelschlag des Engels in der Menschenbrust. Darum finden wir überhaupt Menschen, denen es auf der Erde und unter der kindischen Wichtigkeit des politisch-bürgerlichen Lebens zu enge wird, in der Regel mit der befreienden Kraft des Humors ausgerüstet, damit sie des Ewigen nicht vergessen, und doch nicht verzweifeln in dieser hochmüthigen Spießbürgerlichkeit des großthuenden, breiten Philistertums.“ (S. 18.)

Ueber die Wirkung der Natur- und Kunstbetrachtung sagt D. E. 22 f.: „Die Berge, die ich schon so oft betrachtet und von nah und ferne begrüßt hatte, erschienen abermals anders und neu, und sprachen eine kräftige Sprache zum Herzen. Du magst sie tausendmal sehen, sie reden immer von einem nie ganz zu ergründenden Geheimnisse, das immer wieder von einer andern Seite betrachtet, immer wieder in einem neuen Lichte

gesehen, stets erfreut und belehrt und in jedem Zustande erhebend ist. Diese Kraft der Neuheit hat aber alles Natürliche und Originale. Nur das Nachgemachte, nur das Pfluschwerk ist zu erschöpfen. Das Natürliche und Wahre aber bleibt unerschöpflich, und darum stets neu und den Geist erfrischend. Darum ist auch wahre Poesie unergründlich ihrer Natur nach. Je öfter du liest, um so mehr Schönheiten wirst du in einem ächten Kunstwerke entdecken. Das Unererschöpfliche ist sein wesentliches Kriterium. Darum sollte der Mensch sich an den Umgang mit dem Dichter und mit der Natur gewöhnen.“ „Der Umgang mit dem Erhabenen nährt den Geist. Jeder Umgang ist gefährlich, wenn er nicht durch die Erinnerung an das Wahre und Große, das außer den kleinlichen Verhältnissen des zeitlichen und bürgerlichen Lebens besteht, gereinigt wird. An solchen Größen wächst der Maßstab, den wir an uns und Andere anlegen sollen. Unsere Gesinnungen erhalten unbewußt einen gewissen Adel der innern Selbstständigkeit.“ „Es knüpft sich an die Naturbetrachtung von selbst eine gewisse Erhabenheit und Reinheit der Gesinnungen an, die nur von dem Lichte der Erlösung durchdrungen werden muß, um alle Farben eines göttlichen und himmlischen Kunstwerks zu spielen. Die rechte Naturbetrachtung führt daher von selbst zu Gott, weil sie von der Lüge, von der Gemeinheit und von den kurzfristigen Absichten des gemeinbürgerlichen Lebens abführt. Diejenigen, welche solche Betrachtungen als der Religion nachtheilig hassen, verstehen weder die Natur noch die Religion.“

Ueber das Verhältniß des Denkers zum Künstler wird S. 40 f. gesagt: „Der Künstler schafft und bildet aus einem innern Triebe, von dem er sich keine Rechenschaft geben kann; hat er aber sein Werk vollendet, so offenbart sich auch das Gesetz, das er ohne Bewußtsein miterfüllte. Ein Anderer kann die Ordnung des Werkes erkennen, und seine Stelle in dem Gebiete des Lebens; und in beiden hat das gleiche Werk Wurzel geschlagen, beide hängen durch ein inneres Verständniß desselben Objectes zusammen. Auch der Künstler hat umsonst gelebt, wenn sich kein Geist findet, der sein Werk versteht. In diesem lebt sein Gemüth; für solche, die ihn fassen, hat er seine Kraft in den Stein und in die Farbe geschlossen, daß sie wie der verborgene Gott Osiris im Palaste des Königs von Phönicien harre, bis die Gattin kommt, die, ihn suchend, die Erde durchirrt, und in dem Säulenschafte die innen verborgene Gottheit erkennt und von der Gefangenschaft befreit.“

Ueber die Art, wie man Kunstwerke betrachten und beurtheilen soll, sagt D. S. 144–151: „Die erste Aufnahme eines jeden Kunstwerkes geschieht durch das Gefühl. Das Gefühl für das Schöne ist aber nur die Möglichkeit des wahren Genusses.“ „Es mag sein, daß ein Mensch z. B. einen solchen Formensinn besitzt, daß jede wohlgebildete Form ihm ein wirkliches Gefühl eines innern Wohlbehagens bereitet, aber dieses Wohlbehagen ist zunächst subjectiv, und unterscheidet zwischen dem Angenehmen und Unangenehmen. Das Schöne aber muß eine objective Gültigkeit haben, wie das Wahre.“ „Zwei Menschen können so ziemlich den gleichen Grad der sogenannten Bildung besitzen und sich über irgend ein Object geradezu widersprechen. Wer hat nun Recht? Wer den besten Geschmack hat. Und welcher von beiden hat den bessern Geschmack? Offenbar derjenige, welcher Recht hat. Hat man aber keine außer beiden bestehende allgemeine Grenzlinie, so

hat man auch kein Urtheil mehr; die Subjectivität wird zur absoluten Richterin und Gesetzgeberin gemacht. Sind aber bestimmte Gesetze, dann muß nach diesen Gesetzen von jedem Einzelnen gerichtet werden, und es ist wieder Recht und Gerechtigkeit möglich.“ „Ein Kind ist in seiner Art ein Barbar. Gib einem Kind zwei Bilder, ein schön gezeichnetes und ein ganz schlecht gezeichnetes, aber farbig glitzernd und bunt, so wird es gewiß nach dem bunten greifen, nicht weil es schöner ist, sondern weil es seinen Sinn aufregt. Manche Menschen sind von Natur aus glücklicher begabt, und fühlen das Bessere leichter heraus, aber wer kann sagen, sein Sinn sei untrüglich? und welcher Andere wird sich einer solchen Versicherung fremder Untrüglichkeit freiwillig unterwerfen? Also gehört Gesetz und Unterscheidung dazu, um auch in der Kunst ein Urtheil zu haben. Das Recht geht aus dem allgemein Gültigen hervor. Jede Willkür ist im Unrecht, auch wo sie Recht hat. Dagegen sagt man freilich, die Analyse schade dem Genusse; in der Kunst müsse man genießen, nicht urtheilen; eine Speise schmecke mir ebenso gut, wenn ich auch nicht wisse, wie sie bereitet ist, als wenn ich ihre chemischen Bestandtheile genau angeben könne, ja vielleicht noch besser. Darin hat man nun vollkommen Recht, sobald es sich um den sinnlichen Eindruck handelt, und man hat Recht, sobald es sich um die zersetzende, physische Analyse des Object's handelt, allein man hat Unrecht, sobald man diese Analogie auf die Gliederung des eigenen Gefühls, auf die Beziehung desselben zur innern geistigen Einheit anwendet.“ „Wer wirklich empfindet, der muß nothwendig auch den Unterschied empfinden, und die Empfindung, die aus der Allgemeinheit den Unterschied erzeugt, muß nothwendig auch zur Einheit, zum geschlossenen Bewußtsein streben. Wenn ich etwas schön nenne, so kann ich das nur mit dem Bewußtsein des Unterschiedes. Ohne Unterscheidung kann ich auch das Schöne vom Unschönen nicht unterscheiden. Diese Unterscheidung aber, so lange sie bloß auf subjectivem Standpunkt stehen bleibt, ist bloß eine Unterscheidung zwischen Angenehm und Unangenehm. Das Schöne muß objective, allgemein gültige Kennzeichen haben. Man sagt zwar: über den Geschmack läßt sich nicht streiten; er ist rein subjectiv; Jeder ist Richter in eigener Sache. Keiner kann sich an meine Stelle setzen und über meine Empfindung Rechenschaft geben. Dieß gilt in allen Dingen der Individualität, der Leiblichkeit und Sinnlichkeit. Die Kunst aber ist geistiger Natur. Ihr Verhältniß ist, wie das des Gedankens, ein allgemein menschliches. Aus dem menschlichen Wesen geht die Bedeutung der Kunst, und daher auch das Kriterium des Schönen hervor. Daher wird mein Genuß am Kunstwerke zunehmen, je inniger ich den Zusammenhang eines Kunstwerks mit dem allgemein-menschlichen Wesen, und dadurch sein Verhältniß zu allen andern menschlichen Kräften und zur Entwicklung des ganzen Menschengeschlechtes erkenne.“ „Kunst und Wissenschaft zusammen sind die beiden Augen, aus denen die Geschichte der Menschheit klar und licht uns anschaut.“

Diese Hauptgesichtspunkte finden nun in den Schilderungen der Gemälde und Bauten von Mailand, Florenz, Venedig zc. die mannigfaltigste Anwendung.

Ueber Raphael's „Schule von Athen“ sagt D.: „Wenn man auch in dieser würdevollen Haltung aller Gestalten den großen Meister nicht verkennen kann, so muß man sich doch auch bekennen, daß Raphael hier einen Stoff

vor sich hatte, den er äußerlich mit Meisterhand bearbeitete, innerlich aber nicht bemeistern konnte.“ „Viel tiefer aufgefaßt“, fährt D. fort, schein ihm das „Abendmahl“ von Leonardo da Vinci. „Nicht ohne die tiefste Kenntniß der menschlichen Natur und Geschichte hat der Meister diese drei, Petrus, Johannes und Judas, zusammengestellt, wie denn überhaupt das ganze Bild ein glänzender Beweis ist, was tiefes Nachdenken vereint mit künstlerischer Kraft zu leisten vermöge.“ „Die Dreizahl des geistigen Lebens von der Vierzahl des natürlichen Temperaments durchdrungen hat die Zwölfzahl der Apostel um den Herrn gesammelt. So hat auch der Künstler die Gruppen geordnet, und in viermal drei Gegensätzen die allseitige Bewegung des menschlichen Gemüthes zu charakterisiren versucht. Am reichsten ausgerüstet mit geistiger Kraft des Willens, der sinnigen Betrachtung und des vergleichenden Denkens“ sehen wir Petrus, Johannes und Judas. „Judas nimmt die Mitte zwischen dem einfach gläubigen Petrus und dem betrachtenden Johannes, zwischen Herz und Gefühl, zwischen äußerer Zucht und innerer Anschauung ein. Er war der Jünger des speculativen Lebens. Allein seine Speculation war dem Irdischen zugewendet und wurde schlaue, trozige, selbstsüchtige Berechnung. Als er sich des großen Berufes unwürdig gemacht, mußte daher ein Anderer an seine Stelle treten; denn die Kirche konnte nicht bestehen ohne das Element der Speculation. Es war der große Weltapostel Paulus, der mit Petrus immer zugleich genannt wird, dem dieses Amt übertragen wurde. Diese drei Apostel bilden miteinander den Primat des kirchlichen Lebens, obwohl in steter Unterordnung der beiden Andern unter die Sendung Petri. Johannes ist das intuitive und seelische, Paulus das vernünftige, auf totale Weltauffassung gerichtete, speculativ-geistige Lebenselement, und Petrus ist die leiblich-individuelle, sichtbare Einheit beider. Beide stehen und fallen mit ihm; beide könnten nicht bestehen für sich, aber sie sind doch wieder zu seiner Wirksamkeit nothwendig.“ „Paulus und Johannes, Speculation und Intuition, Gedanke und Kunst müssen die Hände Petri unterstützen, die menschlich höchsten Kräfte, Kunst und Wissenschaft, müssen mitwirken mit dem Gebete der Kirche, damit ihre Hände nicht laß werden; und die Geschichte hat bewiesen, daß noch immer Amalek siegte, so oft der Arm Moses sich senkte, und seine Hände schwer wurden, und daß, wenn Kunst und Wissenschaft von den Dienern der Kirche weichen, auch die Kraft des Gebetes, die Kraft des Sieges entweicht. Zu jedem lebendigen Werke müssen drei Kräfte zusammenwirken. Leib, Seele und Geist sind Eins, und nur in der Einheit ihrer Kräfte wird das Leben erzeugt.“ „Der Geist ist wesentlich dreieinig, und alle Bildungen seiner productiven Kraft tragen daher nothwendig das Gepräge dieses seines inneren Lebens an sich, weil sie nichts Anderes sind, als die Offenbarung seiner innern Gestalt nach außen. Dieselbe Grundansicht der Weltbegebenheiten ist daher auch in die pantheistische Auffassungsweise der Schelling'schen Philosophie eingegangen. Aber der Grundfehler dieses Systems, der das subjectiv menschliche und natürliche Leben mit dem absoluten göttlichen identificirt, und die drei göttlichen Personen in einem trennen, zeitlichen Nacheinander auffaßt, weil er ihre Einheit und Ewigkeit nicht begreifen konnte, und ihre Persönlichkeit in drei Erscheinungsformen auflöste, hat auch die kirchliche Einheit zerrissen und ihre drei Kräfte in aufeinanderfolgende Kirchen aufgelöst, statt in ihnen die drei einheitlich und gleichzeitig zusammenwirkenden Potenzen ein und derselben kirchlichen Einheit

zu erfassen.“ „So einseitig diese Ansicht ist, so einseitig ist aber auch jene andere, die Paulus und Johannes ganz aus der Kirche verbannt wissen will, um Petrus nicht bloß zum alleinigen Regenten, sondern auch zur einzigen Potenz des kirchlichen Lebens zu machen, ohne zu bedenken, daß mit dieser Alleinigkeit nicht eine wahre christliche Dreieinigkeit, sondern nur eine mohamedanisch blinde Einseitigkeit gewonnen ist, da ja jede wahre Einheit nicht im einfachen ausschließenden Monismus, sondern im Ternar verborgen liegt.“ (S. 69—74.)

Den Kern und Mittelpunkt des Büchleins bildet die Schilderung der Stadt Florenz und ihrer Kunstschätze (S. 115—194). Von der Besichtigung des „merkwürdigsten Platzes der Stadt“, der Piazza della Signoria (S. 117—124), mündet sich D. zur Betrachtung und Würdigung der „merkwürdigsten Kirche von Florenz“ (des Domes) und der in den Gallerien degli Uffizi und Pitti gesammelten Kunstwerke. Ueber das Verhältniß von Plastik und Malerei¹⁾ heißt es hier (S. 134 ff.): „Selbst in der Tribüne, wo die schönste der körperlichen Formen in der Statue der berühmten Mediceischen Venus sich enthüllt, war ich versucht, beinahe den beiden Bildern von Titian, welche gleichfalls die enthüllte körperliche Schönheit, aber mit dem Effect von Licht und Farbe darstellen, den Vorzug zu geben; obwohl an ruhiger, reiner Würde der Schönheit die antike Statue weit über den sinnlichen Reiz der Titianischen Bilder erhaben war.“ „Größere und reinere Würde der unverhüllten Schönheit mußte man der Antike zugehen. All diese Blöße war wie eine vollständige Bekleidung, der Leib erschien ohne Bewegung und ohne Begierde, daher auch keine Begierde erregend. In seiner vollen Herrlichkeit ließ der Leib seine Formen bewundern in jener idealen Unberührtheit, wo er nicht mehr dem Individuum, sondern der Unvergänglichkeit angehört. Deswegen liebt die plastische Kunst das Unverhüllte, weil nur an dem unverhüllten Leibe jene ideale Schönheit sich offenbaren kann, die den menschlichen Leib zum vollendeten Organ eines freien, mangellosen und untadelhaften, geistigen Verlangens und Herschens, zum adäquaten Diener eines unsterblichen Willens machen kann. Aber in dieser Idealität enthält der Leib auch nur die Möglichkeit der lebendigen Bewegung durch den individuellen Willen. Noch ist er selbst unbewegt und ungerührt; eine

¹⁾ S. 123 f. sagt D.: „Unter allen Gebieten der Kunst hat mich jederzeit die Plastik am wenigsten angesprochen. Wahr ist es, eine unbeschreibliche Leichtigkeit und Anmuth durchzieht diese Gestalten, wie wir sie z. B. gerade in Florenz in der sogenannten Tribüne der Gallerie des Palastes der Uffizien erblicken. Nur so kann der menschliche Leib ein würdiges, brauchbares, herrliches Gefäß eines unsterblichen Geistes sein. Aber noch immer ist er zu sehr Leib. Noch weßt nicht der Hauch der Liebe in ihm.“ „Darum konnte auch die christliche Kunst nie recht mit der Plastik sich befreunden. Der Leib allein konnte ihr nicht das gelten, was er dem Griechen war. Alle modernen plastischen Werke, und so nenne ich alle nach dem Heidenthum, nach Griechenland und Rom gebildeten Werke dieser Kunst, haben daher entweder etwas Frivoloes, Freches, sinnlich Ueppiges, was sie auf den ersten Blick von der antiken Ruhe und Selbstgenügsamkeit unterscheidet; oder sie haben etwas Gesuchtes, Studiertes, Gespreiztes, um gewisse eigentümliche, künstlich errungene Stellungen herbeizurufen, in denen die vielseitige Kenntniß der einzelnen Glieder des menschlichen Leibes sich auszeichnen konnte, ohne daß man dessen Total Schönheit zu würdigen verstand; oder sie sind bloß untergeordnete dienende Glieder der Baukunst und nicht um ihrer selbst willen, sondern bloß zur Zierde eines andern Kunstwerkes da, und haben dann den technischen Werth der Ausführung, aber nicht den reinen Kunstwerth eines ideellen Inhaltes und für sich bedeutsamer Einheit. Selbst Buonarotti war von dieser Vornehmthuerei und gelehrten Gespreiztheit nicht frei.“

bloße Form, die des geistigen Odems ermangelt.“ „Gerade diesen Geist zu empfinden und in seiner liebevollen Nähe zu begrüßen, sehnt sich das, nicht an ein blindes Fatum, sondern an persönliche Liebe glaubende Herz. Erst im Auge zündet die Flamme der Liebe.“ „Mit ihm ist der Geist und der persönliche Ausdruck der Kunst aufgethan. Dieser persönliche Lebensfunke, der im Momente sich ausdrückt und im Augenblicke die Ewigkeit empfindet, bleibt der eigentliche Mittelpunkt der Malerei. Nur persönliches Interesse, lebendige Gegenwart ist es, was uns aus dem Bilde ansprechen kann.“ „Aber in diesem gegenwärtigen Momente, den die Malerei ergreifen und darstellen soll, muß die Ewigkeit sich spiegeln. Sowie aus dem Auge das persönliche Gefühl, aber durch das augenblickliche Gefühl hindurch eine Ewigkeit der Empfindung leuchtet, . . . so muß in jedem Bilde, soll es ein Kunstwerk sein, durch die nahe Gegenwart ein Unendliches und Ewiges hindurchschimmern, daß es den Geist ergreift durch die unwiderstehliche Nähe der Gegenwart, aber auch mit sich fortzieht in unendliche Ferne, so daß die Unendlichkeit in der Nähe sich spiegelt, und das Nächste durch die Berührung mit dem Unendlichen verklärt wird. Dieß ist die unsichtbare Macht, die hervorleuchtet aus diesen schwärmerischen Augen, wie sie Raphael, wie sie auch Raibolini zu malen verstand.“¹⁾

„So betrachtete ich auch die Antiken der Florentinischen Gallerie keineswegs mit der Verehrung, mit der ein Jünger Göthe's oder ein ehrfamer Archäolog sie betrachtet haben würde; allein wer sie nicht mit einem so gesteigerten und, wie mir dünkt, unnatürlichen Entusiasmus anbetet, der muß darum noch nicht gefühllos an ihnen vorübergehen. Wer die herrlichen Statuen, die zur Gruppe der Niobe gehören, einmal mit Sinn und Gefühl betrachtet hat, der wird sie nimmer vergessen.“ (S. 139 f.) Mit einer warmen und tiefgehenden Schilderung dieser Gruppe und der griechischen Lebensauffassung, welche sich darin verkörperte, schließt dieser Abschnitt.

¹⁾ S. 175 f. sagt D. über das Verhältniß der Malerei zur Plastik: „Von den beiden Venusbildern der Tribüne [von Titian] ist wenigstens das eine offenbar nach einer Individualität gemalt, und bleibt daher als Ideal der Schönheit weit hinter der Marmorstatue der antiken Plastik, die unter dem Namen der Medicceischen Venus bekannt ist und in demselben Saale steht, zurück. Auch das zweite Bild Titian's, das den gleichen Gegenstand zum Vorwurf hat, und etwas idealer gehalten ist, erreicht die hohe Schönheit der plastischen Form keineswegs. Die Sinnlichkeit, der persönliche Reiz ist im Gegentheil in diesen Bildern das Vorherrschende. Diese unantastbare Würde, die in dem plastischen Ideal der leiblichen Schönheit herrscht, hebt dieselbe weit über jede malerische Darstellung desselben Gegenstandes.“ „Der Plastik ist die Leiblichkeit reines Ideal. Sie betrachtet den Leib als allgemeinen Typus des Geistes. Wie der germanische Dom ein Symbol des geistigen Lebens einer kirchlichen Gemeinschaft ist, so wird auch in der Plastik der Leib gleichfalls zum Tempel des Geistes. Er ist Symbol des persönlich einheitlichen Lebens; daher muß er bei der Individualität die Allgemeinheit festhalten. Er darf nicht Ausdruck irgend einer rein individuellen und momentanen Handlung sein, sondern muß die höchste vollendetste Wohnung für den freien Geist in seinem einfachsten, seelischen Grundverhältniß des Alters, Geschlechts und der Bewegung darstellen. Die Plastik stellt daher den Leib als etwas für sich Bestehendes hin; in der Plastik muß die leibliche Schönheit für sich als ewige Form erscheinen.“ „Dagegen will die Malerei den Moment, das persönliche Verhältniß bezeichnen. Ihr gehört die Erregung des Affects an. Es ist ihr nicht um die Schönheit des Leibes für sich, sondern um die fühlende, von einem persönlichen Zwecke belebte und erwärmte Schönheit zu thun.“

Hieran reiht sich eine Charakteristik Raphael's und der übrigen Meister, von denen die Florentiner Gallerien Gemälde enthalten.

In Bologna besichtigten die deutschen Reisenden die kleine Gemäldegallerie. In der Schilderung derselben heißt es u. A. (S. 200 ff.): „Wie in einem Strom Woge auf Woge sich heranwälzt, so wogen aus einem ächten Kunstwerk unererschöpfliche Gedanken und Empfindungen uns entgegen.“ „Diese Unererschöpflichkeit gehört mit zu den Kennzeichen eines wahren Kunstwerkes. Diese Unendlichkeit, die in jedem Kunstwerk sich offenbaren soll, liegt in der Historienmalerei im Momente der Handlung, der in dem Jetzt, welches er darstellt, zugleich Vergangenheit und Zukunft in ihrer reinen Wechselwirkung und ihrem ewigen Grunde zusammenfaßt. Jede persönlich freie Willensthat ist ein Moment, der zugleich ein Anfang der Ewigkeit, oder wenigstens ein Keim der unendlichen Zukunft wie eine Folge einer unüberschbaren Vergangenheit ist. Welcher Mensch kann die möglichen Folgen einer einzigen unbedeutenden Handlung ermessen? Die Last auch nur des geringsten Wortes ist, in allen möglichen Folgen desselben betrachtet, eine den sterblichen Menschen zermalmende. Nur ein Gott kann ihre Folgen tragen und wieder ausgleichen. Es ist eine Unendlichkeit im Momente, eine Ewigkeit im Augenblicke, weil die Freiheit, die ihrem Wesen nach unzerstörbar ist, in ihn eintritt. Diese Ewigkeit in der lebendigen Gegenwart, diese Allheit der Zeiten in der Einheit des Augenblickes darzustellen, ist die Aufgabe der historischen Malerei. In diesem Sinne aber haben wir noch gar keine historische Malerei nach ihrer höchsten Bedeutung, in der sie die Zeit aus der Ewigkeit erklären und im Jetzt das Immerseiende offenbaren soll, gehabt. Nur einzelne Bruchstücke dieser Ein- und Allheit finden wir bisher in der Geschichte der Kunst.“ „Die Genre-Malerei, als die eine Vorläuferin, muß die Totalität eines nationalen oder zeitlich bedingten Zustandes der Menschheit darstellen, aus dessen Natürlichkeit erst eine Geschichte werden kann, sobald ein persönlich mächtiger Geist sich dieser zerstreuten Elemente bemächtigt und sie mit seiner Hand zusammenballend in die Geschichte schleudert. Es sind die Menschen nach ihrem gewöhnlichen Zustande wie die Wellen des Meeres, wie die Wassertropfen in einem Flusse, ohne eigenen selbstbewußten Entschluß, ohne selbständige Richtung; sie lassen sich tragen und treiben von der Aufregung des Augenblickes, sie handeln nicht, sondern dienen bloß einer handelnden Kraft als brauchbares Werkzeug. Sieht man hinein in diese Fluth des Menschengewühls, so erblickt man keinen Zusammenhang, außer inwiefern sie durch ihre eigene Schwere zur Erde gehalten wird; keine Bewegung, außer die Ebbe und Fluth der astralischen Einflüsse des Mondes und die Wellen der periodischen Stürme, die die Menschheit durchwühlen, damit die stagnirenden Gewässer nicht in gänzliche Fäulniß gerathen. Nur wenige freie Geschöpfe spielen in diesen Wassern, nur hie und da taucht ein Delfin aus dieser Tiefe hervor, und horcht auf die Töne der Leier, die ein himmlischer Arion über diesen Wassern anstimmt. In diesem Zustand ergreift die Genre-Malerei die Geschichte, als bloß mögliche, als erst werdende Geschichte, die des Geistes harrt, der ihr Verstand und Charakter, Zweck und Richtung verleiht.“ „In entgegengesetzter Weise faßt die symbolische Malerei die Geschichte als Vergangenheit. Das augenblickliche Leben der Zeit ist vorüber und in einen überzeitlichen Zustand verklärt, der aber zur Geschichte noch das Verhältniß des Glaubens und der Liebe hat. Das

Leben wird dadurch nicht erklärt, sondern blos allgemein bedeutend gemacht. „Wir glauben an die Möglichkeit jenes Lebens, aber wir sehen es nicht werden aus der lebendigen Gegenwart. Auf der Stufe dieser Symbolik hat die ältere Malerei sich gehalten.“

D. führt nun aus, wie Raphael in seiner „Verklärung“ und Dürer in seinen „vier Evangelisten“ „den Uebergang zur eigentlichen Geschichte versucht“, während Raibolini noch ganz der symbolischen Malerei angehöre. Dann wird die von dieser Entwicklung durchaus verschiedene zweite Epoche der Malerschule von Bologna, die „effektische“ Schule der Caracci charakterisirt. „Der Effekticismus“, heißt es hier, „ist stets ein Zeichen der Unselbständigkeit. Wer sich nicht selbst zu helfen weiß, der geht bei allen Andern betteln, um auch was zu haben.“ „Das Kunstwerk muß entsprechender Ausdruck der dargestellten Idee sein. Dieser kann daher in ihrer Weise gerade nur die bestimmte Form, und nicht mehrere, also auch nicht eine Einheit von mehreren Formen entsprechen.“ „Hat man eine neue Anschauungsweise gefunden, so muß die Kunst nothwendig auch neue Formen, neue Leiber für die lebendig werden wollenden Geister schaffen; hat man solche Anschauungen nicht, so braucht man auch keine neue Form, außer man will mit der Form selbst ein blos leeres Spiel eitler Geschicklichkeit treiben.“ (S. 206 f.) Mit einer schönen Schilderung der Raphaelischen Cäcilia schließt dieser Abschnitt.

Die Abschnitte XXV—XXVII (S. 230—269) enthalten die Schilderung Venedigs und der reichen Kunstschätze der Lagunenstadt: zuerst der Kirchen, dann der in Kirchen und Gallerien aufbewahrten Gemälde.¹⁾ In größeren Gallerien, sagt D. hier (S. 241 f.), „versteht der Einzelne viel leichter den Unterschied und die Vorzüge eines jeden Meisters, und die Bedeutung des Kunstwerks für die allgemeine Entwicklung des menschlichen Geistes durch die Kunst. Der höchste Kunstgenuß aber entspringt gerade aus dieser innersten Erhebung des Bewußtseins zur höchsten Bestimmung des Menschengeschlechts, zur Erkenntniß der Geheimnisse der Menschennatur und ihrer allmählichen Entfaltung in der Geschichte und in den Werken der hochbegabten Meister, denen der Geist seine Offenbarungen zugeflüstert, damit sie nach dem Worte des Evangeliums die anvertrauten Geheimnisse Allen offenbar machen sollten.“

Ueber das Verhältniß von Leidenschaft und Wille sagt D. da, wo er die Kunst der Venetianer mit ihrem Rationalcharakter in Zusammenhang bringt: „Erniedrigung ist es für den Menschen, das Werkzeug einer fremden Macht zu werden, denn sein tiefstes Wesen ist die Freiheit. Ihm kommt es zu, die Welt zu beherrschen, die blinden Naturkräfte zu Dienern der Freiheit zu machen, und nicht die eigene Freiheit der blinden Naturgewalt zu opfern. Leidenschaften müssen sein, insofern sie die natürliche Grundlage des Wollens sind; aber sie müssen ebendeshwegen dem Willen, der Wille aber muß dem göttlichen Gebote unterworfen werden. Der Mensch ohne Leidenschaft ist ein Mensch ohne Macht, ist ein ohnmächtiger Schwächling. Auf den Trieb der Natur erbaut der Wille seine Kraft. Je kräftiger des Daseins

¹⁾ Von Bedeutung sind hier insbesondere die Urtheile D.'s über zwei Bilder Titian's: über den „Tod Petrus des Martyrers“ (1867 verbrannt) in der Kirche S. Giovanni e Paolo und über die „Himmelfahrt Mariens“ in der Akademie (S. 258—263).

Pulse im Herzen des Menschen pochen, um so mächtiger ist die Kraft, über die er herrschen kann.“ „Die Tugend wächst aus der Macht, etwas zu thun. Die zu einem von Gott geheiligten Zwecke geordnete Macht des Thuns ist wahre Stärke des Willens, ist Tugend. Daher soll man nicht glauben, die Menschheit gebessert zu haben, wenn man sie zahm gemacht hat.“ „Nach dem Maße der Kraft und Erkenntniß allein kann man die Tugend bemessen. Die Miserabilität aber ist noch nicht Tugendhaftigkeit. Solche Tugend ist nicht die des himmlischen Lebens, sondern die jenes andern himmlischen Reiches, das wir Barbaren China nennen. Solche chinesische Tugendhelden machen, heißt doch nicht der Menschheit in ihren innersten Bedürfnissen zu Hilfe kommen. Staatsmänner und Kirchenvorsteher, die etwas Lehnlisches wollen, und glauben, der Mensch sei gut, wenn er schwach geworden, die nur das Talentlose lieben, weil es am wenigsten gefährlich ist, bezeugen damit nur ihre eigene Ohnmacht, ihre tiefe Unwissenheit hinsichtlich der Erkenntniß des Menschen und seiner Geschichte.“ (S. 254 f.)

Im letzten dieser Abschnitte sagt D. über das Verhältniß von geistigem und seelischem Leben: „Eine Reihe von großartigen Erscheinungen, wie sie Jahrhunderte geboren, waren an Einem Tage an uns vorübergegangen. Hochaufathmete die Brust, dieses Gewoge strömender Himmelsluft in sich aufzunehmen. Aber der menschliche Geist ist nicht im Stande, über ein gewisses Maß hinüber in einer gleichen Höhe und Kraft der angestrengten Aufmerksamkeit sich zu erhalten. Jeder Zehrer will einen Ernährer. Wie dem Leibe der Schlaf, so ist auch dem Geiste Ruhe nothwendig. Aber der Geist, der sich tüchtig abgemühet, empfindet auch ihre Süßigkeit. Ruhe ohne vorangegangene Anstrengung ermüdet nur, und erquickt nicht.“ „Sich immer diesem weichen Gefühlsleben [der Seele] hingeben, das alle Eindrücke leicht aufnimmt, aber ebenso leicht verliert, und einem steten wiegenden Hinüber- und Herüberschwanken der unstillen Laune sich überläßt, verweichlicht und entnervt den Geist, macht einfältig und geistlos. Unser Romanlesen ebenso wie die heutige, bloß weibliche Frömmigkeit ohne die Tiefe des Gedankens, ohne Ernst des Charakters, ohne Erhabenheit der Gesinnung geben ein trauriges Zeugniß dafür.“ „Solche saft- und kraftlose Süßthuerie, die an ein paar abgemagerten Gedankenspänen ein ganzes Leben füttert, verhungert zuletzt gänzlich oder stirbt an geistiger Schwindsucht dahin, die stets in der Täuschung lebt, es gehe um so besser, je übler es mit ihr steht, wie das alle Schwindsüchtige im Brauch haben.“ (S. 266 ff.)

Ueber die Italiener der Gegenwart im Ganzen und Großen lauten D.'s Urtheile nichts weniger als günstig. So sagt er, nachdem er von der Prachtliebe Genua's gesprochen: „Pracht und Kunst vertragen sich nicht wohl neben einander. Die erste wirkt nur auf die Sinne, die zweite will durch die Sinne des Gemüthes sich bemächtigen. Darum ist der geistlose und sinnliche Mensch in der Regel prachtliebend. Der jetzige Italiener ist es im hohen Grade.“ An die Stelle der Kunst ist Künstelei getreten. „Die Künstelei aber liebt der Italiener, weil er selbst sein ganzes Wesen nach außen gewendet hat und für das innere Leben abgestumpft ist. Darum sieht man auch keine wahre Andacht in den Kirchen, sowie kein wahres Gefühl außer denselben. Diese Rechtgläubigkeit, die man an den Italienern rühmt, gibt wenigstens in der Masse des Volkes schlechte Proben ihrer innern Wahrhaftigkeit. Es ist die gleiche Unfähigkeit zu denken und zu fühlen auch in

dem religiösen Leben sichtbar, wie in den rein menschlichen Reichen der Wissenschaft und Kunst. Einem Deutschen, der gewohnt ist, was er treibt, mit Ernst zu treiben, und der lieber die Kirche meidet, als ohne Andacht in eine Kirche geht, sowie man in ein Kaffeehaus eintritt, kommt diese Gleichgiltigkeit, diese Unanständigkeit von Stellung und Geberde, Geschwätz und Gelächter, wie man sie in italienischen Kirchen auch während des Gottesdienstes erblickt, geradezu anstößig vor.“ D. gibt ein paar ergötzliche Belege dafür. Dann heißt es: „Was soll nun aus einem im weltlichen und menschlichen Verkehr so eigennütigen und selbstfüchtigen, und in religiösen Uebungen so gleichgiltigen und gedankenlosen Volke werden?“ „Die Herrschaft des Eigennuzes und der Gleichgiltigkeit gegen alles ideale Leben trifft man, je weiter südlich man in Italien kommt, immer hervorstechender.“ (S. 102—106.)¹⁾ Erfahr-

¹⁾ S. 80—85 heißt es: „Wenn der Mensch aufgehört hat zu streben, hat er aufgehört wahrhaft zu leben. Die Ruhe ist kein Gut der Erde, und das dolce far niente, diese Lieblingsfüße Italiens, bloß ein Zeichen von geistiger Apathie.“ „Blickt man aber von dieser nationalen Verkommenheit Italiens, welche freilich im Einzelnen wieder ihre schönen Ausnahmen hat, durch die aber der allgemeine Zustand nicht aufgehoben wird, zurück nach Deutschland, so kann man sich der Erinnerung an eine gewisse Classe von Gelehrten, die immer nur an dem Erbtbeil ihrer Vorfahren zehren, ohne durch eigenen Fortschritt sich der Gefahr aussetzen zu wollen, auch einmal etwas Neues zu lernen, nicht erwehren. Möchten doch diese Rathhermänner auch einmal zur Einsicht kommen, wie übel ihnen die italienische Nachlässigkeit und Kleinmühserei und das stete Ruhen auf den Trümmern der alten scholastischen Herrlichkeit lassen muß. Intriguanter und geistige Bettler sind in der Regel die vorherrschendsten Persönlichkeiten dieses Volkes, das in verlassenen Mauern wohnt, und wie die Ente aus den spinnenbekleideten Fenstern schaut. An solche Menschen, die aufgehört haben für die Zukunft zu streben, setzt sich ein gewisser äußerer Noth von conventionellen Praktiken an, die an dem Erz des Lebens zehren, bis aller Metallgrund völlig aufgezehrt ist. Solche Menschen sind dann auch in der Regel voll Gift und Galle gegen alles, was nicht in ihren Gleisen geht, weil sie fühlen, wo es ihnen fehlt, und im Bewußtsein der bittersten Armuth, die bei aller papierenen Gelehrsamkeit sie umgibt, die Wissenschaft, die sie doch gar nicht kennen, als verderblich bejammern, oder den, der im Bewußtsein des innern Wahrheitsdranges vorwärts dringt, bis er auch die menschliche Kraft an dem anvertrauten Pflunde der Offenbarung verdoppelt hat, als Bösewicht, als ungläubigen, unsittlichen und irreligiösen Menschen verschreiben. Diese innere Sicherheit, mit der Jeder, dem es um die Wahrheit Ernst ist, sich nicht irren machen läßt von wortreichen und sinnarmen Phrasen, ärgert sie, und sie möchten einem das Brod des Geistes lieber vergiften, als daß sie zusehen sollten, wie es denen gedeiht, die es nicht in ihrem Laden gekauft.“ „Selbst die Sprache solcher abgestandener Lebenskreise vertrocknet am Ende, und hat bloß noch einen conventionellen Sinn.“ „Es kann Menschen geben, denen eine Speise beagat, weil es die Mode will, sie schmackhaft zu finden. Aber eine Medicin wirkt nicht, weil es Sitte ist, oder weil der Arzt nun einmal will, sie soll wirken, sondern nur, wenn ihre innere Beschaffenheit mit der Qualität der Krankheit, die sie heilen soll, in einem inneren Zusammenhang steht. So wird keine scholastische Form meine Erkenntniß Gottes um ihrer Form willen vermehren. Deswegen, weil so viele Theologen unserer Zeit sonst nichts wissen wollen, als die hergebrachten Formeln, ist der Zustand der wahren katholischen Erkenntniß so tief herabgesunken. Die Erkenntniß muß mit dem Leben Hand in Hand gehen. Auch die geistige Arznei muß dem Zustand der Krankheit angepaßt werden.“ „Da liegt nun die Sphing des sogenannten Vernunft-Glaubens vor den Thoren der Stadt, und kein Oedipus will ihr Räthsel lösen. Der Drache haust in der Nähe, der Stadt und Land entvölkert, und kein Georg will ihn mit der ganze und dem Schwerte bezwingen, um dem durstenden Volke den Zugang zur Quelle der frischen, lebendig sprudelnden Geheimlehre des Christenthums frei zu machen. Ihre ganze Kunst besteht darin, daß sie fleißig vernahmen Jeden, den nach Erkenntniß dürstet: geh nicht hinaus, sonst wirst du eine Beute des Drachen. Ob aber Taufende dabei vor Durst verjammern, das kümmert sie eigentlich nicht.“

ungen dieser Art machte D. während seiner Reise in genügender Zahl, wie die nachfolgenden Schilderungen zeigen.

S. 297—301 heißt es: Die Kunst „leidet nichts Erkünsteltes, nichts Aufgenöthigtes. Sie ist keine Treibhauspflanze, keine Cascade, die in den Biergärten der Reichen springt, wie Dörbeck den unglücklichen Gedanken hatte die Malerei darzustellen. Sie ist ein freier großer Strom, der durch die Berge brausend zieht, und wie der Rhein seine stolzen Wogen über die Felsen schleudert, wo diese seinem Laufe in den Weg treten.“ „Nur das nie Dagewesene will die Kunst darstellen. Darum wagt sie auf den Höhen der Menschheit, damit sie die Tage der Geschichte verkünde, und die Geheimnisse der Ewigkeit mit flammenden Zügen auf die ehernen Stirne der Zeiten schreibe. Wo sie nicht Verborgenes offenbart, da ist nicht ihre eigene Kraft, sondern bloß eine versuchende, verlockende Schlange unter ihrer Gestalt.“ „Darum will sie ein Volk und eine volksthümliche Kraft, wenn sie sich offenbaren soll.“ „Der Genius der Kunst hat Italiens Boden, wo es ihn einst erfreut seine Schätze auszubreiten, verlassen, weil er die Kraft des Volkes erschöpfen fand.“ „Ein kalter Frosthauch ist durch die Glieder jenes Baumes gefahren, und die vergilbten Blätter der neuern Literatur zeigen uns noch ein schimmerndes Scheinleben, dem es an innerer Kraft und Tiefe gebricht. Jede menschliche Kraft hat ihren Herbst und ihren Frühling, und jede Nation hat sie auch. *Alles irdische Leben geht einen regelmäßigen Gang. Italiens Reize sind abgeblüht, seine Schönheit ist nur noch eine Reliquie verflorener Jahrhunderte. Die Gegenwart aber ist eine erstorbene Welt, voll kühler feuchter Herbstnebel.“ „Alle Nationen haben ihre besondere Aufgabe. Ist diese erfüllt, dann treten sie ab vom Schauplatz, um andern Platz zu machen, bis das große Drama der Weltgeschichte zu Ende gespielt ist. Aber dieses Drama ist auch ein Kunstwerk. Regel und Ordnung ist auch in ihm. Große Gesetze regieren dieß bunte Spiel.“

Ein paar Stellen über unsere Zeit und ihre Aufgabe mögen den Schluß dieser Mittheilungen bilden. „Es fehlt“, sagt D. S. 311 f., „der Zeit an Muth und Kraft. Der Charakter fehlt, der nur die Wahrheit will und seinen Lauf verfolgt ohne umzusehen. Knechte wie Giezi haben wir genug, die da wandeln mit dem Stabe des Propheten, aber sie grüßen nebenbei auch links und rechts, und wecken darum die Todten nicht auf.“ „Dieses Schwanken zwischen heut und morgen“, heißt es S. 305, „dieses blinde Zutappen, dieses Hüten aller menschlichen Kräfte, dieses Anbeten der Talentlosigkeit, was sind sie anders als traurige Zeichen der großen Noth, die der Prophet vorhergesagt? Dort gähren die Massen, und hier streitet man sich

„Warum steigt ihr nicht hinauf auf den wilden Feigenbaum weltlicher Wissenschaft, wenn ihr klein seid von Statur, damit der Herr in eurem Hause Einkehr nehme, und auch diesem Hause Heil widerfahre? Weil ihr nicht die Sehnsucht des Zachäus habt, und dann weil ihr eure eigne Statur nicht kennen wollt.“ „Es ist schlimm für ein Volk, wenn das Idiom seiner Nationalität, das in der Sprache liegt, bereits ausgezogen ist, und keine neuen Früchte mehr hervorbringt; aber noch schlimmer wäre es, wenn die höchsten und allgemeinsten Wahrheiten gleichfalls unter ein zeitliches und sprachliches Idiom gebannt werden könnten. Die Volkssprache ist eben darum singularer Natur, weil die Aufgabe eines Volkes nur eine particulare sein kann; dagegen die Wahrheiten des Glaubens müssen allgemein und katholisch, also dem Verständniß aller Sprachen und Zeiten offen sein.“

um veraltete Formen, und sucht das älteste schimmelnde Lederzeug hervor, um Zaum und Gebiß zu machen für den immer unbändigeren Gaul der Zeit.“

IV.

München. Nov. 1846 bis März 1847.

a. Briefe.

Am 24. Nov. 1846 schrieb D. von München aus: „Wahrscheinlich kommen meine Nachrichten zu spät; demungeachtet sollst du auch von mir hören, was, wenn auch sonst für gar Niemand in der Welt, doch wenigstens wie ich glaube für dich interessant ist, daß sie mich zum Professor in München gemacht haben und ich mit Anfang des nächsten Monats bereits meine Vorlesungen dahier zu beginnen gedenke. Außer der Logik und Metaphysik, die ich obligater Weise lesen muß, will ich auch noch Geschichte der Philosophie vortragen und mit diesen Vorträgen über die Geschichte des Denkens zugleich auch die Entwicklung eines andern Systems der Wissenschaft zu verbinden suchen. Dann will ich auch noch ein wöchentliches Conversatorium über alle Theile der Philosophie eröffnen, um einmal zu versuchen, ob die einreißende Lethargie denn gar nicht zu heben ist. Uebrigens gedenke ich mich, so gut es geht, zusammenzunehmen, um den Bedenklichen zu zeigen, inwieferne mir durch die unlaufenden Gerüchte Recht oder Unrecht geschieht. Eine mehr objective und vornehmere Haltung des Vortrags wird sich durch das geänderte Auditorium und die gänzlich verschiedene Stellung wohl von selbst finden. Ich sehe so ziemlich ein, worin ich mich in den Menschen verrecknet, und werde daher, wenn nicht auf einmal, so wenigstens nach und nach zu einer andern Ausstellung meines innern Lebens mich bequemen, als ich bisher gewohnt war. Indes kann ich doch auch die bisherige Weise nicht ganz bereuen, indem ich durch dieselbe gegen vieles Andere, Unheilbringende geschützt war, was mir subjectiv hätte gefährlicher werden können, als die feindseligen Angriffe von außen. Ich werde zwar noch immer nicht gleich die rechte Amtsmiene gewinnen; allein ich will mein Möglichstes thun, sie wenigstens da überall anzunehmen, wo mein natürliches Gesicht gar zu schädlich wirken würde.“

18. Dec. 1846: „ . . . Glaube ja nicht, daß die Schreibart dieses Briefes mein gewöhnlicher Ton hier sei. Vielmehr bin ich der geletzteste Mensch auf der Welt, d. h. im Vergleich zu meiner übermäßigen Neigung es nicht zu sein. Das ist nur so ein Seitensprung im Winkel, wo es Niemand sieht und merkt. Im Ganzen aber habe ich nicht Ursache, Seitensprünge zu machen, und habe mich, wenn du die zwanzig Worte oberhalb nicht zählen willst, auch bisher sehr in Acht genommen, ohne doch an der Last meiner Ernsthaftigkeit zu schwer zu tragen. Ich habe es viel besser gefunden, als ich erwartete, und will mir nicht selbst die Suppe verfalzen. Das Collegium über Geschichte der Philosophie ist noch immer sehr besucht, fast zu besetzt, und unter den Studenten ist eine ziemlich gute Stimmung. Auch die verehrlichen Herrn Kollegen sind sehr zuvorkommend. So, scheint es, will das Vöcklein meines Lebens einmal wieder in eine freundliche Landschaft einlenken, und ich bin dessen nicht ganz unfroh; denn das stete Zucken und Beissen an allen Gelenken hätte mich am Ende doch noch ernstlich krank gemacht . . . Auf Weihachten werde ich nun wohl nicht kommen. Mich

treffen nun die Predigten¹⁾, und dann habe ich sonst die Hände voll zu thun. So wünsche ich denn dir recht freudige Feiertage und mir ein weiches Kripplein in Deinem Herzen, wenn als Kind, und eine gute Streu, wenn als Dechtlein zu dir kommt dein gerade jetzt kindisch brummender Fr.“

D. docirte an der Universität Philosophie mit einem Erfolge, wie er seit Schelling's Abgang unerhört war. Eine neue glänzende Epoche schien für das Studium der Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität angebrochen zu sein. Der geräumigste Hörsaal vermochte die Menge der Zuhörer kaum zu fassen: Studenten und ältere Gelehrte, Offiziere, Beamte und Künstler waren hier versammelt. Aber nicht lange sollte diese neue Blüthe des philosophischen Studiums an der alten Ludovico-Maximiliana währen. Viele Lehrer fielen der damals allmächtigen Gräfin Landsfeld zum Opfer und wurden ihrer Stellen entjoben: so Döllinger, Lasaulx, Höfler, Sepp und Andere. Auch Deutinger wurde aus ihm selbst nicht bekannten Gründen mißliebig und an das Lyceum in Dillingen versetzt. Damals war zwar Gesinnungstreue und Charakterfestigkeit, die bei D. so entschieden sich kundgab, hinreichend, einen Mann verdächtig zu machen; gleichwohl ist daraus allein weder die Versetzung, noch auch die Fruchtlosigkeit der Bemühungen der Freunde D.'s, seine Reactivirung zu erwirken, zu erklären. Ohne Zweifel war persönliche Gehäßigkeit charakter- und gewissenloser Intriguanen dabei mitthätig und heutete die gegebenen trüben Verhältnisse zu ihren lichtscheuen Zwecken aus. Seiner Stellung und Wirksamkeit konnte man den trefflichen Mann wohl berauben und der Jugend durch seine Entfernung einen unerseßlichen Verlust bereiten; sein inneres Leben aber vermochten sie nicht zu schädigen; seine Kraft wurde dadurch nicht gebrochen, sondern gestählt, wie schon der letzte Brief, den D. damals von München aus schrieb, und noch mehr die späteren Briefe und sein weiterer Lebensgang überhaupt uns zeigen werden.

„Hoffentlich“, schreibt D. am 16. April 1847 (noch von München aus) an seinen Jugendfreund, „zweifelst du nun nicht mehr an der Wirklichkeit meiner Versetzung, und ich kann dir daher mit aller Ruhe der zweifellosen Gewißheit die Vorsätze auseinandersetzen, welche mich in den Ort meiner neuen Bestimmung begleiten. Da mir in meinem Patmos sehr viel freie Zeit zu Gebote steht, indem ich z. B. in diesem Sommersemester wöchentlich nur vier Stunden Vorlesung haben werde, so denke ich mich an einige tüchtige Nebenarbeiten zu machen. Dazu gehört die Geschichte der Philosophie, zu deren gelehrtem Studium mir in Dillingen wenigstens die nothwendigsten Quellen wohl nicht fehlen werden. Zugleich möchte ich einige kleine philosophische Paradoxa in die Welt gehen lassen, und im Stillen die Empfänglichkeit der Zeit beobachten. Dann will ich auch der Natur, die in Dillingen sein sanftmüthig und frisch zugleich ist, etwas mehr leben. Kurz, ich will die mir geschenkte Muße nicht umsonst erhalten haben. Ich kann daher ohne die geringste restrictio mentalis sagen, daß ich mich auf meinen zukünftigen Aufenthaltsort freue. Zwar verliere ich mit München viel, was schwer zu ersetzen ist; aber ich gewinne doch auch wieder Vieles, woran ich hier nicht denken durfte. Was ich aber vor allem bereits gewonnen habe, das ist der gute

¹⁾ D. predigte an den Sonn- und Festtagen, abwechselnd mit seinem Freunde Haneberg, in der Universitätskirche zu St. Ludwig.

Name, den mir diese Geschichte im Kreise derjenigen verschafft hat, an deren Gewinnung für das Interesse einer christlich-katholischen Wissenschaft mir doch am meisten gelegen ist. Du siehst also, daß ich mich so ziemlich in meine neue Lage zu finden weiß. Meine Lebensaufgabe ist überhaupt keine für die Gegenwart wirksame, und die Zukunft könnte nicht besser vorbereitet werden als durch diese neuen Grundsätze, die sich jetzt mit einem sich selbst überstürzenden Uebermuth in's Gelage hineinstürzen. Hat man es darauf angelegt, meinen Muth zu brechen und mich geschmeidiger für die Parteilichkeiten der Zeit zu machen, so hat sich die neue Partei ebenso in mir geeirrt, als die alte sich irrte. Möglich, daß ich beiden als eine völlig unbedeutende Persönlichkeit erscheine, und daß ich also gar nicht bei ihren Zwecken in Rechnung gekommen bin. Das ist für mich nur um so besser, und vielleicht sogar schmeichelhafter. Ich nehme daher im Ganzen von München einen ganz ruhigen Abschied. Mit meinen nächsten Bekannten und Verwandten bleibe ich ja doch in Verbindung, und es ist hinsichtlich Mancher vielleicht besser für mich, etwas mehr in der Ferne zu stehen, als mit allen seinen Untugenden so dick in's Auge zu fallen. Auf vollständiges Erkennen und Erkenntwerden ist ohnehin nur bei den Wenigsten, vielleicht bei Keinem zu rechnen, und das Mißkanntwerden ist gerade da am schmerzlichsten, wo man am wenigsten darauf gerechnet hat. Wenn mich der Minister für einen Jesuiten hält, so thut mir das nicht im geringsten wehe; wenn sie aber bei Fr. meinen, mein Glück hänge von meiner Anstellung in München ab und mein Ehrgeiz, hier zu dociren, sei die Triebfeder meines Bestrebens, so ist das ganz etwas Anderes; es ist eine der schmerzlichsten Enttäuschungen, die über einen Menschen kommen können, der sich mit der Gemeinheit doch noch nicht sonderlich gemein gemacht hat. Das ist also die Frucht aller redlichen Offenheit, daß man auch von Solchen mit den Augen eines N. N. angesehen wird! Eine schöne Cadenz zu einer jahrelangen Duvertüre!“ „In wenigen Tagen werde ich nicht mehr hier sein und unter den treudunkellaubigen Binden des Donauthales hoffentlich bald wieder genesen. Bewahre mir deine Treue und Freundschaft gleichfalls, und laß mir den Glauben, daß es doch wenigstens ein und den andern Menschen gibt, der nicht geneigt ist, mein Leben und Streben mit dem Maßstab des ganz weltlichen Treibens zu messen. Scheine ich zwar nicht fromm und gut, und bin ich wohl auch beides nicht, so ist doch meine Liebe im Ewigen, und mein Glaube ist in ihr. Mein Weg zu diesem Ziele ist vielleicht der Form nach nicht der allgemeine, aber dem Inhalt nach ist das Sehnen meines Geistes gewiß nicht von dieser Welt. Daß mein Herz nicht ganz rein ist von der Eitelkeit der Erde, das beweist der Schmerz, den eine an sich unbedeutende Aeußerung mir noch verursachen kann. Aber auch dieser hat seine Quelle im Glauben an edle Menschen und in Achtung und Liebe derselben. Aber das ist leider eine Untugend von mir, daß ich mich ganz hingeben möchte, und daß ich dann empfindlich bin, wenn ich wieder zurückweichen muß. Ich hoffe von dir bald ein Brieflein zu erhalten, als Beweis, daß ich dir auch in der Ferne nicht fremd werden soll. Mich könntest du jetzt zu dem fleißigsten Briefschreiber erziehen, wenn du die Mühe daran wenden wolltest.“ „Nun noch ein freundliches Lebewohl, das aber durchaus kein Abschied sein soll; denn ich denke mit dir so verbunden zu sein, daß ich durch keine Entfernung weiter von

dir entfernt, sondern stets deinem Herzen gleich nahe bleiben werde als dein Freund und Bruder."

b. Vorlesungen.

Den Vorlesungen, welche D. in München über Geschichte der Philosophie zu halten beabsichtigte, giengen als Einleitung dazu 20 (oder 21?) Vorlesungen¹⁾ voraus, welche später (1850) als ebenso viele Abhandlungen unter der Aufschrift: „Philosophische Meditationen über den letzten Grund des menschlichen Wissens“ in der Zeitschrift „Siloah“ (S. 709—1234) mit wenigen Aenderungen, die sich hauptsächlich auf die Form beschränkten, zum Abdruck kamen. Glücklicherweise entzieht der Nachlaß D.'s eine ziemlich genaue und zwei größere Lücken abgerechnet) vollständige Abschrift dieser Vorlesungen. Dadurch wurde es mir möglich, wenigstens die zahlreichen Druckfehler, durch welche auch die „Meditationen“, wie die meisten Artikel der „Siloah“, entstellt sind, zu berichtigen.

Die 1. Vorlesung, gehalten am 3. December 1846, handelte von der Möglichkeit und den Hindernissen eines gegenseitigen Verständnisses, von der „natürlichen Anlage aller Menschen zur Philosophie“²⁾. —

¹⁾ Außerdem las D. über Logik. Der Grundriß, den D. damals dictirte, wurde mir von meinem verehrten Freunde, Herrn Studien-Rector und Professor Wolfgang Bauer, dem ich hiemit meinen herzlichsten Dank für die gütige Mittheilung ausspreche, zur Verfügung gestellt. Dieses Dictat nahm D. größtentheils in den 1848 herausgegebenen „Grundriß der Logik“ auf. Nur die Darstellung der Bedeutung des Dilemma's gestaltete sich in letzterem wesentlich anders; auch enthält das Dictat keine Einleitung in die Denklehre, sondern beginnt sogleich mit einer Begriffsbestimmung der Logik. Dagegen wurde in der Einleitung in die Denklehre, welche der spätere „Grundriß der Logik“ enthält (s. o. S. 135—140), der Kern des in den „Meditationen“ Gebotenen verworther, wie denn die Vorlesungen, welche in die Geschichte der Philosophie einführen sollten (die „Meditationen“), ebenso gut als Einleitung in die Denklehre betrachtet werden können.

²⁾ „Der erste Athemzug unseres Bewußtseins ist ein philosophischer. Wie der Mensch um sich schaut, ist er schon bereit, für alles, was er sieht, einen innern Einheitspunkt geltend und sich zum Mittelpunkt der Welt zu machen.“ Jeder Mensch bildet sich in seinen Gedanken seine eigene Ansicht über die Erscheinungen des Lebens.“ Die Philosophie aber unterscheidet sich dadurch von diesem individuellen Standpunkt des Einzelnen, daß sie eine Universalansicht zu gewinnen sucht; daß sie nur in einem Oberfaß sich zufrieden geben kann, in welchem alle Objectivität der sich offenbarenden Wesenheiten außer dem Menschen mit dem subjectiv denkenden Geiste in ein einfach nothwendiges Verhältniß gebracht wird. Nicht was mir wahr scheint, ist darum auch schon wirklich wahr, weil ich es dafür halte. Das Wahre ist es für alle Menschen. In dieser Allgemeinheit liegt die Ueberzeugung, in ihr beruht der Grund des gegenseitigen Verständnisses der Einzelnen unter einander.“ Der Mensch hat daher stets nach diesem allgemein wahren Erkenntnißgrunde gestrebt, durch den jede singuläre Erfahrung und Erkenntniß allen Andern mitgetheilt und verständlich gemacht werden kann, und hat dieß Suchen und Feststellen eines höchsten Erkenntnißgrundes Philosophie genannt.“ „Jedes Wissen im Einzelnen muß theilnehmen an dem allgemeinen Wissen. Die Philosophie aber ist das Streben, den Grund alles wahren Wissens überhaupt zu gewinnen. Ohne allgemeinen Grund aber kann es keinen besondern geben. Die Methode, welche die Erkenntniß der Beziehung aller Objectivität zur subjectiven erkennen und wollenden Individualität bestimmt, ist maßgebend für die Beziehung jedes einzelnen Objectes zu dieser Subjectivität. Jede Wissenschaft hat den Zweck, etwas zu erkennen; die Philosophie aber hat den Zweck, den Grund alles Erkennens zu erkennen; folglich ist sie die Wissenschaft der Wissenschaft, ohne die ein wissenschaftliches Erkennen gar nicht be-

so ist die 1. Abhandlung in der Siloah (S. 709—712 und 729—732) betitelt — und von den Einwürfen, welche gewöhnlich gegen die Philosophie vorgebracht werden.

Die 2. Vorlesung (Siloah S. 753—757) entwickelt „die Gesetze der Geschichte, in denen das Streben nach einem höchsten Erkenntnißgrund sich kundgeben mußte“, — eine Entwicklung, welche sich auf die früheren Untersuchungen D.'s, insbesondere auf die Poetik stützt, und im 1. Bande der „Geschichte der griechischen Philosophie“ (1852) neu in Angriff genommen und in wesentlichen Punkten berichtigt wird. Der Schluß der 2. Vorlesung theilt aber auch den Plan mit, den D. in diesen leider allzu rasch unterbrochenen Vorlesungen einzuhalten gedachte¹⁾.

„Das Allgemeine der Geschichte des menschlichen Denkens“, heißt es hier, „ist die menschliche Natur. Was die Logik als einfaches Gesetz des Denkens erkennt, das kann und nur das kann geschichtlich werden. Das muß aber auch historisch werden. Keine logische Entwicklungsstufe kann in der historischen Entwicklung übersprungen werden. Eine tüchtige logische Grundlage ist die beste Handleitung zu einer klaren Geschichte der Philosophie, und eine richtige Geschichte der Philosophie wird in dieser Bedeutung von selbst zum philosophischen Systeme, das in drei Theile zerfällt: in die Feststellung der in der menschlichen Natur liegenden allgemeinen Gesetze der philosophischen Bewegung, in die Ausführung dieser allgemeinen Gesetze im Nacheinander der Geschichte, und in den Aufbau eines dadurch vorbereiteten positiven Systems der Philosophie. Dieselbe Ordnung tritt dann von selbst in den einzelnen Gliedern wieder hervor.“

„Das Erste, was hiebei geschehen muß, ist, daß ein allgemeiner, unbestreitbarer Standpunkt bestimmt werde. Von diesem [aus] müssen dann die allgemeinen Gesetze und Potenzen der menschlichen Natur bestimmt, und aus diesen kann erst das besondere Gesetz der Denkbewegung abgeleitet werden.“ „In der Bestimmung jenes ersten Standpunktes, der ein Allen an sich schon bekannter, unbezweifelbarer und unverrückbarer sein muß, müssen wir sogleich wesentlich von der ganzen Methode der bisherigen Philosophie abweichen. An die Stelle eines hypothetischen Obersatzes, der erst in der Folge sich beweisen soll, muß ein Obersatz treten, der an sich aus dem unläugbaren Eingeständniß des Einzelnen, zu dem Jeder vermöge seiner menschlichen Natur gezwungen ist, hervorgeht, und nichts fordert und nichts voraussetzt, als was Niemand läugnen kann. Nur auf einen solchen Obersatz läßt sich alles mit Sicherheit zurückführen, und nur von einem solchen Obersatz läßt sich, eben weil er gar nichts [voraussetzt], als was Jeder an sich zugestehen muß, weil er es nicht läugnen kann, auch wirklich ausgehen. Jeder andere läßt sich erst nach einer vorausgehenden, ohne bewußten und bestimmten Obersatz gemachten philosophischen Errungenschaft begreifen.“

sehen könnte.“ „Darum kann sich keine Wissenschaft dem Einflusse der Philosophie entziehen. Ebenso wenig das Leben. Das Leben ist der natürliche Verlauf der Entwicklung der menschlichen Thätigkeiten; zu diesen gehört wesentlich die Erkenntniß; der Mittelpunkt alles Erkennens liegt in der Philosophie: folglich bildete und bildet sie immer ein wesentliches Glied in der Entwicklung der Menschheit.“

1) Dieser Plan weicht, wie die mitgetheilten Stellen selbst deutlich genug zeigen, merklich von dem in der Encyclopädie entworfenen und in den folgenden Bänden der „Grundlinien“ zum Theil ausgeführten ab.

Die 3. Vorlesung, gehalten am 10. December 1846 („Die Un-sicherheit der Berufung des Einzelnen auf sich in Erkenntniß allgemeiner Wahrheiten“, Siloh S. 777—781), geht aus von der Unterscheidung des Individuellen und des Allgemeinen, und weist auf die Wechselwirkung dieser Gegensätze in der Erkenntniß wie in der dichterischen Darstellung hin¹⁾, um sodann durch Vorführung eines Beispiels schwersten Unglücks und tiefsten Sammers des Menschenherzens einerseits die Aufgabe der Poesie der Zukunft, die ja nach D. auf's innigste mit der des philosophischen Forschens zusammenhängt, dem Gefühle nahe zu legen, andererseits aber den Weg zur philosophischen Grundlegung sich zu bahnen.²⁾

1) „Der Mensch ist in allen Bestrebungen sich selbst der Nächste, ja er ist der wesentliche Einheitspunkt all seiner Erkenntniß. Was er nicht selbst und in der Beziehung zu sich selbst erkennt, das erkennt er gar nicht. Wenn aber der Mensch von sich selbst redet, so hat er damit schon kein einfaches Subject der Rede bezeichnet, und seine Sätze werden falsch, wenn er irgend ein Prädicat ohne Weiteres auf dieses Selbst anwendet. Er ist ein Mensch überhaupt und ein bestimmter Mensch insbesondere. In dieser seiner Besonderheit ist er aber nicht der Mensch, und sein Bewußtsein ist nicht das schlechthin menschliche, sondern nur inwieferne es der Einseitigkeit seiner Individualität zu entsagen weiß. Dazu drängt ihn aber gerade seine eigene Einseitigkeit. Um sich selbst in seiner eigenen Natur zu begreifen, drängt es ihn, aus seiner Vereinzelung herauszutreten und ein Allgemeines zu suchen. Dieses Allgemeine aber besteht nirgends in der Wirklichkeit, sondern nur als Voraussetzung des Besondern. Nur nach und nach entwickelt sich die allgemeine Möglichkeit in der Besonderheit zur Existenz. Wo keine Art erscheint, wird Niemand eine Gattung suchen können. Man muß sich daher an ein anderes Allgemeines, nämlich an das Nothwendige und in dieser Nothwendigkeit Gemeinschaftliche, an die sinnliche Erscheinung halten. Wir fühlen und ahnen das Allgemeine, aber wir haben und fassen es nicht. Aber ebenso wenig begreifen wir das ganz Besondere. Die bloße Individualität ist völlig begrifflos. Man kann einen Begriff haben von einem Birnbaum, aber nicht von den Individuen. Diese stehen außer der Begreiflichkeit als zufällige Masse, und werden in ihrer Sonderlichkeit gar nicht von dem Gedanken begriffen.“ „Dieses Allgemeine, wodurch alles Individuelle zu uns bezüglich wird, vermögen wir aber ebenso wenig an sich, sondern nur in Beziehung zum Besondern festzuhalten, weil es uns nur offenbar wird durch das Besondere. Die wahre Erkenntniß besteht daher in dieser Beziehung. Der Mensch ergreift die Außenwelt, und führt sie auf ein Innerliches zurück. Dadurch offenbart sich das Eine im Andern. Diese Offenbarung ist eine zweifache, eine poetische und eine philosophische, eine unmittelbare und eine mittelbare. Der Dichter offenbart uns Geheimnisse unseres eigenen Herzens, die wir erst durch ihn erfahren. Darin besteht aber die Macht des Dichters, daß er das Allgemeine durch ein anderes Allgemeines, aber durch das entgegengesetzte ausdrückt. Die Idee drückt er unmittelbar im Bilde aus.“ „Dazu ist der Dichter durch die Tiefe seiner Natur berechtigt, weil er nicht als Individuum, sondern als Mensch fühlt. Je tiefer der Einzelne sich selbst vergessend in's Allgemeine sich verjenkt, um so näher ist er Allen. Dieses Selbstvergessen ist die wahre Dichterweife. Jeder Mensch ist zu seiner Stunde ein Dichter; er vergißt sich und fühlt sich ganz als einfache menschliche Natur, geht über die Schranken der Einzelheit hinaus. Je lebendiger aber dieses innerste Gefühl mit einem schon gegebenen Aeußern sich verbindet, um so näher ist es dem Andern. Die Kunst besteht daher in der Harmonie und Kraft dieser Verbindung.“

2) „Wenn wir nun hingehen“, fragt D., „und diesen Menschen trösten sollten — was würden wir ihm sagen? Er solle Geduld haben, es müsse nun einmal so sein? Welch ungeheure Ironie, Welch ein Spott mit allen wahrhaftigen Gefühlen!“ „Was die Freunde Job's antworten, ist leicht sagen, aber schwer ist zu tragen, was Job getragen. Wenn wir ihm sagen: Glaube! Das haben auch jene gesagt. Aber der Glaube ist kein Commandowort, das kommt und geht, wie der Knecht im Evangelium; er ist Gefühl, innere Lebenskraft. An was soll er glauben? An Gottes Weisheit und Liebe? Aber er sieht nichts und empfindet nichts. Werden wir ihm

Die 4. Vorlesung („Die gesteigerte Nothwendigkeit eines sichern Erkenntnißgrundes in der gegenwärtigen Zeit“, Siloah S. 801—805), gehalten am 14. Dec. 1846, beginnt mit folgenden Sätzen. „Es gibt Zustände, wo die Ungewißheit uns mit solcher Gewalt bestürmt, daß unser Vertrauen gleichsam vernichtet in sich selbst zusammenstürzt.“ „Dieser Schmerzensruf der Glaubensangst geht daher durch alle Höhepunkte der Zeiten, wenn er auch die Tiefen unberührt läßt. Die Prometheusklage des Heidenthums stimmt darin mit der Klage Job's im alten Bunde auf's innigste überein. Diese Klage, die in allen Menschen wiedertönt, ist aber besonders mächtig in der Gegenwart erklingen. Nie sind der Zweifel und die Verzweiflung an den Grundfesten des Lebens so machtvoll gewesen, und nie war es daher so nothwendig, die tiefsten Beziehungen der Natur zum Geiste und zur höchsten Wahrheit so umfassend und erschöpfend aufzudecken, als in der Gegenwart.“ „Wie wahr der Satz, daß die Zeit in ihren tiefsten Grundlagen verzweifelt sei, davon geben uns die Poesie und Philosophie der Gegenwart hinreichende Belege.“ D. beruft sich, um diese Behauptung zu begründen, auf Göthe, Heine und Lenau, und weiterhin auf die Entwicklung der neueren Philosophie und ihren Abschluß in Hegel und seiner Schule. „Damit ist der unwandelnde Gährungsstoff in die ganze Masse geworfen, und unter der Hand entschwindet die Glaubenskraft gänzlich, das Zutrauen verliert sich, und das alles, weil die Zionswächter sich nicht gut gerüstet.“

Die Ueberzeugung, daß es höchste Zeit sei, den Kampf gegen diese Richtung aufzunehmen, habe ihn, fuhr D. in seiner Vorlesung fort, „in die wissenschaftliche Laufbahn hineingeführt“; „und nachdem ich den wissenschaftlichen Focus nachzuweisen mich in den Stand gesetzt, von dem aus diesen Principien mit Erfolg begegnet werden kann, habe ich mich auch nicht gescheut, Sie in die Tiefe dieses Abgrundes hineinklicken, den Zweifel in seiner Stärke Sie fühlen zu lassen.“ „Die Zeit und ihr Gegensatz ist anders geworden, also muß auch das anders werden, was man ihr entgegensetzt. Umsonst berufen wir uns auf die Beweise derer, die vor uns waren; sie helfen uns nichts.“

„Die Frage Gottes an die Menschen ist einfach: willst du gehorchen oder nicht? Allein das Verständniß dieser Frage und der Gehorsam sind so lange in Zweifel gestellt, als im Denken und in der Nothwendigkeit des Naturgesetzes noch ein unausgegohrener Rückhalt bleibt, hinter den die

sagen: Gott wird ein Wunder wirken? Wissen wir das? Und kann Gott in solchen Dingen Wunder wirken? kann ein geschlagener Geist wunderbar befreit werden? Gibt es ein Wunder, das Macht hat über den Geist? Wäre das, so müßte es über dem Gesetze des Geistes noch ein höheres geben. Ueber der Freiheit ist aber keine Kraft. Also gibt es hier kein Wunder mehr, sondern jede geistige Thätigkeit ist an sich schon Wunder. Im freien Geiste aber wirkt Gott nicht allein. An den Glauben, inwiefern er ein inneres Gefühl ist, kann man da nicht so leicht verweisen. An die Offenbarung? Womit aber erweisen wir diese?“ „Welches ist die wahre Religion?“ „Gibt es da ein sicheres Kriterium, oder gibt es keines? Wenn es das ist, was meine Natur am tiefsten ergreift, am höchsten erhebt, muß ich da nicht erst die Natur erkennen? Wenn nun aber Vieles unklar, widersprechend, ungelöst erscheint, wo ist dann der Haltungspunkt? Daß diese Religion dich oder mich befriedigt, ist nicht ihre Wahrheit. Den Wilden befriedigt keine Religion auch, ist sie darum wahr?“ zc.

menschlische Freiheit flüchten kann. So lange die Menschen sich mit der Denknöthwendigkeit entschuldigen können, ist der Proceß des Guten gegen das Böse noch nicht zum Abschlusse reif geworden. Hier darf also nichts im Dunkel und in Unentschiedenheit bleiben. Es muß sich zeigen, daß jedes philosophische System, das der Offenbarung und dem höchsten Glaubensgrunde widerspricht, nöthwendig sich selbst widersprechen müsse. Es muß sich zeigen, daß die Resultate der neuern Philosophie ihre eigene Voraussetzung aufheben, und darum mit sich selbst im Widerspruch stehen, daß sie in sich irrthümlich sind, und daß ihr Widerspruch gegen das Princip des Glaubens aus dem Widerspruch gegen das letzte Princip des Wissens hervorgegangen ist."

Den Schluß dieser Vorlesung bildete die Ankündigung eines „Conversatoriums“. Sie begann mit den Worten: „Während ich aber von der Zeit fordere, daß sie in allen Widersprüchen sich verantworten soll, will ich, was ich allgemein und objectiv als nöthwendig ausgesprochen, nicht subjectiv wieder aufheben, und mich dieser Anforderung, die ich an Alle und alles gemacht, nicht selbst entziehen. Was ich bisher ausgesprochen, halte ich keineswegs für über allen Widerspruch erhaben. Vielmehr habe ich es zum Ziel des Widerspruches hingestellt.“ „Manches hat vielleicht in dem Einen und Andern schon geheimen Widerspruch hervorgerufen; Vieles wird dann noch kommen, was diesen Widerspruch noch steigern dürfte. Darum will ich Alle und Jeden hiemit aufgefordert haben, seinen Widerspruch nicht in sich zu verschließen; denn da bringt er keine Früchte.“

In der 5. Vorlesung (16. Dec. 1846) wird der „allgemeine Ausgangspunkt des menschlichen Bewußtseins“ (Siloah S. 806 und 825—830) negativ als Gewißheit des Zweifelnkönnens bestimmt. „So lange“, sagt D., „irgend etwas noch in Frage gestellt werden kann, so lange bin ich nicht am Ende meiner Voraussetzungen. Die Philosophie darf aber keine Axiome anerkennen.“ „Die Philosophie kann nur mit einem Obersatze beginnen, gegen den nicht nur keine Einwendung mehr möglich ist, sondern von dem auch an sich klar ist, daß keine solche Einwendung mehr möglich sei. Dann hat sie einen einfachen, an sich bekannten und gewissen, und nicht selbst wieder zu erklärenden und zu begründenden Grund, wenn dieser Anfang eine subjectiv unbezweifelbare Gewißheit verleiht; mehr als eine unbezweifelbare subjective Gewißheit kann nicht als Ausgangspunkt verlangt werden. Der erste Schritt ist ein subjectiver. Ueber den Standpunkt muß ich gewiß sein, um den ersten Schritt wagen zu können; denn wenn ich dann keinen sichern Grund antresse, so kann ich zurück. Ich kann jede Bewegung an diesen Punkt anknüpfen, und bin gesichert, sobald ich mich durch irgend ein nöthwendiges und unzerreißbares Band damit in Verbindung setze.“ „Auch die G e s c h i c h t e und die R e l i g i o n können nicht als solcher Ausgangspunkt dienen; wohl als Ende oder als Kriterium, aber nicht als Anfang.“ „Ich kann darauf zurückkommen und muß es, aber ich kann nicht davon ausgehen. Jeder solche Ausgang ist ein bloß hypothetischer, der nur nach den Resultaten beurtheilt werden müßte. Man könnte eine Religionsphilosophie bauen und sagen: Seht, ist das nicht vernünftig? So lange ich aber nicht weiß, was vernünftig ist, kann ich weder ja noch nein sagen.“ „In keinem Falle bin ich darüber subjectiv gewiß, weil ich gar kein Kriterium, dessen ich an sich gewiß bin, dafür habe. Ein solches Kriterium muß der Ausgangspunkt jeder subjectiven Wahrheit sein, und folglich

aller wissenschaftlich erkannten Wahrheit, weil ohne subjective Erkenntniß keine Erkenntniß sein kann, indem sie nur die Vermittlung des Objectes mit dem Subjecte sein kann."

"Wir brauchen aber, um diesen Anfang zu finden, nicht alle positiv möglichen Behauptungen zu durchlaufen, vielmehr wird die Geschichte beweisen, daß es nicht mehr gibt, als schon durchlaufen sind, sondern nur zu der einfachen Möglichkeit [des Behauptens selbst?] zurückzukehren, um diesen Anfang zu finden." Als dieser Anfang wird nun die Behauptung hingestellt: „Jede Behauptung kann möglicherweise bezweifelt werden.“ „Könnte sie nicht bezweifelt werden, so könnte sie auch nicht behauptet werden. Davon ist nur Eine Behauptung ausgenommen, bei der diese Möglichkeit in sich selbst schon die Unmöglichkeit enthält, jemals zur Wirklichkeit zu werden. Diese Behauptung ist eben die gerade ausgesprochene, daß man jede Behauptung bezweifeln kann; denn daß man wenigstens versuchen kann, jede Behauptung zu bezweifeln, das kann nicht mehr bezweifelt werden. Indem man nämlich diese auch bezweifeln würde, müßte man sie zugeben, weil man positiv das vornimmt, was man zu widersprechen vorgibt. Hier wird der Widerspruch selbst eine Bejahung.“ „Damit ist der äußerste Grenzstein des Zweifels, und somit der erste feste Punkt des wirklichen oder wenigstens des nothwendigen, des nicht nicht gedacht werden könnenden Gedankens erreicht."

In der 6. Vorlesung („Der erste unmittelbar gewisse Satz des menschlichen Bewußtseins in seinem positiven Ausdruck“, Siloah S. 849—854) wird zuerst der „relative Zweifel“, der Zweifel, den „Gott selbst eingesetzt als den Anfang aller Wahrheit und Heiligkeit“, unterschieden „von allem, was man sonst unter diesem Namen zu verstehen pflegt“. „Er ist“, sagt D., „nicht zu verwechseln mit dem Scepticismus; denn dieser ist nicht als Ausgang, sondern als Resultat der Philosophie so benannt. Wenn man nach vorläufiger Untersuchung zum Schlusse kommt, daß man überhaupt nichts Gewisses wissen könne, so nennt man das Sceptik. Wir aber sagen durchaus nicht, daß man, wenn man philosophirt, nichts Gewisses wissen könne, sondern daß man, wenn man zu philosophiren anfängt, damit anfangt, daß man noch nichts Gewisses wisse.“ „Ebenso wenig ist dieser Zweifel Kriticismus, der ein bisher angenommenes Axiom in vorläufige Untersuchung zieht, und aus der erkannten Wahrheit oder Unwahrheit des einzelnen Falles eine historische Grundlage macht. Denn dieser geht nicht tief genug, um allseitig zu sein, und ist nicht allseitig genug, um positiv zu werden.“ „Ebenso wenig ist ferner dieser Zweifel Dualismus, der in der Negation des Einen durch das Andere, oder in der absoluten Position des Einen im Andern eine objective Identität der getrennten Glieder, und dadurch eine unvermeidliche Nothwendigkeitslehre herbeiführt.“ „Dieser Zweifel ist einfach der Ausgangspunkt alles Philosophirens.“ „Er ist aber als Ausgangspunkt nicht Gewinn der Philosophie, sondern der zu verlassende Punkt."

„Dieser Zweifel ist aber selbst dadurch kein Zweifel, keine Ungewißheit mehr, daß er das an sich Gewisseste ist, was kein Mensch läugnen und also auch nicht bezweifeln kann. Er trägt daher das Princip der Aufhebung seiner eigenen Ungewißheit schon in sich. Was ich auf diesen Punkt zurück-

führen kann, ist dadurch erst wahrhaft unwiderleglich geworden. Wenn ich damit begegnen kann, daß ich ihm sage: wenn du dieß läugnest, dann müßttest du auch läugnen, daß du irgend etwas läugnen kannst, der ist durchaus außer Fähigkeit gesetzt, mir das Bestimmte, von dem der Beweis geführt werden soll, zu widerlegen. Darin liegt allein der positive Beweis. Etwas Positives muß in diesem Zweifel bereits liegen. Dadurch wird der Uebergang zum eigenen Gegentheil vermittelt. Wie dieser Zweifel aus der Möglichkeit hervorgieng, auch beim Positivsten noch den Versuch des Längnens machen zu können, und daraus, daß nichts so positiv sein könne, wo man nicht diese Möglichkeit noch zulassen müsse, weil es sonst eben gar nicht positiv wäre, d. h. gar keine Probe aushielte, und bloß nöthigend, bloß notwendig, also eigentlich negativ wäre, so bricht auch in der äußersten Negation des Zweifeln-Könnens die Position hervor, die eben in dem Zweifeln-Können liegt. Diese äußerste Grenze des Negiren-Könnens ist zugleich die Grenze, der Anfang des Poniren-Könnens. Kann ich negiren, so kann ich damit etwas, und dieses Können selbst ist ein Beweis meiner Macht. Indem ich das Negiren bis zur äußersten Spitze treibe, werde ich erst des gar nicht auszuschließenden Gegensatzes mir bewußt. Treibe ich das Negiren so weit, daß ich es nicht mehr weiter treiben kann, und bin dann des Ponirens noch nicht ledig geworden, dann habe ich den Beweis, daß ich ohne dasselbe gar nicht negiren könnte, dann bin ich des Positiven wahrhaft gewiß. Man hätte sich darum nicht darüber beklagen sollen, daß man gezweifelt und negirt, sondern darüber, daß man es nicht recht, d. h. nicht vollständig gethan. Alles Halbe führt zu falschen Resultaten."

„Das Positive an diesem Zweifeln ist eben das darin bestimmt offenbar gewordene Bewußtsein, daß ich zweifle. Indem ich zweifle, weiß ich, daß ich zweifle, und indem ich weiß, daß ich zweifle, weiß ich, daß ich denke. Dieser Satz, den wir zuerst nur negativ festhalten konnten, um seine unwidersprechliche Gewißheit zu beweisen, und somit einen haltbaren Anhaltspunkt zu gewinnen, ist nun erst ein positiver geworden, und lautet einfach: Dem Menschen ist an sich nichts vollkommen gewiß, als dieß Einzige: Ich bin denkend."

„Es ist klar, daß schon Cartesius nach diesem einfachen Princip gestrebt. Allein sein berühmter Satz: cogito, ergo sum ist gerade dadurch der Vater so vieler philosophischer Rezereten geworden, weil er nicht einfach genug war. Schon Cartesius mußte ihm erst eine bestimmte Bedeutung vindiciren, um ihn als Obersatz wirklich festhalten zu können." „Darum fügt er selbst erläuternd hinzu: d. h. wenn ich etwas klar denke, so ist es auch. Das vorher subjectiv Ausgesprochene ist nun auf einmal objectiv geworden. Er mußte zuvor nur, daß er selbst sei, weil er denke; nun weiß er plötzlich, daß überhaupt alles sei, was er wirklich denke. Eine Wahrheit liegt darin, daß nämlich nur das Seiende wirklich gedacht werden kann, und das wirklich denkbar Seiende sein kann; allein es liegt auch noch die Zweideutigkeit der Subjecte darin, daß das, was ich wirklich denke, auch sei, und daß ich dasjenige, was wirklich ist, auch denken müsse. Um dieser zu entgehen, hat bekanntlich Kant Subject und Object getrennt, und behauptet: was ich denke, ist, aber nur subjectiv; vom Objecte weiß ich überhaupt nichts; und die absolutistische Philosophie nach ihm hat in

drei aufeinanderfolgenden Stufen das Subject mit dem Object absolut identificirt; und Fichte behauptete: das Subject ist eben selbst alles, indem es alles denkt; Schelling behauptete: die Natur, indem sie wird und werdend ist, ist eben dadurch ein zu sich Kommendes, und ihre Objectivität ist das verborgene, und zuletzt zu sich selbst kommende Subject¹⁾; wogegen Hegel sagte: weder im Subject, noch im Object liegt das absolute Sein, sondern in dem nothwendigen ergo, das zwischen beiden liegt. So weit führte das Cartesische Princip, eben weil es nicht einfach genug war.“

„Der Satz: cogito, ergo sum, ist weder ein logisches Urtheil, noch ein logischer Schluß. Als Schluß ausgesprochen lautet er: ich bin denkend; ich bin existirend; also . . . Hier fehlt der Schluß; nur die Erklärung fügt erläuternd hinzu: Also ist, was ich klar und bestimmt denke. Daß dieser Schluß nicht bindend sei, fühlte auch Cartesius, darum setzte er *clare et distincte* dazu; mit oder ohne diesen Zusatz aber folgt der Schluß nicht aus den vorausgesetzten Prämissen. Als Urtheil hat der Satz um ein Subject und um ein Prädicat zu viel. Heiße es: cogitare est esse, so wäre damit wenigstens die Form des Urtheils reiner ausgesprochen, und Subject, Prädicat und Copula ausgeschieden. So aber kommt im Subject und Prädicat noch ein verschwiegenes ego hinzu, wodurch der ganze Satz zweideutig wird. Was ist nun Subject?“ „Ist es das cogitare oder ist es das ego? Dieselbe Frage gilt auch beim Prädicat.“

„Sehen wir nun an die Stelle dieser dualistischen Verbindung den einfachen Obersatz, dessen wir ganz gewiß sind: ego sum cogitans, so sind in demselben alle Forderungen an die einfachste Urtheilsform erfüllt. Wir haben ein Subject, und wenn wir es recht analysiren, ein ganz bestimmtes Subject; ein Prädicat und zwar ein einfaches, an sich gewisses, und eine wesentlich bindende Copula. Wir können im Grunde nicht einfacher sprechen, können nicht weniger sagen, können aber mit Gewißheit auch nicht mehr sagen, was wir nicht erst wieder beweisen müßten. Dieses aber ist keine Voraussetzung, ist der erste Act des Bewußtseins, der nothwendige Act des Bewußtseins, und zugleich der gänzlich genügende Ausdruck desselben, um alle Unterschiede und Beziehungen, alle mittelbar gewissen Wahrheiten aus dieser Grundwahrheit abzuleiten.“

In der 7. Vorlesung (21. Dec. 1846) wird das „Verhältniß des letzten einfachen Obersatzes der Philosophie zur ältern und neuern Philosophie“ (Siloah S. 875—880 und 901 f.) untersucht. „Das cogito, ergo sum des Cartesius“, sagt D., „ist insoferne wahr, als allerdings nichts wahrhaft gedacht werden kann, was nicht wirklich ist, und nichts wirklich sein kann, was nicht gedacht werden könnte. Denken und Sein, oder, um Letzteres weniger zweideutig auszudrücken, Denken und Existiren müssen irgendwo nothwendig zusammenhängen, sonst ist eine Erkenntniß des Einen im Andern und eine reale Entwicklung des Andern im Einen nicht möglich. Was nicht existirt, kann mit Wahrheit nicht gedacht werden. Nicht nur wird ein solcher Gedanke keinen Inhalt haben, und wenn wir den Gedanken als Form ergreifen, eine Form von nichts, also keine Form, also gar nicht sein, sondern er wird auch in sich als Gedanke nicht

¹⁾ In der Siloah und im Manuscript heißt es: „Object“, was offenbar ein Versehen ist.

denkbar sein, oder müßte einen nothwendigen Widerspruch in sich tragen, weil er den nothwendigen Zusammenhang verlegt. Dieser Zusammenhang ist aber ein nothwendiger, denn wäre er das nicht, so könnten wir gar nichts wahrhaft denken, und es würde dem Denken am ersten Kriterium seiner Bewegung fehlen. Die Sache denken wir nicht, sondern über sie. Ist nun kein innerer und nothwendiger Verknüpfungspunkt zwischen beiden, der in der Verletzung des Einen auch eine Verletzung im Andern mit sich bringt, so fehlt es überhaupt am Zusammenhang. Das Denken ist dann auch kein Denken über etwas, sondern nur ein Denken über nichts, und somit kein Denken. In diesem Zusammenhange ist aber nothwendig das Denken vom Gegenstande und nicht der Gegenstand vom Denken abhängig. Im Objecte liegt die Nothwendigkeit, im Subjecte die Möglichkeit, im Objecte die positive, im Subjecte die negative Voraussetzung. Weil aber zwischen Object und Subject Cartesius im Ich, das er zu beiden zieht, nicht ausscheidet, trat mit dem Festhalten an einem an sich wahren Grundsatz der Irrthum ein."

„Ohne Objectivität wäre keine Subjectivität, und umgekehrt, möglich. Das Object aber muß „negativ vom Subjecte, und das Subject positiv vom Object abhängig gedacht“ werden. „Wenn ich sage: nichts kann existiren, was nicht gedacht werden kann, so sage ich nicht, daß ich nichts denken kann, was nicht existirt; etwas existirt darum noch nicht, weil es von irgend Jemand gedacht wird, sondern der Gedanke, der Nicht-Existirendes denkt, ist selbst nur ein scheinbarer, der zuletzt auf einen Widerspruch hinausführt. Dagegen aber, was existirt, muß von dem Gedanken anerkannt und zuletzt auch begriffen werden, und der Gedanke ist so lange nicht am Ende seiner Bewegung, als ihm irgend eine Existenz gegenübersteht, die er nicht mit dem Subjecte zu vermitteln weiß. Was gedacht wird, kann existiren, und was dem Denken vorausgedacht wird, muß existiren, aber als Voraussetzung, als Grund des Denkens. Das Sein ist der Grund des Denkens, aber nicht umgekehrt.“

„Diese doppelte Folgerung hat man nun in Folge des unbestimmten Cartesischen Grundsatzes verwechselt. Man hat das Sein positiv abhängig gemacht vom Denken, statt negativ. Daraus entstand dann eine verkehrte Objectivität.“ Das Absolute als der „vom Subject mit Nothwendigkeit zu denkende Grund“ wurde „als ein nothwendig setzender statt als ein nothwendig zu denkender“ aufgefaßt. „Die Nothwendigkeit wurde aus dem Subject herausgenommen, und in das nicht nicht zu denkende Object hineingelegt, welches sofort für das absolut sein Müßende erklärt wurde.“ „Hatte man nun einerseits den Gewinn, daß man das Absolute, somit Gott, als das gar nicht zu Läugnende erkannte, so war mit diesem Gewinn sogleich wieder der Verlust verbunden, daß man in diesem Absoluten nicht Gott, den freien Schöpfer, sondern nur das absolut Nothwendige anerkannte, und Gott mit der Welt identificirte, indem man die Eigenheit des Göttlichen, absolut zu sein, mit der Eigenheit der Schöpfung, nothwendig zu sein, verwechselte, oder vielmehr für identisch erklärte.“ Der Pantheismus der neuern Philosophie hat seinen Grund in der „Verwechslung von Subjectivität und Objectivität“. „Man verband alles mit Nothwendigkeit, allein man unterschied nicht die Subjectivität und Negativität in dieser Nothwendigkeit von ihrer Objectivität.“

„Alles, was ich denken soll, muß ich in einem gewissen Sinne als ein vom Denken Unabweisbares, als ein Nothwendiges, als nothwendigen Grund alles Denkens erklären; aber was für das Denken nothwendig ist, ist es nicht an sich. Ich muß, wie eine einfache Folgerung erweisen kann, denken, daß Gott frei sei, weil er nur bedingend, aber nicht wieder bedingt gedacht werden kann. Allein ist er darum nothwendig? Eben weil er frei ist, ist er nicht an sich nothwendig, sondern nur das Gedachtwerden seiner Freiheit ist ein für das Denken nothwendiges.“ „Die Welt ist der Grund, warum ich Gott als seiend denken muß, aber nicht der Grund, warum Gott sein muß; wohl aber ist Gott der Grund, daß die Welt sein kann, aber nicht, daß sie sein muß. Weil Gott der Grund ist, so ist er auch mehr, als bloßer Grund der Welt, denn sonst wäre er eben nicht mehr wahrhaft der bestimmende, reine Grund, sondern von der eigenen Schöpfung, von der Folge abhängig, und das Verhältniß würde sich umkehren. Gott wäre dann von der Welt bedingt, statt sie zu bedingen. Dieser verkehrte Schluß liegt in der verkehrten Anwendung des Gesetzes der Nothwendigkeit, inwiefern man das Denken als das das Sein Bedingende, und nicht als das vom Sein Bedingte angesehen. Wäre es aber das Erstere, so wäre es nicht mehr das Denken vom Sein, nicht der Erkenntnißgrund des Seins, sondern der Seinsgrund des Erkennens, der objective, der schaffende Grund desselben. Weil es aber das Denken vom Sein ist, muß das Sein unabhängig und vor dem Denken sein, und als positiver, nämlich als Seinsgrund des Denkens gedacht werden, weil sonst das Denken, wenn nicht das Sein vorausgeht, gar nicht einmal sein, und wenn es gar nicht sein, so auch nicht denken [Denken?] sein könnte. Ein Andres ist der nothwendige Erkenntniß- und wieder ein Andres der freie Seinsgrund.“

„Rechnen wir nun diese Verwechslung weg, setzen wir alles, was die neuere Philosophie objectiv behauptet, auf Seite der Subjectivität, und alles, was sie positiv behauptet, negativ an, so bekommen wir sogleich eine richtige Rechnung, und mit einer einfachen Reduction erhalten wir aus den falschen Resultaten der neuern Philosophie lauter Wahrheiten. Der Beweis des Absoluten als eines nicht Nichtzubedenkenden ist als Hauptgewinn und Hauptverlust schon angeführt. Nehmen wir nun das Einzelne des neuern Absolutismus.“ „Wenn Fichte sagt: alles, was ich denke, ist auch, und ich setze das Sein, indem ich denke, so hat er objectiv, positiv und absolut gesprochen Unrecht; dagegen subjectiv, negativ und relativ ist es allerdings wahr; ich setze die erkennbare Objectivität in mir nur, indem ich sie denke, und das Denken ist ein Werden des Objectes, aber ein Werden nicht an sich, sondern in einem Andern, im Subjecte.“ „Wenn Schelling sagt: Indem alles wird, wird es nur im Hinblick auf eine kommende Einheit und Subjectivität, so hat er objectiv Unrecht, indem dieser Lichtblick als das Höchste in das objective Werden nicht hätte fallen können, wenn er nicht als ein nicht werdender, sondern seiender vor und über allem Werden gewesen wäre. Aber subjectiv ist es richtig: nur dadurch, daß die Objectivität dem Subjecte gegenüber in demselben sich spiegelt, und auf das Subject wirkt, erzeugt es im Subjecte mit dem Bewußtwerden der außer dem Subject aufblühenden Objectivität auch das Bewußtsein des Unterschiedes dieser Objectivität vom Subjecte, und dadurch das Bewußtsein des Subjectes. Für die Erkenntniß und ihre Entstehung ist ganz wahr, was für das Sein

behauptet unwahr ist.“ „Ebenso, wenn Hegel behauptet, die Nothwendigkeit, welche zwischen dem Denken und Sein in der Mitte steht, sei es allein, welche als Negation beider in dieser doppelten Negation die Position erzeuge; so hat er ... in Beziehung auf eine objective Negation Unrecht, weil sie im objectiven und absoluten Sinne unmöglich ist. Für die Wahrheit des Seins ist dadurch nichts gethan, aber für die Wahrheit der Erkenntniß in ihrer relativen Einheit des Objectes mit dem Subjecte. Die nothwendige Beziehung des Denkens zu dem Sein macht die Erkenntniß möglich, aber nicht an sich nothwendig.“

„Der Grund dieses ganzen Irrthums liegt also einfach darin, daß man das zweite Denkgesetz, welches aus der Nothwendigkeit alles Denkbaren hervorgeht, nicht in seinem Unterschiede faßte, und von dem ersten Denkgesetze der Möglichkeit nicht gehörig trennte. Man sah ein, daß alles Denkbare mit Nothwendigkeit zusammenhängen müsse, aber man sah nicht ein, daß dieser Zusammenhang ein doppelter sei, ein Zusammenhang des objectiven Seins in sich, und ein Zusammenhang desselben mit dem denkenden Subjecte, und daß das Verhältniß dieses Unterschiedes auch nur im Unterschiede von Positiv und Negativ denkbar sei; man schied diese Nothwendigkeit nicht in die subjective und objective, nicht in die des Denkens und des Seins.“

Eine Vergleichung der mittelalterlichen und der neueren Philosophie bildet den Schluß dieser Vorlesung. D. drückt das Verhältniß beider kurz so aus: „Erstere“, sagt er, „beruht auf der bloßen Möglichkeit des Gedankens, und verwechselt dieselbe mit der Wirklichkeit; die andere beruht auf der Verwechslung der Nothwendigkeit mit der Wirklichkeit.“¹⁾

Die 8. Vorlesung, die letzte des Jahres 1846, nach Angabe des Manuscriptes am 22. Dec. gehalten (in der Siloah S. 902 ff. und 921 f. unter der Aufschrift: „Die nothwendigen Folgen eines positiven Obersatzes für alle subjective Wahrheit des Denkens“ abgedruckt), beginnt mit einer Rechtfertigung der Wissenschaft der Neuzeit gegen unbegründete Vorwürfe²⁾, sagt, daß wir nur durch eine Vergleichung der-

¹⁾ „Die rechte Mitte“, heißt es zuletzt, „liegt also nicht darin, daß wir beide Zeiten, die eben verschwindende und die längst entschwundene, aneinanderheben, daß sie sich in ihrer gegenseitigen Negation einander verschlingen, wie die beiden Löwen in der Fabel, sondern daß sie in ihrer gegenseitigen Umarmung uns eine neue Zeit erzeugen. Während die neuere Philosophie zunächst bloß im Gegensatz mit der ältern sich entwickelte, und gegen diese fast nur ausschließend verfuhr, müssen wir allerdings auch in einen Gegensatz mit dieser jüngstvergangenen Zeit treten, aber nicht nur aus schließend, sondern auch einschließend, indem wir ihren Irrthum abweisen, und ihre Wahrheit behalten, daselbe Recht aber auch der gleichberechtigten frühern Zeit der philosophischen Richtung einräumen, und so beide wie in sich bestimmte Einheiten betrachten, die in ihren Gegensätzen den subjectiven oder den objectiven Grund zu sehr anerkennend gerade dadurch die Gesamt-Einheit vorbereitet haben.“

²⁾ „Ist nun auch die neuere Philosophie über die Menschheit weggezogen wie eine schwere Wetterwolke über die schauernden Fluren, und hat auch der Donner ihres Wortes so manches Gebäude menschlichen Wissens bis in seine Grundfesten erschütteret; und sind vielleicht auch einzelne Blitze in irgend eine Menschenbrust niedergezuckt, daß sie hell aufflammte in verzehrender Höhe; und hat auch der Sturm, der diese schwere Wolke begleitete, irgend einen Höhepunkt ungeworfen, wie etwa die Throne im Westen und Norden: so ist doch damit all der Nutzen nicht aufgewogen, den sie rings über Europa verbreitet; nicht aufgewogen das rührige Leben, das aus ihr in allen Zweigen des Wissens an Stelle einer dumpfen Letargie hervor-

selben mit der mittelalterlichen Entwicklung zur Erkenntniß der höheren Einheit gelangen können, wie denn der Mensch alles nur durch Vergleichung, also mittelst der Verhältnisse der Gleichheit und Verschiedenheit, der Allgemeinheit und Besonderheit erkenne. 1). „Damit“, heißt es dann weiter, „ist die Methode überhaupt gefunden, durch die man von einem bestimmten Punkte aus zu einem wirklichen Fortschritte kommen kann. Ein solcher bestimmter Punkt ist aber, sowie die Bewegung von ihm selbst, nur möglich durch die Wirklichkeit dieser drei Verhältnisse“, der Allgemeinheit (Gleichheit), der Besonderheit (Verschiedenheit) und der Einheit. Diese drei Verhältnisse müssen sich daher auch in dem festgestellten Ausgangspunkte wiedererkennen lassen. „Aus der vollständigen Durchführung der Grundverhältnisse desselben wird sich daher auch der Reichtum seines so einfach scheinenden Inhaltes entwickeln lassen. Zwar wird es schwer, vielleicht unmöglich sein, ihn in allen seinen Bedeutungen völlig zu erschöpfen. Diesen Wachstum müssen wir eben auch der Geschichte überlassen, die ihr Recht über alles werdende sich nicht entziehen läßt. Allein die Grundverhältnisse lassen sich denn doch bestimmen, und um so mehr bestimmen, als bereits eine doppelte Vergangenheit demselben vorausgeht.“

Diese Bestimmung wird nun in der 9. („Der geschichtliche Ausgangspunkt der neueren Philosophie“, Siloah S. 922—927), 10. („Das denkende Subject im Verhältnisse zum Ich und Nicht-Ich“

gebrochen; nicht aufgewogen die tausend und tausend Blüthen, die die Kunst am Sonnenstrahl des reichen Bewußtseins erschlossen. Und nun die Wolke vorübergezogen, und nur in der Ferne noch einsame Donner nachgrollen, und die Blige bleicher und seltener den Saum unsers Horizonts durchfurchen: sollten wir jetzt etwa ihr zürnen, da wir in Mitte der Herrlichkeit stehen, die sie hervorgebracht, und über uns des Regenbogens friedliche Harmonie sich zusammenwebt? Sollten wir wie die Kinder sein, die während des Gewitters schlummern, wenn es aber vorübergezogen, es fürchten? Diese neuere Philosophie ist's, die den letzten Grund- und Eckstein herbeigeschafft zum Dome des Christenthums, den Eckstein, an dem die Bauleute selber Vergerniß genommen.“ „Wir stehen nun an einem Knotenpunkte der Zeiten, wo zwei Bahnen sich durchkreuzen. Die Bewegung der Nothwendigkeitsphilosophie ist abgelaufen, indem sie in ihren eigenen Gegensatz umgeschlagen, und in höchster und letzter Instanz ihren möglichen Bestand zu läugnen sich genöthigt sah. Die alte Zeit ist nimmer wieder zu erwecken, denn die Zeit kehrt nicht in sich selbst zurück.“ „Die Scholastik soll wieder auferstehen! aber nicht, wie man es von vielen Seiten will, nicht in ihren Formen, sondern in ihrem Sinn und Geist! Kein wahrer Inhalt jener Zeit soll uns entschwinden, aber auch ihre Form soll uns nicht beirren. Sie ist zerbrochen, und Niemand wird die zerbrochenen Stücke zusammenleimen; aber dadurch ist ihr Inhalt, ihr verborgener Kern offenbar geworden, und diesen sollen und wollen wir uns aneignen.“

- 1) „Aus der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit geht die vermittelte Einheit hervor. Der Mensch kann überhaupt nichts erkennen, außer durch Vergleichung der Dinge, entweder mit sich, oder unter einander.“ „In dieser Vergleichung findet er nothwendig einen Vergleichungsgrund, ein Allgemeines, worin alle Dinge vergleichbar sind, und ein Sonderheitliches, worin sie sich unterscheiden. Was gar nicht verschieden ist, läßt sich nicht vergleichen, denn es ist Eins; und was bloß verschieden ist, läßt sich auch nicht vergleichen. Eine solche Verschiedenheit gibt es aber nicht, denn die Verschiedenheit ist schon eine Beziehung.“ „Nun aber jederzeit Verschiedenheit und Gleichheit ist, muß die Erkenntniß das finden, worin beide zugleich sind. In dieser Einheit ist die wirkliche Erkenntniß. Jeder Gedanke entsteht somit in dieser dreifachen Stufenreihe. Damit ist die Vergleichung vollständig zu Ende, und es ist eine Gleichheit entstanden, die unbewußt zuvor da gewesen und durch Vergleichung eine bewußte geworden ist.“

§. 945—950) und 11. Vorlesung („Auscheidung der einzelnen im Ich liegenden Verhältnisse“ §. 969—974) versucht.

„Der positive Ausgangspunkt für alle Denkbewegung“, so beginnt die 9. Vorlesung (4. Januar 1847), „ist von uns bereits bestimmt. In ihm ist der erste Act des selbständigen, individuellen und subjectiven Bewußtseins gesetzt. Dieser erste Act, mit dem im Grunde jeder Gedanke beginnt, nur daß nicht jeder Gedanke bis zu diesem seinem Anfange zurückgeführt wird, kann nicht wieder einen positiven Act der Denkbewegung voraussetzen, um von diesem bewiesen zu werden, sondern ist die erste positive subjective Voraussetzung, auf welche alle andern Acte des Selbstbewußtseins zurückgeführt werden müssen, um dadurch bewiesen zu werden. Wir haben daher diesen ersten Act auch nur auf negative Weise erweisen können, nämlich als einen nicht zu läugnenden.“ „Was gar nicht geläugnet werden kann, ist subjectiv gewiß. In dem ersten Acte ist aber die Voraussetzung alles subjectiv Gewissen gegeben, und nur insoferne kann irgend etwas als subjectiv gewiß angenommen werden, als es in nothwendiger Verbindung so mit dieser ersten Position zusammenhängt, daß diese gleichfalls damit fallen würde.“

„Nachdem nun aber dieser erste unumgängliche Punkt einmal feststeht, läßt er sich auch in seinem innern organischen Bestande erkennen, läßt sich nun selbst als Object des Denkens hinstellen, und in seinem Verhältniß zur Thätigkeit analysiren, die ihn zuerst gesetzt hat. Der Gedanke ist durch diese erste Geburt seiner selbst zu sich selbst gekommen, indem er von sich selbst kam, indem er gleichsam von seinem eigenen verborgenen Inhalt entbunden wurde. Dieser erste Act des Bewußtseins hat nun aber in seiner ersten Geburt ein Ebenbild seines eigenen Wesens hervorgebracht, durch das uns sein eigenes inneres Regen und Entfalten kund geworden. Diese erste Zeugung hat ein in sich dreigliederiges Leben erzeugt, dessen Glieder unter sich in einer organischen und untrennbaren Einheit bestehen, und doch in ihrem eigenen Bestande als unterschiedene Elemente derselben Grundeinheit sich von einander losfagen, und für sich betrachtet werden können, und zwar von einem Dritten, das in diese Gliederung selbst mit eingehen, und auch von ihr sich wieder ausschließen kann, in dem diesen Act nothwendig producirenden Subjecte betrachtet werden können.“ „Nun sind sich zum erstenmale Subject und Object gegenüber.“

Was unmittelbar auf diese Sätze folgt, ist offenbar durch vorausgegangene Einwürfe veranlaßt ¹⁾ und stört eher den gleichmäßigen Gang der Untersuchung, als es ihn fördert. Nach dieser Abschweifung aber geht D. zur nähern Bestimmung des Verhältnisses von Subjectivität und Objectivität über.

Alles, sagt er, „wird nur wahrhaft erkannt in der Erkenntniß der Verschiedenheit und Einheit. Diese beiden setzen aber ein Drittes, das

¹⁾ Das Bedenken, „ob man denn in dem Momente auch sei, da man nicht denke“, gehe, sagt hier D., „aus der Nichtauscheidung des objectiven und subjectiven Verhältnisses“ hervor. „Der Act des Bewußtseins, der mit dem Denken uns auch unser selbst gewiß macht, ist nicht das Sein, und der Satz: ‚ich bin denkend‘, oder: ‚ich bin meines Seins denkend gewiß‘, sagt nicht, daß ich nicht bin, wenn ich nicht daran denke, sondern nur, daß ich [dann] kein actives Bewußtsein davon habe; sagt nicht: ich bin das Denken.“ Wäre Letzteres der Fall, „dann freilich würde ich nicht denkend auch nicht seiend sein.“

Ununterschiedene, das allgemein Bezügliche voraus, jenen Grund, wo die Verschiedenheit noch ohne bestimmtes Verhältniß bloß der Möglichkeit nach verborgen liegt. Diese Allgemeinheit ist die negative und subjective Voraussetzung.“ „Wir müssen daher für jede Erkenntniß einen solchen allgemeinen Ausgangspunkt haben, zu dem als zu seinem allgemeinen Grunde alle Unterscheidung zurückgeführt werden kann, damit es [das Unterschiedene] an ihm, als dem Vergleichungspunkte, zur Einheit mit sich und dem Vergleichungspunkte geführt werden kann. Darum muß alles, was wir erkennen sollen, uns auf irgend eine Weise berühren, sich uns offenbaren können, und das also offenbar Gewordene müssen wir dann in seinem Unterschiede von uns und in sich, und in seiner Einheit mit sich und uns erkennen. Dieser allgemeine Einheitspunkt ist die vergleichende Subjectivität, die von sich selbst nichts weiß, als daß sie der Vergleichungspunkt, das Subject überhaupt ist, der Punkt, dessen wir als eines nicht zu läugnenden, also im Grunde negativen Ausgangspunktes an und für sich gewiß sind.“¹⁾

Die Vorlesung schließt mit einem Rückblick auf die Entwicklung der neueren Philosophie, welche die Erkenntniß dieses Gesetzes der Vergleichung vorbereitet habe, zunächst auf Cartesius und sein „Bestreben, Sein und Denken, oder die zwei Factoren des ersten Actes des menschlichen Bewußtseins, mit einander zu verbinden.“ „Allein er hatte den Vergleichungspunkt unrecht oder ungenau angegeben, indem er ein bloßes ergo dazwischen geschoben“, statt die Subjecte (die beiden „Ich“ im „Ich denke, also bin ich“) zu untersuchen und das „Subject in seinem Unterschiede vom Denken und Sein“ von dem „Subjecte in seiner nothwendigen und relativen Verbindung mit beiden“ zu unterscheiden. So wurde „in den Subjecten die Verschiedenheit von ihren Prädicaten mit ihrer Einheit mit denselben identificirt.“ „Er ging den Weg der Vergleichung der Objectivität mit der Subjectivität, hatte aber gerade auf diesem Wege den Unterschied im Subjecte übersehen, weil er den Unterschied aufheben wollte, und so ist die Philosophie nach ihm zum immer weiter vorwärts schreitenden Verallgemeinern gekommen, bis sie zuletzt in einer absoluten Ununterschiedenheit und Identität des Seins mit dem Denken geendigt hat.“

„Ihm gegenüber steht Baco v. Verulam, der Begründer eines objectiven Realismus, der vom Unterschiede und seiner nothwendigen Beziehung ausgieng, und durch die Vergleichung der unterschiedlichen Einzelheit [der Einzelheiten unter sich, nicht mit der Subjectivität] zur höheren Einheit

¹⁾ „Ohne uns gerade darüber Rechenschaft zu geben, wenden wir daher im Leben die gleiche Methode der Erkenntniß an, aber um so unvollkommener, je weniger wir ihr Gesetz erkennen. Wollen wir über irgend einen Gegenstand der Kunst oder der Geschichte, oder irgend einer andern Sphäre des Erkennens uns Rechenschaft geben, so suchen wir ihn von ähnlichen Dingen zu unterscheiden, und für sich festzuhalten. Damit haben wir aber noch kein detaillirtes klares Bewußtsein, sondern indem wir ihn unterscheiden, halten wir ihn wieder mit andern zusammen, aber nicht mit allen möglichen Punkten, sondern mit den ihm zunächst stehenden, die wir zusammen in eine Sphäre, in eine Gattung stellen; wollten wir über diese Sphäre als über eine bestimmte Einheit uns Rechenschaft geben, so müßten wir den gleichen Gang beobachten. Zuletzt müßten wir dann auf ein Allgemeinstes kommen, welches bei allen Vergleichen in letzter Instanz angewendet werden kann und muß. Dieses Allgemeinste finden wir aber dann nicht mehr im Gegenstande, denn der ist eben das zu Vergleichende, sondern dieses Allgemeinste ist dann ein rein subjectives, Senes, was jeder Objectivität gegenübersteht.“

gelangen wollte. Er schloß daher das Subjective von seinem Gange aus, und wollte durch genaue Classification und aufsteigende Synthesis zur Einheit gelangen. Da aber der allgemein vergleichende Ausgangspunkt in dieser Synthesis der Objectivität nicht vorher untersucht war, so mußte seine Bewegung zu einer Reaction gegen alles vernünftige Wissen werden, und zuletzt in einer rein unterschiedlichen Sinnesauffassung, deren Wahrheit selbst wieder zweifelhaft war, sich endigen.“

„So begegneten sich ein analytischer und ein synthetischer Weg, eine Bewegung des Denkens durch die Allgemeinheit, in der das Einzelne seine Beziehung finden sollte, und durch die Besonderheit, in der das Allgemeine seine Realität finden sollte. Vor beiden aber begegneten sich beide Wege schon in einem einzigen Mann, und nicht bloß in Einer Zeit, in Raymundus von Sabunde. Dieser von den spätern Geschichtschreibern leider in seiner Tiefe unverstandene Geist ist als der eigentliche Gründer der neuern Philosophie, und zugleich als die letzte Blüthe der reichen Erkenntniß des Mittelalters zu betrachten. Er ist der Uebergangspunkt zweier Zeiten, der Kern des philosophischen Gebirgsstockes, an dem zwei entgegengesetzte Züge sich kreuzen. Zu deutlich ist in Kant der Einigungspunkt der Baconischen und Cartesischen Richtung ausgesprochen, als daß einer von diesen beiden als Ausgangspunkt der neuern Bewegung bezeichnet werden könnte. In Raymundus aber treffen wir beide Richtungen noch vereinigt an.“ „In ihm ist die Methode des Philosophirens auf dem Grund des zweiten Denkgesetzes, wie es die neuere Philosophie zu ihrer Grundlage genommen, am deutlichsten ausgesprochen. Aber bei ihm fehlt der einfache Ausgangspunkt, wie ihn Cartesius bestimmte, und die genaue Untersuchung des Gegensatzes [der Objectivität], wie sie Bacon gewollt. Dagegen sind seine Resultate bei weitem glänzender und reicher, als bei den beiden spätern getrennten Nachfolgern seines einfachen Weges.“

„Die Mangelhaftigkeit in Raymund ist durch die Bewegung der neuern Philosophie aufgedeckt; die Einseitigkeit der sonderheitlichen Richtungen, die in ihm noch vereinigt waren, ist gleichfalls zu Tage getreten. Nun können wir diese Gegensätze gleichfalls wieder vereinigen, und den subjectiven gewissen Ausgangspunkt, den Raymundus nicht gefunden, hinzufügen, so daß wir an die Stelle des höchst geistreichen Verfahrens des Raymundus ein bewußtes und wissenschaftliches Fortschreiten von einem sichern Ausgangspunkt durch den Gegensatz der Gleichheit und Ungleichheit zur höhern Einheit, in welcher Gleichheit und Ungleichheit ausgeglichen erscheinen, setzen können. Damit ist offenbar eine Ausglei chung der Gegensätze der neuern Philosophie unter sich, und dieser mit der ältern scholastischen Philosophie angebahnt, und wir können uns nicht bloß zwischen beide, wie Raymundus, sondern durch die geschichtliche Erkenntniß getragen über beide in die höhere einheitliche Mitte stellen.“

In der 10. Vorlesung wurden nochmals die beiden ersten Sätze, welche der Gewißheit des Zweifelns und des Denkens Ausdruck geben, verglichen. „Die Bewegung des Denkens, die von der Möglichkeit des subjectiven Zweifels ausgeht, und dadurch zur ersten subjectiven Gewißheit fortschreitet, hat die beiden ersten Gewißheiten des Denkens als negativ und positiv von einander geschieden. Der Satz: ‚ich kann an allem zweifeln‘, und der Satz: ‚ich bin denkend‘, unterscheiden sich in ihrem eigenen Inhalte,

und das unbestimmte Sehen von zwei Fällen, zwischen denen die Entscheidung schwankt, im ersten, und das bestimmte Sehen dieser beiden Fälle im zweiten bildet einen innern Fortgang von dem Einem zum Andern, von der Negation zur Position. In beiden verschiedenen Gewisheiten ist aber auch wieder ein gemeinschaftlicher Punkt, durch den die Einheit hergehalten wird, und der in jedem dieser Sätze auch wieder als Einheits- und Mittelpunkt gesetzt ist. Dieser gemeinschaftliche Punkt ist offenbar das vermittelnde Ich, welches in beiden Sätzen sich gleichbleibt. Das Allgemeine im Gedanken bleibt demnach eben dieses Ich. Zu diesem Ich muß alles zurückbezogen werden, was eine negative oder positive Gewisheit für uns haben soll. „Dieses Ich muß daher auch zuerst in nähere Untersuchung genommen werden. Ist es ein einfaches Element des Gedankens oder nicht? An und für sich scheint es einfach. Allein die Geschichte tritt hier warnend ein, und weist auf den Cartesischen Satz, wo dieses Ich in Mitleidenschaft mit dem Subject und mit dem Prädicat gebracht worden ist.“

Die Untersuchung ergibt nun (so wenigstens fasse ich die bezüglichlichen Sätze D.'s auf): daß das Ich in Einer Beziehung allerdings einfach erscheint, inwiefern es ja dasselbe Ich ist, welches zweifelt und denkt, in anderer aber auch nicht einfach, sondern die Verschiedenheit in sich tragend, inwiefern es nämlich das einmal negativ, das anderemal positiv sich verhält, und durch seine Zusammenstellung mit verschiedenen Prädicaten an der Verschiedenheit derselben participirt. Damit stimmt der Schlußsatz: „Je nachdem ich nun das Ich in seinem Unterschiede oder in seiner verbindenden Allgemeinheit nehme, ist es sich selbst nicht mehr gleich.“

„Das Ich“, fährt D. fort, „kann genommen werden in seiner Einheit mit seinen Prädicaten und in der Verschiedenheit von denselben.“ „Das Ich wird, inwiefern es [im Satze: „ich bin denkend“] mit dem Prädicate und der Copula verbunden ist, als Object von sich selbst, als ein Anderes von sich, und inwiefern es nicht damit verbunden ist, als reines Subject erscheinen.“ „Ich, das Subject, ist nicht Ich, das Object.“ „Das Zurückbeziehen aller Prädicate zum Ich kann also ohne vorausgehende bestimmte Unterscheidung durchaus keine reine Erkenntniß geben. Die Beziehung zum Ich ist nicht immer eine Beziehung zum Subject.“ „Wir müssen folglich unterscheiden zwischen dem Ich ohne Prädicat und dem Ich mit dem Prädicat des Denkens und der damit verbundenen Copula des Seins; zwischen dem Ich, das die zwei Fälle des Seins und des Denkens vermitteln soll, und dem Ich, das ohne diese beiden Prädicate von sich selbst nicht gedacht werden kann.“

Wir haben demnach „von dem Ich eine doppelte Position, die des subjectiven und die des objectiven“ Ich; innerhalb des „objectiven Verhältnisses“ aber „hat das Sein zum Ich und zum Denken ein gleichmäßiges Verhältniß, indem es mit beiden zugleich gedacht, und beiden zugleich vorausgesetzt werden muß.“ Inwiefern nun das Sein als Copula mit den beiden andern Gliedern unlöslich verbunden ist, erscheint es, wie das Denken und das durch den bestimmten Denker erst zum Bewußtsein kommende Ich, als ein anfangendes. Diesem anfangenden Sein aber muß das Ich „ein Sein vor seinem Anfang“ vorausdenken, damit der Anfang sein kann.“ Diesem doppelten Sein entsprechend muß jedoch auch im Ich selbst wieder ein Unterschied statuirt werden, je nachdem es mit dem

bestimmten Denfact und demnach „mit dem copulativen Sein“, oder ohne denselben „mit dem an sich zu denkenden Sein verbunden“ gedacht wird. In jenem Fall erscheint das menschliche Ich als individuelles und singuläres, in diesem als allgemeines, als Gattungswesen.¹⁾

D. vergleicht nun den Fortschritt des philosophischen Denkens mit dem chemischen Experiment; dann heißt es: „Vergleichen wir die eben gewonnene Unterscheidung im Ich mit den Resultaten der neuern Philosophie, so wird uns sogleich klar, daß man hier nicht bestimmt genug ausgeschieden, sondern ein Residuum zurückgelassen, dessen weitere Lösung der Zukunft aufbehalten bleibt.“ „Den Mangel der unausgeschiedenen Allgemeinheit im vergleichenden Ich haben wir schon nachgewiesen. Diesen Mangel finden wir daher auch sogleich in der weiteren Entgegensetzung und Vergleichung als einen im höchsten Grade verwirrenden und die Lösung der ersten Fragen des Denkens und Seins erschwerenden. Die falsche Entgegensetzung und falsche Identification geht durch die ganze neuere Philosophie hindurch.“ „Nehmen wir jenen Punkt, wo diese falsche Identification sich am bestimmtesten mit dem

¹⁾ Die sehr dunkle, aber wichtige Unterscheidungen enthaltende Stelle lautet bei D. selbst wörtlich so: „Das Mittelglied, die Copula, wird aber in diesem Verhältnisse von den beiden andern Gliedern vorausgesetzt, weil das eine mit dem andern sich ohne diese Copula nicht verbinden könnte. In der Verbindung ist die Copula das doppelt Bezügliche, während jedes einfache Glied nur einfach bezüglich erscheint. Indem das denkende Ich den bestimmten Act des Bewußtseins ponirt, erkennt es denselben als einen anfänglichen, mit dem eigenen Selbstseyn erst gesetzten und seienden. Das Ich erkennt sich als ein zu denken anfangendes, und indem es einmal den Anfang als solchen im Bewußtsein trägt, kann es auch das mit sich verbundene Sein nur als ein anfangendes betrachten, weil es dasselbe als die notwendige Copula betrachtet. Es denkt sich aber das Ich als ein zu denken anfangendes, aber nicht damit auch zu sein anfangendes, und doch auch wieder als ein zu sein anfangendes; denn könnte es sich als Ich immerwährend, unanfänglich denken, so könnte es sich nicht als zu denken anfangendes Ich denken; denkt es sich hier als ein anfangendes, also ohne das Denken auch nicht Ich seiend, so denkt es sich auch zum Theil als ein Ich, das kein Ich ist, als ein Ich, dem das Sein auch wieder nicht zukommt, als nicht seiendes und nicht ewig bei sich oder denkend seiendes. War aber das Ich nicht bei sich, so war es als Ich gar nicht; da es aber eben nur als Ich ist, ist es anfangend. Denkt es aber ein anfangendes Sein mit dem Ich [ein mit dem Ich anfangendes Sein?], so muß es auch ein Sein vor seinem Anfang denken, damit der Anfang sein kann. Damit ist dann auch wieder eine Unterscheidung im Ich gleichfalls nöthig, weil eine solche in der Copula wesentlich hervortritt. Das Ich könnte nicht sein ohne das Prädicat des Seins; dieses Prädicat ist aber ein doppeltes, folglich wird das mit dem Ich notwendig verbundene Prädicat eine Unterscheidung des mit dem copulativen Sein und des mit dem an sich zu denkenden Sein verbundenen Ich zulassen.“ „Auf das allgemeine Bewußtsein angewendet will diese Unterscheidung soviel sagen: Jeder Mensch ist als denkendes Wesen jenes Ich, das von sich selber sagt: ich bin denkend. Indem aber der einzelne Mensch sich selbst als ein Individuum, als ein Ich erkennt, erkennt er sich zugleich als Nichtich, nämlich als nicht bloß individuelles Wesen, sondern als Menschen überhaupt, als ein Wesen, welches nicht über sich als über ein Individuum denken kann, außer indem es zugleich bestimmte Eigenschaften, die mit seiner Individualität vereinigt sind, mit derselben zugleich denkt. Es denkt sich der Mensch zugleich mit der Individualität die Allgemeinheit, ohne welche das Individuum nicht denkbar sein könnte. Ich beziehe also alles Erkennbare zu mir, inwiefern ich ein unabhängiges, für mich bestehendes, selbstdenkendes und selbstseiendes Individuum bin, und beziehe es zugleich zu mir als einem Gattungswesen, von welcher Gattung ich als einzelnes Wesen derselben existire. Etwas Anderes ist es, ob ich etwas zu mir als singulärem Ich, oder zu mir als allgemeinem Ich beziehe; x verhält sich zu y nicht, wie dasselbe x zu y².“

von uns anerkannten Einheitspunkte des Ich zusammengefunden, die Fichte'sche Identitätslehre, so tritt uns sogleich ein dialektischer Mangel in der Entgegensetzung von Ich und Nichtich entgegen, der sich dann später in Schelling und Hegel nur fortgepflanzt und anders gestaltet hat, in seinem Wesen aber sich selbst gleich geblieben ist, indem man das Sein dem Nichtsein gleichfalls als coordinirten Gegensatz gegenübergestellt hat. Die einfachste dialektische Vergleichung läßt uns erkennen, daß das Ich mit dem Nichtich, und ebenso das Sein mit dem Nichtsein gar nicht im directen Gegensatz stehe. Das Nicht vor dem Ich und vor dem Sein negirt zwar das Ich und das Sein, aber das also negirte Ich oder Sein ist eben nur in einfacher logischer Scheidung und Negation, aber nicht im positiven Gegensatz. Im Nichtich ist nur der eine Theil, das Nicht, im Gegensatz mit dem ersten Gliede, aber nicht der andere. Ein zweigliedriges Verhältniß kann überhaupt nicht in einem directen Gegensatz stehen mit einem eingliedrigen.“ „Das Nicht ist eigentlich nur ausschließend, aber nicht einschließend und nicht positiv bestimmend.“

„Das Nicht negirt bloß die Art, aber nur, wo es von der Gattung bestimmt ist; ¹⁾ und wo keine Gattung oberhalb bestimmt ist, muß es selbst bestimmt werden. Dieß ist beim Gegensatz von Nichtich und Ich der Fall; hier find wir daher auf einen neuen, dreigliedrigen Vergleich angewiesen.“

In der 11. Vorlesung erinnert D. zuerst an die vorausgegangene „Unterscheidung der individuellen und allgemeinen Bedeutung im poirenden Ich selbst“; dann sagt er: „Wenn ich dem Ich ein Nichtich gegenübersetze, so habe ich eben darum, weil das Ich selbst schon an sich zwei Rückfichten zuläßt, eine doppelte Unterscheidung, eine doppelte Verneinung ausgesprochen. Mit dem Nichtich kann ich die individuelle und die allgemeine Seite an Ich negiren.“ „Wenn ich von dem Sein rede, so kann ich nicht sagen: der Gegensatz von dem Sein ist das Nichtsein. Das Denken ist auch nicht das Sein, das Wollen gleichfalls nicht, die Erscheinung auch nicht, das Dasein, die Existenz wieder nicht.“ „Aber jede von diesen Bestimmungen läßt sich doch wieder als seiend denken, oder vielmehr läßt sich als ganz

¹⁾ Für die zwei- und dreigliedrige (contradictorische und conträre) Disjunction der Arten innerhalb der Gattung (vgl. oben S. 151) gibt D. hier folgendes Beispiel: „Alle Pflanzen sind entweder Bäume, oder nicht; damit habe ich ausschließend gesprochen. Allein will ich nun wissen, was Baum ist, so muß ich auch den negativen Theil bestimmen. Ich muß die Negation in ihre Verhältnisse zur Gattung und zur bestimmten Art zerlegen; dann werde ich aber zwei Glieder bekommen, weil zwei Verhältnisse. Was nicht Baum ist, ist entweder Kraut oder Strauch, denn im Verhältniß zur Gattung Pflanze unterscheide ich zwei Eigenschaften, die räumliche und die zeitliche Bestimmung, welche im Unterschiede des Baumes vom Begriff Pflanze offenbar werden. Die zeitliche Bestimmung gibt uns den Baum als perennirendes Gewächs, die räumliche als einstämmiges Gewächs zu erkennen. Es kann also in derselben Gattung (der äußern Erscheinung des Wachstums nach) Pflanzen geben, die, wie der Baum, auch perennirend sind, und doch von ihm räumlich unterschieden, indem sie nicht einstämmig erscheinen, und diese nennen wir Gesträuche, und kann andere geben, die bald einstämmig, bald mehrstämmig sind, und also sowohl Bäume als Gesträuche sein könnten, wenn sie sich von beiden nicht dadurch unterscheiden, daß sie nicht über der Erde perennirend sind, und diese letztern nennen wir schlechthin Kräuter. Nun erst ist der Begriff des Baumes in seinem positiven Verhältniß vollständig bestimmt. Die Pflanzen theilen wir nicht bloß in Bäume und Nicht-Bäume, sondern positiv in drei Verhältnisse. So bei jeder andern Gliederung.“

und gar nicht seiend auch nicht denken. Insoferne konnte Hegel sagen: das absolute Sein ist das absolute Nichtsein, wenn er unter dem absoluten Nichtsein z. B. die Freiheit, die auch nicht das Sein ist, verstand. Allein der Ausdruck ist eben darum nur ausschließend, und bestimmt nicht einen positiven Gegensatz. Er konnte auch das absolute Denken meinen. Dem absoluten Sein kann objectiv und an sich absolut nichts entgegengesetzt sein, weil es gar keinen Gegensatz zulassen kann an sich, sonst wäre es nicht mehr das Absolute. Das Nichts, was in diesem Sinne dem Sein gegenübersteht, ist aber nicht das Nichtsein, sonst könnte es auch das Denken sein, sondern es ist eben das gänzlich Eigenschaftslose, was weder dem Denken noch dem Sein noch irgend einer Bestimmung angehört. Nur in Folge der Denkbewegung, die ihre positive Grenze bis zum absoluten Sein ausdehnt, um dieses als absolute Voraussetzung ihrer selbst zu betrachten, und ihre negative Grenze bis zum Nichts als der Voraussetzung des Negativen im Denken, ohne in beide eindringen zu können, ist dieser Gegensatz als formaler oder begrenzender aussprechbar. Insoferne kann man sagen: dem Sein ist nicht das Nichtsein, sondern das Nichts entgegengesetzt. Hier ist der Ausdruck Sein im Gegensatze ausgeschlossen. Derselbe Fall ist auch beim Ich, nur daß es keinen ähnlichen negativen Fall gibt.“

„Wenn zum Ich die Negation hinzutritt, so negire ich die Individualität oder die Allgemeinheit desselben. Mit dem Nicht-Ich bezeichne ich somit ein Ich-Nicht, oder ein Nicht-Ich, d. h. ich negire meine Individualität, [oder] meine Ichheit, [und] ich ponire damit, indem ich negire, außer mir einen doppelten Gegensatz“, und denke mir die Negation des „Ich, das sich als ein denkend seiendes erkennt“, „ohne das Ich als negirte Ichheit, und hebe das Ich im Allgemeinen auf, oder ich denke mir das Ich, hebe aber die Prädicabilität in ihrer relativen Beziehung auf, und denke mir ein Ich, aber nicht ein Ich, das erst zum Bewußtsein seiner selbst mittelst des Denkens gelangen muß.“ „Unter dem Nicht-Ich verstehe ich also das, was überhaupt ist, aber kein Ich ist; oder das, was nicht mein Ich, und überhaupt, weil dieser Gedanke von jedem individuellen Ich gleichmäßig ponirt werden muß, nicht ein ‚mein Ich‘, d. h. ein individuelles Ich ist, aber doch ein Ich.“

„Betrachtet man diese Unterscheidung auch noch von einer andern Seite, so ist die erste Thatfache des Bewußtseins eine Gewißheit des Ichs, als eines durch Denken zum Bewußtsein kommenden Mittelpunktes von Denken und Sein. Dieses Ich erkennt sich somit als ein in Beziehung auf das Denken zu denken anfangendes, und weil es seines Seins nur durch das Denken gewiß ist, als ein zu sein anfangendes. Indem es nun den Gegensatz von sich in der Unterscheidung zuläßt, wird damit das Nicht-Ich als ein Nichtanfangendes, und das Anfangende als ein Nicht-Ichliches von ihm unterschieden. In dieser Unterscheidung hat das Nicht-Ich offenbar wieder denselben zweifachen und sehr verschiedenen Sinn, und eine einfache Entgegensetzung gibt nicht bloß einen unbestimmten Ausdruck, sondern selbst einen irrthümlichen, weil das nicht anfangende Ich und das nichtliche Anfangende, folglich Gott und die Welt mit einander identificirt werden. So ergibt sich in jeder dieser Ausscheidungen genau dasselbe Resultat, wodurch die Unrichtigkeit des falschen Dualismus und des daraus hervorgehenden Pantheismus einleuchten wird, und zugleich das Mittel

angegeben ist, diesen falschen Gegensatz in seine wirklichen und positiven Glieder zu zerlegen.“

„In dieser Auseinandersetzung, in welcher wir die ersten Folgerungen, die im ersten Acte des Bewußtseins in Beziehung auf das Ich und dessen Vergleichung mit seinem Gegensatz verborgen sind, gezogen haben, werden wir eines zweifachen Ichs gewiß; desjenigen Ichs, das im ersten Acte des Bewußtseins seiner selbst als eines thätigen denkenden Ichs sich bewußt wird, und desjenigen, ohne welches das zum Bewußtsein seiner Ichheit erst kommende Ich selbst wieder nicht dazu kommen könnte.“ „Da es nämlich das ponirende ist, aber ponirend nicht sich selbst ponirt, sondern nur das Bewußtsein von sich, und nur das Prädicat ponirt, aber nicht die Copula, wodurch es das Prädicat ponirend sein kann, es selbst aber doch wieder als ein zu sein anfangendes sich erkennt: so muß es ein Ich, das nicht zu sein anfängt, und wodurch der Anfang überhaupt als ein möglicher denkbar wird, vorausdenken, und hat dieses Ich in der Unterschiedlichkeit der Prädicate vom Ich auch bereits ebenso gut vorausgedacht, als es das ichlose Sein als Copula seines Ichs mit dem Denken sich vorausgedacht.“

„Es hat das Ich, das denkend zum Bewußtsein kommt, sich selbst als Ich, aber nur von der einen Seite als reines Ich gedacht, inwiefern es vom Denken und der verbindenden Copula des Seins verschieden ist, aber nicht inwiefern es mit den beiden auch wieder als anfangendes verbunden ist. Das Ich ist nur in gewisser Beziehung das Ponirende, in gewisser Beziehung aber auch wieder ein Ponirtes, inwiefern es weder das Sein, noch das Ich aus sich genommen, sondern schon besessen hat, wie es zum ersten Acte des Ponirens gekommen ist. Soll nun das zu bestimmen anfangende, also überhaupt als Ich anfangende, folglich relative Ich den Anfang seiner selbst als möglich denken, so kann es dieß nur, wenn ein an sich poniren Könnendes vorausgedacht wird,“ welches „nicht wieder eine Position voraussetzt, also auch nicht ein sein Sein Ponirendes. Dieses an sich poniren könnende rein positive Ich kann demnach kein Ich in Beziehung zu gewissen Prädicaten, kein Ich sein, das zum Theil auch wieder nicht Ich ist, sondern muß ein absolutes Ich sein, das seine Ichheit und sein Sein nicht auch wieder erhalten hat, sonst ist es eben nicht das dem Ich als individuellem Ich entgegengesetzte reine Ich.“

„In diesem absoluten Ich ist somit ein Gegensatz zwischen Sein und Ich nicht denkbar. Das absolute Ich in diesem Sinne ist eben auch das absolute Sein, und das Sein ist kein Prädicat von ihm, das auch getrennt von demselben gedacht werden könnte, sondern es ist selbst das Sein im absoluten Sinne; und das absolute Sein ist ein persönliches, und zwar an sich absolut persönliches Wesen. Diese höchste Voraussetzung alles prädicablen Seins und aller individuellen Ichheit, die Voraussetzung eines absolut seienden und absolut freien Wesens ist somit mit dem ersten Acte des relativen Bewußtseins schon gesetzt, und kann daher, weil jener Act nicht geläugnet werden kann, auch nicht geläugnet werden.“

„Von diesem Ich ist die Prädicabilität des Denkens, jener erste Gegensatz vom Ich im einfachen Bewußtsein ausgeschlossen; denn mit diesem Prädicat ist der Anfang gegeben und der Gegensatz; beide aber müssen eben in der einen Negation des anfangenden und zwar mit dem Gegensatze anfangenden Ichs wegfallen. Das Sein aber, das als Copula zu dem

Denken und zu dem Ich gehört, ist nicht ausgeschlossen.“ „Es fällt daher in diesem [absoluten] Ich nicht das Sein weg, aber jene Beziehung, die in diesem Acte durch das Prädicat hergestellt ist.“ „Der erste Gedanke denkt wirklich das Sein mit dem Ich verbunden, aber er denkt es zugleich nicht mit ihm, sondern zugleich mit dem Denken verbunden. Sobald also die Unterscheidung eintritt, wird dieses Verhältniß wegfallen, und das Sein mit dem ersten Ich als absolut verbunden, also als Eins mit ihm gedacht. Das absolute Ich kann gar nicht anders gedacht werden, als seiend, während das relative, das zu denken anfangende Ich auch als nicht seiend gedacht werden kann.“

„Dieses [absolute] Ich als Voraussetzung alles Denkens ist zugleich die Voraussetzung alles Seins. Da das Sein beim [vom] Ich untrennbar ist, das Ich selbst aber als denkend ist, und somit doch ist, nicht aber aus sich ist, das Sein hat, und es sich doch nicht selbst gegeben hat, und das Sein mit dem Denken nothwendig zugleich ist, so muß das Ich, das als Voraussetzung des relativen Seins gedacht werden muß, nothwendig auch sein. In diesem Sinne muß man sagen, daß dasjenige, was gedacht wird, auch ist, inwiefern es nämlich gedacht werden muß. Inwiefern etwas gedacht werden muß, ist dieses nicht Nichtzudenkende nicht von dem Denken, sondern das Denken ist von ihm abhängig. Das also Gedachte ist somit das eigentlich Ponirende. Nun ist das Ponirte durch dasselbe, inwiefern es ist; somit muß das Ponirte selbst nothwendig sein, nicht weil es gedacht wird von dem Denkenden, sondern weil das Denkende selbst ein Seiendes, ein denkend Seiendes ist, und ohne das Sein gar nicht denken könnte.“

„Hier ist der nothwendige Zusammenhang zwischen Denken und Sein. Das denkende Subject erscheint zugleich als Object seines Denkens, und hängt mit den beiden andern Objecten nicht subjectiv, sondern objectiv zusammen, indem es in ganz gleicher Weise von dem Denken ebensowohl aus- als eingeschlossen wird. Der Zusammenhang zwischen dem Ich als Object und dem Ich als Subject des Denkens ist ein nothwendiger; der Zusammenhang des Ichs als Objectes mit den beiden objectiven Gegensätzen ist gleichfalls ein nothwendiger und positiv, inwiefern das Ich selbst ein seiendes sein muß, um ein denkendes sein zu können. Also ist der Zusammenhang beider mit dem denkenden Subjecte gleichfalls ein nothwendiger.“¹⁾

¹⁾ „Jener ontologische Beweis des Unselm hat somit seinen wirklichen positiven Grund, sobald er in diesem Sinne der nothwendigen Verbindung des Seins mit dem Denken begriffen wird.“ „Der sogenannte kosmologische Beweis, der von der Nothwendigkeit eines Grundes auf die Voraussetzung eines absoluten Grundes, und der physikotheologische, der von der Sichtbarkeit einer natürlichen Ordnung, oder im Grunde von der Nothwendigkeit einer logischen Unterordnung auf die Nothwendigkeit eines höchsten Ordners, oder eines obersten Allgemeinen schließt, beide haben Recht und Unrecht.“ „Jeder Grund führt wieder auf einen andern, inwiefern er bloß Grund ist. Ich kann also nicht sagen: dieses Verhältniß führt auf einen absoluten Grund, denn gerade der absolute Grund ist auch die Aufhebung des Verhältnisses von Grund und Folge, wie er die Position ist. Es führt auf einen oder auf keinen. Das Absolute und das Nichts sind hier die Endpunkte. Beides kann mit gleichem Rechte vorausgesetzt werden, und Schelling hat wohl sehr tief gefühlt, wenn er auf seinem Standpunkte behauptet, das Nichts sei das

Die 12. (nicht niedergeschriebene) Vorlesung gab eine Recapitulation der früheren Vorträge; die 13. entwickelt „das Verhältniß der drei von einander verschiedenen Objecte des subjectiv denkenden Ichs in ihrer Objectivität“ (Siloah S. 1021—1024 und 1041—1043), und enthält bereits die Hauptpunkte der Schöpfungstheorie, welche dann in der 14. Vorlesung („Schöpfungstheorie und Begründung der menschlichen Freiheit aus derselben“, Siloah S. 1043—1047) in ihrer Einheit mit der Lehre des Christenthums und im Gegensatz mit dem Dualismus und der Emanationstheorie näher bestimmt wird.

In der 13. Vorlesung heißt es: „Die erste vergleichende Unterscheidung des Ich im Verhältnisse zu seinem ersten denknothwendigen Prädicate und der verbindenden Copula hat zur Ausscheidung eines dreifachen Objectes geführt, das in diesem ersten Gedankenacte von dem denkenden und denkend seiner selbst bewußt werdenden Subjecte erkannt wird.“ „Ein anfangendes Ich, im Verhältnisse zu einem nicht anfangenden Ich und zu einem Anfangenden, das kein Ich ist,“ steht „dem blos im Acte des Denkens positiven [dem „ersten subjectiv ponirenden“] Ich nicht als Prädicat, sondern [„weil vom denkenden Subject und vom Acte des Denkens unterschieden“] als Object gegenüber“ — als Object, weil es „Ich ist, nicht inwiefern es denkend, sondern inwiefern es gedacht ist.“

„Von diesen drei Objecten haben wir nun das eine als absolutes Ich in seiner höchsten Einheit mit dem Sein und in der Nichtzulassung irgend einer Relation und Negation bereits näher bestimmt“: in subjectiver Beziehung „als das absolut nicht nicht zu Denkende, und in seiner Objectivität als das absolut Ponirende, Freie und Unbeschränkte, als das Seiende, das zugleich persönlich als der Seiende und nicht das bloße Sein im unbestimmten Sinne ist.“ „Es bleiben somit noch zwei andere Objecte der weitem vergleichenden Analyse zur Untersuchung übrig: das zweite Nicht-Ich und das zwischen beiden liegende Ich“, welches, „mit Prädicat und Copula verbunden, und zwar nothwendig schon im ersten Acte seines Bewußtseins verbunden, und zugleich auch davon wieder geschieden, ein reines Ich und auch wieder kein bloßes Ich ist. Das zweite Nicht-Ich ist somit das einfachere Untersuchungsobject.“

Dieses Nicht-Ich steht zum mittleren (denkenden) Ich in einem gleichen Verhältnisse wie das absolute Ich, und doch „auch wieder in einem entgegengesetzten“, und „offenbart gerade hierin seinen objectiven und subjectiven Grund, indem es mit dem subjectiven Ich und mit dem objectiven [absoluten] Ich in gleicher Weise nothwendig zusammenhängt.“ Das gleiche Verhältniß zum denkenden Ich, wie das erste Nichtich (d. i. das absolute Ich), hat das zweite Nichtich hinsichtlich der „subjectiven Nothwendigkeit des Gedachtwerdenmüssens“, ein verschiedenes durch die „objective Verschiedenheit des negativen [durch die Negation ausgedrückten?] Inhaltes“. Das absolute Ich „steht über der Relation des Denkens und schließt dieses von sich aus“, und kann darum

Kreuz des menschlichen Verstandes. Das Gleiche gilt von der andern Voraussetzung. Das Absolute ist nicht das Allgemeine, sondern auch wieder das höchst Einfache und in sich Einheitliche, unter das die Dinge in ihrer Verschiedenheit nicht eingeschlossen, sondern von dem sie alle ausgeschlossen sind. Diesen Unterschied machte die neuere Philosophie nicht.“

nur, inwiefern das Ich zunächst als „in das Denken eingehendes“, relatives und nur beziehungsweise voraussetzungslos ponirendes gedacht wird, „als absolute Voraussetzung auch [ebenfalls] gedacht werden.“¹⁾ Ebenso „könnte das Sein als absolutes auch nicht mehr als Voraussetzung gedacht, also gar nicht gedacht werden, wenn es nicht auch als Nicht-Absolutes dem Denken gegenübertreten würde.“ Das Sein muß daher „dem Ich in der Negation von sich sich offenbaren, muß sich auch dem prädicablen oder eigenschaftlichen Verhältnisse zuwenden, um in der Eigenschaftlichkeit dem Denken zugänglich zu werden. Weil das Sein ohne alle Negation nicht an sich gedacht werden könnte, so muß es als Nichtsein dem Denken als einem andern Nichtsein offenbar werden; also in der Negation von sich, welche Negation aber nicht eine vollständige Aufhebung des Seins ist, sondern nur eine theilweise Aufhebung desselben. Dieses Nicht-Ich; in dem das Ich, das Bedingende, Ponirende ausgeschlossen erscheint, ist darum nicht ein ganz und gar nichtseiendes, sondern ein im Verhältniß zum denkenden Ich seiendes, dessen Sein nur durch und in der Negation denkbar ist, dem also das Sein auch wieder nicht an und aus sich gebührt.“ „Dieses Nicht-Ich, welches zugleich ein Nicht-Sein ist, unterscheidet sich von dem Sein als bloß bedingtes, anfängliches Sein, als Sein der Negation, als Dasein oder Existenz, als id, quod extra entem stat.“ „In dieser Eigenschaft ist es eigentlich durch die Negation bestimmt, so daß das subjectiv denkende Ich des Begriffes von Sein durch die theilweise Negation habhaft werden kann. In dieser Negation sind sich das Dasein und das Denken coordinirt, indem beide als Nichtsein, aber als entgegengesetzte Seiten des Nicht-Seins sich einander ausschließen, und eben darum der höhern Einheit sich anschließen.“

„Ist dem Dasein aber die Negation eigenthümlich, so wird es in seiner letzten, auch nicht mehr denkbaren, weil [dem Denken] nicht mehr coordinirten Steigerung des Negativen, in dem reinen Nichts seine Grenze und seine letzte Voraussetzung haben, sowie alles positive Sein seine erste Voraussetzung im Absoluten hat. Alles Daseins negativer Grund ist das Nichts. Nun liegt aber in dem Nichts gar kein Grund zum Existiren, als höchstens das des extra entem, des Außen-Seins und Nicht-Seins. Aus Nichts wird Nichts. Aber auch nicht aus dem Absoluten. Das Werden ist von beiden an sich ausgeschlossen.“

„Wenn nun aber im Dasein, inwieferne es eine Negation des Seins ist, nicht der Grund des Seins desselben, ohne den es doch nicht als Dasein zu denken ist, liegen kann; wenn er ferner nicht in dem andern Ich, das sein Sein selbst zu erkennen anfängt, also es nicht gesetzt hat, sondern empfangen, und daher dieses selbst Empfangene nicht wieder an ein Anderes abtreten kann, und insbesondere nicht an das, was mit dem ersten Act dieses Bewußtseins schon als ein zugleich Ponirtes sich offenbart, liegen kann, so muß der Grund des im Dasein Positiven im absoluten Sein gesucht werden. Soll das Nichts zum Dasein erhoben werden, so kann es sich

¹⁾ Die Darstellung ist auch hier so undurchsichtig und die Correctur so unzuverlässig, daß ich genöthigt bin, da und dort zu ändern und umzustellen, und überhaupt freier zu reserviren. Ich hoffe aber wenigstens den Sinn dieser Stellen richtig erfaßt und ausgedrückt zu haben.

selbst nicht dazu erheben, sondern muß erhoben werden. Das Dasein muß von einem Andern, von Gott gesetzt, und zwar aus Nichts hervorgerufen, geschaffen sein.“

„Das Dasein kann aber, weil aus dem Nichts hervorgehend, nicht als ein aus Gott mit Nothwendigkeit Hervorgehendes betrachtet werden. Alle Nothwendigkeit ist Negation des Absoluten.“ „Würde das Dasein, dessen Wesen die Negation ist, aus Gott wesentlich hervorgehen oder nothwendig, so wäre es ihm wesentlich identisch, und das Absolute wäre nicht mehr das Positive, sondern das Negative, und jedes Hervorgehen wäre unmöglich, weil in dem bloß Negativen gar kein Grund irgend eines Positiven liegen kann.“ „Dieser Grund kann daher kein nothwendiger sein, weil in dem Absoluten keine Nöthigung sein kann, indem es das Sein selbst und die Freiheit dieses Seins im absoluten Sinne ist.“ Der „Grund des Entstehens des Daseins, wie er nur im absoluten Sein angenommen werden kann, kann nur ein freier sein. Gott ruft das Dasein hervor, weil er will, und nicht, weil er muß. Dieses Hervorrufen kann aber nur ein Hervorbringen des Daseins aus dem Nichts sein, weil außer dem absoluten Sein absolut nichts mehr an sich und ohne den Willen des Absoluten sein kann. Dieses Hervorrufen aus dem Nichts zu einem Andern von Nichts, und doch wieder zu einem nicht ganz Andern, sondern zu jenem Sein, das theilweise auch ein Nicht-Sein ist, und dessen Anfang daher nur aus einem freien Willensact hervorgehend gedacht werden kann, bezeichnen wir mit dem Worte Schaffen.“

„Wenn nun Gott irgend will, so kann er nur das Vollkommene wollen. Das Vollkommene aber ist er selbst, und alles außer ihm muß nothwendig in irgend einer Beziehung mangelhaft sein. Also kann Gott überall nur sich selber wollen. Es ist also nicht abzusehen, wie in seinem Willen auch nur die Möglichkeit einer Schöpfung gegeben sein könnte. Dennoch verbirgt eine solche Möglichkeit dem Geiste sich nicht ganz. Die göttliche Willensfreiheit, die eine absolute ist, kann nicht nur unmittelbar in der eigenen Wesenheit und Productivität der eigenen Persönlichkeit sich selber zeugen und wollen, sondern sie kann auch mittelbar sich selbst wollen, indem sie andere Wesen hervorruft, die Gott, also das Vollkommene, wollen können.“¹⁾

„Zu dieser ersten Möglichkeit tritt aber für uns noch eine zweite, indem uns daraus das Wesen der Liebe als des einzigen Gesetzes der Freiheit klar wird.“ „Indem Gott Wesen schaffen wollte, die ihn lieben können, hat er damit nicht bloß sich, sondern auch diese Wesen schaffend geliebt, weil er, sie frei schaffend, ihnen das Gesetz der Freiheit und Liebe, und in dieser Liebe den Mitgenuß des seligen göttlichen Lebens der Möglichkeit nach gewährte. Man kann also auch sagen, daß Gott diese Wesen aus Liebe zu ihnen schuf — im mittelbaren Sinne, da er sie als noch nicht existirend nicht lieben konnte, — und aus Liebe zu dieser ihrer möglichen Liebe ihnen die Liebe selbst möglich machte, und statt egoistisch zu sein, viel-

¹⁾ Wenn uns aber klar ist, daß er ... das konnte, so haben wir weiter keine Untersuchung mehr übrig, die in dem Wesen Gottes die Wirklichkeit einer solchen Gottesthat erforschen wollte, sondern wir haben diese Wirklichkeit eben in dem ersten Acte unsers Bewußtseins als eine bereits gegebene vor uns.“

mehr wollte, daß auch andere Wesen an seiner Seligkeit theilnehmen sollten. In Gott ist somit diese Selbstliebe zugleich höchste Schöpfungsliebe.“

„Wollte nun Gott doppelt liebend solche Wesen erschaffen, die ihn lieben konnten, so konnte er diese Wesen allerdings nur als freie Wesen erschaffen; diese Freiheit konnte aber doch wieder nur eine gegebene, bedingte und anerschaffene Freiheit sein.“ „Wollte daher Gott diese freien Wesen, so konnte er sie wieder nur wollen, indem er ihnen eine unfreie Basis zutheilte, die Freiheit mit dem Dasein begabte, und der freien Wesen willen die Welt erschuf.“ „Die Welt hat somit nur einen relativen Zweck, nur den der Begründung der relativen Freiheit. Die Welt ist nicht um ihrer selbst willen; sie ist zum Dienste berufen von Wesen, die nicht bloß daseiend sind. Sie ist daher auch nur, inwiefern sie von dem freien Geist als Mittel der Freiheit gebraucht werden kann und wirklich gebraucht wird. Das eigentliche Sein wird der Welt erst durch den sie durchdringenden Geist. Sie existirt in einem höhern Grade im Menschen, als außer dem Menschen. Die Dinge der Welt haben daher ihr wahres Sein, inwieferne sie in dem Ich sich spiegeln und mittelst des Ichs und der Liebe desselben zu Gott zu dem göttlichen Sein zurückbezogen werden.“ „Dieses Dasein gibt dem Denken und Können des Menschen seine bestimmte Haltung, sowie der Freiheit, dem Wollen desselben die Wirklichkeit.“ „Im Denken wird daher die Außerlichkeit des Daseins aufgehoben und innerlich gesetzt. Der Baum, den ich als Vorstellung in mich aufnehme, um ihn in einen Begriff zu verwandeln, bleibt als solcher im Geiste, und ist nur seiner Individualität und seiner Vergänglichkeit entrisfen.“ „Desgleichen erneuert der Mensch im Kunstwerk die Welt des Daseins, indem er sie zum Bilde des geistigen Lebens macht. Diese bildende Kraft des Menschen ist aber gebunden an die Außerlichkeit der Existenz.“

In der 14. Vorlesung werden zuerst die übrigen Weltentstehungs-Theorien als „in sich widersprechend“ und undenkbar abgewiesen; dann heißt es: „Das Schaffen ist ein Hervorbringen aus Nichts durch freien Act, und damit der Anfang des [Da-]Seins und der Erkenntniß. Ein weiteres Zurückgehen in Gott“ ist unmöglich. „Unsere Erkenntniß kann darin nicht über den Anfang hinausgehen. Die Baader'sche Theorie schob hier den Fall einer vorausgehenden Zerstörung ein; aber dadurch ist im Ganzen nur die Frage weiter hinausgeschoben. Genug, daß jede andere Theorie schon eine Unmöglichkeit für den Anfang enthält, diese aber bloß die Unerkennbarkeit des freien Grundes, der stets dem nothwendigen Wissen unerkennbar bleiben muß, voraussetzt, und das wirkliche Object, soweit es Object ist, erklärt.“

D. geht nun zur näheren Bestimmung des „mittleren Ich“ über, „das zugleich als ein zum Theil seiendes, [und als ein] zum Theil nicht seiendes Ich erschien“, „zugleich Ich und Nicht-Ich“ ist. „Mit seiner Bestimmung wird dann der dritte Factor des ersten Actes, das Denken, das von den bereits ermittelten Objecten ausgeschlossen erschien, mit in die Bestimmung eintreten, so daß wir nun diese abstracte dialektische Entwicklung ihrem Ende sich nahen und den Uebergang zur rein historischen Entwicklung des Denkens mittelst der noch dazwischen tretenden theoretischen Feststellung der Principien und Elemente des Denkens vor uns sehen.“

„Aus dem möglichen Verhältnisse des Absoluten zur Welt geht mit

Nothwendigkeit hervor, daß die Welt nur in Beziehung zu freien Wesen geschaffen sein kann, weil Gott nicht ohne Zweck und aus bloßer Nothwendigkeit Schöpfer sein konnte.“ „Ein absolut mit Zweck Ponirendes steht einem rein bedingten für sich Zwecklosen gegenüber; dieses Zwecklose ist aber nur denkbar mittelst eines mittelbaren Zweckes.“ „Die Schöpfung der Welt ist nicht denkbar ohne die Freiheit der die Welt als Mittel gebrauchenden Menschheit; nun ist die Welt, und weil sie ist als Welt, ist sie geschaffen, also ist der Mensch frei. Dasselbe Resultat geht auch hervor aus dem möglichen Verhältnisse der Subjectivität zum ersten Acte des Bewußtseins.“¹⁾ „Dieselbe Folgerung geht gleichfalls aus dem Verhältnisse des Ich zum Nicht-Ich hervor“, „und ebenso nothwendig aus dem Verhältnisse der subjectiven Denkhätigkeit zum ersten objectiven Gedankeninhalte, der das Ich dem Sein und dem Denken gegenübersetzt, und subjective [Denken] und objective Nothwendigkeit [Sein] vom Ich, als dem Nichtnothwendigen unterscheidet.“

Freilich ist von dem doppelten Nicht-Ich „das eine als das eigentliche, wahre, nicht subjective, nicht denkende, sondern rein absolute“ Ich, „das andere als die volle Aufhebung aller Freiheit erschienen“, „so daß das mittlere Ich, das erst gewonnene, als ein bloß subjectives, also als ein unreines Ich erschienen war, dem das Ich erst angehört mittelst des vorausgesetzten, ihm nicht absolut innewohnenden, sondern verliehenen Seins.“ „Dieses Ich, das bedingend im ersten Act der Erkenntniß, diesen selbstsetzend erschien, mußte sich zugleich auch wieder als bedingt erkennen, inwieferne es ohne ein verliehenes Sein auch kein Ich sein konnte. Der Mensch ist also wohl frei, aber seine Freiheit ist keine absolute, sondern eine bedingte, er ist nothwendig und frei zugleich. Seine Natur ist keine in sich einfache, ist eine Natur und keine, eine Freiheit und keine, dem Dasein gegenüber, nicht ohne dasselbe denkbar, aber im Verhältnisse zu demselben doch als mittelbar ponirend denkbar, eine Freiheit, die nicht sich selbst setzt, aber eine Freiheit, die sich selbst bestimmt, sich den Zweck nimmt, zu dem das Unfreie ihr dienen soll“, „als ein solches, mit dem sie nicht als bloße Folge zusammenhängt, von dem sie nicht rein bestimmt wird, sondern auf das sie bestimmend zurückwirkt. Das Nothwendige ist daher dem Menschen nothwendig als Grund der Freiheit; aber er bedient sich desselben als eines nicht Nothwendigen, als eines Solchen, das er aus seinem eigenen gegebenen Zusammenhange herausnimmt, wenn nicht der Macht, doch der Absicht nach, und es als ein Solches gebraucht, das nicht für sich, sondern für ihn da ist.“

Damit ist die Art der menschlichen Freiheit bestimmt. Die Consequenzen aus dieser Bestimmung werden dann in der 15. („Die Art der menschlichen Freiheit im Rückblick auf bereits in der Philosophie versuchte Bestimmungen“ derselben, Siloah S: 1065—1068) und in der

¹⁾ Dieß wird ähnlich wie später in der Moralphilosophie begründet. „Der Wider-sprechende“, heißt es hier u. A., „hält mir nicht entgegen, was die Natur ihm eingibt, weil er in gleicher Natur sich findet, sondern was er aus der Besonderheit seiner subjectiven Bewegung gegen die meinige herausgenommen; nicht gegen meine Natur, sondern gegen meine individuelle, von mir abhängige Bewegung tritt er auf.“

16. Vorlesung („Bedingungen der Freiheit und endliche Entscheidung derselben“, Siloah S. 1089—1092) gezogen.

„Wir haben“, so beginnt die 15. Vorlesung, „die Freiheit abgeleitet aus dem Gegensatz mit dem doppelten Nicht-Ich. Beides findet sich in der menschlichen Freiheit nicht im Gegensatz, sondern in der ausgleichenden Mitte, und gerade darin ist sie unterschieden von Gott und Natur, und Eins mit Gott und Natur. Den Seins- und Bestimmungsgrund hat Gott in sich, die Natur außer sich; der Menschen einen in, den andern außer sich. Jenes Allgemeine der Gleichheit muß in doppelter Weise aufgehoben sein, leiblich bestimmt, geistig bestimmend. Der Mensch besteht somit wesentlich aus drei Elementen, aus Leib, Seele und Geist; im ersten ist die äußerlich nothwendige Einheit der Individualität, im letzten die innere, sich selbst bestimmende Einheit, Persönlichkeit, in der Seele die allgemeine Grundlage beider gegeben. Dem ersten Acte begegnen wir auch hier. Der Mensch als daseiend: Ich bin daseiend — der Geist, der Leib, die Copula, die weder eines noch das andere, sondern beides zugleich. Daraus geht die Unsterblichkeit der Seele hervor, als der allgemeinen und unausgeschiedenen Einheit von Leib und Geist, in der die Individualität der Leiblichkeit und die Persönlichkeit des Geistes sich relativ setzen und ihren Gegensatz aufheben.“¹⁾

„Der Mensch ist von Natur aus frei, und seine Freiheit ist eine natürliche, d. h. weil der Mensch von Natur aus frei ist, so ist er es nicht aus sich selbst, sondern durch eine gegebene Natur. Das Sein und das Ich sind daher in ihm verschieden, während sie in Gott Eins sind. Weil sie aber verschieden sind, sind sie darum noch nicht geschieden; vielmehr wenn sie einmal gesetzt, sind sie für immer mit einander gesetzt und unzertrennlich, aber nicht ununterschiedlich gesetzt. Daraus geht der Beweis für die Unsterblichkeit des Menschen hervor.“²⁾

„Diese erste negative Bestimmung der Unsterblichkeit dem Dasein gegen-

¹⁾ Von dem ersten Theile der 15. Vorlesung sind hier offenbar nur Notizen wiedergegeben.

²⁾ Dieser wird ähnlich formulirt, wie in der Metaphysik (s. o. S. 193); gleichwohl finden sich hier ein paar neue Bestimmungen; ich theile deßhalb die betr. Stelle mit. „Ist die Freiheit einmal seiend,“ sagt D, „so muß sie immer sein. Nun ist die menschliche Freiheit zwar nicht mit dem absoluten Sein, sondern bloß mit einem natürlichen, nämlich mit dem Dasein gesetzt, sonst wäre sie keine gesetzte, keine zu sich kommende, sondern eine absolute. Allein auch in dieser Verbindung ist doch in der Freiheit ein bedingendes Moment, das, wenn auch nur sich selbst bestimmend, doch jedenfalls selbstbestimmend, und in dieser Selbstbestimmung gänzlich unabhängig, und weil unabhängig, von dieser Seite absolut und unzertrennlich ist.“ Des Menschen Wille ist aber nur des Menschen Wille, inwiefern er nicht der absolute Gotteswille, sondern der mit dem vom Sein unterschiedenen Dasein verbundene Wille ist. Dieser Wille könnte gar nicht er selbst sein, ohne dieses Dasein; denn hätte er es nicht, so hätte er das Sein und wäre Gott, oder er wäre gar nicht, und dann auch nie gewesen; somit muß er mit dem Dasein verbunden, und zwar wesentlich und darum auch unzertrennlich verbunden sein. Ist aber der Wille des Menschen mit dem Dasein unzertrennlich verbunden, so auch das Dasein mit ihm. Der Wille kann nicht aufhören; der Wille ist nicht ohne das Dasein; also kann dieses, inwiefern es mit dem Willen vereinigt ist, auch nicht aufhören; folglich ist der Mensch auch unsterblich, inwiefern er frei ist.“

über enthält auch noch eine zweite positive, die bisher ganz übersehen, und von der ältern Mystik sogar gänzlich mißkannt worden ist. Ist nämlich der Wille mit dem Dasein, mit dem Bedingthein unzertrennlich verbunden, so kann er zwar durch Liebe und Seligkeit mit Gott sich verbinden, aber nur in Selbstbestimmung des Wollens, nicht in Bestimmtheit des Wesens; er kann daher nie in Gott verfließen, nie mit Gott auch dem Sein nach Eins werden. Weil aber die mittelalterliche Denkweise das Sein vom Ich noch nicht gehörig zu trennen vermochte, ist sie in diese Identification des relativen Seins mit dem absoluten gefallen, und von einem entgegengesetzten Standpunkte aus demselben Resultate, dem Pantheismus nämlich, in die Arme gekommen“, wie die neuere Philosophie, welche „von dem Sein ausgehend das relative Sein mit dem absoluten identificirte, nicht weil man die beiderseitige Freiheit verwechselte, sondern weil man das subjectiv nothwendige Sein Gottes mit dem objectiv nothwendigen Sein der Welt verwechselte, und beide identificirte, und darum auch die Nothwendigkeit mit der Freiheit“, „dem wahrhaft Absoluten verwechselte.“

Das Resultat des hier eingeflochtenen Rückblickes auf die geschichtliche Entwicklung der christlichen Philosophie: auf die mystische Theologie oder Theosophie, auf den Realismus und Idealismus der neueren Philosophie, und auf die Gnadenlehre der Scholastik¹⁾ ist: daß keine dieser Richtungen zur rechten Bestimmung der Freiheit zu gelangen vermochte. „Die Lehre von der Freiheit“, schließt D., „bleibt daher die wichtigste Eroberung für eine christliche Philosophie.“

In der 16. Vorlesung werden die Bedingungen der menschlichen Freiheit erörtert und die Beziehung zur unfreien Natur²⁾ als Mittel,

¹⁾ Ueber letztere sagt D.: „Die Wirkung des göttlichen Willens dem menschlichen gegenüber bezeichnet man mit dem Ausdruck Gnade. Die Gnadenlehre hat es nun mit einer doppelten Freiheit zu thun. Diese in ihrer Wirkung auf einander gegenseitig in ihrer Wesenheit ungefränkt zu lassen, und sich doch eine Wechselwirkung beider zu denken, war schwer. Man ließ daher bald die menschliche Freiheit zu sehr in den Hintergrund treten, um die göttliche Gnade zu erheben, oder man wollte die menschliche Freiheit behaupten, und fand die göttliche Gnade nicht mehr. Zu diesem Gegensatz, der an sich schwer zu bestimmen war, trat dann die Unsicherheit über die menschliche Natur selbst, oder diese gieng auch daraus hervor. Man schied die Freiheit in der menschlichen Natur zu wenig von dieser Natur; dem Unfreien das Freie gegenüberhaltend wollte man dieses blos als Unsterblichkeit begreifen und schied nun Leib und Seele. Nun war klar, daß die Seele nicht ohne Natur, aber auch nicht ohne Freiheit war. Daher wurde sie nun ein zweideutiger Begriff, der bald mit dem einen, bald mit dem andern zusammenfiel.“ „Dazu kam der logische Disjunctionsfehler; ferner die nun unmöglich gewordene Auscheidung von Raum und Zeit in der Gnadenlehre. Daraus erwuchs das bittere Kraut der Prädestinationslehre.“

²⁾ „Die Freiheit muß sich als freie durch den Gegensatz, und als seiende durch die Einheit mit dem Daseinsgrunde geltend machen.“ „Sie ist zunächst nur natürlich, d. h. nicht für sich frei; sie muß daher auch mittelst ihrer eigenen Selbstbestimmungsfähigkeit frei werden, actu sein, was sie potentia kann.“ „Sie muß daher handeln.“ „Die Freiheit ist eine blos mögliche, und ist als solche noch nicht, ist erst mit dem überwundenen Gegensatze wirklich. Will sie nicht blos allgemeiner Grund, sondern wirkliche Freiheit sein, so muß sie durch die That die Freiheit äußerlich offenbaren. Das Schwanken zwischen Sein und Nichtsein muß aufhören. Sie ist es [Freiheit], wenn sie es geworden ist.“ „Das Dasein als das Unfreie muß als Mittel der Freiheit gegenüberstehen, und zwar als nothwendig gegebenes Mittel; darin ist die Freiheit mittelbar.“

das Verhältniß zur höchsten Freiheit aber, zu Gott, als Ziel bestimmt. Daraus wird die Nothwendigkeit eines göttlichen Gebotes, eines Sittengesetzes, ferner die Möglichkeit des Gegensatzes von Gut und Böse, endlich der Begriff des Gewissens abgeleitet. Die weitere Ausföhrung und Begründung dieser Punkte enthält die Moralphilosophie.

„Ein Verhältniß der Freiheit“, so schließt die 16. Vorlesung, „wird ein Brennpunkt des menschlichen Bewußtseins ebenso gut bleiben, als ein Verhältniß der Bedingtheit und Nothwendigkeit.“ Daran knüpft die 17. Vorlesung an, um die „Auscheidung von Denken und Können aus dem Erkennen als der Wechselbeziehung von Dasein und Wollen“ (Siloah S. 1113—1117) zu vollziehen.¹⁾ „Den Gegensätzen der Objectivität gegenüber entsteht [die Verbindung beider bedingend] die rein subjective Bewegung im Menschen, in der die äußerste [höchste] Potenz der Freiheit nicht ohne Nothwendigkeit und die äußerste Nothwendigkeit nicht ganz ohne Freiheit sein kann.“

„Durch die eine Seite seines Bewußtseins hängt der Mensch mit der Natur, durch die andere mit Gott zusammen, und ist beiden zugleich ähnlich, und daher auch wieder von beiden verschieden. In dieser Ähnlichkeit und Unähnlichkeit liegt die Möglichkeit der Erkenntniß beider.“ „Alles Erkennbare muß dem Erkennenden gegenüber beides zugleich sein. Darum ist nur der Mensch wahrhaft ein Subject einem doppelten Objecte gegenüber. Dieser Zusammenhang spricht sich subjectiver Weise diesen beiden Objecten seiner möglichen Erkenntniß gegenüber als ein zweifacher aus. Mit dem freien Objecte hängt der Mensch zusammen durch die Freiheit, mit dem bedingten durch die eigene Bedingtheit. Diese beiden Richtungen sind im Menschen nicht getrennt, sondern stets beisammen; aber innerhalb des allgemeinen Zusammenhanges doch wieder relative Gegensätze.“

„Das Verhältniß der subjectiven Freiheit nennen wir, inwiefern wir die Erkenntniß in ihrer Möglichkeit bezeichnen, Glaube. Der Glaube ist das persönliche Zutrauen zur Persönlichkeit. Dieses Zutrauen lebt in jedem Menschen mit dem Bewußtsein seiner Freiheit unzerstörbar fort. Jeder Glaube, wir mögen ihn einen historischen oder theologischen nennen, beruht auf diesem persönlichen Vertrauen auf die Persönlichkeit. Der Glaube ist daher in seiner Wurzel unzerstörbar. Der Mensch muß glauben. Er ist nicht genöthigt, dieß oder jenes zu glauben, er ist nicht objectiv genöthigt, aber subjectiv. Er muß glauben in Beziehung auf die in ihm wohnende freie Willenskraft. Das Glauben gehört als eine nicht auszufschließende subjective Bewegung zum menschlichen Wesen überhaupt.“ „In diesem Zuge der Nothwendigkeit liegt die Beziehung vom Glauben zum Wissen. Beide schließen sich durchaus nicht aus, sondern rufen einander gegenfeitig hervor.“

„Die entgegengesetzte Bewegung liegt im Zusammenhange des Menschen mit der Natur. Dieser ist seiner Natur nach ein natürlicher, d. h. ein

¹⁾ „Nun erst“, heißt es am Anfang der 17. Vorlesung mit Beziehung auf das bereits entwickelte Doppelverhältniß der menschlichen Freiheit zu Gott und Natur, „ist die Wahl vollständig frei, das Gleichgewicht hergestellt, die Objectivität vollkommen ausgesprochen dem Ich gegenüber. Die Objectivität ist nach ihrer doppelten Bestimmtheit vor es hingetreten; nun ist es an ihm, zu entscheiden ihr gegenüber.“

nothwendiger. Seine Bewegung wird vermittelt auf dem Wege des Daseins, also durch die Organe der Beziehung des Menschen zur Außenwelt, durch die Sinnlichkeit, ist in seiner äußersten Grenze sinnlicher Eindruck und sinnliche Wahrnehmung. Allein auch hier tritt doch wieder ein freies, selbstthätiges Element zu der bloßen Abhängigkeit hinzu, wodurch es [das Wahrnehmen] ein menschliches Wahrnehmen, ein mit der Unsterblichkeit Zusammenhängendes zu werden im Stande ist, ein Nehmen des Wahren ist. Dadurch und nur dadurch wird die bloße Wahrnehmung des Daseins zum Wissen vom Da-Sein in der subjectiven Einheit des Bewußtseins.“

„Durch den Glauben und die Wahrnehmung werden die beiden Endpunkte der subjectiven Bewegung des Menschen bezeichnet. Der eine ist ein freier, der andere ein nothwendiger; beide gehören aber nicht mehr in die subjective Bewegung hinein, sondern an ihr Ende. Ein Nothwendiges und ein Gewolltes, das sind die Grenzen. Die eigentliche Bewegung aber ist zwischen beiden Punkten, von denen wir den einen als Ausgangs-, den andern als Endpunkt bezeichnen müssen.“ „Wahrnehmung und Glaube können sich daher nicht geradezu widersprechen, noch können sie unvermittelt neben einander bestehen. Zwischen beiden liegt die rein vermittelnde, subjective Thätigkeit des Individuums, die, Glaube und Wahrnehmung in der Subjectivität verbindend, darin die Brücke zur Objectivität sich bahnt.“ „Zwischen dem Dasein und dem Wollen steht somit eine subjective Bewegung der Wechselwirkung beider in der Mitte, wodurch ein Erkennen des Einen durch das Andere vermittelt wird.“¹⁾

Diese Bewegung ist aber eine doppelte. Die eine dieser beiden möglichen „Bewegungen der Vermittlung des Daseins und Wollens“ „geht von der Außerlichkeit der nothwendigen Wahrnehmung aus, und sucht diese Nothwendigkeit durch den Funken der dem Subjecte innewohnenden entgegengesetzten Kraft der Bezüglichkeit zur Freiheit gänzlich zu durchbringen, mit dem Glauben zu vereinen, und diese Thätigkeit nennen wir Denken.“ „Dieser steht die Bewegung entgegen, die von innen nach außen wirkt, vom Glauben zur Wahrnehmung, und in dieser Wirkung dem Innerlichsten, das aber als bloß Innerliches nicht von der menschlichen Natur faßbar ist, ein Aeußeres mitzutheilen, das Innerliche äußerlich auszudrücken oder darzustellen sucht, und diese Bewegung nennen wir das Können.“ „Diese beiden Thätigkeiten haben da, wo sie in die reine Wirklichkeit eingetreten, gleichviel von der einen wie von der andern Seite ihres Gegensatzes, und nur in diesem Gleichgewichte besteht ihre eigene Position.“ „In beiden ist Freiheit und Nothwendigkeit in gleicher Potenz, aber in verschiedener Richtung der Gegenwirkung. Wie aber die Bewegung einerseits von außen nach innen, andererseits von innen nach außen gerichtet ist, kann damit die vermittelnde Thätigkeit zwischen Sein und Wollen noch immer nicht ganz erschöpft sein, indem jedem Gegensatz eine vermittelnde Einheit zukommt. Diese vermittelnde Einheit liegt in dem freien Handeln des Menschen, welches aus der Wechselwirkung der beiden entgegengesetzten Erkenntnißkräfte hervorgeht, und in der Einheit des Denkens und Könnens, und zwar in der gewollten und zwecklichen Einheit beider besteht.“ Die sub-

¹⁾ Daran schließt sich die bereits oben (S. 113) mitgetheilte Stelle über das Verhältniß des Denkens und Könnens zum Erkennen.

jective Freiheit „erscheint in ihrer wahren Schlichkeit erst in der Befreiung von beiden, in dem gewollten, durch Denken und Können nur vermittelten Zwecke.“

Die 18. Vorlesung erörtert „die Verhältnisse der Freiheit zu den drei Grundkräften des Menschen“ (Siloah S. 1138—1142). Hier heißt es: „Aus der Wechselbestimmung vom Natur- und Willensgrunde des Menschen in seiner relativen Freiheit gehen die einzelnen Thätigkeiten des menschlichen Lebens, die sich als die wesentlichen Functionen der relativen Freiheit bestimmen lassen; das Denken, Können und Thun hervor. In dem ersten ist die erste Befreiung von der Objectivität gesetzt durch die Möglichkeit, dieselbe dem Ich wiederholend einzuzugehen, und die Objectivität durch die persönliche Thätigkeit als ein Anderes von sich zu setzen. In zweiter Potenz offenbart sich die Freiheit durch die im Ich offenbar werdende Macht der Subjectivität über das objective Naturgesetz, durch das Können. In höchster Einheit erscheint die relative Freiheit in der freien That, die aus dem Denken und Können zugleich hervorgeht, und mit denselben noch den subjectiv bestimmenden Zweck verbindet. Die beiden andern Potenzen der möglichen Freiheit haben ihren Einheitspunkt in dem sittlichen Zweck. Die freie That ist daher der letzte Entscheidungspunkt. Diese Entscheidung aber muß nicht bloß für den einzelnen Menschen in Beziehung auf seine Individualität geschehen, sondern setzt selbst eine nicht individuelle voraus, als primäre Aufhebung der Unentschiedenheit.“ „Wenn nun klar ist, daß die Freiheit aus ihrem unentschiedenen Zustande des bloßen Willens heraustrreten muß, um zur That zu werden, so knüpft sich an die Entscheidung der That ein Urverhältniß der menschlichen Freiheit in ihrem Verhältniß zu den drei Grundkräften, die aus der Relativität dieser Freiheit hervorgehen.“ Mit dem ersten Willensacte „war ein Naturverhältniß gesetzt, wodurch die individuelle Freiheit nicht aufgehoben, ¹⁾ aber durch das Naturverhältniß auf eine vom Individuum nicht mehr abhängige Weise limitirt war.“ „Die Bewegung geht von der Einheit des Zweckes aus, und überwältigt die Natur zum Dienste der Freiheit, oder sie muß in unvergeßlicher Rückerinnerung an die mögliche Freiheit aus der Natur zur Freiheit zurück sich sehnen.“ „Ob nun die allmähliche Scheidung der Kräfte und Erinnerungen des Menschen die Voraussetzung der Decentralisation, die als Abwendung vom Centrum stets ein Fall genannt werden muß, oder die Centralisation, die

¹⁾ „Musste auch das Naturverhältniß in bestimmter Weise zur Freiheit eine erste Stellung erhalten, so konnte dadurch [doch nicht] die Freiheit in dem ersten Menschen, und noch weniger in der Abfolge der abstammenden Geschlechter gänzlich aufgehoben sein, er möchte nun zum Guten oder Bösen sich entscheiden. Gut oder Böse stand noch immer im Verhältniß der Zeitlichkeit, und nicht im Verhältniß einer ewigen Entschiedenheit. Nur wenn der Wille sich für immer entschieden hat, mit vollkommener und unveränderlicher Erkenntniß und Gewißheit, daß er sich gegen Gott entscheidet, ... so daß er durch die entschiedene Erkenntniß auch die Macht der Umkehr aufgehoben, den Fall des Anders-Könnens negirt hat: dann ist die Entscheidung zugleich eine unauflösbare, ewig seiende, weil ewig so wollende. Diese Entscheidung war aber im ersten Act der menschlichen Freiheit eben um ihrer rein zeitlichen Form willen unmöglich. Die Unentscheidung ist somit in ihrer ersten Beziehung nothwendig zeitlich und möglich ewig, und hat zunächst ein Verhältniß der Einheit des Denkens und Könnens und der untergeordneten Kräfte, oder ein Verhältniß des Gegensatzes und der Zerstreuung zur Folge.“

lebendige Einheit und die harmonische Ueberwachung der Natur in dieser Einheit die Voraussetzung einer Entscheidung für die Einheit des Willens erfordert, könnte man leicht aus der Erfahrung und Geschichte erweisen. Allein wir haben einen näher liegenden und zugleich rein wissenschaftlichen Beweis, der im ersten Act des Bewußtseins gegeben ist, von dem wir uns bekennen müssen, daß er kein Willens- oder Einheits-Act, sondern ein Act des Denkens und Unterscheidens ist.“ Dieß wird weiter ausgeführt¹⁾, dann heißt es: Aus all dem „läßt sich in Beziehung auf einen primären Act der menschlichen Freiheit der Schluß ziehen, daß dieser Act in die scheidende Bewegung der Gegensätze der menschlichen Daseinsentwicklung eingeführt, statt sie in der Einheit festzuhalten, und schaffend und durchschauend im Acte des Willens auch Erkenntniß und Kraft zu beherrschen. Damit ist der nothwendige Verlauf der ganzen Menschengeschichte bezeichnet.“

Die 19. und die 20. Vorlesung bilden den Schluß dieser Einleitung in die Geschichte der Philosophie, indem hier zuerst Denken und Können nochmals in ihrem Verhältniß zu einander und zur Freiheit und Nothwendigkeit untersucht, dann aber die Gesetze des Denkens, welche die Eintheilung der Denklehre begründen und den ganzen Verlauf der Geschichte der Philosophie bestimmen, entwickelt werden. (Siloah S. 1165—1168, 1188—1191, 1209—1215, 1233 f.)

¹⁾ „Die Elemente der menschlichen Natur sind zwar noch immer dieselben, aber ihr Verhältniß unter sich und zum Nicht-Subjecte ist ein anderes, als es sein mußte, wenn Freiheit und Natur in activer Einheit sich wechselseitig ihrer relativen Bedingtheit durch eine Urthat enthoben, und zur gegenseitigen Befreiung in der höheren Freiheit zusammenwirkend geworden wären. Die ursprünglich mögliche Harmonie von Denken und Können in der freien That ist keine wirkliche geworden, sondern muß sich aus der Disharmonie erst herausarbeiten. Alle Kräfte gewinnen ihre Kraft und Selbständigkeit erst durch den Kampf mit ihren Gegensätzen. Das Regierende ist das zuerst Bedingende geworden. Ueberall muß das Nicht, das private „Un-“ erst aufgehoben werden.“ „Erst im allmählichen Aufheben der Negation wird die positive Freiheit klar und zur reinen Entschiedenheit.“ „Ehe aber dieser Kampf durchgekämpft ist, liegt sie in den Banden der Naturgesetze. Ein vollständig bewußtes, freies Handeln in seiner individuell- und allgemein-menschlichen Bedeutung ist erst nach voller Entschiedenheit des Bewußtseins, wie es im Denken gewonnen werden muß, möglich.“ „Allein dieses Streben ist doch nur ein allmähliches Losringen, das an natürliche Grenzen und Voraussetzungen gebunden, und ebenso unfrei als frei ist.“ „Jede Bewegung muß aus einer vorausgehenden sich ableiten, und von Einer Seite wie die Folge mit ihrem Grunde zusammenhängen. Diese Folge ist somit eine nothwendige. Die allgemeine Seite ist bei jeder Bewegung nothwendig; nur die individuelle ist frei. Bevor ein gewisser Bildungsstand nicht errungen ist, kann ein höherer nicht kommen. Wenn aber ein solcher Zustand geworden ist, wird er ebenfalls wieder der Grund eines nothwendig aus ihm hervorgehenden andern.“ „Wer nun individuell für die allgemeine Aufgabe der Zeit sich qualifizirt, das kommt auf die Anstrengung und die Freiheit und den Muth des Individuums an.“ „Ohne tiefstes Verständniß der Aufgabe einer Zeit ist aber eine solche individuelle Erhebung über sie nicht möglich.“ „Die Freiheit ist durch die Erkenntniß wesentlich bedingt. Je klarer die Erkenntniß, um so entschiedener, bestimmter, selbstbewußter ist die Freiheit.“ „Die wahre Freiheit liegt daher als unvergeßliches Ziel allen Bewegungen des Denkens zu Grunde; aber sie ist der eine Gegensatz, von dem die Bewegung nicht ausgeht, sondern zu dem sie erst gelangen soll. Der Uebergang ist aber gerade dadurch möglich, daß auch an der äußersten Grenze der Unfreiheit doch dieser Funke der Freiheit sich nicht ganz vertilgen läßt, und daß durch dieses Andre in dem Einem der ganze Proceß geleitet wird.“

Auch das Denken, heißt es in der 19. Vorlesung, ist eine Bewegung, die „nur im Uebergange von der Unfreiheit und Negation zur Freiheit und Position zu begreifen ist“, ist „eine Thätigkeit des Menschen, die zwischen diesen Gegensätzen sich bewegt. Es ist daher fast überflüssig, zu bemerken, daß das Denken durchaus nicht als absolut gedacht werden kann.“ „Als zwischen Gegensätzen sich bewegende Thätigkeit ist das Denken nicht absolut. Als Thätigkeit eines relativ freien Wesens kann das Denken gleichfalls nicht absolut sein. Als einzelne Thätigkeit eines relativ freien Wesens kann das Denken noch weniger für ein absolutes angesehen werden.“

„Eine Thätigkeit, die als primäre Willensthat sich hinstellt, haben wir bereits ausgeschieden. Von dieser Thätigkeit ist das Denken verschieden, ja im Gegensatze mit derselben, indem es als die Eine Grundbedingung dieser andern That erscheint. Die Unterscheidung muß der Entscheidung vorangehen. Als Thätigkeit des Unterscheidens ist es aber mit dem freien Handeln nicht in einfach coordinirter Ausscheidung. Die wesentlichen Thätigkeiten des Menschen sind nicht blos die: zu unterscheiden und zu entscheiden, indem diese beiden sich nicht gegenseitig ausschließen, und die Unterscheidung auch wieder in die Entscheidung als Scheidung mithineintritt. Beide als positive Disjunctionsglieder können gar nicht in der Zweigliedrigkeit neben einander gestellt werden, sondern fordern als positive, sich nicht ausschließende, sondern theilweise auch wieder einschließende Glieder ein drittes, vermittelndes Glied neben und zwischen sich.“ „Das freie Handeln fordert zur vollständigen Verwirklichung seiner Thätigkeit eine Anwendung eines äußern Mittels zu einem selbstgeprüften innern Zweck. Um die Neuzerlichkeit zu einem solchen Zwecke sich dienstbar zu machen, muß der Mensch nicht blos zwischen den Gegensätzen der Neuzerlichkeit in Beziehung auf seinen gewollten Zweck unterscheiden, sondern er muß auch diese Neuzerlichkeit zu seinem Zwecke anwenden, sich dienstbar machen können, er muß sie überwältigen. Die Freiheit des Menschen besteht nicht darin, daß er alles kann, was er will, sondern daß er das will, was er kann und soll.“

Denken und Können „sind von dem Handeln ausgeschlossen; beide haben daher diesem gegenüber die relative Thätigkeit des Menschen in dem Sinn einer noch ohne individuelle Absicht bestehenden Wechselwirkung von Freiheit und Nothwendigkeit als gleichmäßige Eigenschaft. Beide sind zunächst nicht mit dem Maße der Freiheit in der einheitlichen Persönlichkeit, sondern mit dem Maße der Unfreiheit in ihrer Beziehung zur persönlichen Freiheit durch die Allgemeinheit und Individualität zu messen. Die persönlich geistige Einheit, die sich im Handeln offenbart, legt sich die Allgemeinheit der Seele und die Individualität des Leibes als nothwendige Voraussetzung zu Grunde. Diejenigen Thätigkeiten, die das Handeln bedingen, stehen als geistige Thätigkeiten zwischen dem persönlichen und unpersönlichen Verhältniß in der Mitte. In ihnen spricht sich daher die persönlich gestaltete Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit als ihre unterscheidende Wirklichkeit im Gegensatze von der Handlung aus.“ „Beide suchen die Einheit in der Ausgleichung und Verbindung von Allgemeinheit und Besonderheit, während das Handeln die Einheit im persönlichen Zwecke, in der Ausgleichung des Außern und Innern überhaupt sucht, ohne diese beiden wieder als Allgemeines und

Besonderes sich gegenüberzustellen, sondern indem Allgemeinheit und Besonderheit zugleich an die Stelle des Unpersönlichen tritt, und mit dem rein persönlichen Willen in der bestimmten Handlung in zeitlicher Einheit ausgeglichen wird.“ Das Verhältniß des Denkens und Könnens aber „zur Freiheit wird sich nicht als Handlung, sondern nur als Wirklichkeit der Wechselwirkung, als Ausgleichung oder mittlere Proportion zwischen Freiheit und Nothwendigkeit bezeichnen lassen.“

„Diese Wirklichkeit kann nun als untergeordnetes Verhältniß der Wechselwirkung von Freiheit und Nothwendigkeit ... nicht ein einziges Verhältniß sein, und nicht ein einziges Verhältniß neben sich haben, weil dieses Eine bloß negativ bezeichnet als das Nichtwirkliche zwar bestimmt, aber nicht positiv ausgesprochen werden könnte.“ Vielmehr muß dieses „Nicht“ selbst wieder doppelt: „als das nothwendige und als das nichtnothwendige Nichtwirkliche bestimmt werden.“ „Diese beiden Verhältnisse bezeichnen wir durch die relative Möglichkeit und Nothwendigkeit.“ „Diese drei Verhältnisse [der Möglichkeit, Nothwendigkeit und Wirklichkeit] bestimmen die einfache Stufenreihe jeder Bewegung des Denkens und Könnens.“ Beide müssen durch Allgemeinheit und Besonderheit zur Einheit. „Allein die Stellung beider zu Allgemeinheit und Besonderheit, also auch zu Möglichkeit und Nothwendigkeit ist eine verschiedene, oder, weil contradictorisch zweigliedrig verschieden, eine entgegengesetzte. Was im Denken Möglichkeit ist, das muß im Können zur Nothwendigkeit werden, und umgekehrt, was im Können Möglichkeit ist, das erscheint im Denken als Nothwendigkeit.“

„Nun geht das Denken aus von der Particularität der Außerlichkeit. Diese Particularität ist daher auch das Nothwendige. Das Sonderheitliche ist das Bestimmte, und daher vom Denken Unabweisbare. Alles Denken ist mit Nothwendigkeit an die Sonderheitlichkeit geknüpft. Darum ist das Denken auch die unterscheidende Thätigkeit. Das Sonderheitliche ist außerhalb dem denkenden Subjecte. Daher ist das Denken von dieser Außerlichkeit in seiner an sich bestimmten Nothwendigkeit abhängig. Im Können dagegen ist der Fall umgekehrt; nicht das Außere ist das zunächst Bedingende, sondern das zu Aendernde, Bedingte. Allein jedem dieser Verhältnisse muß in beiden der Gegensatz gegenüberreten. Wie im Können das Außere bedingt ist, inwieferne es umgewandelt werden soll durch die innere Kraft des Könnens zum Ausdruck eines Andern, so ist diese Umwandlung doch auch keine ganz unbedingte, sondern stets auch wieder von der Besonderheit des Wandelbaren, von der Fähigkeit desselben bedingt. Je nachdem der Stoff in einem objectiven Verhältnisse dem könnenden Subjecte gegenüber sich findet, d. h. bei seiner Besonderheit selbst wieder einem allgemeinen Gesetze gehorcht, wird er auch dem umwandelnden Subject sich gegenübersetzen.“ „Das gleiche Verhältniß tritt nun von der entgegengesetzten Seite im Denken ein. Die Wahrheit des Gedankens ist zwar abhängig von der Bestimmtheit des Objectes. Etwas an sich Bestimmtes erkenne ich, indem ich es als das ansehe, was es vor meinem und ohne mein Ansehen ist.“ „Allein weil jedes, was erkennbar ist, doch auch wieder nicht ist, so kann man durchaus nicht von einer reinen Abhängigkeit reden. Diese Individualität des Da, welches das Negative am Sein bezeichnet, soll und muß durch das Denken aufgehoben werden.

Ich muß jedes Individuum zugleich als Nicht-Individuum, das ganz individuelle Haus doch eben wieder als Haus denken, somit in einer Eigenschaft, die ihm nicht als Individuum zukommt, sondern insoferne es kein Individuum ist. Die Besonderheit muß von der Allgemeinheit aufgehoben werden, um die wirkliche Einheit des Gedankens zu erzeugen. In dieser Aufhebung wird somit die Nothwendigkeit, die Außerlichkeit selbst wieder negirt, und das Bedingende bedingt, von der Möglichkeit abhängig gemacht."

"Beide aber, Denken und Können," „müssen Möglichkeit und Nothwendigkeit zur Wirklichkeit verbinden." „Aus der Anwendung dieser drei beiden [Thätigkeiten] gleich wesentlichen Stufen gehen die einzelnen Gesetze des Denkens und Könnens hervor."

"Diese Gesetze", heißt es in der 20. Vorlesung, „gehen für beide Bewegungen aus dem Wechselverhältniß von Allgemeinheit und Individualität im Verhältniß zur Einheit hervor. Der Unterschied für beide liegt nur im Gegensatz ihres Ausganges. Das Können geht aber aus von der Allgemeinheit; darin liegt seine innere Nothwendigkeit, oder die bedingende, nothwendige Seite, und trägt diese Allgemeinheit ein in die Besonderheit, darin liegt seine mögliche Beziehung." „Die Setzung der Besonderheit ist darum die eigenthümliche Macht des Könnens. In der Eintragungsfähigkeit des Allgemeinen in das Besondere liegt die Möglichkeit des Könnens. Diese Möglichkeit wird aber gedrängt zur Verwirklichung durch die innere, nöthigende, subjective Kunstanlage. Darin liegt die nothwendige Beziehung, und was allgemein als darstellungsbedürftig und sonderheitlich als darstellbar zugleich in einer bestimmten Einheit erscheint, ist die dritte Stufe des Könnens, die reine, einfache Wirklichkeit."

"Das Denken [dagegen] muß das sonderheitliche Erscheinende aus dieser Individualität heraus in die Allgemeinheit und mittelst derselben in die Einheit des persönlichen Bewußtseins eintragen. Die Nothwendigkeit des Gedankens liegt daher außer ihm in der Besonderheit." „Diese eine Nothwendigkeit muß aber aufgehoben werden durch eine entgegengesetzte andere, die der Besonderheit gegenübertritt, durch die allgemeine Möglichkeit. Das Denken ist daher als subjective Thätigkeit und von innen bedingte Aufhebung des Sonderheitlich-Nothwendigen zuerst auf diese Allgemeinheit angewiesen. Der Anfang des Denkens [als Denkens im Unterschiede von Wahrnehmung und Vorstellung] liegt in dieser Allgemeinheit, und mit ihm die Möglichkeit. Die Besonderheit ist nur dadurch mittelbar, daß sie sich von dem Nichtbesondern als einem einerseits Allgemeinen, andererseits Nichtallgemeinen und Nichtbesondern oder Einheitlichen unterscheidet. Das Denken fordert somit als erste Bedingung der Denkbarkeit die Möglichkeit. Diese hat ihren Grund in der Subjectivität. Dieser Grund in der Subjectivität ist die Allgemeinheit. Alles Denkbare muß ein Allgemeines sein. Zu jeder Besonderheit muß sich eine Beziehung finden lassen, in der die Besonderheit aufgehoben ist. Was eine solche Beziehung schlechterdings nicht zuläßt, ist undenkbar. Das Denkbare muß also von dieser Seite mit dem Nichtbesondern, Nichtobjectiven, Nichtnothwendigen, mit dem Denkenden Eins sein. Aber nicht Eins in seiner Besonderheit, sondern in der Seite seiner selbst, wodurch es nicht das Besondere, sondern das möglich Einheitliche ist. Alles Denkbare wird daher als Identisches begriffen werden. In wieferne es denkbar, ist es ver-

einbar mit einem Andern. Das erste Gesetz ist das Gesetz der Identität."

„Dieses Gesetz ist seiner Bestimmung nach negativ. Es entscheidet nur subjectiv. Die Unvereinbarkeit mit dem Subject negirt die mögliche Objectivität oder Denkbarkeit. Es wird daher auch ebenso negativ ausgesprochen werden können. Die subjective Identität ist zugleich Gesetz des objectiven Widerspruches. Weil nur das Allgemeine oder Identische gedacht werden kann, so kann das Nichtidentische oder Widersprechende nicht gedacht werden. Die Möglichkeit ist positiver, die Nothwendigkeit negativer Ausdruck dieses Gesetzes. Wie aber das Subject überhaupt nur mit ihm Vereinbares denken, mit ihm Unvereinbares nicht denken kann, so ist damit die Allgemeinheit dieses Gesetzes, mit ihr aber auch die Besonderheit desselben gesetzt. Wie nichts mit dem Subject überhaupt Unvereinbares oder der Subjectivität geradezu Widersprechendes gedacht werden kann, so kann überhaupt nichts sich selbst Widersprechendes zusammengedacht werden. Das sich Widersprechende erscheint in letzter Steigerung als das subjectiv Unlösliche, und darum auch Undenkbar. Es ist daher jede Denkbewegung darauf angewiesen, den Widerspruch aufzuheben, und da, wo diese Aufhebung unmöglich ist, das Denken oder die Denkbarkeit zu läugnen. Eine absolute Identität ist aber diesem Gesetze gleichfalls widersprechend. Eine absolute Identität ist keine Identität. Alles Absolute ist nicht subjectiv denkbar, sondern nur als Voraussetzung, aber nicht mehr als Inhalt des Denkens. Das Absolute gehört nicht in den Kreis der Identität; die Möglichkeit ist als Gegensatz der Nothwendigkeit in ihm nicht denkbar."

„Zur bloßen Möglichkeit des subjectiv einseitigen Grundes wird [aber] noch ein zweiter hinzukommen müssen, wenn ein wirklicher Gedanke entstehen soll. Die Subjectivität ist im Besondern ebenso sehr von der Objectivität verschieden, als sie im Allgemeinen Eins mit ihr ist. Eins ist sie durch die Relativität, durch das gegenseitige Nicht des Denkens und des Daseins; verschieden durch die Gegenseitigkeit [Gegensätzlichkeit?] dieser Negation. Das Denken ist nur möglich in dem Zusammenhang mit dem Denkbarren; dieser Zusammenhang ist ein nothwendig vor dem Denken selbst gesetzter. Darum ist es ein zweites Gesetz des Denkens, daß es von der Besonderheit bestimmt und abhängig sein muß." „Der Gedanke, wie er von der Objectivität abhängig ist, kann dieser Abhängigkeit nie entgehen. Er muß daher alles von Einer Seite auch wieder als abhängig denken, da das Subject selbst sich nur im Gegensaße von einem Andern denken kann. Eines von einem Andern ableitend denkt er sich nothwendig das Eine nur mittelst des Andern und mit dem Andern. Wenn er Eines denkt, muß er zugleich ein Anderes denken. Daher ist das zweite Gesetz mit der Unterscheidung zugleich das Gesetz der Nothwendigkeit. Der Mensch kann sich nicht als Eines denken ohne ein zugleich gesetztes Anderes, von dem sein Denken abhängig ist, und ohne das sein Denken selbst unmöglich wäre. Wie er nun alles Denken subjectiv abhängig denkt, so muß er alles mit dem Denken Umfassbare auch als abhängig und relativ denken. Das zweite Denkgesetz spricht sich aus als Gesetz von Grund und Folge." „In diesem zweiten Gesetze ist aber gleichfalls wieder die positive und negative Seite zu unterscheiden."

„Objectiv muß der Grund stets mehr als die Folge sein. Darum ist die Folge vom Grunde abhängig, aber nicht umgekehrt. Ein beiderseits abhängiges Verhältniß liegt außer dem zweiten Denkgesetz, und enthält sogar eine verborgene Aufhebung des Gesetzes selbst. Das, was wir uns nothwendig als seiend denken, denken wir uns eben darum nicht als nothwendig seiend, und was wir uns als nothwendig seiend denken müssen, können wir uns eben darum nicht nothwendig als seiend denken. Die Welt ist, wenn sie ist, ihrer Art zu sein nach nothwendig. Sie könnte aber, weil sie den Grund des Seins nicht in sich hat, möglicher Weise auch nicht sein. Gott dagegen müssen wir uns nothwendig als seiend denken, aber wir müssen eben deswegen uns den Grund seines Seins in ihm selbst denken, müssen ihn darum in der Art seines Seins als unabhängig und frei von jeder Nothwendigkeit denken. Die Nothwendigkeit reicht daher eben so wenig in das Gebiet des Absoluten, als die Möglichkeit.“ (Vgl. oben S. 139 den Grundriß der Logik.)

„Mit der Möglichkeit oder Identität ist der eine, mit der Nothwendigkeit oder der Abhängigkeit von Grund und Folge ist der andere Grund jedes Gedankens gesetzt. Von diesen beiden Gründen wird aber jeder Gedanke in seiner Einheit bestimmt. Mehr als diese beiden Gründe der Bestimmung können überhaupt für keine Gedankeneinheit angegeben werden. Diese beiden Verhältnisse müssen daher in einer bestimmten Beziehung sich irgendwo schneiden, sonst könnten sie nicht als relativ entgegengesetzte Verhältnisse in derselben Bewegung sich finden. Da sie aber nur im Verhältniß zu einander sind, so sind sie erst einheitlich und wirklich, sobald dieses Verhältniß in seiner Bestimmtheit ausgesprochen ist. Das dritte Denkgesetz besteht daher in der einheitlichen Verbindung dieser zwei relativ entgegengesetzten Ausgangspunkte des Denkens.“ „Nur aus der Verbindung von Gegensätzen geht die wirkliche Einheit des Gedankens hervor. Dieser Gegensätze müssen nothwendiger Weise zwei sein, die Allgemeinheit und die Besonderheit. Nicht überhaupt zwei Gegensätze, nicht zwei widersprechende Gegensätze, sondern zwei sich suchende und verbindende Gegensätze müssen sich in der Einheit zusammenschließen. Zwei Gründe, der allgemeine und der besondere, bestimmen die Einheit völlig. Aber nur diese beiden. Das dritte Gesetz ist daher das Gesetz der Disjunction, die als Disjunction eben auch Conjunction ist, und in dieser Zweifseitigkeit auch das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten genannt wird, nämlich des ausgeschlossenen dritten Grundes.“¹⁾

„Von Stufe zu Stufe schreitet die Erkenntniß aufwärts, um erst in der letzten mit sich einig zu ruhen. Die erste Stufe ist die subjective Möglichkeit der Allgemeinheit, die zweite die objective Nothwendigkeit der Unter-

¹⁾ „Meine Besonderheiten geben keine Wahrheit, die bloße Allgemeinheit gleichfalls nicht. Bloss a priori kann man ebenso wenig etwas wissen, als bloss a posteriori. Beides sind nur fictive Voraussetzungen. Es gibt ebenso wenig ein absolutes prius, als ein absolutes posterius. Nur überwiegende Bevorzugung und Parteilichkeit sind möglich, aber völlige Ausschließung nie. Jeder wissenschaftliche Beweis ist nur in dieser Einheit entscheidend. Millionen Besonderheiten geben noch keine bestimmte und subjectiv nothwendige Erkenntniß, wenn kein allgemeines Gesetz hinzutritt. Alle Geschichtsbeweise sind als rein historische unmöglich.“ „Erst in dieser Einheit ist die wirkliche Wahrheit des Denkens und der durch denselben erworbenen Erkenntniß.“

scheidung des Andersseins, und die dritte die reine, vermittelte Wirklichkeit beider.“ „Dieses einfache Verhältniß hat die neuere Philosophie umgekehrt; die Nothwendigkeit ist ihr das Höchste geworden. Diese konnte bis zum Absoluten geführt werden, während die Wirklichkeit stets in der Grenze der Relativität sich hielt. Allein mit dieser Steigerung wurde die Nothwendigkeit selbst wieder aufgehoben. Der Grund wurde zum Ungrund. Die Steigerung des Abhängigkeitsverhältnisses hob die Abhängigkeit auf. Man wollte sie als Disjunction [Schelling's Weder—Noch] geltend machen, konnte aber auch hier nur die Identität erhalten.“

Daran schließt sich wieder ein Rückblick auf die bisherige Entwicklung der christlichen Philosophie. ¹⁾ Dann heißt es: „Dieser kurze Ausblick mag zeigen, wie das in den Gesetzen des Denkens allgemein Gesetzte in der Besonderheit sich wiederholt und offenbart, und wie aus der Vergleichung beider die Einheit und Wirklichkeit der Erkenntniß auch hier gewonnen wird. Noch deutlicher zeigt sich diese Harmonie des Allgemeinen und Besondern, sobald wir dieses Allgemeine selbst wieder in seiner subjectiven Besonderheit betrachten.“

„Der Allgemeinheit des Denkens muß auch innerhalb der subjectiven Bewegung als der ersten Möglichkeit wieder ein anderes objectiv Allgemeines, aber subjectiv Besonderes gegenüberstehen, damit eine allgemeine oder subjective Wirklichkeit des Gedankens gewonnen werden kann. Dieses Sonderheitliche ist das Element, der einfache Stoff alles Denkens, ist mit Einem Worte das Wort. Das Denken muß aus Allgemeinheit und Besonderheit eine Einheit gewinnen. Die erste, einfachste subjective Einheit ist das Wort. Dieses ist zugleich der Objectivität gegenüber auch wieder das Allgemeinste. Das Wort ist ... die einfache Erfüllung der drei Denkgesetze. Das zweite Gesetz der objectiven Nothwendigkeit ist mit dem ersten der Allgemeinheit oder der subjectiven Nothwendigkeit vereint. Das Wort ist der articulirte Ton, die geistige Beziehung, die mit der sinnlichen Wahrnehmung in bestimmte Berührung gebracht wird, der erste Act des unbewußt-bewußten Denkens. ‚Gott führte dem Adam die Thiere vor, und wie er sie nennete, also sollten sie heißen.‘ Das war die erste Zurückführung der Besonderheit zur Allgemeinheit.“ „Der Mensch spricht, weil er denkt. Das Wort ist der leibhaft oder sonderheitlich gewordene Gedanke.“

„Das Wort nun als Besonderheit mit jenen allgemeinen Gesetzen verglichen gibt in dieser Wechselwirkung die wirkliche Bewegung des Denkens, und unterscheidet sich darin vom poetischen Wort. Aus dieser Wechselwirkung gehen die logischen Wissenschaften hervor. In diesen liegt der allgemeine oder mögliche Grund aller sonderheitlichen Entwicklung der Geschichte des Denkens. Wir müssen sie daher noch in ihrer allgemeinen Beziehung kennen lernen, um jene andere zu begreifen.“

¹⁾ Die Scholastik, heißt es hier u. A., „mußte in der Einseitigkeit ihres logischen Principes nothwendig in sich zerfallen, sobald der Gegensatz von Name und Inhalt zur Sprache kam. Sie mußte zum absoluten Realismus werden, indem sie die Namen selbst für die Sache nahm, oder zum absoluten Nominalismus, indem sie die Allgemeinheit gänzlich aufhob und damit alle Wissenschaft negirte.“ „Die neuere Philosophie mußte das gleiche Schicksal treffen. Sie mußte in abso- luter Identität enden, und statt den wirklichen Fortschritt zu gewinnen, mit dem Rückschritt zum ersten Denkgesetz schließen.“

„Die Logischen Wissenschaften entstehen aus der Vergleichung der allgemeinen Gesetze des Denkens mit dem einfachen, sonderheitlichen und objectiven Element alles Denkens, mit dem Wort.“ „Das Wort läßt sich aber [zunächst] mit jenen Gesetzen verbinden in rein subjectiver Weise.“ „Die Unmöglichkeit irgend einer erkennbaren Objectivität wird zuerst in der Unvereinbarkeit der Wortverbindung selbst zu suchen sein. Was an sich schon dem subjectiven Verbindungsvermögen widerspricht, ist undenkbar. Die Wissenschaft dieser möglichen Wortfügung nennt man Logik.“

„Mit der Logik ist aber erst die Identität des Wortes gesucht. Ein Wort ist aber für sich nichts, wenn es nicht der Ausdruck eines Inhaltes, der kein subjectiver mehr ist, werden kann. Sprechend hängt der Mensch mit der Objectivität zusammen.“ „Das Wort muß mit dem Gegenfaze von sich, mit dem Beworteten oder mit dem Worte Bezeichneten in Verbindung treten. Es muß sich scheiden, und in dieser Ausscheidung sein Verhältniß angeben zur Besonderheit und die Grenze dieser Besonderheit. Daraus entsteht die zweite Wissenschaft vom Worte, die Wissenschaft von der nothwendigen Beziehung des Wortes zur Objectivität, die Dialektik.“

„Zeigt sich aber im ersten Falle der subjective Grund alles möglichen Wissens, im zweiten der nothwendige objective Gegensatz als Grenze und als zweiter Grund alles subjectiven Wissens, so werden nun diese beiden zusammen wieder eine einheitliche disjunctive, in der Trennung verbindende Wissenschaft erzeugen, die das Gegenständliche aus seinem Verhältniß zum Subjecte, und die einzelnen organischen Bestimmungen im Subjecte, mit denen wir an alles Gegenständliche hinantreten, aus dem Verhältniß zum Object erweist, und zuletzt den nicht mehr unfaßbaren, aber über beiden schwebenden Einheitsgrund beider bezeichnet. Diese letztere Wissenschaft ist die Metaphysik. Alle drei sind ebenso wesentliche Glieder der Vereinigung des Wortes mit den Gesetzen des Denkens nach der Möglichkeit, Nothwendigkeit und Wirklichkeit dieser Vereinigung, als sie unter sich wieder getrennte und nicht zu konfundirende Wissenschaften sind. Aus ihrem gegenseitigen Verhältnisse geht ihr einheitliches Verständniß hervor.“

V.

Dillingen. 1847—1852.

a. April 1847 bis October 1849.

1. Briefe.

Von Dillingen aus correspondirte D. viel und gern, insbesondere mit gebildeten Damen. Welchen geistigen Gewinn er davon erwartete, darüber gibt er selbst gleich im ersten Briefe dieser Art (vom 15. April 1847 an eine ihm bis zum Tode befreundete Dame) genügenden Aufschluß: „Meine zu erwartende Einsamkeit in Dillingen wird dem Lazarus gleich nach jedem Brosamen begierig haschen, der vom Tische der Reichen fällt. Ich hoffe daher aus tausend Gründen, daß meine demüthige Bitte, mich in meiner Einsiedelei bisweilen mit einem kleinen Handschreiben zu erfreuen und die Wüste meiner Einsamkeit mit den Blumen Ihres Geistes zu beleben, nicht vergebens verflingen wird. Auch sind Sie ja gewiß so billig, Ihr Urtheil über meine philosophischen Versuche mir nicht vorenthalten

zu wollen. Ich darf mir zwar nicht schmeicheln, daß dieselben Ihnen genügen werden; denn sie genügen ja nicht einmal mir. Allein ein Aufmerksammachen auf die fühlbaren Mängel kann nur zu meinem Besten gereichen. Manchmal merke ich sehr gut, daß es irgendwo fehlt, aber ich weiß nicht wo, und ein einfacher Fingerzeig auf die falsche Stelle würde manchmal hinreichen, dem Willen, es besser zu machen, die rechte Richtung zu geben. Halten Sie dieses Bekenntniß nicht für falsche Bescheidenheit. Ich weiß nebenher recht gut, daß ich eine große Zahl von völlig neuen Entdeckungen auf dem Gebiete der Wissenschaft gemacht habe, und bin nicht so bescheiden, das mir selbst verbergen zu wollen; denn eine solche Bescheidenheit wäre einfach Verstellung oder Dummheit. Nun bin ich aber allerdings nicht ohne Stolz, aber, wie ich hoffe, ohne Eitelkeit. Daß ich mich nun auch an Sie wende, um über die mir verborgenen oder nicht verborgenen Mängel meines Buches, das Sie nun doch einmal die Selbstüberwindung haben zu lesen, etwas zu vernehmen, hat einen rein philosophischen Grund. Die Männer sind, sobald sie einmal einen gewissen Grad gelehrter Bildung erreicht haben, in der Regel für alles, was nicht mit dem früher Erworbenen übereinstimmt, unzugänglich, und haben zugleich, gerade ihrer sog. Gelehrsamkeit wegen, zu wenig Sinn für allgemeine Wahrheiten. Die Damen aber, wenn sie das gewöhnliche Vorurtheil abgestreift haben, als sei eine denkende Frau mit jenem sonderbaren Unwesen, das man sonst eine gelehrte Frau nennt, ein und dasselbe, haben gerade in der Allgemeinheit ihres auf das Gefühl begründeten Denkens einen Maßstab, der dem aufrichtig Strebenden sehr häufig zum Wegweiser wird, auf welche Weise die höchsten Wahrheiten den Weg zum menschlichen Verständnisse am leichtesten finden. Zwar bleibt in jeder Wissenschaft immer ein Rest eines historischen Bodens und einer nothwendigen gelehrten Forschung, der nicht in das Gebiet jener allgemeinen Sehnsucht nach Wahrheit gezogen werden kann, die in dem Geiste gebildeter Frauen lebt. Dieses Letztere können uns Bücher leicht gewähren; aber jenen andern Prüfstein muß man aus dem Leben nehmen . . . Meine Ansicht, daß jede Wahrheit eine allgemein-menschliche Seite hat, nach welcher sie Allen, die denken können und wollen, zugänglich sein muß, wird, wie ich gewiß bin, von Ihnen gebilligt, und wird sie gebilligt, so bin ich so dreist, daraus den Schluß zu ziehen, daß Sie nicht abgeneigt sein können, Ihrerseits meiner Liebe zur Erkenntniß und Wahrheit zu Hilfe zu kommen. In der Hoffnung, daß Sie solchen Gründen nicht unzugänglich sein werden, mache ich mein ergebenstes Compliment, wie es vor Damen sich schickt, und geharre gebeugten Hauptes einer gnädigen Resolution. In stets unverbrüchlicher Ehrfurcht und Hochachtung Dero ergebenster Diener M. D. Cyprofessor.

Am 3. Mai schreibt D. nach Frankreich: „Es ist heute der zehnte Tag, daß ich in meinem Patmos weile . . . Sie wissen selbst, welchen Staub der Erde das Fortziehen von einem Orte aufwühlt, und wie dieser Staub sich dick auf die Seele legt, so daß erst einige Tage der Ruhe eintreten müssen, um sie wieder blank zu machen. Hier hat man mir gleich bei meiner Ankunft eine Antrittsrede aufgehalst. Auch die Vorlesungen sollte ich sogleich beginnen, und hatte noch nicht einmal ein Zimmer, um nur ein Buch aufzuschlagen oder einen Bogen Papier für eine kleine Skizze aufzulegen. Indeß ist jetzt doch alles im Gange. Gestern war nach Duzenden von Besuchen der erste Nachmittag, an dem ich wieder frei athmen konnte.

Wenn ich daher gleich den heutigen Vormittag dazu benütze, Ihnen zu schreiben, so hoffe ich auf gerechte Würdigung meines Gehorsams gegen Ihre Wünsche Anspruch zu haben. Ihr Brief hat mir aus mehreren Gründen große Freude gemacht. Er hatte sich zwar etwas verspätet und mußte mich in Dillingen suchen, war aber dafür die erste Freude, die ich hier erlebte. Daß Sie am Rheine den meinigen verwandte Ideen angetroffen, ist mir eine recht ermuthigende Nachricht. Ich habe zwar nicht gezweifelt, daß dieselben Principien, deren Macht über den Menschen und die Zeit mir aus weltgeschichtlichen und allgemein-menschlichen Thatsachen so klar vor Augen schwebte, bereits in den Gährungsproceß der Zeiten eingetreten sein müßten. Allein eine so lebhaft wirkende Einwirkung in den Gedankenkreis der Zeit schwebte mir mehr als kommende Bewegung vor. Indes sind solche Vorboten doch immer noch zu vereinzelt. Einzelne Lerchen und Schwalben machen noch immer keinen Frühling. In Bayern wenigstens schein ich mir noch immer der einsame Sperling auf dem Dache. Meine Verbannung aus München hat indes viel dazu beigetragen, mich und, weil bei uns alles persönlich oder vielmehr subjectiv ist, mit mir auch meine Principien populärer zu machen. Die 'Süddeutsche Zeitung' insbesondere hat großes Aufheben von meiner 'philosophischen Genialität', wie sie sich ausdrückte, gemacht. Dahier in meinem Exil ist man gleichfalls mit großer Empfänglichkeit für alles, was ich sagen würde, mir entgegenkommen. Es fehlt zwar an der nöthigen Freiheit des Geistes und an der gehörigen Vorbildung für wahre Erkenntniß, aber es fehlt nicht an gutem Willen dazu. Das Bedürfniß, nach diesem nicht mehr vierzigjährigen, sondern vierhundertjährigen Durchzug durch die Wüste der Wissenschaft endlich einmal von dieser Langeweile und Dede des Geistes, von dieser Unfruchtbarkeit und Trockenheit des Gemüthes befreit zu werden, fängt an sich gewaltig zu regen. In dem abseits gelegenen Dillingen hat man überdies nicht so viel Gelegenheit, die Münchner Partei-Dummheiten zu verdauen. Man verdaut hier zwar überhaupt sehr wenig. Aber besser ist ein leerer, als ein von Vorurtheilen angefüllter Kopf. Theologen und andere Nichtphilosophen drängen sich zu der neu aufgeschlagenen Bude, wo so neue Waaren verkauft werden. Man hat meine sehr unvorbereitet gehaltene Antrittsrede aberlangt, um sie gedruckt als Andenken mitzunehmen. Das sind nun aber alles keine Zeichen, daß man meine philosophischen Principien wirklich würdigt, sondern vielmehr davon, daß man sie nicht würdigt. Der eigentliche Grund all dieser Popularität liegt außerhalb meiner Philosophie in dem zufälligen Zusammentreffen meiner Versekung mit Rücksichten, die nicht die meinigen sind. Indes muß man den Umständen abgewinnen, was sich ihnen abgewinnen läßt, insofern die höhere Gewalt des innern Lebens uns das erlaubt. Diese innerliche Kraft zu biegen nach dem Windhauch äußerer Lüfte ist nicht des Mannes würdig, der weiß, was er will. Was ich will, hängt überdies gar nicht von dieser Gunst oder Ungunst äußerer Verhältnisse ab." „Das Professorsein ist ein Mittel zur Erleichterung des Philosophirens, aber es ist nicht die Grundbedingung. Ich bin deßhalb kein Haar breit von dem Plane meines Lebens abgewichen. Mich da wegzubringen, dazu hat Gott die Macht, die Menschen aber nicht." „Mein Leben habe ich mir dahier bereits eingerichtet. Meine Conversation mit dem menschlichen Leben lebt in Briefen, und meine sonstige Gesellschaft ist Wald und Flur; und bisher habe ich mich bei derselben sehr gut be-

funden.“ „Sonstige Nachrichten aus Bayern weiß ich Ihnen nicht zu geben . . . Weitere Verseßungen hat man nicht vorgenommen. In den Zeitungen häufen sich die Artikel, die das neue Regiment lobpreisen. Mir gleichgiltig. Ich habe das frühere Ministerium nicht sonderlich preisen können, und habe keinen Grund, das neue zu rühmen. Die Welt geht eben ihren nothwendigen Gang. Ein Gegensatz ruft den andern hervor und keiner taugt etwas, inwieferne er bloß dem andern widerspricht. Das Bleibende aber keimt im Stillen, unbekümmert um den Lärm, den die Weltmaschine hören läßt. Wer nichts zu fürchten hat, der hofft auch nichts von diesem Getriebe, und umgekehrt, wer seine Hoffnung nicht darauf gesetzt hat, der fürchtet auch nichts. Den Willen, die Erkenntniß, die geistige Freiheit — Sie würden sagen: die Achtung vor uns selbst — kann Niemand uns rauben, und das Uebrige — wer für dieses fürchtet, hat das Andere nie befaßt.“ „Bayern ist übrigens in einem Zustande lebhafter Gährung. So war es bei uns noch nie. Man fängt von materiellen Interessen an, aber das Geistige wird folgen. Vom Volk muß man nicht fordern, daß es zuerst denkt, dann fühlt, sondern es geht den umgekehrten Weg. Was aus dieser Gährung hervorbrechen wird, das liegt in dunkler Nacht . . . Im Ganzen kann man wohl bestimmen, was noch kommen muß in der Weltgeschichte, aber im Einzelnen nicht. Das Einzelne ist frei oder zufällig, und unterbricht den Lauf der Geschichte nicht, gibt ihm aber eine bestimmte Wendung.“

Dillingen den 5. Mai 1847: „. . . Sie fordern mit Recht Wahrheit. Das ist der einzige Grund, auf den ein geistiges Verständniß gebaut werden kann. Auch haben Sie um so mehr Recht, sie zu fordern, als Sie dieselbe selbst, ohne zu fürchten mißverstanden zu werden, geben . . . Auch glaube ich Ihr Vertrauen werth zu sein. Ich bin kein Spötter, sondern meine es mit der Wahrheit sehr ernst. Aber eben darum kann ich sie nicht auf offenem Markte zur Schau tragen. Was ich besitze, das ist mir so innerlich gewiß, daß es mir lieber ist, der gewöhnliche Mensch schätzt mich unter meinem Werthe. Jedes Leben will sein eigenes Maß und Gewicht, und ich lasse mich nicht gern auf die Stadtwage legen . . . Mein Gemüth gehört nicht zu den kalten, sondern zu den sehr warmen. Aber diese Wärme ruht nicht in der Seele, wie bei Fridolin, sondern im Geiste. Ich muß wissen, daß ich verstanden werde. Um Anerkennung, um Zuneigung betteln und auf Hoffnung dienen kann ich nicht, wenigstens bei Menschen nicht. Habe ich aber einen Menschen gefunden, der frei und klar um sich schaut, der innere Lebenserfahrungen gemacht hat und den Muth hatte, an Gott selbst seine Fragen zu richten, dem kann ich dann auch nicht wieder entsagen; denn der Geist ist ewig, und was er liebt, liebt er ewig, weil er weiß, was er liebt. Das allein aber nenne ich Freundschaft: ein geistiges Verständniß und ein daraus hervorgehendes gegenseitiges Tragen und Ermuntern. Nach solcher Freundschaft aber geize ich mit allen Kräften.“ Trotz bitterer Erfahrungen „habe ich es nicht verlernt, zu opfern, zu glauben und zu lieben; aber die Seele mit ihrer träumenden Zuneigung ist seitdem in strenge Obhut gekommen, und ich bereue es nicht. Ich habe mehr Freunde gewonnen, als viele andere Menschen, und zwar zuverlässige treue Freunde, die es wahrhaft sind; aber ich habe auch zahllose Feinde dadurch mir gemacht, daß ich Proben wollte, wie sie nicht Jedermann geben kann oder will. Ich bin kein Gelehrter, wie etwa . . . Die Wissenschaft ist mir Lust und

Genuß, aber auch diese ist Liebe des Gemüthes und nicht Holz für die Eitelkeit oder Unterhaltung für die Langeweile. Ich denke, weil ich es liebe, zu denken; weil mir die Erkenntniß Nahrung meiner Liebe des Ewigen ist; denn ich kann nur lieben, wo ich erkenne. Darum ist mir die Wissenschaft auch innerlicher Trost. Ich lebe in ihr.“ „Ich habe sie mir zur Frau genommen, nicht um sie auf den Ball zu führen, sondern um mich ihrer Schönheit und ihrer Gaben zu freuen, um mit ihr geistige Kinder zu erzeugen, um mit ihr zu leben und durch sie leichter und besser zu sterben.“

Dillingen den 13. Mai 1847: „Sie täuschen sich, wenn Sie glauben, unkluge Neußerungen in München seien der Grund meiner Versetzung. Der Grund ist ein schon bei meiner Anstellung hervortretender Parteihatz, der hier nur eine Gelegenheit fand, eine äußere Decke vor seine Zwecke zu breiten. Allein mir haben diese Herren nicht geschadet. Ich befinde mich wohler hier als in München. Die feilen Horcher und Neider haben hier nichts mehr an mir zu nagen und werden sich daher auch keine weitere Mühe mehr geben, mich aus einer Stellung zu verdrängen, welche die möglichst schlechteste ist, die ich ansprechen kann . . . Sie beklagen, daß man mich zu den Ultramontanen rechnen werde. Was ist daran für ein Unglück? Ich genieße dadurch eine Zeitlang den Schutz einer großen Partei, über die mich meine Grundsätze erheben, insoweit sie Partei und einseitig ist, aber ich verliere dadurch an der Christlichkeit und Allgemeinheit meines menschlichen und wissenschaftlichen Strebens nichts . . . Ich bin keiner Partei gerecht und will es nicht sein. Für die Menschen des Zeitgewühles lebe ich nicht; ich lebe und sterbe einer bessern Zukunft. Aus dieser Gährung wird hoffentlich eine bessere Zeit hervorgehen, wenn nicht bei uns, so anderswo. Diese Zeit wird wissen und verstehen, was ich wollte . . . Was kümmert es also mich, was sie treiben? Ich baue mein Gärtchen und lebe in der Phantasie und im Reiche des Gedankens ein ungetrübttes Leben. Da habe ich eine Freistätte, in die Niemand eindringt, den ich nicht gern eintreten lasse. Sie wissen, welcher stachlichten Zaun ich herumgezogen habe, so undurchsichtig, daß selbst Sie beinahe geneigt waren, den Zaun für den Garten zu halten. Mein Heiligthum sollen mir die Füße der Unheiligen mit ihren vom Rothe der Parteiwühlerei beschmutzten Schuhen nicht betreten. Zwar mache ich auch wieder kein Geheimniß aus meinen Geheimnissen. Allein das ist in einer gewissen Höhe nicht nöthig. Wo die Offenbarung der wahren Gesinnung über der Fassungsgabe der Gemeinheit liegt, da darf man so klar sein, wie der Tag, man wird nur um so weniger erkannt und gesehen.“ Am Schlusse heißt es nach Beantwortung mehrerer Fragen und einem geistvollen Vergleiche zwischen Frühling und Herbst, Morgen und Abend, Jugend und Alter: „Vielleicht finden Sie es komisch, daß ich in meinen Jahren rede, wie ein bereits im Herbst des Lebens stehender alter Mann, und noch mehr, daß ich es wage, einer Dame vom Herbst zu sprechen. Allein da ich den Sommer weggelassen und den Herbst unmittelbar an den Frühling angeknüpft, so werden Sie die ernsthafteste Seite an meiner komischen Weise schon herausfinden. Ich bin nicht gerade sehr alt den Jahren nach, aber ich denke mein Leben nicht verträumt zu haben, und darum habe ich vielleicht meine Jahre multiplicirt; und wenn ich mich in vielen Dingen anstelle wie ein Kind, so unerfahren und so unklug, so kommt es daher, weil ich in den Himmel kommen will und nur die Kinder hinein-

kommen, d. h., wie ich glaube, nur diejenigen, die unbefangen ihrem Herzen folgen, das von geistiger Sehnucht und Liebe geleitet wird, und alle Nebenabsichten und alle Nebenumstände benebst Stand und Würden gänzlich vergessen. Ein Kind ist nie Hochwürden, außer im Schematismus. So haben Sie kein Bedenken wegen meiner Jahre, maßen ich älter und jünger bin, als ich wirklich bin, und folglich keine Fahrzahl führe.“

5. Juni 1847. „Ich schicke Dir die versprochene Antrittsrede. Es ist freilich nicht viel dahinter ... Gegenwärtig bin ich daran, eine Skizze meiner Moralphilosophie lithographiren zu lassen. Die Candidaten in München haben mich dazu aufgefordert, und die hiesigen haben sogleich beigestimmt. Es ist zwar eine ziemlich schwere Arbeit. Lieber ein Buch als eine Skizze. Allein mir ist diese Arbeit nicht aus dem Wege, bringt mich vielmehr vorwärts und erleichtert mir für das nächste Jahr sowohl die Ausarbeitung des letzten Bandes meines Buches [der „Grundlinien“] als die mündlichen Vorträge. Geht es an, so will ich auch die Logik, die ich im vorigen Semester für meine Zuhörer entworfen habe, auf diesem Wege handsamer für mich machen. So lebe ich denn in Aussicht einer ziemlichen Zahl von Arbeiten, die ich gar gerne auf mich nehmen möchte. Was dabei das Schwerste ist, das ist auch wirklich nicht die Arbeit, sondern das so oft eintretende Unvermögen, gerade das auszuführen, was ich möchte, und diese Ungebuld, die mich dann überkommt, ist im Grund mein eigentliches Leiden, das sich immer wieder einstellt, um mir meine gar zu grünen Traumwiesen ein wenig niederzutreten.“

15. Juli 1847: „Was Sie mit meinem philosophischen Durcheinander anfangen werden, müssen Sie wohl auch der Zukunft in den Schoß legen. Ich begreife noch immer nicht recht, wie man so ein Product, wie meine Philosophie, in Frankreich ansehen mag. Nimmt man ja doch kaum in Deutschland Notiz davon. Indes hat doch in der neuesten Zeit die eine Partie Partei dafür genommen. Die historisch-politischen Blätter haben sich endlich einmal bewogen gefunden, eine günstige Recension der drei ersten Theile meines Buches [der „Grundlinien“] aufzunehmen. Das ist doch wohl alles Mögliche, was ich verlangen konnte. Auch ist die Stimmung bei jenen Herren, die früher dominirten, etwas kleinlaut geworden. Sie verschmähen nun Keinen mehr, der über ihre Mensur hinausgewachsen ist, sondern haben es sehr gerne, wenn man in eine gewisse Verbindung mit ihnen treten will. Zwar ist noch viel Brutalität in diesen Leuten. Ihre Kunst besteht noch immer im Tadeln und Verkernern, doch alles mehr leise und zaghaft. H., mein großer Erzieher und Kritiker, ist auf einen sehr guten Posten versetzt worden. Er soll in jüngster Zeit sehr geschmeibig geworden sein. So ändern sich die Dinge, oder vielmehr die Dinge bleiben und die Menschen ändern sich. Mögen sie doch!“ „Die Welt geht nun einmal ihren Gang. Ueber gewisse Grenzen und Gesetze können die Menschen nun einmal nicht hinaus. Was sie auch thun mögen, wie sie auch zappeln, sie ziehen das Band der natürlichen Nöthigung sich nur um so enger wie eine Schlinge am Halse zusammen, und ganze Geschlechter erwürgen sich oft an diesem Galgen des menschlichen Hochmuths und Unverstandes. Der Einzelne kann nichts dabei thun, als daß er sein eigenes Ziel fest im Auge behält, welches ihn ja doch wieder mit der ganzen Menschheit in Berührung bringt.“ Daher habe ich auch nie sonderlich viel von der Gelegenheit er-

wartet. „Ein solches Beugen unter die Bedeutungslosigkeit des Tages raubt uns oft die Unbefangtheit der natürlichen Entfaltung der eigenen Kräfte und verrückt das allgemeine und höhere Ziel durch Seitensprünge, die wir machen, um uns vielleicht eine Unbequemlichkeit zu ersparen.“ „Die sogen. gute Sache, die man durch solche Pfißigkeiten retten will, geht gerade dadurch meistens verloren. Die Sache der Wahrheit ist allein auch die gute Sache. Dafür aber darf und muß man Zeugniß geben, auch wenn der Kriegsknecht mit dem Eisenhandschuh bereit steht, um uns eine Maulschelle zu versehen. Ehrlich Spiel in allen Dingen führt allein zum Ziel.“

14. August 1847: „Jedes Einzelne muß im Gegensatz mit der Allgemeinheit und im Vergleich mit der letzten principiellen Einheit in seinem Werthe bestimmt werden. Das Einzelne ist aber die durch äußere Erfahrung bekannt gewordene Erscheinung; das Allgemeine ist das nothwendige Naturgesetz; das Einheitliche ist das durch die Offenbarung bestimmte Ziel der persönlichen Freiheit. Mit diesen drei Beziehungen sind alle Factoren des Lebens erschöpft, und eine Berechnung des besondern Verhältnisses dieser drei Factoren zu einander zeigt uns stets die Stunde, die auf der großen Uhr der Zeiten eingefallen ist. Sieht man die Welt von diesem Gesichtspunkt aus, so kann man sich mit dem unbedingtesten Zutrauen einer höhern göttlichen Weltordnung überlassen, welche einestheils dafür gesorgt hat, daß die Bäume nicht in den Himmel wachsen, andererseits wieder Regen und Sonnenschein gibt, daß sie wirklich wachsen.“ „Ich kann von der Ansicht nicht absteigen, daß ein erkanntes allgemeines Gesetz, als Maßstab unsern Urtheilen zu Grunde gelegt, alle Urtheile viel sicherer mache als ein blos subjectives Meinen ohne diesen Maßstab. Desgleichen glaube ich nicht zu irren, wenn ich diesen Maßstab in seiner allgemeinen Nothwendigkeit in der menschlichen Natur suche, und zwar zunächst im Denken, und dann im Können, um ihn von da auch auf das Handeln und sofort auf die Geschichte überzutragen. Dieses Unterwerfen des subjectiven Fürwahrhaltens unter einen solchen allgemeinen Maßstab ist auch Demuth, und ein Berufen auf eine congeniale Phantasie oder auf subjective göttliche Erleuchtung, besonders da, wo diese gar nicht nothwendig ist, beruht im letzten Grunde doch wieder auf eigenwilliger Eitelkeit, dieser Erbschwachheit der Welt.“ „Du wirst meinen Auszug aus der Moralphilosophie erhalten haben, und ich darf daher auch das Ansinnen an Dich stellen, mir bei meiner Anwesenheit in J. Deine Ansicht über die Wahrheit des zu Grunde gelegten Principes, und zugleich über die Mangelhaftigkeit der Durchführung mitzutheilen. Es ist leider auch diese Arbeit wie fast alle, die ich zu Stande bringe, übereilt und daher unvollständig und ungleich in der Ausführung. Die Schuld davon mag größtentheils in mir liegen. Zum Theil liegt sie aber auch in der Stellung, die ich meinem Gegenstand gegenüber einzunehmen habe. Hätte ich einen schon betretenen Pfad vor mir, so könnte ich leicht eine einfache Linie beschreiben; so aber muß ich durch ein sehr ungleichartiges Terrain mir erst den Weg suchen und da begegnet es mir häufig, daß ein einzelner Fels oder Baum mir auf Unterbrechungen die Aussicht auf das Endziel entzieht, und ich um so einen für den Augenblick unbeweglichen Fleck herumgehen muß, der mit einem gewissen Aufwand von Kräften hätte beseitigt, oder auch wohl auf einem näheren Wege hätte umgangen werden können. Allein wollte ich das, so käme ich gar nicht an's Ziel. Manchmal muß ich auch

scheinbar unnötig auf einen Felsen oder Baum mühsam hinaufklettern, um Aussicht zu gewinnen, und dadurch den Weg beschwerlicher machen, als er ist. Das liegt aber gleichfalls in der Beschaffenheit des Weges. Wer denselben Weg nach mir geht, wird freilich lächeln über so manche vergebliche Anstrengung, die ich mir gemacht. Allein ich hoffe, er wird mir auch danken, daß ich ihm manche Anstrengung erspart, die doch nöthig war, um dadurch ihm Zeit zu lassen, die Kräfte auf anderer Seite zu verwenden.“ „Was aber in dem angeführten Sinne wahr ist, möchte ich gerne auf Dich anwenden, wo es eben auch wahr ist. Daß Du nun einmal Deine eigenen Eier ausbrüten willst, finde ich ganz vernünftig und bin weit entfernt, die Frage zu stellen: warum nicht früher? Ist es Dir jetzt wirklich ernst, so ist es früh genug. Du hast nur eine schöne breite Unterlage für Deine Thätigkeit, die ich beim Beginne meiner Arbeit nicht hatte, sondern erst nachholen mußte. Allein auch Du mußt durch den Gegensatz hindurch, und die Unterlage Deiner positiven und historischen Errungenschaften nicht für das Princip ansehen, sondern alle diese Besitzthümer aufgeben, so wie Du sie hast, um sie so zu besitzen, wie Du sie nicht hast.“ „Nur dadurch wird das Allgemeine ein Positives, daß es im Besondern seine Anwendbarkeit bezeugt, und ebenso wird das Besondere nur dadurch ein erkanntes Wahres, daß es seine allgemeine Beziehung und sein letztes einheitliches Ziel gewinnt. Allein mir scheint der Weg, den Du gegangen bist, am Anfang leichter und am Ende schwerer, während der meinige am Anfang schwerer war und bei jedem Schritte nun leichter wird. Indeß steht es doch immer bei Dir, den Ballast des Vielwissens abzuschütteln und frei die Schwingen zu entfalten, und über die weite Erde und ihre Geschichte hinauszufliegen und zur Höhe Dich zu schwingen, um einmal auch das Ganze zu überschauen. Dann magst Du Dir das besondere Gebiet auswählen, das Du nun nach dem Organismus des Ganzen organisiren und beleben kannst.“

Am 7. Sept. 1847 schreibt D. von Mailand aus: „Ich bin unter so besondern Auspicien [mit verwundetem Fuß, wie D. anderwärts berichtet] fortgereist, daß ich wohl Nachricht von dem Fortgang meiner Reise geben muß.“ „Bisher aber war es kaum möglich, dieser Pflicht nachzukommen, so sehr hat der Marsch Zeit und Kräfte in Anspruch genommen. Ein einzigesmal habe ich von der Schweiz aus an meinen Onkel geschrieben. Von den Reisenotizen existiren erst vier geschriebene Seiten. Dafür bin ich aber auch ein duzendfach geplagter Mensch. Alle Bequemlichkeitsliebe meiner lieben Reisegefährten, deren Zahl fast Legion ist, ihrer 17 nämlich, liegt auf mir, um mir un bequem zu machen. Wechseln, Obst kaufen, Wein und Brod bestellen, selbst aufwecken und in's Bett führen soll ich jeden Einzelnen, und hat irgend Einer einen dummen Einfall, so muß ich ihn hören. Auch hat das ungemein garstige Wetter viel dazu beigetragen, die allgemeine Anstrengung und Unbequemlichkeit des Reisens zu vermehren. Indeß haben wir doch an den vorzüglichsten Punkten günstige Witterung gehabt.“ Sodann gibt D. eine kurze Schilderung der einzelnen Reisetage. Von Kaufbeuern wanderten sie über Staufeu und den Gebhardsberg, über Lindau und Schaffhausen nach Zürich, über den Albis und die Sihlbrücke nach Zug, und erreichten am 5. Tage den Rigi-Kulm. „Am Abend wölkte sich der Himmel wieder“, und Tags darauf „brachten uns die wechselnden Wolken auf dem Vierwaldstädter-See einen ziemlich heftigen Sturm. Bei der Tella-

Kapelle schien fast auch eine Tellshand allein noch hinreichend das Schiffelein zu führen, und wir achtzehn bayerische Seelen hatten allzumal etwas zappele Herzen. Endlich erreichten wir Flüelen, giengen zwischen Regen und einzelnen schwachen Sonnenblicken die Gotthardstraße entlang bis Wassen, wo wir sehr naß bei ziemlich dichter Nacht ankamen. Unter Regen und Wind machten wir uns von hier des andern Morgens auf den Weg. Der düstere Himmel verfinsterte den graufigen Weg der Schöllenen noch mehr, die Teufelsbrücke blickte uns verwegen aus dem kochenden Abgrund mit der finsternsten Miene entgegen. Als wir aber aus dem Schlund des Urnerlochs herausstraten, lag Andermatt und dessen ganze grüne Flur im glänzenden Sonnenschein vor uns. Nun begleitete uns das heitere Licht des blauen Himmels bis zum ersten italienischen Nachtquartier in Faedo. Aber der andere Tag brachte schon wieder strömenden Regen, in dessen Begleitung wir bis an die Ufer des Lago Maggiore gelangten. Nun lächelte uns der Himmel abermals. Der See und seine Isola leuchteten in fröhlichem Glanz; nur der Abend brachte ein Gewitter, und die Nacht, unter deren finsternem Mantel wir in Lugano einzogen, führte wieder ein solches herauf. Die ganze Nacht dauerte der Sturm. Gegen Morgen war indeß der See doch befahrbar, die heiterste Bläue verschönte den schönsten aller Thalwege von Porlezza nach Menaggio. Dort warteten wir im Angesichte des schönsten Sees vier Stunden auf das Dampfboot, überstanden auf demselben wieder ein Gewitter, das auf eine Zeit lang bis auf mich und ein paar Engländer alle Passagiere vom Berdecke jagte, und kamen erst gegen Abend nach Como, und mit einem Betturin heut Morgens um 5 Uhr nach Mailand. Nun sind wir einen Tag hier, beschäftigt mit Herumlafen, bleiben noch und reisen dann nach Venedig. Bei Manchen geht das Geld auf die Neige; diese werden wahrscheinlich schon über den Gardasee heimgehen. Vielleicht ich mit.“ „Dir aber wünscht von Herzen eine so herrliche Aussicht in's Leben, als er heute vom Dom über Länder genoß, Dein Fr.“

Am 6. Nov. 1847 schreibt D. von Dillingen aus: „Nach allen vacanzlichen Um- und Irrfahrten bin ich nun wieder in das Jthaka des Schuljahres eingelaufen und begrüße die metaphysischen Alpen mit eben der Freude, als ich am Anfange der Ferien die Schweizeralpen begrüßte. Es ist auf diesen Höhen zwar auch ermüdend zu wandeln; allein die Ausichten, die sie gewähren, über den ganzen Erdgürtel der philosophischen Höhen, über die Seen und Flüsse der Poesie und Kunst, über das urbare Land der Geschichte, sind nicht weniger erquicklich und erhebend als eine Aussicht vom Rigi oder vom Gebhardsberge.“ „Für dieses Jahr will ich die Moralphilosophie als letzten Band meiner philosophischen Grundlinien bearbeiten. Auch möchte ich die Reise nach Florenz vermehrt herausgeben. Mit diesem Jahre wachsen mir daher Arbeiten genug und mehr als genug in die Hand. Allein ich rechne auch wieder auf die Ferienzeit, und habe der Vorsehung noch die Schuld der jüngstverflossenen abzutragen, was ich nicht anders zu thun vermag, als dadurch, daß ich nun auch wieder arbeite, so gut ich vermag.“

Am Schlusse eines Briefes vom 7. Januar 1848 spricht sich D. über die kirchlichen Einrichtungen und über ihr Verständniß von Seite des Clerus aus. Welches Heilmittel und welche Heilmethode er in Bereitschaft hielt, um das hier berührte, immer tiefer im Leibe der Kirche sich einnistende und immer weiter um sich greifende Geschwür radical zu heilen, zeigt die im

folgenden Jahre erschienene Moralphilosophie, ferner seine Abhandlungen in der „Siloah“ und seine Einleitungen in den „Geist der christlichen Uebersieferung“. „Nun hätte ich“, schreibt D., „eigentlich noch Ihre Frage über das Fest, dessen Predigt Ihnen so sehr mißfallen, zu beantworten. Allein eine recht gründliche Antwort läßt sich kaum auf einige Seiten zusammendrängen, weil gerade dieses Fest zu viele historische und theologische Streitigkeiten veranlaßt hat, als daß man so im Allgemeinen über diese Thatfachen hinweggehen könnte. Was aber die kirchlichen Feste und Einrichtungen überhaupt betrifft, so wissen Sie ohnehin, daß ich hierin vor der tiefen Weisheit, die diese Formen angeordnet, auf's innigste mit Ehrfurcht erfüllt bin. Ich habe mich zu oft überzeugt, daß die gründlichste philosophische Untersuchung zu keinem andern Resultate führt, als zur Anerkennung dessen, was uns auf diesem Wege verliehen ist. Für mich hat sogar die Ordnung, in welcher gewisse kirchliche Bestimmungen, nicht von den Theologen auf den Kathedern, sondern von den Vorständen der Kirche in gemeinschaftlicher Berathung zusammengereicht wurden, eine höhere Bedeutung. Darum aber will ich nicht läugnen, daß die Bedeutung der kirchlichen Feste, Ceremonien und Bestimmungen des Glaubens von den sog. Theologen nicht oder nur recht oberflächlich verstanden worden, und daß das Lektüre schlimmer ist, als selbst das pure Nichtverstehen, weil es zu vielen, vielen Mißverständnissen, und zu einem höchst unberechtigten Verdammten des Bessern, was diesen Leuten vor Augen tritt, Veranlassung, ja sogar Grund ist. Ich kann mir daher ungefähr denken, was an diesem Tage ein solcher Theologe predigen kann. Durch einseitiges polemisches Festhalten an Vorstellungen, aus denen weder eine tiefere Einsicht in die Offenbarung, noch in das menschliche Herz hervorgeht, sondern in denen man bloß den Gegensatz mit den Andersgläubigen recht schroff festhalten will, suchen diese Herren sich selbst zu überreden, daß sie recht gute Christen und eifrige Katholiken seien. Je weniger man etwas begreift, um so leichter läßt sich darüber streiten, um so besser paßt es für den Gedankenlosen zum Gegenstande des Eifers und der vermeintlichen Begeisterung.“

In Briefen an einen befreundeten Gelehrten (Guttler) vom Februar bis Juli 1848 kommt D. wiederholt auf Raymundus von Sabunde und Nicolaus von Cusa zu sprechen. So schreibt er am 22. Februar: „Raymundus ist der Morgenstern einer ganz neuen Bildung des Gedankens geworden. Man hat zwar seiner vergessen, weil man ihn bisher nur einseitig ausgebeutet hat; aber er hat demungeachtet eine Bedeutung wie Wenige, welche mit der großen Trommel in die Geschichte der Philosophie eingeführt werden. Er ist der Wendepunkt des Mittelalters und der neueren Zeit, der Uebergang vom Leben der Seele in das des Geistes, ein Punkt in den stereotypen Sätzen der Weltgeschichte, und kein bloßer Beistrich wie Fichte oder Locke. Ich will nichts sagen von der Einfachheit und Klarheit, von der überraschenden Leichtigkeit, mit der er die schwierigsten Fragen löst und so deutlich hinstellt, daß man glaubt, sie selbst gelöst und erst jetzt verstanden zu haben; ich will nichts von dem Reichthum seines Geistes erwähnen, sondern nur seine Methode hervorheben, die für die Philosophie überaus wichtig ist. Durch Ähnlichkeit und Unähnlichkeit die Einheit zu bestimmen, und so die Synthesis zur dialektischen Wissenschaft zu erheben, das ist seine große philosophische Kunst. Damit hat er den Baco und Cartesius schon

implicite geboren, und noch mehr als diese. Günther irrt sich, wenn er meint, die Philosophie müsse den Obersatz des Cartesius noch einmal vornehmen und seine positive Seite ausbeuten. Man muß um einen Schritt weiter, man muß auf Raymundus zurückgehen, um die positive Seite der jetzigen speculativen Synthesis zu finden. Raymundus ist der Anfang der neuern Philosophie, aber er ist noch mehr, er ist auch der Anfangspunkt einer positiven Philosophie, die im Gegensatz mit der neuern sich erbauen will. Er ist der historische Brennpunkt zweier Zeitalter; das Samenkorn, in dem die Pflanze der alten Philosophie abgestorben und die Keimblätter einer neuen entsprossen sind. Die Geschichte der Philosophie hat ihn bisher nur nebenher behandelt. Das wird sich ändern. Mich freut daher, daß Sie an ihm so großes Interesse nehmen. Eine Bearbeitung desselben für unsere Zeit wäre eine wichtige und segenreiche Arbeit. Er trifft immer mit den einfachsten Worten den Nagel auf den Kopf. Aber etwas mehr Kürze und Gedrängtheit des Gedankens wäre ihm zu wünschen; ein schnelleres Eingreifen in positive Verhältnisse, ein mehr sichtbares Hervortreten der verbundenen Theile selbst. Dieser Fehler, wenn man es so nennen darf, macht ihn für viele, ja bei weitem die meisten Menschen, insbesondere für die löbliche weibliche Seite der Menschheit, unfruchtbarer und ungenießbarer, als es sonst der Fall wäre.“ 25. Juni 1848: „Mit dem geschriebenen Geschichtsauszuge muß ich Dich sehr ersuchen, ein wenig duldsam zu verfahren. Er ist an vielen Punkten mehr ein Versuch, die Möglichkeit auszusprechen, wie die Sache gehen konnte, als eine vollendete Untersuchung, wie die Wirklichkeit ausgesehen. So ist der Theil, der die Scholastik umfaßt, viel zu ungenau, als daß er in dieser Form bleiben könnte; allein ich hatte doch eben jetzt nicht Zeit, auch nur die fühlbarsten Lücken zu ergänzen. Daß z. B. Roger Baco keine Stelle gefunden, ist allein schon Beweis genug, daß diese so versuchte Zusammenstellung nicht so bleiben kann. Besser bin ich mit der Zusammenstellung der Zeit nach Raymundus zufrieden. Die Stellung des Raymundus erscheint dadurch mehr in ihrer richtigen Bedeutung, wenn man die ganze Bewegung nach ihm überblickt. Außer Raymundus ist aber Nic. von Cusa die bedeutendste Erscheinung, von einer objectiven Tiefe, wie man sie so bald nicht wieder findet. Ein Mann, der des eifrigsten Studiums seines Systems würdig ist und in demselben das Allerwichtigste bereits angebeutet hat, was die Philosophie seitdem zu Tage fördern konnte. Giordano Bruno, der viel von ihm entlehnt, steht an Tiefe weit hinter ihm. Ebenso Cartesius und Baco. Nur Leibnitz hat große Ähnlichkeit mit ihm; auch Spinoza und Schelling sind verwandte Geister. Doch ist er noch ganz und gar katholischer Christ, rechtgläubig und tiefdenkend. Kurz ich kann ihn nicht genug loben und anrühmen. Auch ... [Borzi?], ein Nachfolger von ihm, ist sehr wichtig und interessant zugleich.“ 26. Juli 1848: „Ich habe wieder einmal etwas lange auf Antwort warten lassen. Das hat aber nebst der Primiz und meiner Auszüge fordernden Zuhörerschaft vorzüglich die Geschichte der Philosophie zu verantworten. Bis ich das Einschlägige so gut als möglich selber nachgelesen und verarbeitet habe, vergeht eine hübsche Zeit. Ueberdies ist gerade dieser Zeitraum, den ich mir herausgesucht, am allerschlimmsten von der bisherigen Philosophie-Geschichtschreibung mißhandelt worden und bedarf daher einer gesteigerten Aufmerksamkeit und der sorgfältigsten Controle. Der Eine schreibt einen ganzen Band voll über einen Mann, den

der Andere gar nicht oder nur sehr im Vorbeigehen in die Geschichte der Philosophie aufgenommen hat. Von einem Vergleichungsprincip dieser verschiedenen und mitunter sehr bedeutenden Erscheinungen auf dem Gebiete des Denkens ist gar keine Spur vorhanden. Vielmehr scheint man oft ignorirt zu haben, was da war, um der Eitelkeit der Zeit keinen Eintrag zu thun. Welch ein Lärm über Spinoza, und welches Stillschweigen über Cusanus! und recht gewogen, welches ist der tiefere Denker? Ich möchte den sehen, der mich der Ungerechtigkeit mit Recht beschuldigen könnte, wenn ich dem Cusanus den Vorzug gebe. So viel Mühe aber auch diese Geschichte macht, so überaus lehrreich und erquickend ist sie auch.“ „Die Bewegung des Menschengewisses in seiner Kraft und Schwäche redet so deutlich mit uns, daß wir seine Worte auch noch im kindlichen Stammeln verstehen, und in seiner letzten metaphysischen Tiefe noch Grund erblicken. Zwar geht es mir immer so, wenn ich den Schöpfungen des Menschengewisses in diesen Höhen und Tiefen folgen konnte, daß ich, von dem Leben mitfortgezogen, begeistert für das davon ausströmende Licht, nichts Herrlicheres gesehen zu haben glaube, als was mir eben in seiner vollen Lichtströmung vor Augen steht. So hab' ich's mit den Dichtern, so mit den Denkern; so begeistert mich der Genius der Perser, wie das Genie der Hellenen, und ich schwärme für Homer und Virgini, für Hafis und Pindar, für David und Meschyus, für Dante und Sophokles, für alles, worin die unendliche Macht der Menschenseele die unübersehbare Sternenpracht ihres verborgenen Lichtlebens entfaltet. Allein ich glaube darin keinen Wankelmuth zu beweisen, wenn ich alle diese Offenbarungen des verborgenen Lebensstroms mit gleicher Begeisterung preise und heute die Geschichte der Philosophie und ein andermal die Poesie mit dem Lorbeer des aufrichtigsten Lobes kröne.“

15. Januar 1848: „Die Angelegenheiten in Bayern nehmen keineswegs eine Wendung, wie Sie sich dieselbe gedacht zu haben scheinen. In Bayern schläft der Geist und mit ihm die Seele allzu tief, nur der Leib ist wach. Männer gibt es nur wenige.“ „Die politischen Verhältnisse stehen wie immer. Vollkommenes Dunkel über die einfachsten Principien. Die religiösen sind nicht minder schlimm. Complete Unwissenheit in der Religion, dagegen großer Eifer für erstorbene Formen. Viel Rehergerichte und wenig Gerechtigkeit, viel Inquisition und wenig Intuition, viel Streit und wenig Gefühl. Erst neulich schrieb St. [Stadelbauer] ein Religionshandbuch für Gymnasialschüler, um den Beweis zu liefern, daß unsern Theologen die Religion nur noch eine gelehrte Schulsache ist. Viel Geschrei und wenig Wollte. Viele Fragen angeregt, und keine gelöst. Alle Dispute aufgewärmt und die Fragen der Zeit und des Herzens unbeantwortet gelassen.“ „Es ist eben eine Uebergangsperiode.“ „Nur in der Jugend ein ganz schwacher Schimmer. Alles Andere todt, rein todt. Aber diese zu pflegen, die da erst Männer werden sollen, um den Todten zu überlassen, ihre Todten zu begraben, das wäre eine Lust. Ob man mir dieses Amt in München je wieder überlassen wird, steht sehr zu bezweifeln.“ „Indeß habe ich für mich selbst gar keine Ursache, meine Abberufung zu wünschen. Ich befinde mich hier in einem so behaglichen Zustande, wie ich noch nie einen ähnlichen durchlebt habe. Außer einigen Freunden, die mir die letzte Ferienzeit zugeführt hat, und an denen Seele, Herz und Geist sich billig erfreuen mag, hat sich auch hier eine recht angenehme Abendgesellschaft

gebildet, in der ich manche recht frohe Stunde genieße. Mehrere Damen haben nämlich den großartigen Entschluß gefaßt, statt Fraubasereien Aesthetik und Philosophie zu treiben und zu dem Ende mich in ein zu diesem Zwecke gestiftetes Kränzchen zu laden.¹⁾ Anfangs hatte ich keinen großen Glauben, wie ich bekennen muß, an die Ausdauer dieser Verehrten. Allein jetzt ist es bereits ein rechter Ernst. Man hat mich nach und nach genöthigt, eigene Vorträge über die Geschichte der Poesie zu beginnen, die ich dann mit den geeigneten Beispielen belege. Nebenbei wird das Schifflein des Gesprächs zu allerlei reizenden Gefühlen gelenkt und an manchem Ufer eines interessanten Gegenstandes gelandet. Besonders gern sprechen die Damen über religiöse Fragen, vorzüglich über die, welche das Gemüth bewegen, die zum Innern der Religion selbst gehören und nicht blos historisches oder gelehrtes Interesse haben; denn dafür haben die löblichen Damen kein Interesse. Seit einiger Zeit regen sich nun auch die Herrn und schämen sich, hinter den Frauen zurückgeblieben zu sein.“ „Diese werden nun wohl eine ähnliche Gesellschaft zu Stande bringen,²⁾ und so könnte etwa, wenn man recht sanguinisch sein wollte, eine Art von geistiger Auffrischung des Lebens in Dillingen und mit der Zeit in weiteren Kreisen zu Stande kommen.“

Wie D. sich bemühte, eine solche „geistige Auffrischung des Lebens“, wie im Ganzen, so auch bei Einzelnen zu bewirken, dafür mögen folgende Mittheilungen aus einer Reihe von Briefen Zeugniß geben, die D. vom Mai 1847 bis zum Juni 1848 an eine ihm befreundete junge Dame schrieb.

Am 14. December 1847 schreibt er: „Wo soll ich Lobsprüche hernehmen, um den Eifer zu preisen, mit dem Sie diesmal zu einer so halbdigen Antwort sich bestimmen ließen? Wüßte ich nicht, daß solche — Engel ohnehin nur mit Schmeicheleien gespeist werden, und dadurch manchmal einen übellautigen Magen bekommen, so würde ich mich allerdings darauf besinnen müssen, die ausgesuchtesten verzuckertsten Leckerbissen aus der Conditorei der Artigkeit auszusuchen und sie Ihnen auf dem Kredenzstellerchen dieses Briefes darzubieten. Abgesehen aber von meiner Unbehilflichkeit, solche süße Waare auszuwählen, weiß ich ja auch, daß Sie viel zu geschickt sind, um nicht jede Schmeichelei für eine Unart zu halten, die man an Ihrem Verstande begehen würde, weiß, daß Ihnen Wahrheit und Erkenntniß lieber ist, als der leere luftige Rauch, der kein Feuer, das leuchtet und wärmt, umgibt, und

¹⁾ Lebhaften Antheil an diesem Kränzchen nahmen insbesondere zwei Damen, mit denen D. von da an bis an sein Lebensende wie ein Sohn und Bruder auf's innigste befreundet blieb: Anna von Münich, die Frau des Obersten Gottfried von Münich, und ihre geistvolle, hochgebildete Tochter Kathinka. Der Oberst starb nach langem Leiden am 5. Juni 1848 zu Dillingen im 65. Lebensjahre. D. hatte den trefflichen Mann treu gepflegt wie ein liebender Sohn, und tiefste Nührung klang aus den Worten, welche er am Grabe des hochverehrten Freundes (d. 7. Juni 1848) sprach. Diese schöne Grabrede, welche D. dem im höchsten Sinne des Wortes vorzüglichsten Manne, einem der tapfersten Offiziere und edelsten Männer der bayerischen Arme hielt, ist auch im Druck erschienen (Dillingen, 1848; Druck und Verlag von Karl Kränzle. 18 S.)

²⁾ Dieselbe kam auch wirklich bald darauf als „Abendkränzchen“ unter dem Namen „Tafelrunde in Dillingen“ zu Stande. Studenten und ältere Herren theilhaftigten sich daran und lieferten Beiträge in Prosa und Versen. Außerdem wurden bedeutende Werke von Dichtern und Denkern der Vergangenheit vorgelesen und besprochen. Näheres über die Art und Weise, wie D. dieses und andere „Kränzchen“ und Conversatorien leitete, wird der zweite Band dieser Monographie mittheilen.

der selbst noch lästig ist, wo er das Feuer umgibt, weil er den Augen schädlich, und uns hindert, der wohlthätigen Flamme uns zu nähern. Ihr eigenes Briefschreiben aber hat denn doch zu viel Zierlichkeit und Eleganz in der ganzen Ausstatt, als daß ich glauben könnte, die Form sei Ihnen etwas so ganz Gleichgiltiges; vielmehr dünkt es mich sogar einen gewissen Widerspruch in Ihrem Wesen zu enthalten, wenn Sie einerseits der Wahrheit nachstreben, und von der Begeisterung für den Inhalt des Wissens sich hinreißen lassen, und doch die Frage selbst in eine so zierliche Form zwingen. Dadurch erhält sie selbst einen Schein von Kälte, den sie in ungezwungenerer Gestalt nicht haben würde. Ich kann mir diesen Zwang, den Sie sich aufliegen, nur dadurch erklären, daß Ihnen meine eigene Person etwas verdächtig erscheint, und eine solche Correspondenz Sie mehr Aufopferung kostet, als Sie glauben können, daß der mögliche Gewinn werth sein könnte. Vielleicht sehen Sie auch einen gestrengen Kritiker in mir, dem es eine wahre Freude macht, die Briefe zu anatomiren und jede ungrammatische Wendung scharf zu mißhandeln. Da würden Sie mir Unrecht thun. Das Erste in allen Dingen ist das Streben nach Wahrheit. Die Form ist zuerst Nebensache. Zuerst das Leben, dann der Leib; der wächst von selber nach, wenn nur erst das geistige Leben begonnen hat. Sind Sie also der Meinung, ich lasse mich von irgend einer Form beirren, so haben Sie einer Injurie gegen meine Gesinnung sich schuldig gemacht. Glauben Sie dagegen, ich sei wohl nicht der Mann dazu, eine Antwort zu geben, die der Mühe einer Frage werth ist, so haben Sie viel eher Recht, und gleich die Antwort, die ich Ihnen auf die freilich etwas ausgedehnte und vielumfassende Frage Ihres zierlichen Briefes geben kann, wird Ihnen den Beweis liefern, wie schwach meine Kräfte in solchen Aufgaben sind. Auch muß ich gestehen, daß mir nicht ganz klar geworden, welchen Aufschluß Sie wünschen konnten, indem die Frage selbst aus verschiedenen unausgesprochenen Mittel- und Zwischenfragen sich zusammensetzt, die alle erst gefordert werden müssen, ehe eine bestimmte Antwort möglich ist. Sie sprechen von dem Unterschiede der Empfindung, die Sie haben, wenn Sie von einer edlen Handlung hören, und wenn Sie ein schönes Gemälde oder eine schöne Landschaft sehen, ohne das Gefühl selbst näher zu bestimmen. Ich müßte Ihr Gefühl also eigentlich erst errathen. Allein lassen Sie mich zuerst die Parallele selbst näher beleuchten. Es ist schon ein wesentlicher Unterschied der Empfindung beim Anschauen eines schönen Gemäldes und einer schönen Landschaft. Das Gemälde ist ein aus der in einem Menschen wirkenden Idee hervorgegangenes Kunstwerk, die Landschaft kann und soll diese Idee erst im Menschen wecken. Die erste Betrachtung fordert uns zum Verständniß der Harmonie auf, die zwischen dem innern und äußern Leben im Kunstwerk schon besteht, die andere fordert uns auf, diese Harmonie erst zu erzeugen. Bei Betrachtung einer Landschaft kommt es auf die Stimmung an, auf die zufällige Beleuchtung, auf viele äußerliche Einflüsse, die eine gewisse Sympathie des Herzens mit der Erscheinung erzeugen, es ist das Neue, das Eigenthümliche, das Erhabene, und im Ganzen das Ansprechende, Angenehme, was uns bewegt, aber nicht das Schöne. Ich gestehe zwar gern, daß bei den Meisten, die da Gemälde betrachten, Musik hören, Gedichte lesen, auch mehr das Angenehme als das Schöne in Betracht kommt. Aber daraus folgt nur, daß bei weitem die meisten Menschen nicht wissen, was schön ist, und daß sie darum auch das

Gefühl für das Schöne nicht kennen, oder wenigstens vergessen. Dieses Gefühl liegt aber in der Erkenntniß der Harmonie des Ewigen und Uebernatürlichen mit dem Endlichen und Natürlichen. Bei Betrachtung der Natur, bei der Empfindung des Unangenehmen beherrscht uns rein das Gefühl der Harmonie unsers natürlichen Lebens mit dem Natürlichen außer uns. Bei der Kunst empfinden wir, wenn wir die Schönheit eines Kunstwerks wirklich empfinden, die Harmonie des Natürlichen mit dem Uebernatürlichen; bei der Betrachtung einer edlen Handlung werden wir zur Bewunderung des rein Uebernatürlichen, des höhern Lebens im Menschen hingerissen. Das ist das Höchste, dem kein natürlicher Beigeschmack mehr anklebt. Allein diese hohe Bewunderung ist keine lebendige Empfindung, sobald wir nicht auch seine Schönheit gefunden und empfunden haben. Auch in einer Handlung müssen wir die poetische Schönheit, das Verhältniß zur lebendigen Wirklichkeit erkennen, wenn sie nicht bloße Schwärmerei, bloße exaltirte Hohlheit für uns sein soll. Nur aus der epischen oder dramatischen Bedeutung einer Handlung können wir sie selbst beurtheilen, sie in ihrer Erhabenheit und menschlichen Wirklichkeit zugleich erkennen. Sie ist kein Phantom mehr, sondern eine faßbare, sichtbare, schöne Gestalt. Wie man aber das Natürliche eintragen soll in das Uebernatürliche, und der Reiz einer schönen Landschaft nur dadurch ein bleibender für mich wird, daß ich diese Landschaft mit dem Auge der Poesie, des Kunstsinnes betrachte, und seine zufällige Annehmlichkeit für mich von seinen bleibenden Kennzeichen der Schönheit unterscheide, und aus dieser Unterscheidung mir ein harmonisches Bild der einzelnen Theile mache, so muß ich auch das übernatürliche Liebesziel einer edlen Handlung mir in seinen Verhältnissen deutlich machen, um es zu verstehen, und in seiner Vorbildlichkeit für mich festzuhalten. Außerdem ist es ein Ton, der durch die Seele zieht, diese in eine mittönende Bewegung versetzt, aber verklingt, sobald er vorübergeschwebt ist, wenn ich diesen Hauch nicht aufhalte, nicht zum Worte gestalte, nicht zum Bewußtsein erhebe. So muß man Landschaften und Geschichten immer in dem gleichen Geiste [betrachten?], wenn uns ihre Betrachtung heilsam sein soll. Es ist eine Kunst, in der natürlichen Erscheinung das Uebernatürliche, und aus der Vergleichung beider das rein Menschliche zu finden. Es ist dieselbe Kunst, in dem Uebernatürlichen das Natürliche bedeutsam zu finden" 2c.

Am 16. Januar 1848 schreibt D.: „... Man kann in Briefen nur persönlichen Aufschluß über persönlich schon Bekanntes ertheilen, aber nicht einen Gegenstand nach allen Seiten erörtern, sonst muß man bis auf die letzten Vorbegriffe zurückgehen, was unmöglich ist. Wenn ich aber weiß, welche Begriffe oder Vorstellungen oder Empfindungen einer Frage vorausgehen, wenn ich die persönliche Bedeutung derselben kenne, dann kann ich bei Ihren eigenen Gedanken anknüpfen, dieselben bestreiten, begrenzen, weiter führen, mit meiner Anschauung vergleichen, und so ein gegenseitiges Verständniß herbeizuführen suchen. Ich muß daher darauf dringen, daß Sie billiger mit mir handeln: Gut um Gut, Gabe um Gabe; Ihre Gedanken für die meinen, Ihre Aufrichtigkeit gegen die meine. . . Gerade die gegenwärtig gestellten Fragen haben mich bestimmt überzeugt, daß auf einem andern Wege eine ausreichende Erklärung unmöglich ist. Ich habe in dem vorausgehenden Briefe gerade den Unterschied von Angenehm, Schön und Erhaben auseinandergesetzt, habe das Angenehme in die Empfindung des Sinnlichen,

das Erhabene in die des Ueberfinnlichen, das Schöne in die Einheit beider gesetzt. Wenn das Ihnen nun nicht genügt, dann muß ich wieder erklären, was Sinnlich, Ueberfinnlich, Einheit, Empfindung ist. Allein auch da muß ich mich solcher Ausdrücke bedienen, von denen ich nicht weiß, ob wir uns beide das Gleiche darunter denken. So wird jede Erklärung problematisch, wenn es Ihnen nicht gefällig ist, sich mir gegenüber über Ihre Vorbegriffe, über Ihre eigene Anschauung deutlicher und weitläufiger auszusprechen. Also ich bekomme einen langen Brief, ohne Angst vor meiner Kritik, mit allem, was Sie über diese Sachen, mit Recht oder Unrecht, meinen, fühlen und denken? Sie müssen nicht so von oben auf mich herabsehen, sondern in dem Maße mich Ihres Vertrauens für würdig halten, daß Sie nicht glauben, ich könnte Ihre aufrichtigen Neußerungen auch nur belächeln. Gewiß, was der Mensch wahrhaft fühlt und denkt, das halte ich für eine ernste, heilige Sache; wer darüber spottet, ist nicht werth, eine Wahrheit zu finden. Nur über angenommene, angelernte Sprüche und Meinungen, die nicht aus dem Herzen kommen, da kann und darf und muß man lachen und zürnen zugleich. Was der Mensch innerlich findet, hat allzeit einen tiefen Werth, und bedarf oft nur der rechten Erklärung, um in seiner geheimen Kraft begriffen zu werden. Was ich nun überhaupt ehre, wie könnte ich das an Ihnen, für die ich so viele Achtung und Auszeichnung in meinem Herzen finde, mit Gleichgiltigkeit oder gar mit Spott ansehen?"

Im nächsten Briefe (Dillingen am 10. Februar 1848) heißt es: „Ich halte nun zwar dafür, daß nicht leicht ein Zweig des Erkennens dem innern Fühlen näher liegt, als die Erkenntniß des Schönen, das ja selbst eine Offenbarung des innern geheimen Waltens und Sehns der Seele ist, die durch ihren geistigen Flug in den Leib der Erscheinung sich senkt, um ihre Geheimnisse außer sich zu schauen. Wie Sie aber dieses Reich des Erkennens angreifen sollen, um sich zur Königin desselben zu machen, das ist eben die Frage, die ich ohne Ihre bestimmtere Anweisung nicht lösen kann. Ob Sie mit dem Einzelnen anfangen sollen, oder mit einer übersichtlichen Ueberschau des ganzen Gebietes, oder mit einem Mittelweg zwischen beidem, wer kann das wissen, ohne zu wissen, was Sie selbst auf diesem Gebiete bereits gelesen, gehört, gesehen, gedacht, empfunden und begehrt haben? Jede Bewegung muß von einem gewissen Punkte ausgehen, auf dem wir sind. Wenn ich nun nicht weiß, wie weit Sie auf Ihrer Reise gekommen sind, kann ich nicht wissen, wohin Sie zunächst zu gehen haben? Kann ich einem Reisenden sagen, er müsse über Innsbruck und Mailand, um nach Neapel zu kommen, wenn er schon vielleicht in Florenz ist? oder wenn er von Peking oder Algier kommt? Versuchen Sie es gütigst einmal, mir Ihre bestimmte Ansicht, oder Ihre Gedanken zu sagen, die Ihnen beim Lesen irgend eines Dichters oder eines Gedichtes eingefallen sind, damit ich einen Höhemesser Ihrer ästhetischen Ansichten gewinne. Von einem bestimmten Punkte aus läßt sich leichter weiter kommen, als vom Allgemeinen und Unbekannten. Eine Uebersicht über das ganze Gebiet der Dichtkunst können Sie, wenn Ihnen das nicht zu mühsam ist, in meinen beiden Büchlein über Aesthetik, die den vierten und fünften Band meiner Philosophie ausmachen, und in meiner Beispielsammlung, die ich als Zugabe zur Poetik habe drucken lassen, allerdings finden. Auch umfaßt die Beispielsammlung das gesammte Gebiet der Dichtkunst in allen ihren wesentlichen Erscheinungen, so daß Sie dabei

zugleich eine historische Uebersicht haben. In Briefen läßt sich aber eine solche Uebersicht nicht leicht mittheilen, weil diese immer wieder in Parcellen zerschritten werden müßten, und so ihrem eigenen Zwecke widersprechen würden. Dagegen läßt sich die erst angeführte Art und Weise der Anknüpfung an irgend ein bestimmtes Dichterwerk, oder sonst ein Kunstwerk, welches man kennt, und über das man so nachgedacht hat, daß ein und das andere Gefühl daran offener und klarer geworden ist, durch Rede und Gegenrede, durch Erklärung und Hinweisung auf allgemeine Gesetze und durch Bedenken und Einwürfe dagegen viel leichter zu einer lebendigen Quelle der Unterhaltung und Belehrung machen, und wird fruchtbarer und lebendiger, als der trockene Professorion. Auf diese Weise lernt man wirklich von innen heraus, man unterrichtet sich selbst, und versteht durch das schon Gedachte alles leicht, was sich daran knüpft, weil man den Maßstab in der Hand hat.“

Am 5. April 1848 schreibt D.: „... Mir dünkt, Sie haben die Forderungen an ein lyrisches Gedicht ganz richtig gestellt, wenn Sie Einfachheit und Wahrheit des Gefühles und Ausdruckes zu den vorzüglichsten Schönheiten, ja eigentlich zu dem alleinigen Schönheitsgesetz dieser Dichtungsart machen, sobald sie sich blos mit dem Liede befaßt. Ein Anderes freilich ist die Ode, die Reichthum des Gedankens, der Erscheinungen und Fülle des Ausdruckes nothwendig zur Darstellung erfordert. Wenn ich an dem Göthe'schen Gedichte [„Schäfers Klage“] etwas auszusetzen habe, so ist es höchstens die große Anhäufung der Beschreibungen, wodurch das Gefühl eher zerstreut als zusammengedrängt wird. . . . Nicht innig genug ist jedes einzelne Bild mit dem Ganzen verwebt. Die zweite und vierte Strophe bilden eine ziemlich überflüssige Rolle, und das Gedicht würde kaum verlieren, wenn man sie ganz weglassen würde. Der Grund, warum das Gedichtchen so überaus gefällt, liegt meines Erachtens in dem tiefen Gegensatz des innern Gefühls mit der äußern Erscheinung. Diese Ruhe, Schönheit, dieser Gruß der Natur um den Menschen muß ein persönliches Leben und Bedeuten für uns haben, sonst gilt es uns nichts. Der Hauch des Gefühls, der in das Instrument der äußern Welt hineinstürmt, entlockt ihm den melodischen Ton. Ohne diesen Lebenshauch bleibt die Natur stumm und tonlos, und tönt sie, so ertönt sie im Wiederhall des Alleinseins, und lockt den Ruf der Klage. Tritt diese dann mit ihrer inneren Gewalt durch die Blüthe der Welt heraus, so wird uns diese innere Sehnsucht auf einmal klar, und tritt in ihrem wallenden Schleier recht mahnend an ihre verborgene Schönheit vor uns hin. Von allen Dichtern ist dieß H. Heine vorzüglich bewegend gelungen und die Tonart, welche Göthe in des Schäfers Klage angeschlagen, hat Heine nur in allen ihren Farben durchgespielt. Jedenfalls bleibt es die Aufgabe des lyrischen Gedichtes, das tiefe Gefühl des innerlichen Lebens im Gegensatz mit der äußerlich bleibenden Erscheinung zum Bewußtsein zu bringen. Selbst die Ode schwingt sich nur in die Höhe, um die höhere Bedeutung der äußern Begebenheit durch die innere Resonanz des Gefühles auszusprechen. Das Lied aber senkt sich in die Tiefe des Gefühls, und läßt die äußere Welt in dem dunklen, blauen See der Empfindung sich spiegeln. Dieses Abspiegeln der äußern Welt ist aber kein Malen derselben, nicht einmal ein Beschreiben. Der lyrische Dichter darf nicht blos beschreiben. Er muß jeden Gegenstand aus der Verbindung des äußeren Zusammenhanges herausnehmen, und blos sein Bild in der Empfindung

schildern. Der Liebende sieht die Natur nicht, wie sie ist, in ihrer ökonomisch-prosaïschen Gestalt, nicht wie sie für Andere ist, sondern bloß wie sie für ihn ist. Ein Ritter, den sich das liebende Mädchen beschaut, spiegelt sich in ihren Augen nicht ab mit all seinem kriegerischen Zubehör, mit Sporen, Panzer und Stahlhandschuhen, sondern mit dem mutigen Blick, in seiner edlen Haltung, mit der Schärpe allenfalls, die sie ihm gestickt. Es muß Farbe und Wärme in die Zeichnung des Lebens kommen durch das innere Gefühl, worin der äußere Gegenstand, wie er ist, und doch auch, wie er nicht ist, sich abspiegelt. Darum kann man die Situationen des Gedichtes nicht malen. Jede Kunst hat ihr eigenes Gebiet. Was der Maler malen kann, kann der Dichter nicht dichten, wenigstens nicht in derselben Auffassung. Ein Maler kann z. B. eine Frühlingslandschaft mit dem sprossenden Laub, den entfeßelten Strömen, dem keimenden Leben nur als ein gewordenes, in die sichtbare Erscheinung getretenes Bild des übermüthigen Sprossens und Grünens der Erde auffassen, aber nicht dieses anmüthige Nacheinander des Aufknospens und Entwickelns zur Anschauung bringen. Der Dichter aber darf uns nicht eine detaillirte Beschreibung von dem, was man auf einmal sehen kann, im Aufzählen des langweiligen Nacheinanders vorführen, wie dieß Kleist in seinem ‚Frühling‘ gethan. Der Maler kann das Nacheinander nicht schildern; der Dichter nimmt sich gerade dieses zu seinem Vorwurf, nicht wie ich nacheinander alles sehe, das wäre langweilig, weil es bloß wirklich ist, sondern wie sich nacheinander alles entwickelt. So ist Laokoon anders von dem Bildhauer dargestellt, als der Dichter ihn geschildert hat. Der Dichter braucht die priesterliche Kleidung, das Opfer, den Rath, das Geschrei des Geängstigten; der Bildhauer nimmt den edlen Leib, von Schlangen umwunden, und in all seiner Kraft und Schönheit in dieser Umstrickung sich enthüllend. Der Maler würde die Beziehung des Vaters und den schmerzlichen Blick auf die Söhne, die verdüsterte Stirne des Mannes, der seine Kraft umsonst anwendet, dargestellt haben. So ist der Gegenstand derselbe und doch ein ganz anderer. Was der Dichter schildert im Schmerz des innern Lebens, das ist es, was die Naturschilderung, die wir durch die Phantasie ergänzen, bedeutsam macht. Ein Bild dieses Gefühles läßt sich nicht geben. Wir würden nach außen gewiesen werden, wo wir nur das Innere zu suchen haben, und eben dadurch das Innere verlieren. Damit ist nun freilich die Frage noch nicht beantwortet, welche von diesen Künsten höher steht, wenn ich sage, daß jede eine andere Art der Darstellung, ihr eigenes Gebiet des Darstellbaren hat. Doch ist die Lösung für diesen Fall nicht schwer. Offenbar ist der Maler an die Erscheinung angewiesen, er kann das innere Leben nur insoweit darstellen, als es in Farbe und Gestalt erscheinen kann. Der Dichter aber muß gerade das, was nicht erscheint, sondern der Erscheinung eine persönliche Bedeutung gibt, aussprechen. Die Dichtkunst stellt das innerlichste, rein menschliche Leben dar. Die äußere Welt der Erscheinung dient ihr nur, um das Gefühl oder die Begebenheit oder Handlung daran zur Wirklichkeit zu bilden. Die übrigen Künste aber sind alle mehr als die Dichtkunst an den äußern Stoff gebunden, und darum unfreier und niedriger. In der Dichtkunst aber ist die Sprache das Äußere, und dieses ist schon ein von dem Menschen selbst gebildetes Inneres“ etc.

In dem letzten dieser Briefe (vom 19. Juni 1848) heißt es: „Ich bin Ihnen zwar sehr verbunden für die vielen Lobprüche, die Sie meinen Er-

klärungen über die Kunst ertheilen, hätte aber auch gar zu gerne gesehen, daß Sie mir auf irgend eine Weise gezeigt hätten, inwieferne Sie mir nicht bloß Schmeichelhaftes darüber zu sagen belieben, sondern welche positive Anwendungen Sie von diesen Erklärungen ausführbar gefunden haben. Ich habe Ihnen doch meines Wissens über Ihre versuchte Kritik des Göthe'schen Gedichtes nichts gesagt, was Sie abschrecken könnte, mir gegenüber Eines und das Andere, was Sie selber über den besprochenen Gegenstand zu denken wissen, zu offenbaren, und mich so in das Leben Ihrer eigenen Gedanken einzuführen, statt nur immer so über den Zaun herüberzugrüßen. Solche Fragen, so in's Allgemeine hingestellt, sind sehr schwer zu beantworten, und eigentlich ohne systematische Auseinandersetzung gar nicht zu beantworten. Nun befinde ich mich Ihnen gegenüber fast in demselben Verhältnisse, wie wenn ich ein Buch für das deutsche Publicum zu schreiben hätte. Ich weiß nicht, wo anknüpfen, ich weiß nicht, wo fortfahren, weil ich nicht weiß, was von dem Vorausgehenden in's Leben eingedrungen ist. Briefe können aber keine Bücher werden. Ich habe zwar einmal in meinem Leben den Einfall gehabt, eine Erörterung über einen mir selbst noch unklaren Gegenstand in Briefen herbeizuführen. Allein ich fand ein solches Unternehmen damals schon unausführbar, und jetzt ist dieß um so mehr der Fall, als bei mir das ganze Verfahren sich geändert, und als Sie selber ja nicht beabsichtigen, einen uns beiden gleichmäßig unbekanntem Gegenstand durch gegenseitiges Bestreben zu überwinden, sondern einfach an mich als einen Unterrichteten Ihre Fragen stellen, die ich nun beantworten soll. Und was sind das für Fragen? Ich will nur Ihre letzte Ihnen in diesem Sinne beleuchten, damit Sie sehen, welche eine Ausdehnung die Antwort darauf erreichen müßte, wenn sie vollständig sein sollte. Sie möchten den Unterschied oder auch den Zusammenhang von Musik und Poesie wissen. Gehört dazu nicht eine vollständige Kenntniß von der ästhetischen Bedeutung der Poesie sowohl, als der Musik, um dieses Verhältniß mit einiger Zureichtheit zu beantworten? Das zu wissen aber, was diese beiden Künste im Reiche der Kunst bedeuten wollen, dazu gehört nothwendig eine richtige Erkenntniß des Wesens der Kunst überhaupt, denn nur aus dem Allgemeinen läßt sich das Besondere und Einzelne vollständig erkennen. Nun aber kann ich doch nicht mit der Erklärung beginnen: „Kunst ist die Macht des Geistes, die Idee in der Erscheinung zu gestalten“; denn bei allem philosophischen Klang einer solchen Erklärung bedeutet sie eigentlich doch nicht viel ohne das innere Verständniß der Worte, durch die ich meinen Begriff auszusprechen suche. Diese Worte aber, nach wie vielen Seiten hin dulden und erfordern sie wieder eine weitere Erklärung? Also in Kürze kann man nichts Gründliches geben, und eine leere Phrase, so eine bloß vom Zaun gebrochene Erklärung ist nicht meine Sache. Es thut mir leid um den Gegenstand, den ich nicht gründlich erklären kann, und um diejenigen, denen ich mit einer halben oder noch viel geringern Stückelerklärung, statt die Sache zu geben, wie sie ist, bloß einen herausgerissenen Lappen des Ganzen geben könnte. Sagen Sie aber darum nicht wieder, ich hätte gezankt. Erklären, wie man's mit seiner Anschauung hält, heißt nicht zanken. Freilich auch nicht geschmeichelt; aber das kann man mir nicht nachrühmen, daß ich damit sonderlich umspringen könnte, wie Sie wohl selbst davon Zeugniß geben können. Sie sehen selbst, daß es so nicht gehen würde. Wollen Sie Aufschluß über diejenigen Theile

der Kunst, die Ihnen beim eigenen Studium und Nachdenken zweifelhaft geblieben sind, so ist das ganz gut und recht; aber Sie müssen dann die Resultate Ihres eigenen Studiums mit in den Kauf geben. Wollen Sie über das ganze Gebiet der Kunst einen anfänglichen Unterricht, so muß derselbe in regelmäßigem Fortschritt von einem anfänglich gegebenen Punkte ausgehen und Schritt für Schritt seinen Gegenstand verfolgen, und kann nicht in Fragen, Sprüngen und herausgenommenen Fragmenten zu einem ordentlichen Ziele führen. Auch bedarf ein solches Vorwärtsgen große Geduld und unermüdlige Ausdauer. Darnach wird es freilich lohnend, sehr lohnend; es eröffnet sich eine ganz neue, reiche und überirdische Welt vor dem Auge des Geistes, eine Welt, in die man aus dem gemeinen Leben und seiner Eitelkeit immer sich flüchten kann, um dem Adler oder der Taube gleich über den Wolken zu wohnen. Der bloße Bildungsversuch, der sich mit wenigen errafften Kenntnissen begnügt und nicht in die Tiefe dringt, schlägt immer in Eitelkeit um, und lohnt nicht die Mühe, die man sich mit ihm macht. Will man aber so was mit Ernst, so muß man sich Zeit, Mühe und Studium nicht reuen lassen. Wollen Sie also die Kunstlehre ernstlich sich angelegen sein lassen, nun so will ich Ihnen die Literatur bezeichnen, mit der Sie am leichtesten zurecht kommen, und will Ihnen dabei als treuer Gefährte zur Seite gehen. Wollen Sie aber die Erkenntniß der Kunst sich so zu eigen machen, wie man etwa Französisch und Klavierpiel treibt, dann vergeuden Sie Ihre Zeit damit. Was Sie davon haben, ist einiger Flitter und Eitelkeit, und mehr nicht; das ist nicht der Mühe werth, sich deswegen zu plagen. Sie sehen, Sie haben es mit einem höchst unartigen Menschen zu thun. Aber warum sind Sie auch gar so verschlossen und zurückhaltend mit Ihrem doch so bereitwilligen Diener? Ich will nur nichts Halbes. Die Wahrheit ist so reich und schön, das Gebiet des Geistes so unerschöpflich, daß ich nur das mit Lust treibe, was ein wirklicher Ernst ist, und jeden äußern Schein und Flitter gern vermeiden mag. Bitte also, darüber mich zu unterrichten, wie Sie sich das Leben in diesem Sinne eigentlich denken, und wenn Sie, wie ich hoffe, hierin meine Auffassung theilen, so seien Sie überzeugt, daß" zc.

17. März 1848: „Jede Seele, die Gott finden will, muß die Wüste des wandernden Nomadenlebens durchziehen, in der uns oft alle geistige Speise, und selbst der kühlende Trunk des seelischen Gefühls auf lange Zeit verschwindet. Es ist zwar ein harter Gruf des Geistlebens, wenn es uns beim Auszug aus Aegypten in diese Trockenheit und Armuth führt, die so sehr absticht gegen den Reichthum derer, die in unversuchtem Aberglauben sich gefallen. Allein es muß so sein. Ohne diese ängstliche Unruhe, die uns ergreifen muß, wenn wir die Wohnung der Gewohnheit hinter uns lassen, gibt es keinen Weg in's Land der Verheißung. Man muß den Muth haben, sich der Gefahr preiszugeben, wenn man den Lohn erringen will. Zwar würde ich mit dieser Lehre vor unsern Theologen wohl sehr übel bestehen; selbst die daraus erwachsende Beunruhigung des Gemüthes würde man mir als Beweis vorhalten, daß ich den falschen Weg gelehrt. Und doch ist es der Weg der göttlichen Führung, der Weg, den alle älteren großen Seelenführer gegangen sind und Andere geführt haben. Gott läßt uns bei aller Unruhe nie ganz ohne Trost und innere Zeichen seiner Führung, und die Wolkensäule seiner Offenbarung und des Geheimnisses des Glaubens

geht uns dabei immer voraus. Folgen wir dieser Führerin, dem Bewußtsein, überall das Höchste zu wollen, und zwar mit den uns anvertrauten Mitteln zu suchen, so können wir nicht fehlen. Die biblische Geschichte geht uns hier mit so bedeutsamen sichtbaren Bildern voraus, die wir zuerst im Großen und Allgemeinen und dann im Einzelnen uns vorhalten können, daß wir, wenn wir nur unser eigenes Herz gleichfalls studieren und prüfen und mit den Worten der Schrift und des Evangeliums vergleichen, gewissermaßen Schritt für Schritt in's gelobte Land geführt werden. Würde man immer dieser doppelten Schrift, der kleinen Currentschrift im Herzen und der großen Fracturschrift in der Geschichte göttlicher Offenbarungen gehörige Aufmerksamkeit schenken, man würde im Kleinen wie im Großen nicht so weit in der Irre schweifen. So aber ist die Welt den Gelüsten des eigenen Sinns heimggegeben. „Sie wollen Lehrer, die den Ohren schmeicheln, sich von der Wahrheit ab- und eitlen Märchen zuwenden“, sagt der Apostel Paulus. Man sucht nicht Gott zu gefallen und die eigene Sehnsucht nach Wahrheit zu stillen, sondern wie man der Zeit und ihren Meinungen und Parteizwecken gehorche.“ „Sie haben wahrscheinlich im Allgemeinen Kunde bekommen von den letzten Ereignissen in Bayern, und ich will Ihnen das Anhören der einzelnen Verfehrtheiten ersparen. Aber so viel ist nicht zu verschweigen, daß eine bodenlose Haltungslosigkeit, Charakterlosigkeit und Schlechtigkeit sich geoffenbart hat. Die jesuitische Erziehung, die dieser Zeit vorausgegangen ist, hat uns bei ihrer scheinbaren Heiligkeit gerade recht tief in den Abgrund der gesinnungslosen Untüchtigkeit hinuntergeworfen. Wir haben keinen Mann, der Kraft, Muth und Verstand mit der gehörigen Selbstaufopferung vereinte, damit die besseren Kräfte des Volkes gerettet werden könnten. Die Ministerien und die Landstände sind gleich untüchtig in dieser jetzigen Zusammensetzung, auch nur den allerersten Bedürfnissen des Landes Abhilfe zu leisten. Doch habe ich noch nicht alle Hoffnung aufgegeben, so traurig es auch aussieht. Einige Jahre oder Jahrzehnte eines geistig anarchischen Durcheinanders müssen wohl noch vorübergehen, bis man sich wieder sammeln lernt. Dann wird aber eine Umbildung der Ideen eingetreten sein, über welche das vorjährige Geschlecht erstaunen und erschrecken wird. Allein die Leute sind nun einmal so gedankenlos. Sie müssen zu der Wahrheit getrieben werden, wie die Schafe zur Weide. Die geistige Blindheit, womit man seit Jahren die naheliegendsten Wahrheiten übersehen hat, ist dafür ebenso sehr Zeugniß als die schnelle Umwendung der Ueberzeugung in ihr eigenes Gegenheil bei denen, die immer so sehr von der Untrüglichkeit ihrer Ansichten überzeugt waren. Die löbliche Clerisei ist wie durch Zauberei umgewandelt, vorerst in ihren politischen Ansichten, und wie lange die andern noch halten werden, wenn die Zeit des Scheines und der äußern Autorität endlich gänzlich ihres Lichtes entkleidet sein wird, läßt sich leicht voraussehen. Bis aber aus dieser Gährung wieder eine solide Bildung und Lebensanschauung sich herausgebildet hat, das wird freilich noch einige Zeit bedürfen. Mein Trost ist, daß von verschiedenen Seiten her, wenn auch bisher nur sparsam, doch schon einige Stimmen sich vernehmen lassen, die Besseres verkünden. So kann ich vielleicht selbst noch die Freude erleben, die Grundgedanken meines Lebens sich verwirklichen zu sehen, und die Wahrheiten, um derenwillen ich mit mir und meiner Umgebung so manchen schweren Kampf bestanden, siegend zu erblicken. Es ist wahrlich nicht viel Eitelkeit bei dieser Freude, aber [um

so] mehr innige Ueberzeugung, daß ein reineres Princip auch ein glücklicheres und reineres Leben erzeugen würde. Ich nehme darum zwar sehr lebhaften Antheil an den Stürmen des Vaterlandes und der Zeit überhaupt, kehre aber immer wieder gerne zu dem allgemeinen Reiche der bleibenden Wahrheit zurück, von dem aus allein Friede in diese bewegten Zeiten sich ergießen kann. Die Bewegung ist nun einmal eine geistige, und muß auch, trotz aller massenhaften Rückwirkung auf das Leben, im Geiste entschieden werden. Der menschliche Gesichtskreis hat sich plötzlich erweitert und die kleinstädtische Vereinzelnung des Lebens wenigstens den Anlauf zu einer allgemeineren Entfaltung genommen. Wie aber auch die einzelnen Länder-, Völker- und Lebensverhältnisse sich gestalten mögen, gewisse unabänderliche Aufgaben muß das Menschengeschlecht erfüllen, und alle Bewegung der Zeit kann nur dazu dienen, dieses Ziel näher zu bringen. Jedenfalls geht aus der Bewegung des Lebens der selbständige Geist freier und kräftiger hervor und tauglicher, das Ewige in aller Veränderung festzuhalten.“

21. Mai 1848: „Hier [in Dillingen] macht sich nachgerade die Opposition, die wohl schon mit dem ersten Wort, das ich hier geredet, gewekt war, auch immer mehr geltend, und die Scheidung der widersprechenden Elemente tritt immer bestimmter heraus. Dagegen habe ich nun sehr wenig oder nichts einzumenden. Ich mag das Halbe am allerwenigsten. Was nicht zu mir paßt, soll nur sich abwenden. Auch habe ich da zu viel Vertrauen auf ein Leben, das hoch über all diesen Schwankungen steht, als daß ich sonderlich viel darnach fragen sollte, wer alles zu meinen Gegnern sich zählen will. Ich habe keine Gegner, sondern ich habe nur eine Wahrheit und ein Leben, auf das ich hoffe und das ich liebe, und wer dem entgegentritt, der ist nicht mein Gegner, der mag es ausfechten mit sich. Braucht er den Brunnen nicht, an dem ich trinke, so werde ich darum nicht mich ereifern.“

Um 3. Mai 1848 schreibt D. nach Frankreich: „Von meinen eigenen Arbeiten kann ich gar nicht viel berichten. Ich habe mir das heurige Jahr recht zu einem Faulenzersjahr ausersehen. So manche gewalttsame Anstrengung der verfloffenen Jahre hat mich etwas übermüdet, und ich möchte daher ein wenig ausruhen. Auch ist der Boden für meine Sämereien bei uns gar nicht sehr empfänglich. Die Politik hat alle Geister in ihren Bann gezogen. Die ewigen Gesetze des Lebens dünken den Menschen ohne Wichtigkeit, sobald sie in den Strudel ihrer veränderlichen Erscheinung hineingerissen werden. So lebe ich denn recht abge sondert von all diesem Treiben, das nur hie und da seine lauten Töne in meine Klausen erschallen läßt, lebe mit den Blumen des Feldes ohne Ehrgeiz, ohne Begierde zu glänzen unter all diesen Namen des Tags. Das deutsche Parlament, für das man noch nicht einmal einen deutschen Namen hat, wird zu Stande kommen ohne mich, und was es zu Stande bringen wird, ist noch eine Frage, die eine sehr verschleierte Zukunft allein beantworten kann. Auch passe ich gar nicht in diesen Drang des Augenblicks. Ich kann mich nicht von dem augenblicklichen Leben fortreißen lassen, und habe dafür auch nicht die Macht, dem Augenblick zu gebieten. Was ich kann, das muß im Stillen gepflegt werden und gehört nicht auf den lauten Markt der Welt. Im Ganzen sind die Wahlen bei uns sehr gut ausgefallen. . . . Gott gebe, daß aus Deutschland noch etwas Tüchtiges werde, und daß es den ihm von der Vorsehung ange-

wiesenen Platz ehrenvoll behauptete. Mir aber gebe Gott, mein Leben in seiner Liebe zu vollenden; das Uebrige ist mir gleich, ob mit oder ohne Ruhm."

"Sie fordern mich auf," schreibt D. am 4. Juli 1848, „über die französischen Verhältnisse meine Ansicht auszusprechen, und ich beklage nur, daß ich das nicht kann. Ich kenne die neuesten Schauspieler in diesem Drama zu wenig, um das Detail der ganzen Bewegung würdigen zu können. Das Ganze selbst ist aber vorderhand noch ein ungebackener Teig, von dem man nicht wissen kann, was im Backofen der bedrängten Zeit daraus werden wird. Uebrigens machen sich die Deutschen auch nicht sonderlich. Die Italiener kann man gewiß wieder nicht als Muster empfehlen. Die Menschen werden eben nie mündig. Sie müssen am Bande der äußerlichen Nothwendigkeit geleitet werden. Die Einbildungskraft schafft manchmal augenblicklich glänzende Thaten und Erscheinungen. Aber es ist die Wirkung der Natur und des individuellen Instinctes mehr als die geistige Freiheit, die in solchen Erscheinungen sichtbar wird. Von Lamartine habe ich nichts gelesen als Einzelnes von seinen Harmonien, woran ich nicht sonderlich viel Tiefe und Erhabenheit gefunden habe. Besser mag er sich in Beschreibungen des subjectiven Lebens gestalten. Der stets bewegten Einbildungskraft schwebt die eigene Empfindung und der Augenblick in seiner ganzen Macht vor Augen, und es gelingt ihr leicht, sich selbst zu malen. Aber in die Tiefe der objectiven Wahrheit einzudringen, das Allgemeine im Einzelnen zu erkennen, das Gesek zu finden, an dem die Welt der Erscheinung sich abspinnt, das ist nicht die Aufgabe der augenblicklichen Beweglichkeit des Gefühls. Das von Lamartine angeführte Buch kenne ich nicht. Daß Lamennais in ein besseres Verhältniß mit Rom getreten ist, darüber kann ich nur Freude empfinden. Wenn er auch mit seinen geistigen Kräften manchmal über die Grenzen geschweift, manchmal den wahren Grund der Erkenntniß durch ein zu stürmisches Umwühlen der Oberfläche getrübt hat, so hat er doch auch wieder viele Sehnsucht nach lebendiger Wahrheit, hat die Religion als Eigenthum der Menschheit und nicht als Pergament und verschrumpftes Futteral für gelehrte Scharteken erkannt wissen wollen, hat sich bemüht und gekämpft auf dem Koste der Zeiten, hat Marter gelitten im Geiste, um der Menschheit ihr verlorne Erbe wieder erringen zu helfen, hat nicht wie die Pharisäer andern Menschen die schwere Last der Verzweiflung auf die Schultern gelegt, um sie selbst nicht mit einem Finger anzurühren, sondern hat sein Leben eingesetzt für sein und aller Brüder Leben, und darum wünsche und bitte ich von ganzem Herzen, daß ihm möge das Leben gewonnen sein."

Am Schlusse dieses Briefes spricht D. von dringenden Arbeiten, die zu erledigen seien; so eine Primizpredigt, die er am nächsten Sonntag einem alten Schüler (Gimpl, jetzt Decan in Berchtesgaden) zu halten habe. In einem Briefe vom 14. August klagt er über große Erschöpfung, welche die Ferien für ihn dringend nothwendig mache. Wie während derselben der Plan zum Vereine, dessen Frucht der „Geist der christlichen Ueberlieferung“ war, in ihm zur Reife gedieh, darüber werden die nach den Ferien geschriebenen Briefe Aufschluß geben. Zur Gründung der Zeitschrift Siloah scheint er erst im Laufe des folgenden Jahres sich entschlossen zu haben; in den Briefen, welche mir zu Gebote standen, ist zum erstenmal am 14. Mai 1849 davon die Rede.

12. October 1848: „Ich weiß zwar nicht, was ich so im Fluge Dir alles schreiben soll, mit einem vom vielen Essen und Trinken, wozu man bei solchen Besuchen leider immer gar zu sehr genöthigt wird, ganz schläfrig gemachten Geiste, der sich selbst kaum zu regen vermag unter dieser Last, die er noch mittragen soll. Indeß ich weiß, daß es Dir dennoch Freude macht, wenn ich nur schreibe, auch wenn ich nichts Tröstliches, Erhebendes und Erquickendes zu schreiben vermag. Es kommen zwar einzelne Viertelstunden, in denen ich wieder fühle, daß der Geist wieder anfängt, der ihm gebührenden Herrschaft sich zu bemächtigen. Allein das ist meistens der Fall, wenn ich so allein durch die Felder und Wälder wandre; wenn der Leib seine eigene Arbeit hat und nicht seine Dummheit dem Geiste aufbürdet; wenn die Seele im Anschauen der lebendigen wahren Welt sich in dieser Betrachtung in den Grund ihres Lebens versenkt und nicht die Last ihrer Verlassenheit unter Leuten, die keine Seele und keine Wahrheit mehr kennen und besitzen, auch noch dem Geiste auflegt. Ein also gedrückter und belasteter Geist kann nun freilich keine großen Sprünge machen, und mit den Flügen ist es ohnehin da nichts mehr; dazu kommt er ohne diese Bürde, blos von der Last des Lebens überhaupt beschwert, sehr selten nur. Mit dem verabredeten Zusammentreffen in Wasserburg ist es ziemlich gut gegangen, nur daß die bestellten Menschenkinder mehrere Stunden später ankamen, als sie von mir erwartet waren. Simpl und Griebenböck waren da und ein närrischer Kauz von meinen alten Zuhörern, der mich des andern Tags nach Dorfen und Taufkirchen kutschirte. Simpl hat sehr viel Leben und innere Rührigkeit gezeigt, und ich würde mich höchlich über ihn freuen können, wenn er diesem Wege treu bliebe. Er hat ein paar recht feine Ideen zu Tage gebracht, die offenbar schon Früchte dieser inneren Rührigkeit waren.“ „Mich hat diese Beobachtung in einem Vorsatze bestärkt, den ich schon früher gefaßt und gerade auf dem Wege nach Wasserburg bestimmter mir auseinandergesetzt hatte, einen Verein von jungen Leuten zu gründen, die zu einer gewissen geistigen Thätigkeit sich gegenseitig verpflichten und die Früchte ihres Strebens sich in mündlichen und schriftlichen Ueberlieferungen gegenseitig mittheilten. Dadurch könnte der bisher brach gelegene Boden so vieler fruchtbarer Talente zu schönen, nährenden und allen Christen nützlichen Arbeiten benützt werden.“ „Ich will mir den Plan dazu in diesen Tagen noch mehr ausarbeiten und dann einige hundert Exemplare drucken lassen und an Bekannte verschicken.“ D. spricht sodann von einem Besuche bei einer befreundeten Familie, die er „ganz heiter und zufrieden mit ihren gegenwärtigen Lebensverhältnissen“ angetroffen habe. „Ich habe mich im Stillen an der einfachen Leitung erbaut, mit der die Natur den Menschen zu lenken weiß. Das Leben ist leider so unwahr und unnatürlich, sonst würden wir nicht so viele Verfehrtheiten sehen müssen. Das größte Unglück aber ist, daß man die schöne Religion Christi zu einer ganz unnatürlichen leblosen Buppe aufgestutzt hat, und daß dadurch den Menschen fast alle Wege, ruhig und einfach sich der Leitung der himmlischen Vorsehung anzuvertrauen, verkümmert werden. Eine Religion, die unnatürlich ist, ist auch ohne Gott und ohne Gnade, weil ohne Wahrheit und Leben. Das Leben aber ist das Licht der Menschen. Was ich nicht erlebe, was ich mir durch Furcht, durch Gewohnheit, durch Unwissenheit aufnöthigen lasse, das ist nicht wahr und darum auch nicht heilsam und heiligend. Nur die Liebe heiligt, nicht der

Zwang. Es ist aber auch das Zeichen der wahren Liebe, daß sie tröstet, stärkt und heiligt. Wer innerlich die Kraft derselben empfindet, begehrt nichts von außen, weil er ja das Leben in sich hat. Nur die Last des Aeußern hindert ihn oft an der Entfaltung der innern Kraft, und dieses drückt schwer auf den Geist. Es ist, wie wenn ein Blümchen wachsen will, und es liegt Erde und Gestein, Holz und Schutt auf seinen Keimblättern, so muß es sich gar mühsam durcharbeiten, bis es endlich das Licht erschaut. Aber es ist auch eine gar gewaltige Kraft in so einem schwachen Pflänzchen. Die stärksten Felsen zerklüftet es, die größten Lasten schiebt es bei Seite, oder rankt sich an ihnen empor, so daß sie ihm sogar noch zur Stütze dienen statt zu einem Hindernisse. Laß Dir also nicht hange sein, wenn das Herz bisweilen unterliegen will! Gerade an solchen Proben erprobt sich die Stärke des Lebens und die Liebe. Wie weiß ich denn, ob ich wahrhaft in mir und aus meiner Liebe lebe, wenn ich nicht geprüft werde, ob sie mir allein genug ist? Auch muß man ja einen Unterschied machen lernen zwischen Liebenden und Nichtliebenden, zwischen Menschen und Leuten, zwischen Lebendigen und Todten. Der Todte hat kein Gefühl für das Leben. Seine kalte Hand berührt unser warmes Herz mit starrem Frost, und unser ganzes Leben zittert bei solcher Berührung. Aber wohl uns, daß wir die Kälte empfinden! Doch sollen wir auch nicht zu tief es empfinden, sondern uns im Gefühl dieser lebendigen Wärme ermuthigen, weil es ja besser ist, leben und leiden, als nichts empfinden, nichts leiden und dabei starr und todt, geistig und immer todt sein. Es kommt ja dann auch wieder der freundliche Blick der Liebe in unser Herz, und eine Secunde wahren Lebens und Liebens ist ja mehr werth als tausendjähriges Todtsein."

Am 17. October 1848 schreibt D. von Pfaffenhofen aus: „Du verlangst eine ausführliche, tüchtige Antwort auf Deinen Klageruf, und ich kam nur so im Fluge zum Schreiben kommen, ungefähr wie unsere Zeit vor lauter Schreiben nur so en passant zum Denken kommt.“ „Indeß scheint mir Deine eigentliche Klage über den geistigen Tod des kirchlichen Lebens mit wenig Worten zu überwinden, gerade durch die Bestimmung, die Du selbst als den Kampf hervorrufend bezeichnet hast. Hier Objectivität, dort Subjectivität. Man stützt sich einerseits auf die objective Glaubenswahrheit und tödtet so recht eigentlich das subjective Leben und damit auch die wahre Objectivität. Andererseits viel Neigen und Sehnen nach Wahrheit, aber kein Maß, kein Inhalt, kein Anhalt. Nun möchte ich zwar lieber noch das Leben in mir ohne sichern Anhaltspunkt außer mir, als letztern, ohne Leben in mir zu haben. Der Erste gleicht einem Menschen, der Schiffbruch leidend mitten in den Wellen mit großer Anstrengung schwimmt, ohne zu wissen, wie weit das Ufer entfernt ist, und ob er es auch erreichen könne; der Andere einem Menschen, der mit krampfhast verschlungenen Armen an den Mastbaum angeklammert todt das Ufer erreicht. Dem Einen fehlt der wahre Glaubensinhalt, dem Andern das lebendige den Glauben beseelende Hoffen; der Eine hat den Leib, der Andere die Seele, aber der Geist, der eigentlich sicher und stark macht, der Geist der den wahren objectiven Inhalt subjectiv umfassenden, nicht krampfhast glaubenden, nicht hoffnungslos kämpfenden, sondern im hoffenden Glauben und Vertrauen siegenden Liebe fehlt. Ich werde gewiß nicht so leicht Proselyten für den katholischen Glauben machen, denn ich wüßte den Befehrten das Leben der Kirche nicht

zu zeigen; nur ihre Satzungen, Dogmen und Sacramente. Aber die Menschen fassen hier das Wenige nicht, was das Lutherische Bekenntniß übrig gelassen, was würden sie erst mit dem reichen Schatz des katholischen Bekenntnisses anfangen, oder vielmehr, was fangen sie wirklich damit an? Je mehr Glauben, desto weniger Glaube, heißt es in der Regel. Je mehr Inhalt, desto weniger Bewußtsein davon. Plus est in specie quam in genere, sagt ironisch die logische Regel. Bei uns aber, mein Lieber, ist das Verhältniß ein ganz anderes. Wir haben die Objectivität des Glaubens als Geschenk, als Erbschaft erhalten, was drängt uns denn diese Erbschaft herzugeben, um auf's neue mit nichts anzufangen? Was hindert uns zu dem objectiven Inhalt die subjective Sehnsucht, zum Glauben die Hoffnung hinzuzufügen? Unser Leben ist eben unser Leben, und Niemand kann mich zwingen das Leben und die Wahrheit desselben zu verläugnen. Zwar kann es Dir begegnen, daß Du den Pharisäern versichernd, wie Du den Sohn Gottes zur Rechten des Vaters in seiner Herrlichkeit schauen könnest, von diesen zur Steinigung hinausgeführt wirst. Allein was schadet das? wenn Du ihn nur wirklich hast sitzen sehen; wenn Du die tiefe Vereinigung des Schöpfers mit dem Erlöser, die Verbindung der Natur mit der Religion, die Verherrlichung der Natur durch die Religion und der Religion durch die Natur mit den Augen Deines Geistes lebendig geschaut hast. Mögen sie uns steinigen, zu den Synagogen hinausstoßen, was liegt am Ende daran? Ich werde mich nie freiwillig trennen von der objectiven Autorität der Kirche; allein ich werde es auch denen nicht nachmachen, die sich damit beruhigen, aller eigenen Thätigkeit sich entschlagen, den Reichthum der göttlichen Offenbarung zu nichte machen und sich mit den Worten trösten: ein Löwe ist auf der Straße, ein junger Löwe ist auf dem Wege. Vielmehr glaube ich mit dem Apostel: nihil est opertum, quod non revelabitur, etc. Nun ist eben doch mein Vertrauen auf die göttliche Erbarmung so groß, daß ich glaube, auch dieser Zustand werde sich ändern. Nur müssen wir eben Geduld haben, so lange Gott Geduld hat. In patientia vestra possidebitis animas vestras. Gar oft rennt der Geist voran, und die übrigen Kräfte vermögen nicht zu folgen. Das gibt dann Zwiespalt und Unzufriedenheit im innern Haushalt. Willst Du einen äußern Trost, so blicke auf die mannigfaltigen Regungen der Sehnsucht nach lebendigem Christenthum, die, wenn auch häufig in verkehrter Weise dargelegt, doch immer die innere Triebkraft des Glaubens beweisen, und vergleiche damit die Geschichte des 15. Jahrhunderts!“ „Das Leben des theuren Nic. von Cusa ist allein eine ganze Welt- und Menschengeschichte. Damals hat es gräulicher ausgesehen als jetzt sogar. Jede Zeit führt eben ihre eigenen falschen Ansichten auf ihrem Triumphwagen mit sich, und immer können nur wenige Menschen sich von der Herrschaft herrschender Vorurtheile losreißen. Die Menschheit bleibt im Allgemeinen stets unmündig. Zwar ist es schwer, sehr schwer, wenn man Christi Lehre und seine Liebe ansieht, und zusieht, was die Menschen alles daraus gemacht, wie so viel Leiden, so viel Lehre, so viel Liebe umsonst sein soll. Man möchte gleich sich binden und tödten lassen, wenn man dieß ansieht und helfen möchte und nicht kann. Allein das muß man eben. Das ist die Nachfolge Christi. Dieser Schmerz, das Kreuz zu tragen und nur durch den Tod nützen zu können, nicht durch das Leben, das ist der eigentlich christliche. Nicht daß ich in meinem Sinne

wirke, sondern daß ich eben opfere, was ich kann und bin, das ist mein Beruf. Also laß es Dir nicht zu schwer fallen, auf dieser Bahn zu wandeln! Nun weißt Du ungefähr, wie ich in dieser Angelegenheit denke und fühle. Was ich thun möchte, wenn es die Vorsehung erlaubt und segnet, will ich ein andermal ausführlich berichten. Vielleicht kann ich Dir dann zugleich einen schriftlichen Entwurf eines solchen Plans mittheilen, von dem ich hoffe, daß er zur Belebung des Glaubens Einiges beitragen soll. Auch möchte ich gerne ein kleines Broschürchen zu Stande bringen, um denen, die noch etwas unbefangen beurtheilen können, die Principien der jezigen Zeit ein wenig anzudeuten, wie sie im Christenthum, in der Natur und Geschichte deutlich genug ausgesprochen sind. Sei stark und fest in der Liebe zum Leben und Lichte und lasse in dieser Liebe miteingeschlossen sein Deinen zc.

„Der Anfang eines Studienjahres“, schreibt D. am 18. November 1848, „ist gerade für den Lehrer die mühseligste Zeit, während es bei den Studenten gerade umgekehrt ist. Bis man wieder so recht im Geschirr und im Zug ist, bis man mit den Plänen, Aenderungen, Einleitungen fertig ist, kommt man zu keiner andern Thätigkeit. Die Gedanken wollen noch nicht recht sich sondern, wollen nicht flüssig werden, bis endlich die Ströme der einzelnen Wissenschaften, die an ihren Ausgangspunkten so enge zusammenhängen, sich gesondert und in geregeltem Bette ihren Lauf verfolgen.“ „Diese Höhen der äußersten wissenschaftlichen Schneeregion, wo die ewigen Quellen der Ideen entspringen, lassen sich aber nicht umgehen. Nur über sie hin oder gar nicht kommt man in die südliche ultramontane Region des eigenen lebendigen Wissens. Ich habe darum seither nicht geschlafen, weil ich nicht zu weiltäufigen Arbeiten gekommen bin. Auch habe ich dennoch zugleich an dem Plane des mit Dir besprochenen Vereins gearbeitet und eine Art Einladung zu demselben geschrieben, die ich Dir hiemit zuschicke.“ In andern ebenfalls im Nov. geschriebenen Briefen heißt es: „Die Einleitungen in die philosophischen Fächer sind gerade das Schwierigste. Bis man so die allgemeinen Begriffe aus den Anfängen des menschlichen Bewußtseins abgeleitet und gehörig erläutert hat, muß man von allen Seiten her alles aufbieten, und alle Aufmerksamkeit auf den Gang des Vortrages verwenden, um nicht rein umsonst zu arbeiten. Nun habe ich gegenwärtig täglich zwei Vorlesungen, wozu eine hübsche Vorbereitung gehört.“ „Auch beschäftigte mich in dieser Zeit die Ausführung eines Planes, den ich in diesen Herbstferien, von der Armuth der Geistlichen in allen geistigen Dingen auf's tiefste ergriffen durch die vielen Erfahrungen, die ich darüber zu machen Gelegenheit hatte, mir ausgedacht hatte, und nahm meine Zeit sehr in Anspruch. Ich zog nämlich während der Herbstferien in Tyrol und im bayerischen Oberlande in kleinen Partien in den Bergen und auf dem Lande umher, und hatte recht Gelegenheit, die geistigen Bedürfnisse der Menschen und die Ohnmacht der Geistlichen, denselben abzuhelpen, kennen zu lernen.“ „Bei diesen Kreuz- und Querzügen hatte ich denn leider Gelegenheit genug, zu sehen, daß die große Masse der Geistlichen sich blos damit begnügt, die Sacramente auf mechanische Weise auszuspenden; die Lehre Jesu und ihre die Zeit und Ewigkeit umfassende Tiefe und Herrlichkeit aber weder kennt noch kennen will, und daß ein geringerer Theil, der noch Sehnsucht darnach empfindet, den Sohn Gottes in seiner Kraft und Herrlichkeit zu schauen, keine Gelegenheit und keinen Anstoß hat, dieser Sehnsucht nachzugehen. Darum berrieth

ich mich nun mit einigen Freunden, mit Focham und Haneberg insbesondere, ob der von mir gefaßte Plan, diesem Grundübel des Zeitbewußtseins zum Theile wenigstens abzuhelpfen, nicht ausführbar wäre, und erließ nun ein Programm und einen Aufruf zu einem Vereine von Geistlichen, durch gemeinschaftliches übersichtliches und einheitliches Studium der speculativen christlichen Literatur mit den Schätzen der frühern Zeit sich vertraut zu machen, um dann im Stande zu sein, diese Schätze selbst durch eigene lebendige Thätigkeit, durch Früchte des eigenen geistigen Lebens in Wahrheit zu vermehren. Da der Plan sehr einfach und das Bedürfniß wirklich groß ist, so hoffe ich, soll das Unternehmen nicht ohne Theilnahme bleiben, und ist erst wieder der Anstoß gegeben, dann wird in die noch unbewegliche Masse Empfindung und Leben kommen, und der göttliche Geist wieder einen Boden erhalten, um in Begeisterung zu versetzen, denn, sagt die hl. Schrift von ihm: 'ich bin gekommen, Feuer auf die Erde zu senden, und was will ich, als daß es zünde?' Auch habe ich wirklich schon Anzeichen, daß sich Theilnahme findet. Ich habe nun an den Bischof von Augsburg, weil er gegenwärtig mein Diöcesan-Bischof ist, geschrieben, und erwarte täglich eine Antwort von ihm. Sobald ich sie habe, will ich öffentlich mit meinem Plane hervortreten, und dann könnten die Arbeiten mit Anfang 49 gleich beginnen. Vorderhand habe ich in Abschriften den Aufruf versendet und versenden lassen, und bereits einige große Hoffnung eines guten Erfolges gebende Rückantworten erhalten. Außerdem daß ich mit Zuschriften, Herbeischaffung von Quellen zur Vertheilung des Materiales und Ordnung derselben für die etwa sich findenden Mitglieder, um die Sache gleich gehörig vorbereitet dem wahrscheinlich zu Stande kommenden Vereine übergeben zu können, viele Arbeit habe, beschäftigt mich auch diese neue Gestaltung, der Dinge im politischen und socialen Leben, in welche man sich von keiner Seite recht zu finden weiß, und welche die verkehrtesten Maßregeln von Seite der Regierung sowohl als ihrer Gegner herbeiführt. Ich möchte gern die leitenden Principien für diese Lebenskämpfe den Menschen zur Anschauung bringen, wie dieselben so deutlich in der Menschen-Natur und Menschen-Geschichte sich ausgeprägt finden, damit doch die Richtung einigen Denkenden wenigstens klar würde, nach der man steuern muß. Freilich wird das kaum mehr helfen, als wenn man neben dem Tosen eines Wasserfalls eine Predigt halten wollte. Aber was nicht augenblicklich wird, das bleibt darum nicht verloren, wenn es überhaupt wahr und in der göttlichen Ordnung begründet ist. Jetzt sieht es aber in der That sehr traurig aus. Das Leben ist in tödtenden Formen und Buchstaben verkümmert und mit ihm das Licht der Menschen. Die Frage der Zeit wird weder in ihren allgemeinen überall sichtbaren Symptomen noch in ihrer tiefen Wurzel begriffen, und daher die vielen tausend verschiedenen Antworten. Die Zeit Babels ist wiedergekehrt. Die Menschen sind zusammengekommen, um den Thurm des großen Papierstaates bis in die Wolken zu bauen. Aber Gott sah das Werk und lachte, und die Sprache der Menschen wurde verwirrt. Das ist jetzt das Bild der Zeit. Keiner kann, Keiner will den Andern verstehen. Die Grundbegriffe, auf denen das ganze Verständniß sich erbauen soll, sind vernichtet und in jahrhundertlangem Mißverständniß unverständlich geworden. Die Freiheit ist zum Wahne geworden. Sie lassen vom blinden Unverstand sich lenken. Ob ich nach Italien oder Frankreich oder Deutschland sehe, ist es das

Gleiche.“ „Wenn eine neue Erhebung der Menschheit möglich ist, so ist sie nur möglich auf dem Wege einer tiefer verstandenen Religion. Alle Umkehr ist unmöglich. Das Erneuern der untergegangenen Formen hilft zu nichts, als um die Klust noch tiefer zu machen. Die seelische Macht des Glaubens muß der geistigen weichen. Die Freiheit muß auf dem Gebiete des Glaubens triumphiren, dann können die übrigen Lebenserscheinungen bleibend und wesentlich von ihr durchdrungen werden. Die Frage des Lebens scheint eine politische zu sein, ist es aber gar nicht. Selbst in ihrer äußern Gestaltung offenbart sie sich als eine sociale, in ihrer Wurzel aber ist sie eine religiöse. Das Bewußtsein der persönlichen Freiheit, des Selbstzweckes des Einzelnen ist in der Masse gährend geworden und sucht nun in der politischen und socialen Umkehrung des Bestehenden einen Ausweg und findet ihn nicht, denn der Zweck des freien Strebens kann nur außer dem Menschen und über der Zeit liegen, sowie der Anfang sogar außer- und vorzeitlich ist. So lange nun der Mensch nicht in der Religion wieder das Mittel sieht, den Zweck seines Lebens in sich zu vollenden, so lange er diese innere Sicherheit und den Reichthum des geistigen Lebens, der aus der lebendigen Erkenntniß des göttlichen Wortes strömt, nicht gefunden hat, wird und kann er nicht ruhen, zu suchen und zu drängen, und alles umzustürzen, bis er den verborgenen Schatz gefunden hat. Da sind nun offenbar die Geistlichen berufen, diese Lebensquelle aufzuschließen, mit dem Stabe der Wissenschaft an den Felsen der Zeiten zu schlagen, damit Wasser des Lebens ströme in die Wüste dieses Jahrhunderts. Bei diesen allein liegt die Rettung. Wenn von ihnen noch lange das Wort des Evangeliums gelten soll, daß sie den Schlüssel zum Heiligthum besitzen, aber selbst nicht hineingehen und auch Andere nicht eingehen lassen, so haben wir keine Hoffnung auf Besserung unserer Zustände. In Würzburg sind vor einigen Wochen unsere Bischöfe zusammengetreten, um sich über die Mittel zu berathen, den Bedürfnissen der Zeit abzuhelpen. Aber was werden sie ausgemacht haben? ich fürchte, nicht viel Gutes. Schon die Zögerung, die Resultate ihrer Berathungen bekannt zu machen, ist ein schlimmes Zeichen; dann die Heimlichkeit, mit der die Verhandlungen gehalten wurden; und die Männer, die zusammenkamen, welche geistige Kraft ist unter ihrer Zahl? Das entschiedenste geistige Talent in der ganzen Versammlung ist Döllinger gewesen.“ „Nicht einmal die Einführung der kirchlich befohlenen Diöcesansynoden will zu Stande kommen; so wenig begreift man den Sinn und Geist der kirchlichen Hierarchie.“ „Das Weltregiment, das Tabellen- und Buchstabenunwesen, das Allesregieren ist leider auch im kirchlichen Gebiete herrschende Ansitte geworden. Es wäre aber gewiß ein großes Unheil, wenn auch im kirchlichen Gebiete die Erneuerung von unten auf beginnen müßte. Bei dieser unendlichen Verwirrung und Haltlosigkeit des Lebens im Einzelnen kann nur in der Sehnsucht nach Religion, aber kaum irgendwo mehr im positiven lebendig gewordenen Cultus das religiöse Bewußtsein gefunden werden. Der Glaube ist verschwunden, die Liebe ist noch nicht erschienen, nur Sehnsucht und Hoffnung ist auf Erde als göttlicher Schutzgeist der Menschen zurückgeblieben. Eine Religion der Zukunft, eine Neugestaltung des religiösen Lebens durch den Geist ist es, was von Allen erwartet wird. Auch hier läge für Deutschland die Aufgabe so nahe, wenn der deutsche Clerus sie begreifen wollte. Von Italien aus kommt uns in dieser Hinsicht kaum das Heil, obwohl Rosmini z. B. sehr

kräftig für diese geistige Erneuerung gewirkt hat. Von Frankreich kann es wohl ebenfalls kaum zu erwarten sein. Die französische Bildung ist nirgends gründlich genug, ist zu sehr von Eitelkeit bestimmt, ist zu sehr durch die engen Grenzen einer gedankenleeren Sprache beschränkt, als daß die Tiefen des göttlichen Wortes dort fließend werden könnten. Indes ist doch etwas schon bei uns geworden, was ich vor einem Jahre noch kaum zu hoffen mir getraute. Die Allmacht der Windischmänner tritt in den Hintergrund, die Kriecherei der Einzelnen vor der Mittelmäßigkeit, die im Brode ist, hört nachgerade auf. Man sieht doch etwas mehr ein, als vor einiger Zeit, daß nicht die Dhmacht helfen kann, sondern nur die Kraft. Indes geht es freilich noch sehr langsam mit dieser Einsicht. Der Mensch trennt sich zu schwer von den beiden Hauptstützen des großen Philisteriums, von der süßen Gewohnheit und von der noch süßern Bequemlichkeit. Er will Neuigkeiten, aber nichts Neues und keine Erneuerung. Er läßt sich prügeln, um nur um keinen Schritt schneller aus eigenem Antrieb gehen zu müssen, trägt zehnfache Last, weil er muß, viel lieber, als eine einfache mit Willen, läßt sich stets nur durch die Nothwendigkeit leiten und will nie etwas mit freiem bewußtem Willen. Das gilt nun freilich zunächst der großen Masse des Menschengeschlechts. Der Einzelne aber wird nicht gehört in der Masse. — Sie haben, erinnere ich mich eben, von Lamartine's Jocelyn mir geschrieben, daß er einen großen Eindruck auf Sie gemacht. Ich habe seitdem das Buch gleichfalls gelesen, und muß gestehen, daß der Verfasser zwar nicht ohne Talent und Einbildungskraft ist; aber es fehlt ihm Tiefe und Schwung der Phantasie. Er verweilt bei Naturgegenständen stets sehr lange, und ergreift nie ihre geistige Bedeutung, versteht nie die Sprache der Macht und Herrlichkeit des Schaffenden Wortes in ihnen, sondern endet statt mit dem Worte des Geistes mit Seufzern und Ahnungen von Unausprechlichkeiten. Nie der Geist, höchstens das Gefühl spricht, und wo es spricht meistens nur als Trieb, als dunkler Instinct oder als unbestimmtes Sehnen. Alle Zweifel der Seele werden angeregt und keiner wird gelöst. Dieses Drängen der Geschlechtsliebe wie furchtbar stellt er es einerseits dar, und wie wenig versteht er andererseits den Kampf zu motiviren und den Sieg zu verherrlichen. Es ist hier wieder die Nothwendigkeit, die Macht der äußern Umstände, die alles knüpft und löst. Es ist viel lebenswürdige Schwärmerei, aber nirgends das leuchtende Sonnenlicht der höhern Geistesmacht, unter deren Strahl die Erde in tausend Blumen erblüht."

In einem Briefe vom 15. November 1848 schreibt D. über das (bereits in der Denklehre S. 402 und im Grundriß der Moralphilosophie S. 68 und später wiederholt in der Moralphilosophie S. 359—369, im zweiten Bande der „Bilder des Geistes“ S. 206—212 und im „Geist der christlichen Ueberslieferung“ II, A, 50—65 besprochene) Verhältniß von göttlicher Vorherbestimmung und menschlicher Freiheit: „Deinen Brief habe ich leider nicht gerade bei der Hand, um die bestimmten Ausdrücke über die Prädestinationsfrage nach Verlangen beantworten zu können. Indes sind es wohl die gewöhnlich angeführten Beispiele von Petrus und Judas, welche auch in München sicher als hölzerne Schilde ausgehängt werden. Das ist ein gewöhnliches Auskunftsmittel solcher Leute, die auf die logische und principielle Erörterung einer Frage nicht eingehen können oder wollen, sich auf specielle Fälle zu berufen, deren vollständige Lösung natürlich um ihrer Einzelheit

und Abgeriffenheit willen nie ganz gefunden werden kann. Kennen denn die Herren nicht einmal die einfache hermeneutische Regel, daß das Klare nicht nach dem Unklaren beurtheilt werden darf, daß das Specielle nur dann eine positive Entscheidung herbeiführt, wenn negativ und auf das Subjective geschlossen wird? Ist nun im Allgemeinen entschieden, daß die Freiheit des Menschen in der Wahl von der göttlichen Freiheit nicht beeinträchtigt werden kann; ist ferner entschieden, daß jedes Eintragen eines Vor- und Nachher in den Willen Gottes durch sein Wissen entweder die göttliche oder menschliche Freiheit beeinträchtigen muß, sobald sie [es] als allgemeines Gesetz, als nothwendiges Verhältniß Gottes zum Menschen gelten soll, so ist es ja Verfehrtheit, dann aus einzelnen unverstandenen Fällen die Umstoßung des Allgemeingiltigen ableiten zu wollen. Doch läßt sich hier leicht dem Einwurf begegnen, indem wir nicht wissen können, inwiefern in diesen Vorausbestimmungen die Handlung oder die Entscheidung des Willens bestimmt war, da die Schrift nur von der äußern Erscheinung der Handlungen, nicht aber von der innern Wahlfreiheit redet; da ferner eine nothwendige Einzelthat noch keineswegs eine letzte Willensentscheidung sein muß; da weiter, wenn Gott solche Einzel-Thaten wissen kann, er sie nicht vorherschauen muß, und sie jedenfalls nicht in ihrer Individualität und Zeitlichkeit des Einzelwillens schauen muß. Für diesen letztern Fall wäre Gott von mir in Beziehung auf sein Wissen, sein ewiges (Vorher-)Wissen von der Zeitbestimmung des Vor- und Nachher abhängig. Wenn ich nicht so handle, weil Gott es weiß, sondern Gott weiß, weil ich so handle, was ist dann Grund und was ist Folge? Das Vorherwissen wird dadurch zum Nachherwissen. Am leichtesten ist die Frage zu entscheiden in Hinsicht auf die Wahl des ersten Menschen. Wußte Gott vorher, wie sich der Mensch entscheiden würde? Offenbar konnte Gott das im individuellen Fall nicht vorherwissen wollen, weil sonst der Mensch offenbar nicht anders hätte entscheiden können, ohne Gottes Wissen zu Schanden zu machen. Im Allgemeinen, der Möglichkeit nach wußte er es allerdings vorher, weil er für alle Fälle Vorsorge treffen mußte und getroffen hatte. Wie sich also der Mensch auch entscheiden mochte, Gott hatte es vorhergesehen und hatte vorhergesehen. In Gott macht das keine Aenderung, nur das menschliche Verhältniß zur allumfassenden Ordnung der Dinge durch Gott wird ein anderes. Darüber wäre Cusa nachzulesen. Das ist ungefähr das Wesentlichste, was ich im Augenblicke über diese Frage zu sagen wußte. Bestimmter gefaßten Einwürfen ließe sich natürlich auch mit bestimmter Widerlegung begegnen.“

In einem Briefe vom 17. December klagt D., daß ein Augenübel ihm alles Lesen und Schreiben für einige Zeit zuerst gänzlich verboten habe und auch jetzt nur sparsam gestatte. Diese Klage über seine kranken Augen kehrt auch in den Briefen des nächsten Jahres immer wieder. So schreibt er am 15. Januar 1849: „Seitdem habe ich nun, so gut es mir bei meinen überaus schwachen Augen ausführbar war, in der Angelegenheit des Vereins gearbeitet; besonders war ich seit ungefähr acht Tagen unablässig beschäftigt, die gedruckten Programme zu versenden und die einlaufenden dringenden Anfragen zu beantworten. Meine Augen sind aber noch so angegriffen, daß kein Tag ohne ziemlich empfindliche Mahnung der empfindlichen Nerven, vom Schreiben abzustehen, vorübergeht.“

16. Januar 1849: „Sie haben sehr recht, wenn Sie mein dermaliges

Leben einem Strome vergleichen, der durch die Ebene fließt, aber Sie hätten dem Bilde auch noch beifügen sollen: der eine Last von Schiffen und Rähnen auf seinen Schultern trägt, um meinen jetzigen Zustand ganz zu bezeichnen. Ich habe mir nämlich die Last eines wissenschaftlich-theologischen Vereins aufgelegt und das Einladungsprogramm in der jüngsten Zeit an eine kaum übersehbare Menge von Personen versendet. Die größere Last aber liegt noch vor mir. Nun soll ich das Gebiet der kirchlichen Literatur, von dem ersten Jahrhundert angefangen, durchgehen, ausscheiden, ordnen, den einzelnen Mitarbeitern vertheilen, über die Bearbeitung dieses reichen Stoffes Aufschluß geben u. s. w., so daß ich erschrecke, wenn ich mir diese ganze Aufgabe auf einmal vor Augen halte, und überdies vor solche Augen halte, die nicht einmal recht gesund sind und um ihrer Schwäche willen sehr geschont sein wollen. Darum aber dürfen Sie nicht glauben, daß der Strom, der solche Last auf seinen Schultern zu tragen hat, die Blumen seiner Ufer zu grüßen nicht gleichfalls Zeit und Gefühl habe, und um so lieber allerdings wird er grüßen, wenn er, dessen Kraft ja aus den strömenden Quellen des Schmerzes entspringen mußte, die grüßenden Blumen von dem verwandten Thau des Himmels glänzen sieht. Nur an Ziergärten wird er ungern vorüberziehen.“ „Die Thräne auf den Fuß des Erlöbers ausgegossen und mit den Haaren getrocknet ist besser als der Wein des Pharisäers, der mit Christus zu Tische sitzt und, sich selbst für gerecht haltend, ein hartes Urtheil spricht.“

In einem andern Brief gleichen Datums schreibt D.: „Mein Herz ist gewohnt, auch das Bittere zu ertragen, ohne darum zu zürnen und zu brausen. Wenn ich mich ereifere, geschieht es um irgend einer erkannten Wahrheit willen, die ich verletzt sehe, aber nicht meiner Persönlichkeit wegen. Des Mannes Kraft muß alles bis auf den göttlichen Unwillen ertragen können, ohne darum ihre Innigkeit und Liebe zu verlieren. Vielleicht hätte ich sagen sollen: des Christen Muth, statt: des Mannes Kraft, denn die weibliche Seele ist nicht minder stark im Dulden und Ertragen als der männliche Geist, ja wohl stärker von Natur aus gerade in dieser Hinsicht. Allein was ich hierin nicht von Natur aus habe, das zu lernen habe ich in meinem Leben Gelegenheit in Fülle gehabt. Was man nicht mit Schmerzen besitzt, hat man gar nicht.“ „So habe ich jetzt gerade ein Unternehmen vor mir, von dem es den Schein hat, daß es mir Freude bringen könnte. Aber ich wage es nicht, darauf zu hoffen, und wo sie mir die Hand bietet, wage ich nicht, sie zu fassen. Ich habe einen Verein unter den Geistlichen zu Stande zu bringen gesucht, dessen Zweck ist, gründlichere wissenschaftliche, nicht gelehrte Thätigkeit unter denselben anzuregen, und bereits hat sich viel Eifer und ziemlich erfreulicher Erfolg gezeigt. Allein gerade das macht mich ängstlich. Indeß sind damit jedenfalls soviel Mühen und Plackereien, und höchst wahrscheinlich so viele Mißverständnisse verbunden, daß ich wohl um das Kreuz unbesorgt sein darf, das ich mir dadurch aufgeladen. Bereits ist mir ein ziemlich schweres Kreuz auferlegt durch die immer nicht ganz weichen wollende Empfindlichkeit der Sehnerven. Während die Arbeit wächst und die Dringlichkeit, viel zu schreiben und zu lesen, mit jedem Tage steigt, ist es mir doch unmöglich, dem so zu genügen, wie ich möchte.“

30. Januar 1849: „Ich habe dießmal lange auf Antwort warten lassen. Allein ich konnte nicht anders. So viele Geschäftsschreibereien des

allmählich anwachsenden Vereins waren abzuthun und meine Augen zugleich so schlecht, daß ich das Meiste dictiren mußte, um es von der Hand zu bringen. Was Du aber von mir beantwortet willst, das muß ich selber schreiben; das ist kein Gegenstand für Jedermann. Was nun zuerst Deine Klage über Geringschätzung und dem Aehnliches betrifft, so kann ich Dir darüber mit meiner eigenen Erfahrung dienen. Sowie der Geist selbständig wird und nicht mehr nach der Kappe fragt, sondern nach dem Kopfe unterhalb, muß uns dieses Gefühl des Unwillens anwandeln gegen die impertinente Anmaßung einer äußerlichen Autorität. Dieses Gefühl thut um so weher, wenn der Geist, seiner eigenen Macht nur innerlich gewiß, keine äußere Probe derselben abzulegen Gelegenheit gehabt; wenn er selbst noch gewissermaßen an sich zweifelt, ob seine Ahnungen Träume oder Wirklichkeit sind.“ „Wie bitter ist mir in dieser Hinsicht das Leben in Freising gemacht worden! Aber es war gut, lehrreich, stärkend, lehrte mich, mich in Geduld auf mich selbst zurückziehen und stärker werden. Man braucht sich darum nichts zu vergeben, man braucht nur seinem Ziele unverrückt nachzuwandeln; das Uebrige findet sich; und wenn sich's nicht fände? man würde nicht mehr darnach fragen. So aber trägt man eine solche Verletzung um so schwerer, weil das persönliche Gefühl und die Sache, Macht und Ahnung sich nicht überall gleich ausscheiden, und wo sie nicht ausgeschieden sind, die Verletzung unseres gefühlten Werthes uns eine Verletzung der Sache scheint. Ist man aber ganz von der Unverletzlichkeit und Heiligkeit seiner Sache innerlich und äußerlich überzeugt, dann tritt Mitleid, Liebe an die Stelle der Kränkung. Entschuldige, daß ich hier die alte Perrücke gegen Dich zu spielen scheine. Ich kann da leichter als mancher Andere altflug thun; denn ich habe viel mehr Gelegenheit gehabt als viele Andere, hierin früh alt, oder wenn Du willst, jung zu werden. — Die zweite Bedenklichkeit über die Ehe ist wohl nicht so leicht, wenigstens nicht so einfach zu beantworten als diese rein subjective. Ich wünsche weder die Fortdauer des jetzigen Zustandes, noch die Aufhebung des Cölibates, sondern eine Reorganisation des ganzen Standes. Mit bloßer Cölibatsaufhebung ist nichts gethan. Das ist eine negative Maßregel. Es heißt nur etwas weggenommen und noch nichts an die Stelle gesetzt. Ich bin überzeugt, daß die Ausschließung des natürlichen Bewußtseins, wie sie jetzt ist, aufhören muß, aufhören wird, daß man auch die Gesetze der Natur in dem gelöset finden wird, der ja nicht gekommen ist, die Gesetze aufzuheben, sondern kam, sie zu erfüllen. Nun ist die Ehe auch ein Naturverhältniß und als solches auch ein vom Christenthum geheiligtes. Der Mensch ist nicht ohne Geschlecht. Auch der Priester nicht. Er soll fühlen können, fühlen lernen, fühlen dürfen, wie der [jeder?] Mann. Allein so lange er darin befangen, so lange er nicht über dieses Gefühl hinüber ist, taugt er, meines Bedünkens, auch noch nicht ganz zum Priester, kann nicht Brod und Wein des Lebens ganz zum göttlichen Opfer machen. Der Fehler liegt bloß in der Einrichtung, Zwanzigjährige zu Priestern zu machen und zu glauben, damit sei die Natur schon überwunden, und daß der hinlänglich geweiht ist, der geistig ein Knabe, seelisch ein Jüngling, und vielleicht leiblich als Mann sich fühlt. Man ordinire daher nur den Presbyter zum Priester, den gereiften, seelisch, leiblich und geistig durchgebildeten Mann, der alle Erfahrung des Lebens in sich aufgenommen und durch das Vertrauen auf ein Höheres überwunden hat. Der kann lehren, stärken, Rath

geben, die Seele leiten und führen. Der junge Mann kann diese Entschiedenheit im Geiste noch gar nicht haben, die zum apostolischen Priester erfordert wird. Freilich hätte man weniger Messeleser alsdann. Doch man hätte mehr, die wirklich ein Opfer nach der Ordnung Melchisedek's darbringen könnten. Das Leben erzöge sich seine Priester, der Bischof weihete sie. So kann, so wird, so muß es noch werden. Mit der Reorganisation des Kirchenhaushaltes, der, wie der Staatshaushalt, bald nicht mehr in den alten Gleisen sich wird bewegen können, wird solche Aenderung, die keine Neuerung, sondern Wiederaufnahme und geistige Restauration der ältesten Form ist, auch eintreten. Zwar werden noch Jahre vorübergehen, bis die Erkenntniß, daß Erneuerung der Kirchenzucht auch Erneuerung des Kirchenlebens sein muß, und daß mit bloßen Disciplinmaßregeln nichts gethan ist, sich ausgewachsen hat. Allein lassen wir das. Unterm Boden ist das Samen Korn bereits nicht mehr, sondern aufgegangen, und die Dornen, die es umhegen, schützen es vor den Nagethieren, die nach zarten Kräutlein lüftern sind."

Am 2. April 1849 Mittags 12 Uhr schreibt D. von Staffelfein am Main aus (während der Osterferien): „Hier sitz' ich vom Winde umfaust, der mir alle Secunden das leichte Papier zu rauben versucht, auf einer felsigen Höhe, die eine weite Aussicht über Bayer- und Sachsenland gewährt. Unter mir die Neresheimer Kirche unter dem Namen von Bierzehnheiligen. gegenüber dieselbe Kirche auf einer schönen Bergeshöhe als ehemalige Klosterkirche des Klosters Banz. Berge und Hügel mögen wie ein duftendes Meer in's Unendliche fort. Der Bräutigam der menschlichen Seele hüpfet so recht eigentlich über die Berge und tanzt über die Hügel und ich kann den flatternden Saum seines Gewandes erkennen. Ganz allein bin ich heute von Bamberg hieher an diese Grenzsteine Bayerns, um einmal wieder aufzuathmen und mich frei zu fühlen von dem Dunstkreis menschlicher Abgeschmacktheit, Leidenschaftlichkeit, Kleinlichkeit und Langweiligkeit. Um 8 Uhr kam ich in Staffelfein an und wanderte zu Fuß über den Main auf die Höhe von Banz. Ein freundliches Kind oder Mädchen oder Frauenzimmer, wie man es nennen will, fand sich auf der Straße zu mir und begleitete mich bis zur Höhe von Banz. Manches spielende Wort gab Anlaß, das Ernstere und Tiefere des menschlichen Sinnes gleichnißweise mit in's Gespräch zu ziehen, und vielleicht gedenkt sie dessen noch nach Jahren, und läßt ihre Seele daran zehren; — vielleicht hat sie jetzt bereits wieder alles vergessen, oder gar nie geahnt, daß unter den Blumen des Scherzes tiefere Bedeutung sich enthüllen und verhüllen wollte. Gleichviel, meine Seele wollte dem einsamen Blümchen einige Thautropfen spenden, und ist selbst aufgethaut über dem emsigen Streben, Andre erfreuen zu wollen. Die Kirche dagegen war ganz geeignet, die geöffneten Pforten der Seele wieder zu verschließen. Welche Leerheit und Affektirtheit, welche gedankenlose Biererei, welche herzlose Coquetterie mit Glanz und Prunk und Glitterstaat! Das ist eine Kirche! Dagegen die ganze Gegend ringsum, wie einfach, groß und milde dabei! Diese sanften Hügel, diese sonderbaren Felsengruppen dazu, diese gekräuselte weiche Decke der Wälder, wie schön das alles, wie weit, wie herrlich und schön! Die Menschenseele erweitert sich selber, fühlt das Unendliche, ist ihm näher als zwischen den dumpfen Mauern menschlicher Gebäude und menschlicher Vorurtheile. Gestern habe ich mir die

Gemäldegallerie von Pommersfelden angesehen. Es sind gar herrliche Bilder darunter, in denen man dem Geheimniß der schaffenden Geister sich näher fühlt.“ „Der Tag war herrlich wie der heutige und wie der vor-
gefrige, an dem ich noch in der Moritzkapelle und in der Gallerie des Landauerlofters in Nürnberg mich erfreute. Meine Augen mögen das Bilderschauen recht gut erleiden, nur das Lesen in die Länge thut ihnen noch weh. Doch bessern sie sich so ziemlich. Doch kaum so, daß ich im Sommer alles selber werde schreiben können. Morgen bin ich noch gesonnen zu bleiben und die nöthigen Besuche zu machen; denn der gestrige und der heutige Ausflug haben mir noch keine Zeit gelassen, irgend Jemand zu besuchen. Dann am Donnerstag denke ich über Nürnberg nach Eichstädt zu fahren; Freitag Nachmittags nach Ingolstadt zu gehen oder zu fahren, am Samstag Mittags mit dem Dampfschiff nach Regensburg zu reisen, und von dort am Montag oder Dinstag über Landshut und Moosburg nach München. Dinstags darauf werde ich wohl wieder in Dillingen einziehen.“ „Der Wind duldet mich nicht länger auf meiner Felsenburg — darum Adieu und tausendmaligen Gruß aus der Ferne!“

6. Mai 1849: „Um Sie durch den Augenschein zu überzeugen, daß es mit meinen Augen besser gehe, wollte ich Ihnen selber schreiben. Ich hoffe, Sie zanken deßhalb nicht mit mir; denn Sie müssen es ja doch wissen, daß ich allzeit mehr thun muß, als von mir gefordert wird, weil ich sonst glauben würde, gar nichts gethan zu haben. Desgleichen aber hoffe ich auch, daß Sie mich entschuldigen, wenn mein Brief nicht das wird, was er sein möchte; denn für's erste weiß ich doch noch nicht, wie viel ich meinen Augen zumuthen darf, indem dieß der erste Versuch dieser Art ist, und dann wissen Sie ja auch, daß ein von Jägern und Hunden in das einsamste Dickicht des Waldes verpöngtes Reh sich lange scheut, den gepflückten grünen Klee von der darreichenden Hand zu nehmen.“ „Durch zwei versprochene Druckschriften, die Moralphilosophie und die Rheinreise, die beide noch in diesem Sommer beendet werden sollen, und die ich natürlich nur dictirend zu Stande bringen kann, ist übrigens die Last meiner Arbeiten nicht geringer geworden. Glücklicherweise habe ich doch meine Vorlesungen beschränken und nach meiner Bequemlichkeit ordnen können.“

Am 14. Mai 1849 schreibt D. an Huttler: „Daß Dir der von mir vorgeschlagene Titel ‚Siloah‘ nicht eingehen will, will mir selber nicht eingehen. Ist es doch so deutlich im Evangelium gesagt, daß jener Schwemnteich zu gewissen Zeiten von einem Engel in Bewegung gesetzt wurde, und daß jeder Kranke, der zuerst nach dieser Bewegung in das Wasser hinabstieg, gesund wurde. Nun scheint mir klar, daß die Welt oder die Kirche oder das menschliche Bewußtsein . . . so einem Schwemnteich zu vergleichen sei, welcher von einem unsichtbaren Geiste bewegt werden muß, um Jeden, der zuerst in diese Bewegung eintritt, gesund zu machen. Aus der Bewegung geht das Leben hervor . . . Ob nun die Zeit eine bewegte sei, ob sie für uns nicht eine von einem Engel Gottes bewegte sein könne, ob wir nicht zuerst in diese Bewegung uns hineinwagen, ob wir in dieser neuen Lebenskraft einer zeitverjüngenden Idee nicht selbst wieder zu Boten Gottes werden können, davon muß ich Dir die Beurtheilung zuschieben. Mir wenigstens scheint die Grundlage eines ganzen Programms mitsammt den daran hängenden Folgen in diesem Namen zu liegen.“

Dieses „Programm zur Zeitschrift ‚Siloah‘ für religiösen Fortschritt inner der Kirche“ ließ nicht lange auf sich warten: es wurde bereits am 1. Juli 1849 ausgegeben, unterzeichnet von Deutinger und Max Guttler. Obwohl auch dieses Unternehmen (gleich dem „Geist der christlichen Ueberlieferung“), weil es nur unzureichende Theilnahme fand und die Last der Arbeit fast ausschließlich auf D.'s Schultern ruhte, schon nach kurzer Zeit wieder aufgegeben werden mußte, so hat es doch um des tiefgefühlten Bedürfnisses, aus dem es hervorquoll, und um der geistvollen Durchführung willen eine bleibende Bedeutung. Ich werde darum das Programm weiter unten mittheilen.

Am 10. Juli 1849 schreibt D.: „Meine Augen sind zwar bedeutend besser, als sie an Ostern und lange darnach noch waren, demungeachtet aber nicht so weit, daß ich denselben nicht alle mögliche Schonung müßte angedeihen lassen. Nun bedenken Sie aber, daß gegenwärtig an zwei Orten an Büchern, die noch bis Ende August vollendet sein sollen [Moralph. und Rheinreise], gedruckt wird, daß fast jeden andern Tag ein Druckbogen zur Correctur erscheint, daß ich durchschnittlich fast einen ganzen Druckbogen täglich dictiren und dazu doch immer Einiges vorher nachlesen muß, um in Namen und einzelnen Bestimmungen nicht zu irren; daß zugleich der Antrag an mich kam, eine Zeitschrift für religiösen Fortschritt gründen zu helfen, und mir die Aufgabe zugemuthet wurde, das Programm dazu zu schreiben, daß fast täglich Briefe in den Angelegenheiten des bereits im Winter gegründeten Vereines einlaufen und Bücher, Sendungen u. dgl. zu besorgen sind — so werden Sie es gewiß entschuldigen, wenn ich ein wenig gezügert mit der Antwort.“ Am 20. Juli schreibt D., der zweite Theil der Moralphilosophie sei fertig, der dritte angefangen; sobald derselbe vollendet sei, reise er nach Ansbach; ziemlich ermüdet, freue er sich recht auf die Ferienreise. Am 27. Juli schickt er an die Familie Ennemoser in München Programme (der Siloah) „mit der zubringlichen Bitte, ein und das andere etwa an Ihre rheinischen Freunde vertheilen und empfehlen zu wollen, damit ich bei meiner beabsichtigten Rheinreise schon vorbereitete Herzen treffe, die meinen Anträgen geneigteres Gehör schenken, als wenn ich dieselben allein anpreise.“ Am 4. August reiste D., nachdem er bereits Exemplare des „Reisebüchleins“ (des zweiten Bändchens der „Bilder des Geistes“) zugesendet erhalten und die Moralphilosophie vollendet hatte, nach Ansbach, um sich seiner kranken Augen wegen bei Dr. Heydenreich Rath's zu erholen. Am 10. kam er wieder nach Dillingen zurück und schreibt von hier aus, Dr. H. habe ihm sehr gut gefallen, und er sei mit ihm in wenigen Stunden sehr vertraut geworden. „Meiner Augen wegen sagte er mir, das Uebel sei nicht gefährlich, aber auch nicht so leicht zu heilen; brauche Geduld und Schonung. Er gab mir vier Recepte zum allmählichen Gebrauch.“ Am 21. August hielt sich D. in Freising, am 25. in Regensburg auf, fuhr von hier nach Linz, war am 5. September in Salzburg, und reiste von hier nach Meran, wo er sich einige Tage aufhielt. Am 25. September 1849 schreibt er von Mainz aus, er sei mit „Male“ [Griepenböck], welcher in Frankfurt sich von ihm trennen und nach Hause reisen werde, während er noch einige Tage in der Pfalz (in Königsbach) zubringen wolle, bereits in Köln gewesen. „Ich habe manches Angenehme seitdem erlebt und einige Männer und Frauen kennen gelernt, die mir wieder mehr Muth und Hoffnung geliehen, daß das

Leben doch noch nicht ganz inhaltslos für unsere Zeit geworden ist.“ „Mit Hirschler habe ich ziemlich lange mich unterhalten. Ich war zweimal bei ihm, und wir konnten beide nur schwer zu Ende kommen mit all dem, was wir uns zu sagen gehabt hätten.“ Am 15. October, dem Tag seiner Abreise von Königsbach, schreibt D.: „Mein Reiseplan ist nun derart gemacht, daß ich am 15. und 16. in Speier bleiben, am 17. in Mainz sein möchte, um am 18. über Frankfurt nach Aschaffenburg und von hier am 19. nach Würzburg, am 21., weil ich einen Tag in Würzburg bleiben muß, nach Bamberg zu kommen; am 22., 23. und 24. bleibe ich in Bamberg [bei dem ihm von Freising her befreundeten Appellationsgerichtsrath Joseph v. Seitz], und kann dann am 25. in Nürnberg, am 26. in Dillingen sein. Von Dillingen will ich dann nochmals auf ein paar Tage fort nach Augsburg und München.“

2. Schriften.

Von seiner Antrittsrede ¹⁾ (s. o. S. 452) sagt D. selbst im Vorwort zu derselben: „Es war dem Redner weder Muße noch Veranlassung gegeben, bei dieser Gelegenheit in eine weitere durch neue Resultate interessante wissenschaftliche Untersuchung sich einzulassen, sondern es handelte sich einfach darum, die ihn in seinem philosophischen Wirkungskreise zunächst leitenden schon erprobten Grundansichten in Kürze zusammenzufassen. Sie enthält daher nichts, was der Redner nicht anderswo schon ausgesprochen hätte. Daß sie demungeachtet von ihm veröffentlicht wird, hat seinen Grund zunächst in dem Wunsche derer, die den augenblicklichen Eindruck im gedruckten Worte sich bewahren wollten.“ Was der Grundriß der Moralphilosophie (1847) ²⁾ enthält, wurde von D. größtentheils (erweitert und vertieft) in die Moralphilosophie aufgenommen, zum Theil aber auch ganz aufgegeben. Das Wesentliche aus dem Grundriß der Logik habe ich bereits oben (S. 135—162) mitgetheilt. Es kommen also hier nur die beiden 1849 erschienenen Schriften: die Moralphilosophie und das zweite Bändchen der „Bilder des Geistes“ in Betracht, und auch von letzterem nur die zweite Hälfte (s. o. S. 379).

a. Moralphilosophie (1849). ³⁾

In der Einleitung zur Moralphilosophie setzt D. zuerst die allgemeinen Voraussetzungen jeder Begriffsbestimmung auseinander und zeigt die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer wenigstens „vorläufigen, allgemein und negativ bestimmenden Erklärung“ für jede erst zu gewinnende Erkenntniß; dann weist er die entgegengesetzten Ausgangspunkte der Allgemeinheit und Besonderheit, der Subjectivität und Objectivität, welche jeder Begriffsbestimmung zu Grunde liegen, auch für die Definition der Moralphilosophie nach, und gewinnt so den „vorläufigen“ Begriff der Moralphilosophie

¹⁾ Rede über die Bedeutung der Philosophie für die Gegenwart, gehalten von Dr. Martin Deutinger, Prof. d. Philosophie am k. Lyceum zu Dillingen, beim Antritt seines Lehramtes daselbst. Dillingen, 1847. Verlag von Joseph Friedrich.

²⁾ Grundriß der Moral-Philosophie, im Auszuge bearbeitet zum Gebrauche für seine Zuhörer etc., Dillingen, 1847. Gedruckt in der Kränzle'schen Buchdruckerei.

³⁾ s. o. S. 36 Anm. ⁴⁾

als derjenigen „philosophischen Wissenschaft, welche die Erklärung des menschlichen Handelns und des demselben vorausgesetzten freien Bestimmungsgrundes zum Inhalte hat“ (S. 5—13).¹⁾ Aus dieser Begriffsbestimmung wird dann im zweiten Theile der Einleitung das Verhältniß der Moralphilosophie zum Selbstbewußtsein, und zwar zuerst zum Erkenntnißvermögen, zum menschlichen Bewußtsein überhaupt, dann zum Organismus der Wissenschaft, und endlich zum gegenwärtigen Zeitbewußtsein²⁾

1) „Die Moralphilosophie erscheint der Form nach als ein Gegenstand philosophischer Erkenntniß. Dieß ist ihre allgemeine und subjective Seite. Der subjectiven philosophisch-wissenschaftlichen Erkennbarkeit steht aber die Gegenständlichkeit als ein besonderer Inhalt dieser Erkenntnißform gegenüber, und auch diese muß näher und von Seite ihrer allgemeinen und sonderheitlichen Grenzbestimmungen bezeichnet werden, wenn der Begriff dieser philosophischen Wissenschaft als einer von allen übrigen Erkenntnissen dieser Art verschiedenen gefunden werden soll.“ „Die allgemeine Grenze des Inhalts der Moralphilosophie ist in dem ersten Acte des menschlichen Selbstbewußtseins gegeben.“ „Indem der Mensch denkend seinem eignen Denken zuhört und sich selbst über sein Denken Rechenschaft gibt, unterscheidet er diese höchste Instanz des Ich von seinen Kräften und betrachtet dieses Ich als die höchste Einheit, als regierendes Princip über alle seine Kräfte. Darum muß in ihm das negative Bewußtsein sein, daß dieses Ich, wenn auch vorderhand unerkannter Weise, doch auf irgend eine Weise selbst bestimmt, also in irgend einer Weise frei ist, im Gegensatz von den Gegenständen und Kräften, die es zu sich als zu einer unbeweglichen Einheit zurückzuführen vermag.“ „Wird nun der Mensch durch ein negatives Gefühl einer unbekannteren, aber wirkenden und wirklichen Macht in sich bestimmt, diese unbestimmte Größe zu bestimmen, so begegnet ihm dieselbe Aufforderung auch wieder von außen her. Durch die Beobachtung seines eignen Denkens lernt der Mensch alles in einem gewissen [nothwendigen] Zusammenhang denken.“ „Dieser Zusammenhang hört aber auf, sobald unsere Beobachtung sich der menschlichen Handlung zuwendet. Tausend Handlungen können aus dem allgemeinen und nothwendigen Grunde der menschlichen Natur erklärt werden. Allein tausend andre erscheinen wieder in reinem Widerspruch mit ihr. Das ganz Unerwartete sehen wir den Menschen beginnen. Alle Voraussetzungen, alle wohlberechneten Schlüsse vermögen zu täuschen. Das nothwendige Gesetz der himmlischen Begierde, das Gesetz des logischen Gedankens vermag er zu übertreten, und hinwieder Gesetze zu folgen, welche reine, gedankenlose Willkür, die Laune eines fremden Uebermuthes ausgenommen hat.“ „So führt die Beobachtung der Menschen auf eine Reihe von Wahrnehmungen, die einen andern Bestimmungsgrund der äußern Handlung bei dem Menschen voraussetzen scheinen, als den der allgemeinen Nothwendigkeit.“ „Ob nun diese Voraussetzung richtig ist, oder nicht, hat vorderhand keine wesentliche Bedeutung. Genug, daß der Mensch diese Wahrnehmung macht, daß er dieser äußern Beobachtung eine innere Seite seines Bewußtseins entsprechend findet.“ „Jedenfalls werden diese beiden Anhaltspunkte hinreichen, um darauf eine weitere philosophische Untersuchung über die Freiheit des Menschen zu gründen.“ Die Moralphilosophie ist also „eine von den philosophischen Wissenschaften, welche eine Aeußerung der subjectiven Kräfte des Menschen zum Inhalte haben,“ und zwar jene unter diesen Wissenschaften, „welche die dritte wesentliche Grundkraft der menschlichen Natur in ihrem subjectiven Fürsichsein, und in dieser die Einheit des Denkens und Könnens . . . zu ihrem Inhalte hat.“ Die Moralphilosophie steht daher ihrer wissenschaftlichen Bedeutung nach der Dent- und Kunstlehre näher, als der Rechtsphilosophie, die „ein objectiv-äußerliches historisches Verhältniß voraussetzt.“ (S. 8—12.)

2) „Nur in dem persönlichen Bewußtsein ist es möglich, der Willkür und bewußtlosen Nothwendigkeit zugleich zu entkommen; die Zeit und die Ewigkeit in einer wirklichen Ausgleichung zu denken; Gott und Natur von einander zu unterscheiden; Einsicht und Allgemeinheit in der beide umfassenden Einheit zu begreifen. Die Religion ist ohne Anwendung auf die subjective Freiheit unbegreiflich und ohne Zweck. Der Staat ist ohne die Grundlage des persönlichen Bewußtseins unmöglich.“ „Nachdem die ältere christliche Philosophie sich rein auf den Standpunkt des Glaubens gestellt hatte, hat die neuere Philosophie diesen gänzlich verlassen,

(S. 13—19), im dritten Theile aber die wissenschaftliche Gliederung der Moralphilosophie in drei Theile durch die Hinweisung auf die allgemeinen Voraussetzungen jeder wissenschaftlichen Methode und durch die Anwendung dieser Voraussetzungen auf die organische Gestaltung der Moralphilosophie abgeleitet (S. 19—23).

Der erste, subjective oder rein speculative Theil der Moralphil. (S. 24—141) setzt sich als erste Aufgabe die „allgemeine Begründung der menschlichen Freiheit“ (S. 24—74) zunächst durch die Darlegung der „allgemeinen Voraussetzungen des Freiheitsbewußtseins im Menschen“ (S. 24—37), zweitens durch den „Beweis für die subjective Freiheit“ (S. 37—56), und endlich durch die „Bestimmung der Art der [menschlichen] Freiheit“ (S. 56—74).

Das Freiheitsbewußtsein muß vom Bewußtsein überhaupt abgeleitet, und darum zuerst der allem Wissen gemeinsame Grund, der allen Wissenschaften und allen Gegensätzen des gegenwärtigen Zustandes der Erkenntniß gemeinschaftliche, allgemeine, nothwendige und unumstößliche Ausgangspunkt festgestellt werden. Dieser ist mit dem Bewußtsein von unserm zweifelnden und denkenden Ich gegeben und dient der „Willkür der bloß subjectiven Meinung oder des grundlosen Glaubens“ wie dem „Absolutismus einer den subjectiven Grund der Erkenntniß mit dem objectiven verwechselnden Philosophie“ gleichmäßig zur unumgänglich nothwendigen Voraussetzung. Durch die Auscheidung des reinen, subjectiven Ich von dem Ich, das sich selbst Object, sich selbst gegenständlich ist, und von den beiden übrigen nothwendig mit diesem Ich mitzudenkenden Objecten ist das Fundament zum Aufbau aller Wissenschaft, also auch der Moralphilosophie,¹⁾ und zwar zunächst für den Nachweis der subjectiven Freiheit gelegt.

und sich auf den Standpunkt der Dent- und Naturnothwendigkeit gestellt. Dadurch ist der große Zwiespalt unsrer Zeit hervorgerufen worden, in welchem Religion und Natur, Glaube und Gedanke als feindliche Mächte einander gegenüberstehen.“ „Die Einen, welche an der Uebernatur festgehalten, haben in einseitiger Mißkennung des Grundes aller Uebernatur in der Natur dieselbe selbst zur Unnatur gestempelt; die Anderen, an der Natur festhaltend und an die Nothwendigkeit sich anklammernd, haben im Verläugnen des einzig möglichen Principes eines Verstehens und Bewältigens der Natur durch die Uebernatur die Natur selbst zur Unnatur gemacht.“ „So standen und stehen die Extreme sich gegenüber. Das Freie wird mit der Willkür verwechselt, und sein nothwendiger Grund aufgehoben; das Nichtwillkürliche wird mit dem Nothwendigen verwechselt und seines Principes beraubt. Darum hat eine bloß formale Glaubenslehre an die Stelle der Religion sich zu setzen, eine absolute Staatslehre die Stelle des lebendigen Organismus des Volkslebens einzunehmen gesucht; die einfache, mittelbare, menschlich-richtige Wahrheit aber den verschiedenartigsten Extremen weichen müssen. Allen diesen Mißverständnissen ist allein durch den rechten Begriff der Freiheit abzuhelfen. Ist diese in ihrer Macht und Ohnmacht, in ihrer lebendigen Kraft und in der sie beschränkenden Grenze erkannt, dann ist diesen widerprechenden Gegensätzen ein Mittel- und Vergleichungspunkt, ein gemeinschaftliches Maß gefunden, an dem eines jeden Weisheit und Thorheit, Wahrheit und Lüge erkannt werden kann.“ (S. 17 ff.)

¹⁾ Die Ausführung dieser Punkte in der Moralphilosophie ist eigentlich nur ein (nach meiner Ansicht, nicht durchweg gelungener) Auszug aus den Münchener Vorlesungen (den „Meditationen“). Gleichwohl dürften die nachfolgenden Stellen zur Ergänzung und Aufhellung mancher Sätze jener früheren Darstellung nicht ungeeignet sein. „Alle Wissenschaften“, sagt D. S. 24—37, „müssen auf einer unvertuschten, speculativen Grundlage ruhen. Dieser Grund ist das wahrhaft Positive in der Wissen-

Dieser Beweis gliedert sich den gewonnenen Bestimmungen des Ich entsprechend in einen subjectiven, objectiven und subject-obj-

schafft. Die sogenannten positiven Wissenschaften, die einen Grund außerhalb des Wissens, einen historisch gegebenen Grund voraussetzen, sind als Wissenschaften doch erst dann positiv, wenn sie diesen speculativ festen Grund sich erstritten haben. Das historische Positive ist an sich bloß für den Glauben positiv. Der Mensch, welcher erst zum Wissen kommen muß, kann nicht anders dazu kommen, als daß er zuerst das zu Erkennende als ein Gegenständliches und Gegebenes festhält, und zwar durch den bestimmenden Willen festhält, um es dann erst in einem zweiten Grunde, in dem des Wissens wiederzugewinnen.“ „Die nothwendig erwiesene Wahrheit muß von einem unläugbaren Grunde abgeleitet sein. Dieser Grund muß allem Wissen gemeinsam sein. Nach diesem Grunde muß die Philosophie forschen. Jede andere Wissenschaft kann ihn von ihr entlehnen.“ „Die oft besprochene Frage über das Verhältniß von Glauben und Wissen ist schon in der Aufstellung verführend, indem das Wissen nicht dem Glauben gegenübergestellt werden darf, sondern als die Einheit des Denkens in der Zeit erscheint. Das nothwendige Gesetz des Denkens aber ist eine ebenso positive Grenze für die subjective Bewegung, als der gegebene Inhalt, über den wir denken können, eine positive Bestimmung für dasselbe Denken ist.“ „Denken und Glauben sind zwar als Kräfte des Menschen einander entgegengesetzt, aber nicht so, daß sie einander in ihrem Grunde negiren, sondern nur so, daß sie einander in ihrer Bewegung ergänzen. Beide gehen aus dem gleichen Grunde der subjectiv freien und eigenen Bewegung hervor“, und beide ruhen in der gleichen menschlichen Natur. „Der Mensch kann glauben und denken, weil er ein Mensch ist, und weil er dieß ist, muß er auch glauben und denken.“ „Beide sind gegeben mit dem Bewußtsein des subjectiven Ichseins. Weil ich von mir weiß, daß ich bin, so habe ich damit die doppelte Gewißheit, dem, was nicht ich ist, auf eine doppelte Weise mich nähern zu können, durch das Denken und durch das Glauben. Der subjective Grund ist bei beiden derselbe; der objective ist entgegengesetzt. Wendet sich die bewegende Kraft des Ichs dem nothwendigen Verhältniß, der negativen Grenze seiner Ichheit zu, so geschieht dieß in Einer nothwendigen Form durch das Denken; wendet sie sich dem freien Grunde zu, so geschieht dieß in Einer Beziehung durch den Glauben.“ „Dieß sind die entgegengesetzten Grenzen des Bewußtseins, inner welchen das Denken wie das Glauben sich begründet. Der gemeinschaftliche Ausgangspunkt für beide ist das subjective Bewußtsein vom eigenen Ich. Weil ich denkend bin, bin ich überhaupt als Ich. Das Bewußtsein meiner selbst als eines von sich selbst wissenden Einen muß ich jeder eigenen Bewegung vorausdenken.“ „Es ist darum dieß Bewußtsein von meinem Ich als dem Einheitspunkt all meiner Thätigkeit der Ausgangspunkt jeder bewußten Erkenntniß, jeder selbstbewußten Bewegung. Dieser Ausgangspunkt, wie er subjectiv der Grund alles Fortschritts sein muß, weil ohne ihn kein Wissen von etwas und kein Wissen vom Wissen möglich wäre, ist zwar der negativste Punkt des Bewußtseins, aber auch der allein an sich gewisse und unbestreitbare. Was wir auch für einen Obersatz voraussetzen mögen, jeder läßt sich an sich genommen bezweifeln.“ „Daß ich zweifle, kann ich nicht mehr bezweifeln.“ „Mit diesem negativsten Anhaltspunkt ist aber auch schon eine Position gegeben.“ „Indem ich zweifle, setze ich „mich selbst zu dem Gegenstand meines Zweifels in ein durch mich selbst behaftes Verhältniß.“ „Es ist das Bezweifelte für mich etwas, ein Bezweifeltes; und ich bin dem Bezweifelten gegenüber ein außer und in gewissem Sinne über demselben Stehendes, an das ich mich wende, durch eine in mir von mir vorgenommene Bewegung, durch welche ich das außer mir Gesetzte zu mir in eine Beziehung bringe, es mit mir als einem Punkte, dessen ich an sich gewiß bin, vergleiche, indem ich darüber denke.“ „Mit dem Ausdruck: ich zweifle, ist nur die Gewißheit gesetzt, daß ich in Beziehung auf ein Anderes nicht an sich dieses Andern gewiß bin, daß ich nicht weiß an sich, ob ich das Andre bejahen oder verneinen muß; allein indem ich in Beziehung auf ein Andres an sich noch nichts weiß, weiß ich in Beziehung auf mich wenigstens dieß, daß ich nichts weiß von einem Andern. In Beziehung auf ein Anderes, dessen ich nicht gewiß bin, kann und muß ich daher im ersten Anhaltspunkte des Bewußtseins sagen: ich zweifle; in Beziehung auf mich muß ich sagen: indem ich zweifle, bin ich denkend. Der Satz: ich bin denkend, enthält den Grund des Zweifels.“ „Ich kann nicht

jectiven Beweis¹⁾; der subjective (S. 39—43) wieder in einen affirmativen, negativen und positiven; der objective (S. 43—50) geht aus den Verhältnissen des subjectiven Ich zum absolut freien Ich, zum rein nothwendigen

zweifeln, wenn ich nicht denke, und kann nicht denken, wenn ich nicht bin.“ „Das bei beiden Formen des ersten, un widersprechlichen Ausgangspunktes des Bewußtseins Zurückbleibende ist aber das Ich, das dem Zweifeln und Denken vorausgeht Ich kann nur zweifeln und denken, nicht indem ich überhaupt bin, sondern indem ich Ich bin.“ „Das Bewußtsein ist in seinem ersten Sein im Selbstbewußtsein. Von diesem Selbstbewußtsein meines Ich muß ich daher bei allen Bewegungen des Bewußtseins ausgehen, darauf muß ich alles zurückbeziehen, es bleibt das zuerst und einfach Gewisse. Aus der richtigen Bestimmung dieses Ich muß daher jede Wahrheit, deren ich vollkommen gewiß sein will, mit Nothwendigkeit abgeleitet werden.“ „Zwar könnte möglicherweise auch irgend ein anderer Satz, z. B. der Satz: ich bin seiend aus dem Satze: ich zweifle abgeleitet werden. Jede Ableitung hätte aber doch wieder das gleiche Verhältniß zu dem ersten negativen Satz, das in der Gewißheit des Ausgangspunktes von dem bewußten Ich besteht. Das Ich, das zweifelt, mag nun denkend oder seiend oder wie immer geeignetet gedacht werden, es wird als Ich mit irgend einer Beziehung gedacht.“ „Müssen wir es nun zwar allerdings mit irgend einer Beziehung zugleich denken, so ist es doch nicht diese Beziehung, sondern das mit einer Beziehung Gedachte.“ „Jedes Wesen, das ich nicht selbst bin, kann Gegenstand meiner Betrachtung und irgend einer andern Thätigkeit von mir sein. Ich selbst aber kann gleichfalls Gegenstand meines eigener Denkens sein. Ich kann über mich und mein Denken denken. Indem ich nun über mich denke, bin ich mir selbst Object, bin aber zugleich das Subject, der reine Grund dieses Denkens selbst.“ „Was also eine eigene Thätigkeit besitzt, die sich außer sich hinaus erstreckt, um einer innern, leeren und inhaltslosen, aber doch zu einem Inhalte bezüglichen Einheit ein Anderes als Anderes gegenüberzustellen, ist Subject. Ein Wesen, das diese Kraft nicht hat, ist kein Subject, sondern höchstens Object, Gegenübergestelltes, nicht gegenüber sich Stellendes.“ „Dieses Subject nun in dieser letzten Einfachheit ist der feste, sichere Ausgangspunkt aller bestimmten Vergleichung.“ „Ich als Subject ist nicht Ich als Prädicat und Object. Diese Unterscheidung ist die erste aus der Bestimmung des Einheitspunktes alles Bewußtseins hervorgehende. Dieses Ich ist zugleich nicht das Ich, ein Ich und Nicht-ich. Wie aber in Bestimmung des Ich die Verwechslung nahe liegt, so auch in der Bestimmung des vom Ich unterschiedenen Nicht-ich. Das Nichtich ist nicht der reine und einfache qualitative Gegensatz von Ich. Das Nicht im Nichtich ist bloß ausschließender, bloß trennender, aber noch nicht vereinigender und bestimmender Natur.“ „Das Nichtich, das dem Subjecte gegenüber zugleich mit dem Subjecte als das von ihm verschiedene und ihm entgegengesetzte Object gedacht werden muß“, ist: „erstens jenes Nichtich, welches gegenüber dem Subjecte, inwiefern dieses ein Ich ist, nicht ein Ich, sondern das Ich ist, das Ich, in dem gar kein Nicht ist, das also nicht zugleich Subject und Object von sich ist, welches nicht ist, inwiefern es mit einer Eigenschaft ist, sondern an sich und absolut ist; und zweitens jenes Nichtich, welches dem Subject gegenübersteht, inwiefern es als Object von sich selbst auch ein Nichtich ist, und welches wir daher nicht als ein Nichtich, sondern als das Nichtich bezeichnen müssen. Vom ersten Object ist das Nicht, vom zweiten das Ich des subjectiv-objectiven Nichtichs ausgeschlossen. Dem subjectiven Ich steht folglich ein dreifaches Object entgegen, zu welchem seine Thätigkeit sich beziehen kann. Das erste und nächste Object ist es sich substantiv selbst. In seiner Objectivität aber findet es, sobald es dieselbe genau bestimmt, sich selbst in einem mittleren Verhältnisse von zwei andern Objecten, welche es zugleich mitdenken muß, sobald es sich selbst denkt.“ „Alle richtige Erkenntniß unser selbst hängt somit von dieser ersten Unterscheidung und von der daraus abgeleiteten Vergleichung ab.“

¹⁾ „Seit dem Erwachen des menschlichen Bewußtseins“, sagt D., „mußte nothwendig die Frage über die Freiheit immer wiederkehren, weil dieselbe in unaufgeschlossener Weise mit der Bewegung des menschlichen Denkens selbst gegeben war. Da der Mensch, ohne subjectiv selbst bestimmend zu sein, gar nicht hätte denken können, so war es nothwendig, daß er mit dem Acte des Denkens das verborgene subjective

Nichtich und zu beiden objectiven Gegensätzen zugleich, der subject-objective (S. 51—56) aus dem „allgemeinen Verhältnisse der Subjectivität zur Objectivität überhaupt“, aus dem „sonderheitlichen Verhältniß der Subjectivität zum wahrnehmbaren Objecte“, und aus dem „einheitlichen Verhältnisse der sonderheitlichen Wahrnehmung zur Objectivität überhaupt“ hervor.

„Der subjective Beweis muß, wenn er nicht auf blos einzelne und ungenügende Erfahrungen, sondern auf einen wissenschaftlich haltbaren Obersatz gegründet sein soll, von einer Voraussetzung ausgehen, welche als unveränderliche Widerlage eine sichere Grundlage zur Auflegung des logischen Hebels ebenso sehr, wie zur Abweisung und Vertheidigung gegen jeden möglichen Angriff darbietet. Diese Voraussetzung bildet die subjective Behauptung des Satzes, daß der Mensch frei ist, an und für sich schon.“ „Diese Behauptung kann entweder geläugnet oder zugegeben werden, und ist für beide Fälle gleich beweisend.“ „Wird die subjectiv aufgestellte Behauptung, daß der Mensch frei ist, zugegeben, so wird für den subjectiven Fall dieses Zugeständnisses der Behauptende des Beweises für seine Behauptung ohnehin überhoben.“ „Allein abgesehen von diesem subjectiven Zugeständniß liegt darin auch noch ein objectives, durch welches der für sich diesen Obersatz Behauptende als ein solcher erscheint, der ihn für alle Menschen zugleich bejaht hat.“ „Wer diese Behauptung zugibt, gibt sie zu, weil er sie zugeben muß, kann oder will. Wer sie zugibt, weil er will oder kann, der hat damit seine subjective Freiheit ausgesprochen; wer sie aber zugibt, weil er muß, der muß entweder schlechthin jede Behauptung zugeben, oder er muß nur diejenige zugeben, der er darum nicht widersprechen kann, weil er sich damit selbst widersprechen würde.“ „Wer schlechthin jede Behauptung ohne Möglichkeit des Widersprechen-Könnens zugeben müßte, der könnte auch nicht mehr zugeben, weil er nicht mehr widersprechen könnte. Für ihn „könnte es auch keine Behauptung mehr geben, denn es könnte ihm die Möglichkeit eines Andern, das nicht durch Nothwendigkeit schon im voraus, ehe es von einem Andern ausgesprochen wird, in ihm gesetzt wäre, gar nicht begegnen.“ „Wo die Möglichkeit des Widerspruchs aufhört, hört die Möglichkeit des Behaupten-Könnens, und mit ihr auch die des Bejahen-Könnens, und mit ihr die des Denken- und Philosophiren-Könnens, und überhaupt jede subjective Möglichkeit einer einem Andern gegenüberzutretenden Thätigkeit gänzlich auf.“ „Wenn nun aber eine bestimmte Behauptung in subjectiv-wirklicher Bestimmtheit dem Subjecte gegenüberzutreten kann, wenn auch nur der Versuch, die Freiheit beweisen zu wollen, hervortreten kann, so ist damit die Behauptung einer allgemeinen Nothwendigkeit

Princip desselben auch sich zu enthüllen streben mußte.“ „Aus demselben Grunde hat daher auch das unvermittelte menschliche Bewußtsein gegen jeden Abschluß der Philosophie protestirt, in welchem entweder dieses innerste Princip alles Bewußtseins geläugnet oder doch nur zur unvollkommenen Bestimmung gekommen war.“ D. weist dann die von der Theologie versuchten Beweise als durchaus ungenügend ab. „Der Principienlosigkeit dieser einer längstvergangenen Zeit abgeborgten Beweisarten und dem Nothwendigkeits-Princip und Absolutismus der neuern Philosophie gegenüber“, fährt D. fort, „kann die menschliche Freiheit nur durch die vorausgehende subjectiv und objectiv genau auscheidende Bestimmung des Ich genügend bewiesen werden. Aus dieser Bestimmung geht aber selbst wieder hervor, daß dieser Beweis zunächst auf eine zweifache, und in seiner vollständigen Durchführung folglich auf eine dreifache Weise geführt werden kann und muß.“ (S. 37 ff.)

des Zugebenmüssens und Nichtwidersprechenkönnens durch die That aufgehoben.“ „Wenn nun aber der Fall, daß Jemand diese Behauptung zugeben muß, weil er überhaupt jede zugeben müßte, unmöglich ist, so kann diese Behauptung nur darum zugegeben werden müssen, weil sie zugegeben werden kann, und weil, wer sie nicht zugibt, diesem Können und folglich sich selbst widersprechen müßte. Das Müssen ist also keine objectiv allgemeine Nothwendigkeit, sondern nur die subjective Entscheidung für die sonderheitliche und bestimmte Wahrheit und, weil Entscheidung“, nur unter „Voraussetzung einer eintreten müßenden Selbstbestimmung“ möglich. „Genau dasselbe Verhältniß, welches objectiver Weise in dem Zugeständnisse dieser Behauptung liegt, besteht auch für den Widerspruch gegen dieselbe, und der Unterschied dieser Beweisform von der ersten liegt daher nur darin, daß der dritte Fall durch den Widerspruch selbst schon auch subjectiv gelöst scheint.“ „Denn wer einer Behauptung widerspricht, für den kann gar keine allgemeine Nothwendigkeit des Widersprechenmüssens gedacht werden; denn wäre die Nothwendigkeit eine allgemeine, so wäre der Gegensatz ein unmöglicher. Nun wird aber dieser durch den Widerspruch selbst zugegeben, also wird auch das Behaupten-Können und folglich auch das Bejahen- und Verneinenkönnen zugegeben.“ „Vergleicht man die beiden Möglichkeiten des Bejaht- und Verneintwerdenkönnens dieser Behauptung, so liegt darin offenbar das subjective wie das objective Zugeständniß der Wahrheit der Behauptung selbst. Der Satz: daß ich überhaupt behaupten kann, daß der Mensch frei ist, hängt darum mit dem ersten Obersatze alles Denkens und alles Bewußtseins wesentlich und nothwendig durch ein einfaches Mittelglied zusammen.“ Die Nachweisung dieses Zusammenhangs bildet den aus dem affirmativen und negativen zugleich hervorgehenden positiven Beweis. (S. 39—43 und Grundriß der Moralphilosophie S. 8.)

Sowie „der subjective Beweis in der bestimmten kategorischen Position sich schließend aus den subjectiven Verhältnissen der logischen kategorischen Bestimmungen von Affirmation und Negation und der positiven Einheit beider sich zusammensetzt“, so muß der objective Beweis „aus den objectiven Bestimmungen des subjectiven Ich hervorgehen“. Sowie das „rein subjective Ich“ „das nichtsubjective von sich ausscheidet, erkennt es in demselben den objectiven Gegensatz von sich, als Ich und Nicht-Ich, und im weitern Unterschiede diesem gegenüber ein Nichtich, welches die Negation seiner eigenen Negativität, also die absolute Position und folglich ein Ich ohne alle Negation, also ein absolutes Ich ist“, ferner „ein Nichtich, welches die Negation seiner eigenen Position, also ein totales Nicht-Ich ohne alle Position ist. Dem ersten oder absoluten Ich, welches dem subjectiven zum Theil auch nicht Ich seienden Ich gegenüber gedacht werden muß, muß nothwendig auch ein absolutes Sein und mit demselben absolute Selbstbestimmung zugeschrieben werden; denn wo in diesem absoluten Sein die Selbstbestimmung aufhört, da hört auch die Unabhängigkeit und Absolutheit desselben und folglich das ihm wesentlich zukommende Sein auf. Sowie also das absolute Ich absolut ist, ist es nothwendig auch absolut frei.“ „Indem der Mensch als subjectives Ich seines Ich-Seins sich bewußt zu werden anfängt, fängt er an auch seines Seins als eines anfangenden sich bewußt zu werden; denn wäre sein Sein kein anfangendes, so wäre auch sein Bewußtsein kein anfangendes.“

„Wie aber der Mensch seines Seins als eines anfangenden sich bewußt ist, muß er desselben auch als eines von Einer Seite her bedingten sich bewußt sein. Was er nun als das Sein in letzter Wesenheit Bedingende demselben vorausdenkt, das muß er, als ein darin von demselben Verschiedenes, als ein wesentlich Unbedingtes demselben vorausdenken. Nun kann er, inwiefern er selbst ein Ich ist, kein sein seiendes Ich in letzter Wesenheit Bedingendes sich vorausdenken, als jenes Ich, welches in absoluter Weise das Ich ist. Das absolute Ich muß er sich also nothwendig als ein absolut freies denken. Dieses absolut freie Ich kann allein, da es absolut das Sein ist, als höchstes Princip eines jeden andern Seins gedacht werden. Weil außer ihm nichts als an und aus sich seiend gedacht werden kann, und außer ihm nur das absolute Nichts ist, in diesem aber kein Grund eines aus sich Seins und Werdens durch eigne Macht liegen kann, so muß alles, was da ist außer Gott, aus dem Nichts von ihm hervorgerufen oder geschaffen worden sein. Wenn nun aber ein Geschaffenes außer Gott existirt, so kann die Existenz desselben nicht durch eine in Gott liegende Nothwendigkeit bedingt sein, weil eine solche Nothwendigkeit, wenn sie in Gott liegen würde, nichts außer ihm und überhaupt nichts Werdendes und Geschaffenes hervorbringen könnte, weil sein Wesen ein absolutes Sein ist, und mit jedem Werden in ihm das Sein negirt wäre, und auch nicht durch eine außer ihm liegende Nothwendigkeit, weil durch eine solche die Absolutheit seines Seins aufgehoben wäre.“ In einem absoluten Sein kann durchaus „keine Seinsgrenze sein, folglich auch die nicht, durch welche die Möglichkeit, ein nicht absolutes Sein außer sich zu setzen, in ihm negirt würde. Ist nun aber in Gott die Möglichkeit, ein abhängiges Sein außer sich zu schaffen, so wird die Wirklichkeit dieser Schöpfung von seiner Freiheit und seinem Willen abhängig sein müssen, weil sie von einer Nothwendigkeit in oder außer ihm nicht abhängig sein kann. Wenn nun der schaffende göttliche Wille Wesen außer sich mit Freiheit hervorbringt, so wird er als Wille nicht ohne Zweck schaffen wollen. Nun kann aber Gott keinen Zweck haben als einen vollkommenen; denn ein vollkommener Wille setzt den höchsten und vollkommensten Zweck. Nun ist Gott selbst das Höchste und Vollkommenste; er kann also, wenn er will, nur sich selbst wollen. Wenn nun aber der schaffende Wille ein Sein außer sich setzt, muß er nothwendig ein dem Sein nach unvollkommenes setzen, weil nur sein eigenes Sein ein vollkommenes ist. Weil aber Gott doch wieder nicht das an sich Unvollkommene wollen kann, so muß er dieses mittelbar und nur als mittelbar Unvollkommene, in der Mittelbarkeit selbst aber Vollkommene, mit der Möglichkeit, das Vollkommene zu wollen und, was es nicht durch das Sein ist, durch den Willen in sich zu setzen, begabt haben.“ „Es mußte also der Mensch dem möglichen Zwecke der Schöpfung gemäß als ein Gott wollen- und lieben- [und in diesem Wollen vollkommen und seligwerden-] könnendes Geschöpf, folglich als ein freies geschaffen werden. Wenn der Mensch soll Gott lieben und wollen können, so muß er auch Gott nicht wollen und lieben können; denn wenn er nicht beides kann, so kann er keines von beiden; kann er beides, ihn lieben oder nicht lieben, so ist er seinem Wesen nach frei. Die Möglichkeit der Schöpfung ist dem Menschen daher nur dann denkbar, wenn er Gott frei und sich in freier Beziehung zu Gott denkt.“ Dadurch allein erklärt

sich auch die Möglichkeit und Nothwendigkeit des unfreien Nichtich, welches als ein völlig Abhängiges und Schloßes weder an sich noch für sich, sondern nur für ein Anderes sein kann, weil es gar keinen Grund, weder des Seins noch der Bestimmung, in sich selber trägt. „Denn nun erscheint dieses als die von dem absoluten Ich dem relativen beigegebene negative Bestimmtheit und Begrenzung, als nothwendiger Unterschied des relativen Ichs, das mit diesem Nichtich durch das gleich nothwendige und bedingte Sein verbunden ist.“ „Was Gott schafft, muß frei oder in Beziehung zu freien Wesen sein, denen das mitgeschaffene Unfreie als Unterschied und negativer Grund der Freiheit gegeben ist.“ (S. 43–49 und Grundriß d. W. S. 10.)

Der subjectiv-objective Beweis muß „aus dem nothwendigen Zusammentreffen der Subjectivität mit den gegenüberstehenden Objecten, aus der Einheit des subjectiven und objectiven Verhältnisses, oder aus der objectiven Wirklichkeit des subjectiv denkenden Ichs geführt werden.“ „Ein Anderes ist nur dadurch von mir als ein Anderes erkennbar, daß ich mich zuvor selbst als ein Einiges [als eine „in sich geschlossene für sich seiende Einheit“] weiß. Bin ich nicht für mich, so kann auch die Erkenntniß eines Andern nicht in mir sein. Die Thätigkeit des Denkens könnte dann nicht ein Setzen eines Andern in mir, sondern nur ein Setzen und Aufgeben meiner selbst in einem Andern sein. Wenn ich mich aber denkend in einem Andern verliere, so habe ich weder mich noch das Andere in mir.“ „Damit also das Denken, dessen wir durch den ersten Act unsers Bewußtseins gewiß sind, als solches, nämlich als Vermittlung eines außer mir Seienden mit mir sein kann, muß ich zuvor ein für mich seiendes Ich sein. Inwieferne ich nun für mich bin und das Verhältniß eines Andern zu meinem Ich bestimmen kann, bin ich ein in dieser Hinsicht ein Anderes in mir und im Verhältniß zu mir, also in Einer Hinsicht für mich Bestimmendes. Da nun das Fürsichsein gegenüber dieser Bestimmung in mir liegt, so ist der Bestimmungsgrund in mir, und ich bin als ein fürsichseiendes und selbstbestimmendes auch ein freies Ich. Soll also überhaupt eine Objectivität von mir gedacht werden können, so muß ich mich dieser gegenüber als selbstbestimmendes und somit freies Subject wissen.“ Dieses Denken selbst aber „muß durch den äußerlichen Gegensatz eines dem Menschen erscheinenden und die nothwendige Wahrnehmung dieser Erscheinung hervorrufenden Andern hervorgerufen werden. Damit er sich selbst von einem Andern unterscheiden lerne, muß dieses Andere als solches ihm offenbar werden. Inwieferne nun das Object das Bewußtsein der Subjectivität durch seine nothwendige Wahrnehmbarkeit veranlaßt, stellt es sich als ein entgegengesetztes Wahrnehmbares dem Subject gegenüber. Wenn nun das Subject dieses wahrnehmbare Object mit sich vermitteln will, so findet es an demselben nicht blos den einfachen Gegensatz der Objectivität überhaupt, sondern auch noch einen zweiten, secundären, nämlich den eines mit demselben zugleich sich offenbarenden Zwiespaltes. Diesen Zwiespalt erkennt es zunächst durch den Widerspruch der wahrnehmenden Empfindung, die in der Unbehaglichkeit des natürlichen Zustandes an das in der Natur mit derselben zugleich sich offenbarende Uebel mahnt. Wäre dieser Gegensatz des empfundenen Mangels gegenüber der subjectiven Empfindung ein blos natürlicher, so würde er durch die Naturnothwendigkeit seines Verhältnisses außerhalb der Empfindung

stehen, und nie das Bewußtsein des Andersseinkönnens gestatten.“ „Der Mensch muß also nothwendig ein secundär eingetretenes Mißverhältniß zwischen sich und der objectiven Natur, mit der er nicht blos in einfachen Gegensätze, sondern im gesteigerten Widerspruche sich findet, voraussetzen. Dieser Widerspruch kann nun aber nicht durch Gott gesetzt sein, weil das absolut schaffende Wesen nicht den Widerspruch an sich herzurufen konnte, wenn wir uns nicht etwa denken wollen, das Absolute wolle, wenn es überhaupt will, das an sich Unvollkommene“, statt „den geordneten, jedem Einzelwesen in seiner Bestimmtheit vollkommen entsprechenden, also relativ vollkommensten Zustand“. „Dieser Zustand kann aber auch nicht durch die Nothwendigkeit der Natur gekommen sein, weil in dieser Nothwendigkeit die Unmöglichkeit einer Aenderung des ursprünglichen Verhältnisses liegt.“ Es kann also nur das „subjective Ich, welches zwischen Gott und der Natur in der Mitte liegt“, und zwar „nicht vermöge der Nothwendigkeit, die auch in der Natur liegt“, sondern nur vermöge eines „höhern [freien] Grundes seiner Thätigkeit“ diese Aenderung des natürlichen Verhältnisses herbeigeführt haben. „Es muß also der Mensch nicht blos um der Denkbarkeit der Objectivität überhaupt willen, sondern auch wegen der besondern Art des wahrnehmbaren Verhältnisses der einzelnen Objecte zu sich als freies Wesen sich denken. Diese Wahrnehmung aber kann er nirgends umgehen.“ „Überall findet er die Außerlichkeit in Opposition mit sich; überall wird er von dem Zustande des fühlbaren Mangels zur Thätigkeit und Bewegung, diesem Mangel abzuhelfen, angepornt. Auch der Ausgangspunkt seines Bewußtseins wird von dem Mangel der gefühlten Unwissenheit veranlaßt. Allein auch darin liegt ein Segen, daß der Unsegen, der auf ihm ruht, seine eigene freie Thätigkeit wecken muß.“ „Er muß suchen die Leerheit in sich durch ein Anderes zu erfüllen, welches er als Mittel seiner Thätigkeit darum setzt, weil er es als ein sich selbst nicht bestimmen Könnendes, rein Nothwendiges erkennt. Indem er es aber als nothwendiges Mittel seiner Thätigkeit erfast, erfast er damit seine Thätigkeit als eine über der reinen Nothwendigkeit bestehende, folglich subjectiv freie.“ Indem er aber zugleich des Bedürfnisses eines solchen Mittels sich bewußt wird, wird er auch eines dieses Mittel hervorbringenden „unmittelbaren, keines nothwendigen Mittels bedürftigen Wesens“ gewiß, welches ihm „nicht als Mittel, sondern als Zweck, nicht als Object, das er für sich, sondern als Object, für das er sich bestimmen kann, gegenübersteht.“ (S. 51—56.)

In dem Abschnitt: „Bestimmung der Art der menschlichen Freiheit“ wird aus der allgemeinen (S. 57—63) und sonderheitlichen (S. 64—67) Bestimmung derselben die aus der objectiven Bedingtheit und subjectiven Unbedingtheit zugleich hervorgehende einheitliche Bestimmung (S. 67—74) gewonnen.

„Aus dem Beweise für die menschliche Freiheit“, sagt D. S. 56 f., „geht die Bestimmung der Art derselben von selbst hervor. Sowie ich nämlich meiner Freiheit durch die Vergleichung meines subjectiv denkenden Ichs mit den beiden nothwendig zu denkenden Objecten desselben und mit sich, als dem dritten Objecte, mir bewußt bin, so muß auch die Art dieser Freiheit nothwendig in dem Verhältnisse dieser dreifachen Objectivität bestimmt sein. Die allgemeinste Bestimmung derselben liegt aber in dem Verhältnisse selbst,

und die menschliche Freiheit muß vorerst als eine relativ bestimmte bestimmt werden. Wie sich das denkende Ich nur in Beziehung zu einem Prädicate zuerst zu denken vermag, so wird es sich in jeder Bestimmung seiner selbst nicht als ein absolut, sondern nur beziehungsweise irgend etwas seiendes, also auch nur als beziehungsweise freies denken können. Diese beziehungsweise Freiheit erscheint einer doppelten Objectivität gegenüber zwischen dem an sich Bedingenden und dem an sich Bedingten als bedingt und bedingend zugleich.“¹⁾ „Inwieferne das menschliche Bewußtsein“, fährt D. fort (S. 62 f.), „mit dem nothwendigen Naturgrunde zusammentritt, erkennt sich der Mensch innerhalb der Grenze einer äußern Bestimmung als natürliche Einheit. Das von außen als Eins Bestimmte ist aber als bloßes Individuum noch keine Einheit, sondern bloß eine einsheitliche Untheilbarkeit, eine negative Einsheit. Ein Individuum wird bloß von einem Andern bestimmt und ist nie sich selbst bestimmend, inwiefern es bloßes Individuum ist. Ein Individuum kann daher auch ein Anderes nicht neben sich bestimmen und von einem Andern wissen, und folglich ebenso wenig von sich wissen. Ein Individuum ist daher, weil nicht in sich Eins, weil nichts von sich wissend, weil also auch nicht für sich sein könnend, kein positiv Bestimmendes, kein Ich. Der Mensch kann daher, inwieferne er von sich weiß und im ersten Acte seines Bewußtseins sich als ein Ich erkennt, kein bloßes Individuum, kein bloßes Naturding sein. Gegenüber der von außen bestimmten Einheit, die als solche ein reines Ding, ein bloß Bedingtes und Unfreies ist, steht diejenige Einheit, welche in sich vollkommen und absolut bedingend, durch sich Eins ist.“ „Die Einheit, welche an sich, durch sich, sich und alles Uebrige, was außer ihr sein kann, bestimmt, ist allein die Einheit, welche im absoluten Sinne per se una, absolute Persönlichkeit ist. Dieses absolut persönliche Wesen ist, weil in gar keinem Sinne abhängig, das Ich an sich und nicht bloß ein Ich, ist das absolut Freie. Der Mensch wird nun, wie er in dem ersten Act seines Bewußtseins als ein Ich sich erkennt, und nicht als das Ich, sich auch nicht als das an sich persönliche, sondern nur als ein beziehungsweise persönliches, als individuell oder bedingt persönliches Wesen wissen.“ „Wie der Mensch zwar bedingt, aber nicht rein bedingt, sondern zum Theil auch bedingend ist, schon insoferne als er von seinem Bedingtsein ein Bewußtsein hat, und also die Bedingtheit in einem Andern setzt, welches nicht die Bedingtheit ist, sondern dieser gegenüber das Bedingende, so ist er

¹⁾ Während „in der göttlichen Freiheit gar keine Nothwendigkeit ist und sein kann, muß in der geschaffenen Freiheit die Nothwendigkeit als wesentliche Schranke derselben erscheinen. Diese Grenzen heben nicht jede mögliche freie Bewegung auf, sondern setzen eben durch ihr Hinzukommen zum nicht absoluten Ich die Möglichkeit der freien Bewegung. Jede Freiheit bedarf eines Grundes des Seins, mittelst dessen sie frei ist. Auch die absolute Freiheit ist nur, inwieferne sie mit dem Sein Eins ist. Die relative Freiheit muß daher gleichfalls ein Gebiet haben, auf dem sie ihre Thätigkeit entfalten kann.“ „Wie die Schranke der Natur als nothwendiges Gesetz der Erscheinung in der mit dem Menschen überhaupt nothwendig verbundenen Leiblichkeit hervortritt, so ist der einzelne Mensch wieder an seine singuläre Leiblichkeit“ und „an die singulären Verhältnisse dieser individuellen Bestimmtheit gebunden.“ Aus diesem singulären Verhältnisse des einzelnen Menschen geht die weitere Bedingtheit der Menschheit wie jedes Einzelnen durch das Nacheinander der Zeit hervor (S. 60 ff.).

ebenso wenig reine Persönlichkeit, wie reines Individuum. Er ist ein persönliches Ding und eine dingliche oder bedingte Person, und insofern nicht persönlich frei und nicht unpersönlich unfrei, sondern dem Objecte gegenüber unfrei, und folglich in der Negation dieses Gegenüberseins, in dem Nichtgegenübersein oder Fürsichsein frei, also subjectiv frei."

"Indem der Mensch sich frei und nothwendig zugleich denken muß, muß er die Freiheit in sich auch wieder als Negation der natürlichen Nothwendigkeit denken. Indem nun beide sich gegenseitig negirend einander gegenüberstehen, und zwar in einer für sich untheilbaren Einheit, können sie nicht als einander wechselseitig aufhebend sich gegenüberstehen, sondern müssen einander gegenseitig immer bedingen. Der Mensch muß also nothwendig die Macht in sich haben, dieses Verhältniß beider zu einander in sich zu bestimmen. Er muß nothwendig die negative Freiheit besitzen, die Nothwendigkeit durch die positive Freiheit, oder die positive Freiheit durch die Nothwendigkeit in sich zu negiren, um je die eine von den beiden Seiten seines Wesens der Macht der andern zu unterwerfen. In dieser Bestimmung seiner selbst ist der Mensch nothwendig völlig unabhängig von jedem äußern Zwange, indem die Bedingungen dieser negativen Selbstbestimmung lediglich in ihm selber liegen." Als rein subjective und negative ist aber diese Freiheit noch „ohne objective Position, ist eine Freiheit, die, inwiefern sie ihm von Natur aus zukommt, blos potentia in ihm ist. Diese [blos zukünftige] potentielle Freiheit kann aber als negativ nicht ohne Beziehung zu der außer ihr stehenden Gegenständlichkeit bleiben." „Da die negative Freiheit im Menschen nur eine selbstbestimmende ist, und nichts außer sich an sich bedingen kann, so wird sie immer mit Beziehung [Richtung und Absicht] zu dem außer ihm Stehenden sich bestimmen." „Sie will irgend etwas außer sich oder will es nicht, und in dieser quantitativen Ausschcheidung des Wollens und Nichtwollens wird sie zugleich die qualitative Scheidung des doppelten möglicher Weise zu Wollenden, welches gleichfalls als Position und Negation [als Freies und Unfreies, als Selbstwollendes und Willenloses] ihr gegenübersteht, in diese Entscheidung mit hereinziehen." „Es steht somit der potentiellen, sich gegenständlich setzen wollenden Freiheit ein zweifaches Verhältniß in äußerer und innerer Möglichkeit zu Gebote, und sie erscheint in dieser Hinsicht als Freiheit der Wahl." Die Wahlfreiheit des Menschen kann aber in keiner dieser beiden Beziehungen in dem Zustande der Gleichgiltigkeit und Unentschiedenheit bleiben, sondern „muß nothwendig in die entscheidende wirkliche, positive Beziehung eintreten, und ist erst in dieser Beziehung zur Verwirklichung gekommen, ist in diesem objectiven Verhältniß erst subjectiv positiv, weil subjectiv ponirend. Die menschliche Freiheit ist folglich nicht Freiheit an sich, sondern erst actu wirklich sich offenbarende Freiheit." (S. 65 ff.)

„Der Wille ist als wählender nur mit dem Vermögen des Unterscheidenkönnens zu begreifen. Als unterscheidender Wille muß der menschliche Wille nothwendig in einem innerlichen, allgemeinen und an sich gesetzten Verhältnisse zu der Objectivität, die ihm gegenübersteht, sich finden. Dieses Verhältniß hängt nicht von ihm ab, sondern muß ihm nothwendiger Weise vorausgehen. Der menschliche Wille unterscheidet sich daher ebenso sehr von dem absolut einheitlichen Willen, welcher in einem absoluten Sein, mit dem

er ewig zugleich ist, sich findet, als er von der negativ schrankenlosen, zufälligen [„völlig grundlosen“] Willkür, die ohne Gesetz und ohne Verhältniß bestimmend sein will“, „als eine auf die an sich gesetzte objective Voraussetzung und auf die seiner Entscheidung vorausgehende Unterscheidung gestützte Wahl“ sich unterscheidet. „Wer nicht unterscheidet, kann sich auch nicht entscheiden. Die Unterscheidung aber ist als eine auf nicht von mir abhängige Verhältnisse keine von mir allein abhängige und zufällige, sondern eine auf nothwendigen unumstößlichen Gesetzen der Erkenntniß beruhende. Die Gesetze dieser Erkenntniß sind aber nichts Anderes, als die nothwendigen Verhältnisse der vorausgesetzten Objectivität zu mir. Eine nach diesen Gesetzen auf die Erkenntniß dieser Verhältnisse gegründete Unterscheidung ist eine vernünftige. Der Wille ist daher als wahrer Wille auch ein vernünftiger Wille; ohne Vernunft kann der Mensch wünschen, begehren und mit Ungestim verlangen, aber nicht eigentlich wollen, weil er ohne Erkenntniß des Gegenstandes auch nicht in Wahrheit wählen kann.“ (S. 68 ff.)

„Wenn der Wille des Menschen ein unterscheidender sein muß, und zwar ein zwischen Gegensätzen unterscheidender, so muß er auch des Gegensatzes dieser Gegensätze“, der „Beziehung, in welcher sie Gegensätze für den entscheidenden Willen sind“, sich bewußt werden. „Der Mensch muß bei jeder Entscheidung ebenso nothwendig einen Zweck haben, ein Absehen auf ein Anderes, eine Absicht, in der er handelt, als er ein äußeres Mittel haben muß, womit er handelt.“ „Denn da die Freiheit eine subjectiv bloß negativ bestimmende, bloß den herrschenden Gegensatz in sich vermitteln wollende Freiheit ist, so ist sie in sich ebenso ziellos, als sie mittellos ist.“ „Keine Thätigkeit des Menschen ist auf sich selbst gerichtet, sondern auf ein Object. Der Mensch strebt nicht, um zu streben, sondern um etwas zu erstreben.“ Indem nun der menschliche Wille, „in sich zwischen Mittel und Zweck [Grund und Princip der Selbstbestimmung] und außer sich zwischen der doppelten Objectivität des an sich Freien und an sich Nothwendigen“ unterscheidend, „das Mittel als das Individuelle und Nothwendige erkennen muß, den Zweck als das immer sich gleich bleibende Allgemeine und dem an sich Freien Entsprechende, so kann er auch nur die Natur als das seiner Freiheit dienende Mittel bezeichnen, und muß Gott als das seiner Freiheit vorschwebende Ziel erkennen.“ Gott ist das stets gleiche einheitliche Ziel der Freiheit. Das Mittel aber „steht nicht als an sich bestimmende Einheit, sondern als an sich bestimmte Einsheit dem Willen gegenüber. Die Einsheit ist aber nothwendiger Weise im Gegensatze von der Einheit in die Verschiedenheit und Vielheit aufgelöst, weil ihr nicht zukommt, von innen her Eins zu sein, sondern bloß von außen her.“ (S. 70 ff.)

„Der menschliche Wille hat ein doppeltes Object seiner Bestimmung vor sich, aber zugleich ein doppeltes Verhältniß seiner möglichen Bestimmung in sich.“ „Möglicher Weise kann er also das ihm Angemessene und möglicher Weise auch das Widersprechende wollen.“ „Durch seine Freiheit bestimmt der Mensch nicht das nothwendige Verhältniß der Objecte zu sich, sondern sein Verhältniß, inwiefern es ein mit Freiheit gesetztes und gewolltes ist, zu den Objecten.“ „Während nun Gott nie die Nothwendigkeit, die Natur nie die Freiheit in sich aufnehmen kann, weil Gott die positive Freiheit, die Natur die positive Nothwendigkeit ist, kann der Mensch beides

in sich zulassen, und in dieser Zulassung ist er, was er will. Sein Wille ist (nicht die anfängliche, sondern) die schließliche und endliche Bestimmung seines Seins.“ (S. 73 f.)

Die zweite Aufgabe des speculativen Theils der Moralphilosophie bildet die Darstellung der „sonderheitlichen Verhältnisse der menschlichen Freiheit zu den Kategorien des Bewußtseins“ (S. 74—98), und zwar zuerst zu den subjectiven Kategorien der Möglichkeit, Nothwendigkeit und Wirklichkeit (S. 76—81), dann zu den objectiven Kategorien der Quantität, Dualität und Realität (S. 81—91), und endlich zu den subjectiv-objectiven Kategorien der Substantialität, Causalität und Wechselwirkung — Reciprocität — (S. 91—98). „Wie der Beweis der menschlichen Freiheit und mit ihm auch die allgemeine Bestimmung der dem menschlichen Wesen entsprechenden Beschaffenheit derselben aus den ersten Voraussetzungen des menschlichen Bewußtseins abgeleitet werden kann und muß, so müssen die Kategorien dieses Bewußtseins auch in den Verhältnissen der menschlichen Freiheit sich wiederfinden. In der Anwendung dieser Kategorien auf die Bestimmung der menschlichen Freiheit wird dieselbe zum allseitigen Bewußtsein gebracht.“ „Wie in der Kunstlehre durch die Anwendung der metaphysischen Kategorien auf das menschliche Können in seiner vollendeten Erscheinung die wesentlichen Kriterien der Kunst hervorgehen, und wie die Kunstlehre durch die Anwendung der Metaphysik auf die Erscheinungsformen des Könnens diese selbst zum bestimmten Bewußtsein bringt, und die Metaphysik in der Anwendung auf dieselbe sich veranschaulicht, so wird nun auch in dem Bewußtsein der menschlichen Freiheit die speculative Seite dieses Bewußtseins durch die metaphysischen Kategorien in ihren einzelnen höchsten Beziehungen bestimmt, und das moralische Bewußtsein durch die Metaphysik zur bestimmten Gestaltung gebracht, die Metaphysik aber durch das Freiheitsbewußtsein und die Anwendbarkeit ihrer Kategorien auf dasselbe in ihrer innern Bedeutung erklärt.“ (S. 74 f.)

„Was überhaupt“, heißt es in der „Anwendung der subjectiven Kategorien auf die Bestimmung der menschlichen Freiheit“, „in das Reich des menschlichen Bewußtseins eintreten soll, das muß mit demselben eine innere beziehungsweise Gleichheit besitzen, um überhaupt denkbar zu sein. Alles Denkbare ist, inwieferne es denkbar ist, mit dem Menschen beziehungsweise identisch, und was der Mensch denken kann, das kann möglicher Weise auch für ihn sein, indem es von ihm als seiend erkennbar ist. Diese Denkbarkeit ist der erste Grund einer jeden Erkenntniß, ist die Kategorie der Möglichkeit.“ Ein in bestimmter Weise Denkbares muß aber „nicht bloß überhaupt und an sich, sondern in der Einheit seiner Bestimmungen denkbar erscheinen. Indem nun die menschliche Freiheit aus den ersten Voraussetzungen des Bewußtseins als eine relative sich ableiten ließ, und in dieser Relativität eine zweifache Beziehung in sich einschloß, nämlich die zur absoluten Freiheit und die zur reinen Unfreiheit, so ist ihre Möglichkeit auch nur in dem doppelten Verhältnisse zu Gott und zur Natur begrifflich.“ (S. 76.) „Möglich ist die Freiheit des Menschen, inwieferne ihr ein unfreier [sie begrenzender und beschränkender] Grund natürlich beigeordnet ist, an dem sie ihrer selbst durch den Gegensatz gewiß werden“, und mittelst dessen sie sich offenbaren kann. „Möglich ist sie [zweitens], inwieferne ihr

ein freier absoluter Wille vorausgeht, an dem die menschliche Freiheit ein einseitliches persönliches Ziel ihrer Bewegung haben kann.“ „Möglich ist sie [drittens], inwieferne der Mensch diesen beiden Objecten gegenüber das thätige Verhältniß seiner selbst zu beiden selbst bestimmen, also den Zweck seiner Thätigkeit innerlich setzen kann.“ (Grundr. d. M. S. 12.)

Als eine nothwendige erscheint die Freiheit des Menschen, inwieferne sie erstens „auf dem Grunde einer nothwendigen Naturanlage ruht und von dieser in ihrem Umfange bestimmt wird, so daß sie als mittelbare Freiheit ohne das nothwendige Mittel des natürlichen beschränkten Daseins nicht sein könnte“; zweitens, inwieferne sie nicht bloß in ihrem Sein von Gott abhängig ist, sondern auch das Ziel ihrer selbst „nur subjectiv anstreben, objectiv aber nicht selbst setzen kann“, „und also von einer ersten Bestimmung eines Gesetzgebers abhängig sein muß, um ihrer selbst als einer nicht absoluten Freiheit mächtig zu werden“; und drittens, inwieferne sie „beide Voraussetzungen ihres Seins in eine bestimmte Beziehung zu sich bringen, inwieferne sie sich entscheiden muß.“ (S. 78 f. und Grundr. d. M. S. 12 f.)

„Nach dem Gesetze des ausgeschlossenen Dritten muß aus zwei sich gegenseitig bestimmenden Bedingungen die wirkliche Einheit mit Nothwendigkeit hervortreten. Sobald das Allgemeine, das in jeder Möglichkeit liegt, einen sonderheitlich bestimmenden Ausdruck gefunden hat, erscheint es in demselben als einfache Wirklichkeit. Nun ist die menschliche Freiheit den beiden ersten Objecten des Bewußtseins gegenüber überhaupt denkbar und möglich und erhält in nothwendiger Beziehung zu denselben eine doppelt abhängige objective Bestimmung“, so daß sie ihnen gegenüber „nicht mehr in bloßer Möglichkeit bleiben kann, sondern sich in der Besonderheit der Erscheinung entscheiden muß; folglich wird sie auch in dieser zweifachen Bestimmung als wirkliche Freiheit zu begreifen sein.“ (S. 79 f.)

In der Einleitung zur Anwendung der objectiven Kategorien auf die Bestimmung der menschlichen Freiheit heißt es (S. 82): „Jede wirkliche Offenbarung der menschlichen Freiheit wird nach dem Verhältniß ihres wirklich oder objectiv gewordenen Seins beurtheilt werden müssen. Nun ist aber diese Objectivität eine zweifache und folglich auch die Realisirung der menschlichen Freiheit eine von zwei Seiten bestimmte und in der Gegenseitigkeit dieser Bestimmungen eine in dreifacher Beziehung real bestimmbare.“ Wenn nun „jede von dem Denken bestimmbare Gegenständlichkeit, als welche in ihrer Verwirklichung auch die Freiheit betrachtet werden muß, einerseits in ihrer Außerlichkeit als Quantität, andererseits in ihrer Innerlichkeit als Qualität und endlich drittens in der Wechselbeziehung von beiden als einfache Realität erscheint“, so „bestimmt sich die Quantität der Freiheit durch das Mittel, die Qualität durch den Zweck und die Realität durch die durch beide bestimmte Beschaffenheit des Seins.“

„Da die relative Freiheit nicht ohne die Grundlage des negativen zeitlich bestimmten Daseins gedacht werden kann, und dieses als nothwendiges Mittel unzertrennlich mit ihr verbunden ist, ... so wird die Freiheitsbestimmung in ihrer äußern Erscheinung von dem Gesetze des Daseins formell bestimmt werden müssen. Nun ist das äußere Dasein ein individuell bestimmtes, ein, inwieferne es in die Bewegung eintritt, durch das Nacheinander der Zeit begrenztes, und durch das Maß der Zeit erkennbares, also muß die als Selbstbewegung sich offenbarende Freiheit in der Grenze der Zeit

lichkeit [„als einzelne That“] erscheinen und mit dem Maße der Zeit gemessen werden können.“ „Die Einzelthat ist nothwendige Offenbarung der relativen Freiheit in der Zeit, aber ist nicht die Freiheit selbst.“ „Die einzelne That erschöpft nicht einmal das zeitliche Verhältniß der Offenbarung der menschlichen Freiheit, ebenso wenig als die Gegenwart die Zeit erschöpft. Sie ist ebenso sehr die Aufhebung der Freiheit als die Position derselben. Wie die Zeit in dem Augenblicke ist und nicht ist, weil der Augenblick selbst keine Ausdehnung hat, so ist die Freiheit des Menschen durch die einzelne That, aber sie ist nicht in ihr. Die menschliche Freiheit kann nicht ohne die einzelne Bestimmung sein, aber die einzelnen Bestimmungen selbst sind in ihrer Gesamtheit noch nicht die Freiheit, sondern setzen diese nur voraus, sind das Maß ihrer Erscheinung, aber nicht das Maß ihres Seins. Wie aber der Augenblick, inwieferne er ein gegenwärtiger ist, aus der Vergangenheit hervorgeht und die Zukunft in sich verschließt, so ist jede einzelne That, wie aus einer Objectiv von ihr uner schöpften und in einem gewissen Sinne unendlichen Voraussetzung hervorgehend, also aus einer unendlichen Vergangenheit stammend, von möglichen unendlichen und im Augenblicke selbst noch unfaßbaren Folgen für die Zukunft. Neben dieser möglichen Unendlichkeit liegt aber auch die bestimmte Endlichkeit einer mit jedem Momente wieder möglichen Aenderung in ihr. Die Entscheidung der Einzelthat kann als singuläre Entscheidung des Willens, wenn nicht objectiv, doch subjectiv mit jedem nächsten Momente wieder aufgehoben werden. Inwieferne also die Einzelthat endlich und unendlich zugleich ist, fängt sie nicht mit dem Augenblicke an, um mit ihm auch wieder aufzuhören, sondern ist eben nur die bestimmte Gestalt, durch welche das Unbestimmte und Unendliche im Einzelnen offenbar wird.“ „Die Einheit der That ist keine innere, sondern bloß eine äußere, eine Einsheit, aber keine wahre Einheit. Dieser Einsheit gegenüber muß folglich auch noch ein weiteres Verhältniß in dem entscheidenden Willen sich kundgeben, welches als innere Beziehung, als qualitative Beschaffenheit ergänzend zu der Entscheidung hinzutreten muß.“ (S. 82 ff.)

„In dem durch die Zeit bedingten Absehen von der Zeit auf das ewige Ziel der Freiheit, in dem Absehen von dem Mittel, in der Absicht oder dem Zwecke der Bestimmung für sich betrachtet, liegt die innere Beschaffenheit oder die Dualität der Freiheitsbestimmung. Dieser Zweck als ein von der subjectiven Freiheit gesetzter muß aber nothwendig als ein mit freier Wahl zu setzender Zweck in zweifacher Richtung gesetzt werden können. Indem der Mensch mittelst seiner Natur durch die Freiheit irgend einen Zweck setzt“, kann er einen der Natur und der mit ihr verbundenen Freiheit gemäßen oder unangemessenen Zweck „mit subjectiver Freiheit sich vorsetzen“.

„Nun ist das der Natur eines Wesens Entsprechende gut, das dieser Natur Widersprechende böse, und der Mensch kann folglich im Widerspruch mit sich selber böse, und in der Einheit seiner subjectiven Entscheidung mit seiner objectiven Bestimmung gut sein.“ „Ein absolut Böses ist undenkbar. Der Ursprung des Bösen kann weder in Gott noch in der Natur gesucht werden, sondern nur in einer relativ sich bestimmenden Freiheit, weil nur in einer solchen die natürliche Bestimmung mit der freien in Widerspruch kommen kann.“ „Ein Wesen, das an sich bestimmt ist, ohne sich selbst bestimmen zu können, kann seiner eigenen Bestimmung nicht entgegenwirken, sondern ist nothwendig gut; und weil nothwendig gut, so auch nicht gut, inwieferne

dieses Gutseinkönnen im Gegensatz von Böseinkönnen gedacht wird.“ „Ein Wesen aber, das durch gar nichts außer sich bedingt und bestimmt ist, dessen absolutes Sein mit seiner absoluten Freiheit absolut identisch ist, kann gleichfalls seinem Sein durch seine Freiheit nicht entgegenwirken, sondern ist mit Freiheit absolut alles das, was es ist, und ein Widerspruch ist in seinem Wesen undenkbar, und das Böse als Widerspruch der Freiheit gegen die eigene Natur ist in ihm gleichfalls undenkbar.“ „Sowie der Mensch geschaffen war, war er auch seinem Zwecke, Gott wollen und lieben zu können, gemäß geschaffen und folglich von Natur aus gut. Gott hat also den Menschen und die Welt gut geschaffen und für das Gute geschaffen, und in ihm ist daher der Ursprung des Guten, aber nicht des Bösen; denn das Böse entspringt erst aus der relativen Freiheit, und zwar als Möglichkeit, nicht aber mit Nothwendigkeit. Das Böse ist daher nicht an sich, ist nie Subject eines denkbaren Satzes und folglich nie substantiell seiend, sondern stets nur als Prädicat, nur als Accidens denkbar.“ (S. 84—88.)

„Indem der Mensch durch die Entscheidung seines Willens äußerlich in der momentanen That, innerlich durch die Setzung des guten oder bösen Zweckes sich bestimmt, muß aus beiden Beziehungen auch eine für ihn entscheidende formelle Einheit hervorgehen. Die sich gegenseitig bedingende Quantität und Qualität erzeugt auch in der Freiheit die Form des Seins.“ „Nun kann der Mensch das seinem natürlichen Sein Entsprechende, nämlich mit Freiheit zu sein, auch mit freiem Willen sein. Er kann aber das diesem seinem bestimmten Sein Entsprechende auch mit freiem Willen negiren.“ „In dem einen Falle wird er in Harmonie seines natürlichen und freien Lebensgrundes seine eigene Seele, das ist seine allgemeine Natur in der freien Bestimmung seines Ichs besitzen“, „und zwar, weil mit Freiheit, so auch unverlierbar besitzen.“ (S. 88 f.) „Ewig ist nämlich alles, was den Grund seiner Selbstbestimmung lediglich in sich selber trägt.“ (S. 84.) Dieser harmonische Zustand „ist der der Freiheit des Menschen wahrhaft entsprechende, und darum auch der naturgemäße Zustand des Menschen“, „ist, sobald er ein bleibender geworden ist, d. h. sobald die Natur ganz durch den Willen mit der Freiheit Eins geworden und in allen ihren Beziehungen und Kräften von derselben gewollt und von dem Zwange der Nothwendigkeit befreit ist, der einer aus der Veränderlichkeit hervorgehenden unveränderlichen übernatürlichen Seligkeit. Diese Glückseligkeit ist daher der durch die Natur bestimmte Zweck der menschlichen Freiheit.“ Wenn aber „der Wille, statt die Natur durch die Freiheit selber frei zu machen, indem er sie in der äußern That als Mittel seiner Offenbarung gebraucht, dem Bedürfnisse der Natur nach Glückseligkeit dadurch zu genügen sucht, daß er das natürliche Bedürfnis als den Zweck seines Strebens setzt, so hat er den Mangel und die Negation seiner selbst durch seine Bestimmung zu seinem Eigenthum gemacht.“ „Das Bedürfnis wird nicht dadurch aufgehoben, daß ich es aus der Natur in die Freiheit eintrage, sondern dadurch, daß die Freiheit selbst das Höhere durch den Willen ergreift, um durch dasselbe ihrem eigenen Mangel und damit auch dem der Natur zu steuern. Der Mangel hört nicht auf in der Natur zu herrschen, wenn der Wille ihm nachgibt, sondern er erlangt dadurch nur eine doppelte Herrschaft, indem er nun nicht mehr bloß die Natur, sondern auch den Willen beherrscht. Der also von der Natur beherrschte Wille ist aber durch eine solche Stellung zur Natur selbst

in eine unnatürliche Stellung gekommen, und die Natur, die nicht herrschen kann, sondern nur dienen, ist gleichfalls mit sich selbst in Widerspruch gekommen, und sobald dieser Widerspruch ein bleibender geworden ist, was dann der Fall sein muß, wenn alle Kräfte der Natur gegenüber dem bestimmenden Willen und der Wille allen natürlichen Kräften gegenüber diese falsche Stellung eingenommen hat, so kann er nur als ein Zustand einer bleibenden Unseligkeit in dem Menschen betrachtet werden. Da nämlich der Wille nie aufhören kann, Wille und folglich Herrscher sein zu wollen, diese Herrschaft aber ganz und gar verloren hat in Beziehung auf die mit ihm verbundene naturgemäße Grundlage seiner Thätigkeit, und doch von dieser Grundlage sich nicht trennen kann, so wird dieser Gegensatz der Quantität und Qualität des menschlichen Willens in einer ewig mit sich selbst uneinigen Form zur ewigen Dual des Willens ihm werden können.“ Der menschliche Wille „muß aber auch ein Princip und ein höheres Gesetz seiner Entscheidung haben, dem er entsprechen oder widersprechen kann, wenn es ihm möglich sein soll, den in ihm durch die Natur gesetzten Gegensatz durch die Freiheit zu heben. Diese höhere Einheit der Richtung seines Willens liegt nothwendig in Gott. Nur indem er den göttlichen Willen mittelst der natürlichen Kräfte zu vollziehen strebt, kann es ihm gelingen, das Unfreie in sich in ein Freies und das Negative in ein positiv Seiendes zu verwandeln.“ „Indem er, die Freiheit vollend, dem Wesen der Freiheit entsprechend handelt, handelt er damit auch der Natur entsprechend, die ja gleichfalls von dem Urheber der relativen Freiheit geschaffen ist, und nicht im Widerspruche mit derselben, sondern zum Dienste derselben geschaffen ist.“ Der Mensch wird darum „beiden zugleich entsprechen, wenn er diesem höhern Willen freiwillig dienen will. Die Quelle aller Seligkeit des Menschen ist folglich der Gehorsam und die Quelle aller Unseligkeit der Ungehorsam gegen den göttlichen Willen, und wenn nun als natürlich bestimmter Zweck der menschlichen Freiheit die Glückseligkeit des Menschen bestimmt werden muß, so muß als freier Zweck derselben die Liebe Gottes anerkannt werden. Beide aber entsprechen in gleicher Weise dem durch die Schöpfung offenbar gewordenen göttlichen Willen und bezeichnen in ihrem gemeinschaftlichen Ausdruck die Vollkommenheit als diesen einheitlichen Zweck der menschlichen Freiheit.“ (S. 88—91.)

In der Einleitung zur Entwicklung der subjectiv-objectiven Kategorien in ihrer Anwendung auf die menschliche Freiheit sagt D. (S. 91 f.): „Da die menschliche Freiheit in der ihr nothwendigen Offenbarung einerseits beschränkt ist in quantitativer Beziehung durch das Maß der Zeit, andererseits aber einen überzeitlichen Zustand qualitativer Weise zu begründen suchen muß, und da diese beiden nicht an sich in der Wirklichkeit schon Eins sind, sondern erst Eins werden müssen, so wird ein andauernder Zustand der Wechselwirkung beider Beziehungen in der Dauer des menschlichen Lebens nothwendig sein, durch welchen der Uebergang von dem Einen zu dem Andern in der öftern Wiederholung des Einen in dem Andern vermittelt wird. Die menschliche Freiheit wird daher in einer in der Zeit sich entwickelnden Wechselwirkung mit der Nothwendigkeit sich offenbaren müssen.“ „Die unterscheidenden Kräfte des Menschen müssen gerade in dieser Wechselwirkung von Freiheit und Nothwendigkeit ihre Bestimmung finden.“ „Es müssen daher ebenso viele freie Thätig-

keiten in dem Menschen sich finden, als Verhältnisse zwischen diesen beiden Gegensätzen überhaupt möglich sind.“

„Die erste Stufe der Offenbarung der Freiheit innerhalb der Nothwendigkeit muß in dem Bewußtsein des Widerspruches [beider] sich finden.“ In diesem Bewußtsein unterscheidet sich der Mensch von der bloßen Natur, die keinen der Nothwendigkeit gegenüberstehenden „Einheitspunkt und darum auch kein Bewußtsein einer solchen Nothwendigkeit hat. In diesem Bewußtsein unterscheidet er sich aber auch von Gott, in welchem durchaus kein Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit sich finden kann. Indem er nun aber diese Nothwendigkeit als Bedingung seiner selbst auch außer sich findet, wird er durch dieses Bewußtsein eines ihm gegenüberstehenden und Bedingenden auch einer Thätigkeit sich bewußt, wodurch er das Verhältniß dieses Gegensatzes als eines Andern von sich, welches doch wieder zu ihm in Beziehung steht, zu bestimmen vermag.“ Diese „Thätigkeit des Menschen, ein Anderes, ihm unbeweglich gegenüber Stehendes in sich zu wiederholen und es außer sich bestehen lassend doch auch wieder innerlich in sich zu setzen [d. h. „nicht das Sein desselben, aber ein Bewußtsein von demselben in sich zu setzen“], ist die Thätigkeit des Denkens. Diese Thätigkeit ist offenbar eine Offenbarung der menschlichen Freiheit, weil nur ein einen Bestimmungsgrund in sich besitzendes Wesen ein Bewußtsein von einem Andern und von sich und dem Verhältnisse beider zu einander besitzen kann. Das Denken des Menschen wird daher auch durch das Wollen in seinem Ziele bestimmt, und wenn der Mensch auch eine allseitige Veranlassung außer sich findet, das außer ihm Seiende in Vergleichung mit sich zu bringen, so hängt es doch von ihm ab, ob er diese Vergleichung mit sich selbst bestimmen oder bloß durch die äußere Wahrnehmung sich aufdrängen lassen will, ohne zur Befreiung seines Bewußtseins von der bloß äußerlichen Erfahrung zu gelangen.“ „Das Denken ist daher nur möglich mit dem gewollten Bestreben, diese Außerlichkeit durch eigene Thätigkeit aufzuheben, und wo diese freie Bestimmung nicht eintritt, da denkt der Mensch auch nicht. Deswegen kann zwar jeder Mensch denken, aber nicht jeder Mensch will denken, und die Wenigsten denken in Wirklichkeit.“ Obwohl nun aber „die Thätigkeit des menschlichen Denkens von der Freiheit abhängig und selbst eine Aeußerung der Freiheit ist“, so ist sie doch auch wieder eine nothwendige, „inwieferne sie einerseits als Vergleichung des Außern mit dem Innern von der Außerlichkeit überhaupt, andererseits von dem an sich Seienden Verhältnisse des subjectiven Ich zur Objectivität, und von den daraus hervorgehenden nothwendigen Gesetzen des Vergleichens abhängig ist.“ Der Mensch „setzt in dem Denken durch eigene Thätigkeit in sich, was zuvor bloß außer ihm gewesen, ohne über dieses an sich irgend eine Macht zu besitzen. Das Denken ist daher die erste Offenbarung der Freiheit, in welcher dieselbe als ein innerliches Vermögen in ihrer Möglichkeit den Menschen offenbar wird. Indem der Gedanke von der sinnlichen Wahrnehmung und den Grenzen der Nothwendigkeit bedingt ist, und doch die Beziehung derselben zu einer freien Einheit die Wahrnehmung wieder bedingt und zu einer innern Wahrheit erhebt, sind in demselben beide in gegenseitig sich bedingender Wechselwirkung mit einander vereint, und die Freiheit erscheint als die mit dem Accidens der

Nothwendigkeit behaftete Substanz. Im Denken erscheint daher das Freiheitsbewußtsein als ein wesentlich substantielles.“ (S. 92 ff.)

Der Mensch muß aber „das an sich Abhängige auch als ein von sich Abhängiges erfahren. Hat er nun in erster Erfahrung des Denkens die Möglichkeit, einen freien Zweck aus sich setzen zu können, gefunden, so muß in weiterer Erfahrung eine zweite Thätigkeit zu der ersten hinzutreten, durch welche die andere Möglichkeit ihm offenbar wird, nicht bloß in sich etwas bedingen wollen zu können, sondern auch außer sich ein Anderes bedingen zu können.“ „Indem der Mensch auf das Aeußere zu wirken sucht, um das in ihm lebende Bewußtsein einer freien Kraft an dem unfreien Stoffe zu verwirklichen, entsteht die zweite Thätigkeit der Wechselwirkung von Freiheit und Nothwendigkeit“, die Thätigkeit des Könnens. „Der Mensch kann zwar nicht, was er will, aber er kann, weil er will. Während nun Gott kann, was er will, inwieferne er absolut frei und alles bedingend ist, und die Natur, weil sie nicht wollen kann, überhaupt nichts kann, im Sinne der Aeußerung einer inneren Macht auf ein Anderes, unterscheidet sich der Mensch durch eben dieses Können von dem absolut Freien wie von dem an sich Nothwendigen. Das Können des Menschen ist also allerdings eine Offenbarung seiner Freiheit, aber nur eine bedingte Offenbarung, inwieferne er gleichfalls in der Aeußerung dieser seiner Freiheit auf eine zweifache Weise wie im Denken bedingt sich findet. Das Können wird nämlich bestimmt durch die Voraussetzung einer schon bestehenden Natur außer der menschlichen Thätigkeit . . . und wird weiter bedingt durch die Gesetze dieser Natur, welchen seine Thätigkeit sich unterordnen muß, wenn sie überhaupt eine entsprechende Wirkung auf die Natur hervorbringen will.“ „Der Mensch vermag könnend mehr über die Natur als denkend, weil er im Denken nur in sich eine neue Gestaltung hervorbringt, im Können aber außer sich; aber auch wieder weniger, weil er von dieser Herrschaft kein inneres Bewußtsein hat, indem er sie übt; er übt sie mehr, weil er kann und muß, um seiner selbst gewiß zu sein, als weil er will. Das Können erscheint daher im Gegensatze von dem Denken als die nothwendige Offenbarung der Freiheit des Menschen. In ihm stehen Freiheit und Natur wie Ursache und Wirkung einander gegenüber, und das Können bezeichnet in dem kategorischen Wechselverhältnisse von Freiheit und Nothwendigkeit das Verhältniß der Causalität.“ (S. 94 ff.)

Wenn der Mensch durch das Denken „der äußern Nothwendigkeit in der Freiheit sich bewußt wird“, und durch das Können „die innere Freiheit in die äußere Nothwendigkeit einzutragen vermag“, so ist er „in dem Einem eines möglichen Zweckes, in dem Andern eines möglichen Mittels der wirklichen Offenbarung seiner Freiheit sich factisch bewußt geworden.“ „Wenn nun der Mensch ein Inneres und Aeußeres zugleich durch seine Thätigkeit setzt, so müssen wir diese Thätigkeit als die in sich vollendete, allseitige Erfüllung des Thuns, als freies Handeln an sich bestimmen.“ „Eine Macht ohne Zweck ist keine wahrhaft freie und ein Zweck-Setzen ohne Macht ist gleichfalls eine illusorische Thätigkeit.“ „Das freie Handeln ist also die Einheit des Denkens und Könnens, ist im Gegensatze von beiden die nicht bloß mögliche oder nothwendige, sondern die wirkliche Offenbarung der Freiheit. Das freie Handeln des Menschen hat darum in dem

Denken und Können zugleich sein Maß.“ „Wie die völlige Ohnmacht keine sittliche Freiheit ist, so auch nicht die völlige Unwissenheit.“ „Das größte Maß des Könnens mit dem höchsten Bewußtsein verbunden gibt die höchste Freiheit des Handelns.“ „Beide bestimmen, indem sie sich gleichmäßig gegenseitig bedingen, in einfacher Activität und Passivität ihres Verhältnisses zu einander, das letzte kategorische Verhältniß der reinen Reciprocität oder Wechselwirkung in der menschlichen Freiheit.“ (S. 96 ff.)

Die Bestimmung des ersten Sittengesetzes (S. 98—141) bildet die dritte, aus den bisherigen Bestimmungen nothwendig sich ergebende Aufgabe des speculativen Theils. Dieses Sittengesetz wird zuerst im Allgemeinen bestimmt (S. 99—111), dann das sonderheitliche Verhältniß und Verhalten des Menschen zu demselben (S. 112—126), und endlich die bestimmten Folgen dieses Verhaltens (S. 126—141) erörtert.

Die allgemeine Bestimmung des ersten Sittengesetzes fordert zunächst den Nachweis der Nothwendigkeit desselben aus dem ursprünglichen Verhältniß der menschlichen Freiheit zu Gott, zur Natur, und zur einheitlichen Bestimmung des Menschen in seinem Unterschiede von beiden (S. 99—103). Aus dieser Nothwendigkeit kann erst die Art der Offenbarung dieses Gesetzes als eines von einem persönlichen und absoluten Gesetzgeber objectiv in einer der menschlichen Natur angemessenen Weise ausgesprochenen (S. 103—108) und daraus die bestimmte Form dieses Gesetzes gegenüber der menschlichen Natur (S. 108—111) erkannt werden.

„Wie die Natur“, sagt D. S. 98, „ein Gesetz hat, weil sie nicht ohne Voraussetzung ist, so muß auch diejenige Freiheit, die nicht ohne Voraussetzung gedacht werden kann, wenn sie als eine seiende gedacht werden soll, insofern auch ein Gesetz haben, als sie ein Vorausgesetztes hat. Dieses Gesetz zu bestimmen, ist die letzte einheitliche Aufgabe der rein speculativen Entwicklung des Moralprincips. Denn sobald ein solches Gesetz als ein positiv gegebenes bestimmt werden kann, wird dieses selbst in die Geschichte der menschlichen Entwicklung bestimmend eingreifen, und die weitere Bestimmung des menschlichen Freiheitsbewußtseins von diesem objectiv historischen Verhältnisse abhängig gemacht werden müssen.“

„Hätte Gott sich bloß in der Naturnothwendigkeit geoffenbart, so hätte er sich nicht als Schöpfer, weil nicht als frei, der Freiheit gegenüber, sondern nur als nothwendig im nothwendigen Gesetze, er hätte sich also im eigentlichen Sinne gar nicht geoffenbart. Es liegt daher in dem Schöpfungswillen Gottes nicht bloß die Möglichkeit, sondern sogar die Nothwendigkeit, sobald dieser Wille einmal nach außen sich verwirklicht, auch als freier Gesetzgeber dem freien Willen sich zu offenbaren. Nur der freie Wille ist im Stande, die Freiheit zu erkennen; nur dem freien Willen kann sich daher auch die Freiheit offenbaren.“ „Da Gott alles, was er ist, in absoluter Weise ist, so kann er nicht Gesetzgeber in Einer Beziehung sein, um es in der andern nicht zu sein. Ist er daher absoluter Gesetzgeber, so ist er auch der Gesetzgeber für die relative Freiheit.“ „Wir müssen uns folglich mit der Offenbarung Gottes in der Natur zugleich ein weiteres von ihm geoffenbartes übernatürliches Gesetz als Freiheits- oder Sittengesetz gegeben denken.“ Die Freiheit „kann nicht dem Gesetz der mit ihr verbundenen Natur unterworfen sein, denn diesem Gesetz ist der Mensch unterworfen, inwieferne er nicht frei ist.“ Soll daher die Freiheit „der Nothwendigkeit und Natur im

Menschen vollkommen gleichgestellt erscheinen, so muß sie ihr eigenes Gesetz gegenüber dem Naturgesetze besitzen.“ „Der Mensch wird durch das mit Nothwendigkeit sich ihm offenbarende Naturgesetz seiner Nothwendigkeit auf eine positive, seiner Freiheit aber nur auf eine negative Weise“, „nur als eines unbestimmten Gegensatzes der Nothwendigkeit, als Nichtnothwendigkeit“ sich bewußt. „Was nicht nothwendig ist, ist darum noch nicht frei“; denn „auch das Mögliche ist dem Nothwendigen entgegengesetzt.“ Wenn also der Mensch zum vollkommenen Bewußtsein seiner selbst gelangen soll, „so muß ihm auch ein Gesetz gegeben sein, durch welches er seiner Freiheit positiv sich bewußt werden konnte.“ Ebenso muß der Mensch, wenn sein „negatives Bewußtsein von einem zweifachen Gegensatz außer ihm zur vollständigen Position in ihm kommen soll“, einer doppelten Offenbarung theilhaftig werden. (S. 100—103.)

„Das Sittengesetz kann unmöglich ein in der Natur ausgesprochenes Gesetz sein. Das Naturgesetz ist eben darum nicht Sittengesetz, weil es Naturgesetz ist.“ Wohl aber „wird der gleiche Gesetzgeber beiden Gesetzen zugleich vorausgedacht werden müssen. Daraus ist der Unterschied, wie die innere Harmonie beider Gesetze begreiflich.“ „Durch das Sittengesetz soll sich der Mensch als persönlich freies Wesen der Freiheit und Persönlichkeit gegenüber entscheiden. Durch das Sittengesetz wird also die Richtung aller menschlichen Kräfte in der Einheit des freien Willens zu einer objectiven, höchsten, freien Einheit bedingt. Das Sittengesetz kann also nicht in dem menschlichen Willen selber liegen, denn der menschliche Wille muß ja vermöge desselben erst zur Realisirung seiner selbst, zur freien Wahl bestimmt werden. Inwieferne er also wählender Wille ist, kann er unmöglich gesetzgebender Wille sein, und kann dieß um so weniger in der höchsten Entscheidung der menschlichen Subjectivität sein, als er nicht einmal in Hinsicht auf die der menschlichen Entscheidung untergeordnete Grundlage der äußern Natur gesetzgebend ist.“ „Um so weniger kann daher die Behauptung, daß die Vernunft oder irgend eine andere der dem Willen untergeordneten Kräfte in Beziehung auf die sittliche Freiheit des Menschen gesetzgebend sei, mit dem richtigen Begriff der Freiheit geeinigt werden.“ „Der Vernunft widerspricht es geradezu, gesetzgebend zu sein, wenn wir sie anders als die höchste Kraft der Erkenntniß betrachten. Ist sie nämlich erkennende und unterscheidende Kraft, so ist sie nicht entscheidende.“ „Wenn die Vernunft sogar dem Denkgesetze unterworfen ist, und nicht einmal die Gesetze der eigenen Bewegung gibt, sondern sie nur erkennt, wie können wir sie dann für die dem Willen Gesetze gebende Kraft erklären? In der Vernunft liegt die Fähigkeit, die Gesetze der menschlichen Natur, das Naturwie das Sittengesetz und ihre Beziehung zur subjectiven Einheit des Menschen zu erkennen, nicht aber diese Gesetze zu geben. Ebenso wenig kann das Gewissen als diese gesetzgebende Einheit bestimmt werden, weil in ihm nur die unmittelbare Gewißheit von der Verantwortlichkeit des Menschen für seine Handlungen nach dem Gesetze, nicht aber die gesetzgebende Gewalt selber liegen kann; denn wenn im Gewissen die gesetzgebende Gewalt selber liegt, so ist der Mensch Niemand für seine Handlungen verantwortlich und kann folglich gar kein Gewissen haben. Das Sittengesetz muß also, weil es der höchste Grund der einheitlichen Bestimmung des ganzen Menschen ist, über und außer dem Menschen liegen.“ (S. 104—107.)

„Inwieferne der Mensch eine innerlich sich bestimmende Einheit ist, besitzt er einen Ausdruck dieser innern einheitlichen Selbstbestimmung in der Sprache.“ Sobald dem Menschen „die einzelnen Erscheinungen des Naturlebens vor Augen geführt waren und er für dieselben in den Namen, die er ihnen beilegte, eine einheitliche Bestimmung und einen derselben entsprechenden Ausdruck gefunden hatte“, konnte „ein höherer sich ihm offenbaren wollender Wille, des menschlichen Wortes sich bedienend, dem Menschen eine Offenbarung dieses höhern gesetzgebenden Willens geben. Das Sittengesetz mußte daher den Menschen in Form der menschlichen Rede, die aus der ersten substantiellen und causalen Freiheit des Menschen, aus dem Denken und Dichten des Menschen hervorgegangen war, und nicht einfach natürlicher, sondern historischer Ausdruck seines von der Natur sich unterscheidenden, subjectiven Bewußtseins war, als ein auf historischem Wege geoffenbartes gegenüberreten.“ (S. 107 f.)

Der Mensch konnte ferner durch dasselbe „nur zu der Entscheidung bestimmt werden sollen, ob er einen höhern Gesetzgeber über sich überhaupt anerkennen wolle oder nicht.“ (S. 109.)

„Es war zur Entscheidung des Willens, und nicht zur activen Uebung der thätigen Kräfte unter dem Willen gegeben, konnte daher blos negatives Gebot, Verbot sein.“ Es war ferner „zur einfachen Entscheidung des persönlichen einheitlichen Willens gesetzt; konnte also nur ein einziges Gebot sein; war nur für den subjectiven Willen, von dem alle Kräfte abhängig sein sollten, gesetzt, durfte also keine Möglichkeit eines Mißverständnisses zulassen und mußte in der Individualität der sinnlichen Wahrnehmung bestimmt und unzweideutig ausgesprochen sein. Aus diesem Grunde, und weil durch die erste Entscheidung des Willens auch sein Verhältniß zur Natur bestimmt werden sollte, mußte das als göttlicher Wille ausgesprochene Gebot an jene Region des Naturlebens geknüpft werden, in welcher der Mensch unmittelbar mit der Natur zusammenhieng“, an das „Reich der Ernährung.“ (Grundr. d. M. S. 17.) „In der Nahrung, die der Mensch von der Erde nimmt, ist selbst wieder die Möglichkeit gesetzt, daß der Mensch Zweck und Mittel mit einander verwechsle, eben weil in derselben das nothwendige Mittel der subsistirenden Freiheit von der Natur dargereicht wird.“ (S. 111.)

Um „das sonderheitliche Verhältniß der menschlichen Freiheit zu einem ersten Sittengesetze“ zu ermitteln, bestimmt D. zuerst den ursprünglichen Zustand des Menschen als einen objectiv und natürlich vollkommenen, subjectiv aber unvollkommenen und deshalb die Entscheidung der freien Selbstbestimmung fordernden (S. 112—116); aus diesem Zustand werden sodann die sonderheitlichen Voraussetzungen, welche zur Herbeiführung der wirklichen Entscheidung des menschlichen Willens außerdem noch nothwendig waren; abgeleitet, es wird die Nothwendigkeit einer Versuchung zum Bösen und der mögliche Ursprung einer solchen Versuchung erörtert (S. 116—120); zuletzt wird das Verhältniß, das sich der Mensch zum Sittengesetze geben konnte, in seiner zweifachen Möglichkeit bestimmt, dann die Nothwendigkeit einer Entscheidung für oder gegen dasselbe dargethan, und endlich die wirkliche, bestimmte Entscheidung aus der gegenwärtigen Stellung des Bewußtseins und dem gegenwärtigen Verhältniß der Menschheit zur Objectivität eruiert (S. 120—126).

„Wie der Mensch“, sagt D. S. 112—115, „mit dem ersten Acte seines Bewußtseins sich als zu sein anfangend denkt, muß er dieses Bewußtsein mit dem Wesen des Menschen identificiren, und den Menschen überhaupt, inwiefern er ein seiner selbst bewußt werdender ist, auch als einen anfangenden denken. Da nun dieser Anfang nicht in's Unendliche fortgedacht werden kann, weil er sonst aufhören würde, Anfang zu sein, so muß er einen ersten Menschen als einen im Anfang von Gott geschaffenen im Anfange des Menschengeschlechtes denken.“ Der Mensch mußte aber in seinem ursprünglichen Zustande „ein in seiner Natur [gut und] vollkommen geschaffenes Wesen“ sein, „da es unmöglich ist, daß Gott Unvollkommenes innerhalb der bestimmten Natur erschaffe.“ „Allein er war dieß nicht in persönlicher und freier, sondern in unpersönlicher und natürlicher Weise.“ Das „göttliche Wohlgefallen an dem Menschen“ und seine „Gerechtigkeit vor Gott war erst nur eine passive und negative.“ Seine Vollkommenheit „war ein Prädicat seines Seins, aber nicht seiner Freiheit und Persönlichkeit“, war die „Vollkommenheit des Mittels, aber nicht des Zweckes.“ „Es war daher in dem Menschen zuerst eine doppelte Zuständigkeit, die natürlich bestimmte und zwar vollkommen bestimmte und in dieser Bestimmung vollkommene, und die freie, annoch unbestimmte, und als unbestimmt auch noch nicht vollkommene.“ „Der Mensch aber, aus einer doppelten Wesenheit bestehend, konnte nicht in der bloßen Natürllichkeit stehen bleiben. Die Verbindung der Freiheit mit diesem natürlichen Zustande forderte nothwendig eine andere und höhere Vollkommenheit in ihm als die der Natur.“ „Er mußte die natürliche Vollkommenheit als solche aufheben, um sie mit Freiheit zu setzen oder zu negiren.“ „Da nun aber der Mensch in dem ersten Zustande bloß potentia frei war, bedurfte er eines äußern Anhaltspunktes, um es actu zu werden, . . . und das Wohlgefallen Gottes an dem Menschen mußte sich als active Liebe beweisen, indem er ihm auch das zweite nothwendige Mittel zur Vollendung seiner selbst in dem Sittengesetz an die Hand gab.“

„Dieses Gesetz war aber eine Offenbarung der Liebe Gottes zu den Menschen, war eine der Natur angemessene Vorschrift zur Feststellung des richtigen Verhältnisses der Freiheit zu unsrer Natur. Es lag also auch in der menschlichen Natur keine Veranlassung, dieses Gebot auf irgend eine Weise zu überschreiten. Nur in der Freiheit und dem möglichen Widerspruche der Freiheit mit der Natur lag die Möglichkeit einer Uebertretung desselben.“ „Inwiefern aber Gott durch das Gebot den Menschen gesucht und besucht hatte, war er wohl versucht vom Guten und zum Guten, aber nicht vom Bösen zum Bösen. Es war daher zu der Vollständigkeit seiner Freiheit nothwendig, daß ihm auch die Versuchung zum Bösen in bestimmter Weise gegenübertrat.“ Diese Versuchung konnte aber dem Menschen weder von Gott, noch aus ihm selber, noch aus der Natur kommen. Wohl aber sind als Versucher andere relativ freie Wesen außer dem Menschen denkbar, welche, mit andern Kräften begabt und andern Bedingungen der Freiheit unterworfen, auch in anderer Weise (ohne daß Gebot und Versuchung von außen an sie herantrat) sich Gott gegenüber entscheiden mußten. (S. 116—120.)

„Der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen konnte aber dem Menschen keineswegs bloß negativ bedeutsam sein, so daß er seine Bestimm-

ung erfüllte, wenn er eben daran vorübergieng, und nicht aß, sondern er mußte zur Erkenntniß des Guten und Bösen durch ihn veranlaßt werden, er mußte an ihm seine ganze Stellung zu Gott und Natur zur Entscheidung bringen. Es lagen dem Menschen aber zwei Wege zur Entscheidung vor.“ (Grundr. d. M. S. 18.)

„Seiner Natur gemäß konnte er gegenüber dem göttlichen Gebote demselben mit Freiheit sich unterordnen, ohne dadurch seine Freiheit dem Wesen nach zu negiren, weil dieser Gehorsam selbst eine Entscheidung dieser Freiheit war, und einem unfreien Wesen gegenüber kein Gebot möglich gewesen wäre.“ „Er würde dadurch das höhere Gesetz der Freiheit in sich eingeführt und, statt die Freiheit zu verlieren, sie erst wahrhaft in sich ponirt haben, sowie ja auch in der Natur die Unterwerfung der Erscheinung unter das höhere Gesetz das vorausgehende nicht aufhebt, sondern es nur in höherer Weise wiederholt.“ „Möglicher Weise konnte er aber auch die momentane und individuelle Willkür dem höheren Willen gegenüber behaupten wollen und, um seine vermeintliche Freiheit zu retten, die wahre Freiheit negiren.“ „Ebenso konnte der Mensch gegenüber der Natur, indem er sich selbst durch die Entscheidung für die wahre Freiheit von ihren Banden befreite, die Natur in sich eintragen und so zum Befreier und Erlöser der gebundenen Natur werden, indem er sie mit freier Kraft durchdringen und vergeistigen konnte. In dieser Aufnahme der Natur in sich handelte er als Erlöser der Natur eigentlich erst naturgemäß, da diese offenbar nur zum Mittel und zur Hülle des Geistes geschaffen war. Allein der Mensch konnte möglicherweise auch die Natur ... gegen den allgemeinen Zweck, zum Mittel seines individuellen Egoismus erniedrigen und sich selbst in die Natur versenken; ihrer begehren, um seinen Mangel durch die Natur auszufüllen und seiner Willkür ihre allgemeinen Gesetze zum Opfer zu bringen.“ „Der Mensch konnte, freilich im objectiven Widerspruch mit den Gesetzen der Natur, die Natur sich opfern wollen, ohne sich Gott zu opfern, und so die Freiheit, als eine unnatürliche, zur Zerstörerin der Natur, durch die sie doch allein existirte, machen wollen.“ „Er konnte den Gesetzgeber, der durch das Gebot zu ihm gesprochen, in geistiger Erhebung um die Bedeutung desselben fragen, und so im Geiste das Leben und im geistigen Leben die Erkenntniß sich erwerben. Oder er konnte unmittelbar bei der Natur und dem sinnlichen Genuße die Erkenntniß der Wirklichkeit der angedrohten Folgen sich erwerben, und so die Erkenntniß ohne den Geist und das Leben in der erfüllten Begierde gewinnen wollen. Im ersten Falle erkannte er durch den Geist das Gute positiv und das Böse negativ.“ „Im andern Falle erwarb sich der Mensch eine unmittelbare positive Erkenntniß des Bösen, und eine negative des von ihm nicht gewollten Guten.“ „Im Falle geistiger Erkenntniß würde er durch den Geist das Leben gewonnen, in dem Leben die Erlösung gefunden haben von den Banden der ihm noch negativ gegenüberstehenden Natur, und indem er selbst zum Erlöser der Natur geworden wäre, durch den Geist den Erlöser und durch den Erlöser die Macht des Schöpfers gegenüber der Natur in sich gefunden haben, und Gott würde sich ihm in seiner vollen Wesenheit seiner dreipersönlichen Substanz durch die Freiheit in der Natur haben offenbaren können. Negirte aber der Mensch den Geist, indem er die Sinnlichkeit zuhöchst stellte, so negirte er auch den Erlöser und mit ihm die Macht des Schöpfers, und die Offenbarung

Gottes an den Menschen war von ihm selbst aus ihrer freien Hinnneigung zu ihm zur unfreien und nothwendigen äußerlichen umgewendet worden.“ (S. 120—124.)

„Je nachdem also der Mensch in der gegenwärtigen Stellung seines Bewußtseins . . . die positive Erkenntniß des Bösen und nur die negative des Guten, oder aber umgekehrt nur die Möglichkeit des Bösen in der Erkenntniß, dagegen die Wirklichkeit des Guten in der substantiellen Erfahrung in sich findet; je nachdem er die Begierde und den Tod aus der Natur oder die Freiheit und das Leben aus dem Geiste als herrschende Macht in sich findet, wird er auch über die vorausgegangene Entscheidung und erste Bestimmung seines Verhältnisses gewiß sein können.“ Sein Bewußtsein „mußte ein centrales, positives, von innen heraus die natürliche Objectivität durchdringendes und vergeistigendes sein, sobald er mit seiner Freiheit an das geistig freie Leben der göttlichen Offenbarung sich angeschlossen hatte“; dagegen mußte es „ein negatives und unfreies werden, sobald er es von der Natur und der sinnlichen Erfahrung abhängig gemacht hatte.“ „Wenn wir nun [aber] subjectiver Weise genöthigt sind, überall von dem Standpunkte der Negation und Unwissenheit auszugehen, um zum positiven Wissen zu gelangen, wenn selbst die Entwicklung der Moralphilosophie und jedes philosophischen Wissens Zeugniß dafür gibt, daß wir nicht im Mittelpunkte der Erkenntniß, sondern außerhalb der Erkenntniß uns befinden, und durch wachsameres Streben, durch immer sich bekämpfende Gegensätze erst zu einiger Klarheit und Einheit gelangen können, so sind wir subjectiv der negativen Stellung des Menschen gegenüber der geahnten und angestrebten Einheit der Erkenntniß gewiß. Mit dieser Gewißheit wissen wir daher auch consequenter Weise das nothwendige Verhältniß unserer subjectiven Thätigkeit gegenüber der Objectivität, und wissen folglich mit innerer Gewißheit, auf welche Seite die erste Entscheidung des Menschen in Bestimmung seines Verhältnisses zu Gott und zur Natur und seiner Kräfte unter sich sich geneigt hat.“ (S. 125 ff.)

Die Darlegung der bestimmten Folgen der wirklichen Entscheidung des ersten Menschen bildet den Abschluß des ersten Theils der Moralphilosophie. Die nächste Folge ist die totale Aenderung (nicht Aufhebung) des menschlichen Freiheitsbewußtseins. Durch die „subjectiv allseitige Veränderung des ursprünglichen Verhältnisses“ des Willens zu den untergeordneten Kräften und zur äußern Natur einerseits und durch die daraus entspringende und auch objectiv ausgesprochene Strafe andererseits ist der fernere bleibende Zustand des Menschen nach dem Sündenfalle bedingt. „Die nothwendige Folge seines Ungehorsams gegen den göttlichen Willen“, sagt D., „mußte der Ungehorsam aller seiner natürlichen Kräfte und der äußern Natur gegen den bestimmenden Willen sein. Sowie er sich selbst als centrale Einheit dem eigentlichen Centrum aller Freiheit gegenüberzusetzen versuchte, ohne es zu vermögen“, so „wollte nun auch in ihm das letzte Vermögen, das des sinnlichen Genusses, das erste, und das äußerlichste, das der sinnlichen Erfahrung und Anschauung, das innerlichste sein.“ „Aber nicht bloß die Natur in ihm war in ein Mißverhältniß zu dem frei bestimmenden Willen und zur Einheit seiner persönlichen Bestimmung getreten, sondern auch außer ihm mußte die Natur in ein gleiches Verhältniß des Widerspruchs zu ihm kommen.“ „Die mißbrauchte Natur mußte ihr eigenes Gesetz gegenüber dem sie mißbrauchenden freien Geiste geltend machen,

und statt daß der Mensch die ewige Bestimmbarkeit seiner leiblichen Natur durch die Aufnahme der Erkenntniß seiner ewigen geistigen Bestimmung in sich gewonnen, und die eigene Unsterblichkeit zugleich zur Unsterblichkeit der Natur gemacht hätte, hatte er den bestimmenden unsterblichen Geist den Banden der Natur und der Zeit in dem sinnlichen Genuße des Augenblickes unterworfen, und so die Herrschaft der Vergänglichkeit [den Tod] in sich eingetragen.“ „Darum konnte nun auch die Harmonie mit der Natur nicht mehr sein Antheil sein, sondern er mußte nun aus der Schönheit und Ordnung der Natur, aus dem gottgepflanzten Garten des menschlichen Edens hinaustrreten in eine ungehorsame Welt, mit der er ringend und kämpfend das Brod seines Lebens im Schweiß seines Angesichtes essen soll. Denn er hatte die Macht verloren über die Natur, weil er die Liebe verloren hatte zu ihr.“ „Was er nun durch den ersten Act seiner Selbstbestimmung, statt in das Centrum des Lebens sich zu versetzen, in die äußerste Peripherie desselben hinausgestoßen, so waren nun alle folgenden Acte auch von bloß peripherischer Bedeutung, und er mußte nothwendig dazu verurtheilt sein sich nun mit eigenem mühsamem Ringen von diesem Punkte aus fortzubewegen.“ „Jeder spätere Mensch konnte nur in Folge dieses ersten excentrischen Verhältnisses erzeugt und geboren werden“, und es ist „ebenso natürlich und nothwendig, daß diese erste Sünde eine erbliche ist, als es undenkbar wäre, wie das menschliche Bewußtsein überhaupt ohne jenes primitive Verschulden des Menschen in diesen Zustand der Disharmonie gekommen wäre.“ (S. 127—132.)

Gerade aus diesem Zustande jedoch geht die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer neuen Offenbarung Gottes an die Menschen nach dem Sündenfalle hervor; das wirkliche Eintreten dieser Offenbarung aber ist durch die objectiv-zeitliche Entwicklung des dem Menschen auch nach der ersten Entscheidung noch gebliebenen subjectiven und negativen Freiheitsbewußtseins bedingt. (S. 132—138.)¹⁾

¹⁾ „Der Wille Gottes, den Menschen zu beseligen und die Menschheit ihrer ewigen Bestimmung entgegenzuführen, war [durch die Sünde] nicht aufgehoben“, sondern offenbarte sich nur in anderer Form. „Es ist der Liebe Gottes ganz und gar unangemessen, sich dieselbe rein als Quälerin irgend eines Wesens zu denken. Wenn Gott irgend ein Wesen der Qual übergibt, so kann er dieß nur, inwiefern dieses Wesen die Seligkeit, welche die göttliche Liebe ihm bereitet, nicht annehmen will; aber Haß, Zorn und Rache sind nicht Eigenschaften der göttlichen Liebe, sondern höchstens Erscheinungsformen, unter denen die schuldige Menschenseele sich die göttliche Gerechtigkeit vorstellt.“ „Vielmehr war der Ausdruck der strafenden Gerechtigkeit ein Ausdruck der für den Menschen sorgenden göttlichen Liebe. Durch die Empfindung des Mangels, dem der Mensch anheimgegeben war, war das Bewußtsein eines unnatürlichen, seiner wahren Bestimmung widersprechenden Zustandes geweckt und immer aufs neue lebendig erhalten“, und durch die Sterblichkeit war auch „die Fähigkeit einer Aenderung seines Zustandes“ ausgesprochen. Wäre sein Leben ein überzeitliches gewesen, so wäre auch die auf ihm ruhende Schuld eine rein überzeitliche und unstillbare gewesen. So aber war sein Handeln, weil ein für die Zeit entscheidendes, noch keineswegs ein auch für die Ewigkeit entscheidendes. Seine Entscheidung, den Willen mit der momentanen Stimmung verbindend, hatte nur zeitliche Natur.“ „Sie war nicht mit dem vollen Bewußtsein der schon erworbenen Erkenntniß des Guten und Bösen vollbracht; denn diese Erkenntniß sollte erst durch die That selbst in ihrer Entfaltung bestimmt werden. Wie er das Böse positiv und äußerlich durch die Sinne in sich aufgenommen, so war ihm innerlich im Geiste auch noch eine negative Möglichkeit der Erkenntniß des Guten“ und „Empfänglich-

Dieses negative Freiheitsbewußtsein wird denn auch sowohl durch das „Streben nach einem durch das Denken zu bestimmenden Sittengesetz“, wie es im Occident sich kundgab, als durch den „Glauben an ein objectives Gesetz“, wie er als „Zeugniß des Bewußtseins“ im Orient sich lebendig erhielt,¹⁾ und ebenso durch die Unmöglichkeit, auf diesen beiden Wegen zur Erkenntniß des wahren Gesetzes der sittlichen Freiheit zu gelangen, bezeugt. (S. 138—141.)

Die Einleitung in den zweiten, objectiven oder historischen Theil der Moralphilosophie (S. 142—314) enthält die allgemeine Bestimmung des Inhaltes desselben, die Bestimmung der sonderheitlichen Gegensätze und die auf diese Gegensätze gegründete Eintheilung der Geschichte des moralischen Bewußtseins (S. 142—147). In seinem „Grundriß der Moralphilosophie“ (S. 23 f.) bestimmt D. die „nothwendigen Entwicklungsstufen des sittlichen Bewußtseins in der Geschichte“ kurz so: „Das subjective Bewußtsein des Menschen“, sagt er, „muß an der Objectivität seiner Selbstheit gewiß werden. Die Objectivität ist aber eine zweifache, eine absolut freie, Gott, und eine an sich unfreie, die Natur. Auch das moralische Bewußtsein des Menschen muß an beiden Objecten sich entfalten. Diese Entwicklung ist aber durch den Fall des Menschen aus der einheitlichen Bewegung heraus- und in die gegensätzliche Bildung eingetreten. Der Mensch weiß nicht, was an sich wahr, gut und frei ist, sondern er wird

keit, Bedürfniß und Sehnsucht nach Seligkeit“ geblieben. War nun aber dadurch „der Mensch allerdings einer weitem göttlichen Offenbarung und der Befreiung und Erlösung aus seinem verkehrten Zustande fähig, so lag doch durchaus kein Mittel in ihm und in der Natur außer ihm, diese Erlösung aus sich selbst zu erwirken. Die höchste Kraft in ihm, die des Willens, war eben das zu Erlösende, konnte also nicht die Erlöserin desselben sein, und noch weniger konnte eine untergeordnete, mit dem Willen in das gleiche Verderben hinabgezogene Kraft diese Befreiung erwirken.“ „Wie nun aber der Mensch nothwendig eines aus dem Reiche der Ewigkeit durch freien Willen sich ihm nähernden Erlösers bedarf, so wird doch die Offenbarung und das Erscheinen desselben für den Menschen nach dem Gesetz der Zeit, dem der Mensch verfallen ist, sich richten müssen.“ Die Wirklichkeit einer solchen Erlösung wird daher „von dem Bedürfniß und der zeitlichen Entwicklung des Menschengeschlechtes abhängen.“ „Erst nachdem der Mensch alle Kräfte der Natur durchlaufen, von innen nach außen wandernd bis zur äußersten Peripherie des unbewußten Naturlebens sich verloren und, von außen nach innen wandernd, bis zum letzten Bewußtsein seines denkenden Ich sich hindurchgearbeitet, ohne die verlorne Seligkeit und die gesuchte Offenbarung Gottes zu finden, als jede Möglichkeit, inner den Grenzen der Natur das gesuchte Ziel der Befreiung zu erlangen, erschöpft war, war der Zeitpunkt gekommen, wo die göttliche Offenbarung in sichtbarer Erscheinung in die Welt eintreten konnte.“ (S. 132—138.)

¹⁾ „In allen wesentlichen Bildungsformen des menschlichen Geistes, wie in der Wissenschaft und Kunst, so auch in der Moral“, ist der „Gegensatz zwischen der griechisch-römischen, auf die natürliche und subjective Entwicklung gegründeten Bildung und der Geschichte der sämtlichen Völker des Orients“ unverkennbar. „Es ist nämlich nach dem ersten Falle des Menschen eine doppelte Erinnerung an seine Freiheit und an das Ziel derselben übrig geblieben: eine subjective, die an das Bewußtsein der vergleichenden, denkenden Thätigkeit im Menschen sich anknüpfte, und eine objective, die von einer über dem Menschen stehenden, über die Freiheit des Menschen richtenden Macht, welcher der Mensch verantwortlich ist für seine Handlungen, die Ahnung in sich bewahrte. Die erste ist das Eigenthum der subjectiven Entwicklung der occidentalischen Bildung, die letztere aber blieb dem Orient eigen, der in seiner ganzen Rationalentwicklung an diese objective Seite des freien Bewußtseins gebunden war.“ (S. 210.)

durch die Erfahrung des Gegentheils zum Suchen der Einheit geführt. Der Gegensatz im Bewußtsein der Freiheit tritt dem Menschen gegenüber als unbegriffenes Gesetz der Natur oder der Autorität. Beide Gesetze müssen zwar in ihrem Principe Eins sein, aber der Mensch muß zuerst ihren Gegensatz erkennen, ehe er ihre Einheit begreifen kann. Die Geschichte der Entwicklung dieses Bewußtseins muß daher nothwendig in drei Epochen sich entfalten. Die eine Entwicklung geht aus dem Verhältniß zur Natur hervor und ist im Denken begründet; die andere steht im Verhältniß zur Autorität, und hat im Glauben ihren Grund; die dritte gründet sich auf die innere Einheit beider. Die erste hat sich mit der griechischen Philosophie, die zweite mit der orientalischen Religionsgeschichte, die dritte mit dem Christenthum historisch entwickelt."

Auf die Einleitung folgt die Darstellung der „sonderheitlichen Entwicklungsformen des moralischen Bewußtseins in der Geschichte“ (S. 147—306) und zwar zunächst die der griechischen Moralphilosophie (S. 147—209). Auch hier werden zuerst allgemeine Bestimmungen gegeben (S. 148—161), dann die einzelnen Moralsysteme entwickelt (S. 161—203), und endlich die allgemeine Wahrheit, die Einseitigkeit und die einheitliche Bedeutung der griechischen Moral für das moralische Bewußtsein überhaupt dargethan (S. 203—209).

In den „allgemeinen Bestimmungen“ wird zuerst die psychologische Grundlage der Entwicklung des moralischen Bewußtseins in Griechenland, dann die nothwendige Form dieser Entwicklung als philosophisches Denken, und endlich der bestimmte Ausgangspunkt derselben festgestellt (S. 148—152), indem die griechische Philosophie erst eine bestimmte Entwicklung durchlaufen haben mußte (S. 153—157), ehe die letzte (moralphilosophische) Entwicklung als Bestimmung des „Verhältnisses des objectiven Erkenntnißgrundes zur subjectiven Freiheit“ mit Sokrates beginnen und sich in die einzelnen Gegensätze und Entwicklungsformen entfalten konnte. (S. 157—161.) Die vorsokratischen Systeme gliedert D. hier bereits ebenso wie in der drei Jahre später erschienenen Geschichte der griechischen Philosophie, während er noch im Grundriß der Moralphilosophie (S. 24) die jonische und die Pythagoreische Philosophie in der Alleinslehre der eleatischen Schule sich einigen, aus letzterer aber als gesteigerten Gegensatz den Naturrealismus der Atomistik und den logischen Formalismus der Sophistik hervorgehen läßt. Hinsichtlich der moralphilosophischen Systeme nach Sokrates unterscheidet D. in seiner Moralphilosophie drei verschiedene Entwicklungsformen, deren jede sich wieder dreifach gliedert. Die eine Gestaltung der griechischen Moralphilosophie „setzte das höchste Gut in die objective Natur außer dem Menschen, welche mit demselben durch die sinnliche Erfahrung zusammenhängt, also vermöge dieses Zusammenhangs in den sinnlichen Genuß“ (Eudämonismus); die zweite „glaubte das höchste Gut des Menschen in ihm selber und seiner subjectiven Willenskraft zu finden, und bezeichnete dieses im Allgemeinen als Tugend“; die dritte suchte „die subjective und objective Natur miteinander unter ein gemeinschaftliches Princip unterzuordnen.“ (S. 160—161.)

„Das objective Natursystem der griechischen Moralphilosophie“ oder der Eudämonismus (S. 161—175) wird zuerst in seiner „allgemeinen Grundlage“ (S. 161—165) betrachtet, dann in seinen einzelnen Entwicklungs-

formen, deren Drei unterscheidet, indem die Nachfolger der atomistischen Schule den sinnlichen Genuß überhaupt, die Cyrenaïsche Schule den sinnlichen Genuß in seiner objectiven und momentanen Steigerung, die Epitürische Schule aber „die höchste Summe des möglichen Sinnengenusses“ als höchstes Gut bestimmt habe. (S. 165—169.) Den Schluß bildet die kritische Würdigung des Eudämonismus, indem zuerst seine „allgemeine Naturwahrheit“, dann sein „sonderheitlicher Irrthum“ und endlich seine „einheitliche bleibende Bedeutung für alle Zeiten“ dargehan wird. (S. 169—175.)

In gleicher Weise wird „das subjective Natursystem der griechischen Moral“ dargestellt. (S. 175—189.) „Das subjective Moralprincip mußte von dem mit der Erscheinungswelt im Gegensatz stehenden innern Ausgangspunkte des menschlichen Bewußtseins ausgehen.“ In diesem Ausgangspunkte lag aber wieder „ein weiterer Gegensatz, inwiefern nämlich einerseits der philosophische Grund der Erkenntniß und der Bestimmung des Verhältnisses der Erscheinung zum Subjecte in seiner Allgemeinheit auch zum Princip der Bestimmung des Subjectes gegenüber der Erscheinung oder zum Moralprincip gemacht werden konnte; oder indem man andererseits das allgemeine philosophische Princip der Erkenntniß und der in ihr liegenden Bestimmung des Verhältnisses der Erscheinung zum Subjecte mit dem willkürlichen Ausgangspunkte der Selbstbestimmung gegenüber den Objecten verwechselte. Wie aber der eine Ausgangspunkt durch den Grund des Denkens den des Handelns, durch die Philosophie die Moral, und der andere durch den Grund des Handelns den des Denkens, durch die Moral die Philosophie zu ersetzen suchte, so war noch ein dritter Versuch möglich, der in der Ausgleichung beider den ethischen Ausgangspunkt mit dem philosophischen Bewußtsein der reinen Subjectivität zu identificiren suchte. Dem ersten Versuch begegnen wir in der Megarischen, dem zweiten in der cynischen, dem dritten in der stoïschen Schule.“ (S. 177 f.)

Als „subjective-objective Natursysteme“ bezeichnet D. die eklektische, die Platonische und die Aristotelische Ethik. (S. 189—203.)¹⁾

1) „Zu der Nichtausscheidung des menschlichen vom thierischen Leben im Eudämonismus und der Nichtausscheidung des menschlichen vom göttlichen Leben“ in der Tugendlehre „fügt Aristoteles die dritte Nichtausscheidung von wesentlich verschiedenen Verhältnissen des menschlichen Bewußtseins hinzu in der Identification des Denk-Gesetzes mit dem des freien Handelns.“ Die „Unbestimmtheit der Platonischen Ideenlehre, welche eine mögliche Verwechslung der Principien des Denkens und Handelns nicht verhindern konnte, wurde in der Bestimmung der Aristotelischen Lehre zur wirklichen Verwechslung beider. Das Maß des die Gegensätze vermittelnden Denkens und das Gesetz des denkenden Vergleichens ist ihm Maß und Gesetz des freien Handelns.“ „Nun ist zwar allerdings im Denken die mittlere Einheit zwischen den entgegengesetzten Vergleichungsgliedern der feststimmte gesuchte Begriff; im freien Handeln aber, wo es sich nothwendig um die Wahl zwischen den beiden Gegensätzen handelt, kann nicht die mittlere Einheit das gesuchte Ziel sein, weil dieses gesuchte Ziel, als Ziel, der Wahl, unmöglich ist.“ Denn der Gegensatz von Gut und Böse „gestattet nur im Ausgangspunkte eine mittlere unentscheidbare Einheit, keineswegs aber im Ziele des Bestrebens.“ „Während für das Denken die Wahrheit immer in der Mitte zwischen den sich gegenüberstehenden Gegensätzen liegt, kann für das Handeln nicht dasselbe Gesetz gelten, und das höchste Gut nicht zwischen, sondern nur über allen Gegensätzen liegen.“ „Es ist also nach Aristotelischen Principien der Begriff eines höchsten Gutes [als des Zielpunktes eines freien Strebens] ein unmöglicher, weil er mit dem andern Begriff der rechten Mitte identificirt wird, und diese beiden

Ueber die Bedeutung der griechischen Moralsysteme sagt D.: „Das vorherrschende Bestreben der letzten Entwicklungsstufe der griechischen Philosophie, ein Moralprincip festzustellen, hat zwar von verschiedenen Ausgangspunkten seinen Anfang genommen und zu verschiedenen Resultaten geführt; dennoch sind alle diese verschiedenen Formen aus dem gleichen allgemeinen Grunde hervorgewachsen und tragen das gleiche innere Gesetz, die Offenbarung der gleichen allgemeinen Naturwahrheit in sich. In allen einzelnen Entwicklungsstufen der griechischen Moralphilosophie offenbart sich dasselbe Bedürfniß, ein Princip der menschlichen Freiheit zu finden. Da nun der Ausgangspunkt dieses Bestrebens das subjective Verhältniß des Menschen zur Natur außer ihm sein mußte, so blieben dieser Entwicklung keine andern Wege offen, als dieses Ziel entweder außer sich in der unpersönlichen Natur, oder in sich in der individuell freien Subjectivität, oder in einer mittleren Einheit beider zu suchen. Diefem dreifachen Endpunkte der Untersuchung stand ein dreifacher Ausgangspunkt gegenüber, nämlich das aus der Unvollkommenheit der menschlichen Natur hervorbrechende Bedürfniß des dem Menschen nothwendig inwohnenden Strebens nach Glückseligkeit, die in dem individuellen Streben selbst offenbarende Kraft der Selbstbestimmung und der in dieser Kraft liegenden Ueberwindung der äußern Begierde in der Tugend, und endlich die dem menschlichen Denken nothwendig inwohnende Voraussetzung einer Harmonie aller denkbaren Gegensätze. Dieser dreifache Ausgangspunkt stand mit dem dreifachen Endpunkt der Erkenntniß in nothwendiger und einfacher Beziehung, durch die allgemeine negative Grundlage der griechischen Philosophie überhaupt, welcher von dem zweifachen Objecte des subjectiven denkenden Ichs nur das eine der beiden gegenüberstehenden Objecte zugänglich war, und die daher in Feststellung des Freiheitsbewußtseins dieser Freiheit nur durch die Negation derselben in der unfreien Natur sich bewußt werden konnte. Inwieferne nun diese negative Grundlage als Negation des subjectiven Ichs durch die dem Willen desselben verneinend gegenüberstehende unwillige Natur, oder als Negation der ungehorsamen Natur durch den subjectiven derselben sich entschlagenden Willen“ erscheinen konnte, oder auch diese doppelte Negation in dem Denken in natürlicher Vermittlung nothwendiger Gegensätze als unfreie Einheit beider erschien, war damit entweder das Subject durch das Object, oder das Object durch das Subject, oder das freie Verhältniß beider durch das nothwendige Vermittlungsgesetz des Denkens negirt. Dieses dreifache Vergleichungsverhältniß der negativen Grundlage des moralischen Bewußtseins mußte aber zuerst erschöpfend dargestellt werden, ehe dasselbe zu weiteren positiven Bestimmungen weiter gehen konnte. Der griechischen Philosophie aber gebührt das Verdienst, alle mög-

einander ausschließen“, „unvereinbar“ sind. Demungeachtet hat die Aristotelische Moral das große Verdienst, für das Bewußtsein aller Zeiten den nothwendigen Zusammenhang zwischen Glückseligkeit und Tugend nachgewiesen zu haben.“ „Indem er die beiden Ausgangspunkte des Bewußtseins, das mögliche Streben nach Tugend und das nothwendige Streben nach Glückseligkeit in eine bestimmte Einheit zusammenzufassen sucht, hat er die subjectiven Ausgangspunkte des moralischen Bewußtseins und ihre mögliche Verbindung durch den Gedankten für alle Zeiten festgestellt“; das ist sein „großes Verdienst“, wenn er auch „in der Bestimmung des wahren Einheitspunktes beider sich irrte.“ (S. 200–203.)

lichen Formen dieser Entwicklung versucht, und dadurch die Brücke zu einer positiven Erkenntniß des moralischen Gesetzes gebaut zu haben. Soweit daher das moralische Bewußtsein auf subjectiv-natürlicher Grundlage ruht, ist die griechische Philosophie in ihrer Gesamtheit für alle Zeiten formgebend. Eine Moral, welche nicht Glückseligkeit, Tugend und nothwendige Einheit beider zur Grundlage hat, kann unmöglich eine dem subjectiven Bedürfnisse des Menschen entsprechende sein. Die griechische Moral bleibt daher auch, wie sie selbst auf der negativen Seite des Freiheitsbewußtseins beruht, negativ bestimmend für das moralische Bewußtsein aller Zeiten, und wenn sie auch die Fragen, was Tugend und Glückseligkeit sei und worin und wodurch beide in Wahrheit mit einander Eins sind, nicht positiv zu lösen vermochte, so hat sie doch das negative Kriterium der Wissenschaft an die Hand gegeben, durch welches positiv bestimmt werden kann, was nicht Grund des moralischen Bewußtseins sein kann, und was nicht befriedigend für das moralische Bewußtsein genannt werden muß." (S. 203 ff.)

Ueber die Einseitigkeit und Mangelhaftigkeit der griechischen Moralsysteme sagt D.: „Von einer allgemeinen Naturwahrheit ausgehend und dieselbe nach allen Entwicklungsformen erschöpfend, hat die griechische Moralphilosophie in allen ihren Entwicklungsstufen den gleichen Inhalt geoffenbart, daß nämlich der Mensch von Natur aus des Gegensatzes mit eben dieser Natur sich bewußt ist, und daß er daher immerdar bestrebt ist, ein Anderes in sich zu setzen“, um den ursprünglichen Zustand durch einen andern zu ersetzen. „Das Streben nach einem Andern kann [aber] nur dadurch sich verwirklichen, daß der Mensch noch ein Anderes, dem er entgegenstreben kann, vor sich sieht, um das Eine durch das Andere zu überwinden.“ „Ohne einen Anhaltspunkt über der Natur vermag der Mensch nicht über die Natur hinauszukommen; auch indem er ihr zu entfliehen sucht, findet er sie wieder.“ „Indem der Mensch von der Unvollkommenheit der Natur und dem sinnlichen Bedürfnisse gedrängt sich vornahm, nach Glückseligkeit zu streben, und keinen Anhaltspunkt außer der Natur besaß, in dem er hätte glücklich sein können, mußte er dieselbe in eben der Natur suchen, die ihn zum Suchen nöthigte, und ihm also nicht geben konnte, was er suchte. Durch das Bewußtsein der subjectiven zwecksetzenden Kraft in ihm fand der Mensch von Natur aus sich angetrieben, dieser der Natur gegenüberstehenden Kraft einen Zweck außer der Natur zu suchen, und da er nun außer der Natur nur noch von sich wußte, so mußte er diesen Zweck in sich setzen, und weil er in sich nichts fand, als eben die Kraft, einen Zweck setzen zu können, so mußte er diese mit dem gesuchten Zwecke selbst identificiren, ohne daß sie in Wahrheit mit demselben hätte identisch sein können, da sie ja die den Menschen einen Zweck zu suchen nöthigende Kraft war, und als das Suchende nicht auch das Gesuchte sein konnte. Ebenso, wenn der Mensch diese Gegensätze eines Zieles außer sich oder [und eines Zieles] in sich zu vereinigen durch das Gesetz des Denkens sich genöthigt sah, fand er wieder keine Einheit über sich [der menschlichen Natur als Gegensatz der Freiheit?] und über der entgegengesetzten freien Thätigkeit, und war dadurch abermals genöthigt, die Einheit des das Denken selbst ermöglichenden Strebens mit der untergeordneten Einheit des Denkens zu identificiren und dadurch ein mittleres Verhältniß von Freiheit und Unfreiheit und somit die

theilweise Negation des Freien durch das Unfreie als Ziel der Freiheit zu bestimmen." (S. 205 ff.)

Ehe eine freie Objectivität „gesetzgebend als persönlich liebende Freiheit dem Menschen sich geoffenbart hatte, konnte der Mensch dieses ihm von Natur aus nicht bewußte Ziel seiner wahren Erhebung über sich nicht erkennen, sondern nur fühlen. Mit jedem Versuche, sich über die Natur zu erheben, fiel er daher immer wieder in das Naturgesetz zurück, weil er nur allein auf dieses sich stützen konnte," und „verwechselte den Grund und Ausgangspunkt mit dem Ziele seines Strebens." (S. 207 f.)

Auch die Darstellung der Entwicklung des moralischen Bewußtseins im Orient (S. 209—260) beginnt mit allgemeinen Bestimmungen (S. 209—218). Es wird zuerst der Ausgangspunkt dieses Bewußtseins als ein mit der griechischen Bildung im Gegensatz stehender, nationaler und religiöser (S. 209—212), dann die aus den wesentlichen Gegensätzen hervorgehenden Gesetze (S. 212—216) und Formen (S. 216—218) der Entwicklung dieses Bewußtseins bestimmt. Bei der Einzeldarstellung der sechs wesentlichen Entwicklungsformen (S. 219—253) wird immer von je zwei entsprechenden Gegensätzen das allgemeine religiöse und ethische Princip, dann die historische Entwicklung und die einheitliche Bedeutung untersucht, zuletzt aber durch Vergleichung beider unter einander und mit der griechischen Bildung und mit dem subjectiven Bewußtsein überhaupt die „vermittelnde Beziehung“, das „subjectiv einheitliche Verhältniß“ beider gefunden. In dieser Weise werden zuerst die beiden Grundgegensätze des moralischen Bewußtseins im Orient, die chinesische und die indische Moral (S. 219—229), dann „die mittleren Formen des mythologisch-religiösen Bewußtseins im Orient“, der persische Dualismus und die ägyptische Emanationslehre (S. 229—241), endlich die höchsten Entwicklungsformen, Cultus und Sittengesetz des jüdischen Volkes und die Lehre Mohammed's (S. 241—253) gewürdigt. Aus der Vergleichung der Gesamtentwicklung des moralischen Bewußtseins im Orient mit dem Verlauf der griechischen Philosophie und dem allgemeinen Grunde des Freiheitsbewußtseins wird dann zum Schluß die „einheitliche Bedeutung“ dieser Entwicklung abgeleitet. (S. 253—260.)

Hier heißt es: „Wenn man die einzelnen Entwicklungsformen des moralischen Bewußtseins im Oriente mit dem bereits zum Bewußtsein gebrachten objectiven Ausgangspunkt der menschlichen Freiheit und dem aus der ersten Entscheidung des Menschen hervorgehenden zeitlich natürlichen Zustande vergleicht, so gibt sich in jeder einzelnen derselben die gesonderte Erinnerung an diesen Urzustand der Menschheit kund. In der chinesischen Anschauung tritt das Bewußtsein hervor, daß das natürliche Leben durch ein Gebot einer übernatürlichen Weltordnung bestimmt werden müsse. In Indien offenbart sich das Bewußtsein des Abfalls der natürlichen Ordnung der Dinge von ihrem übernatürlichen Ursprunge, und in Persien tritt das Bewußtsein dieses Sündenfalles in dem Bewußtsein des nothwendigen Kampfes gegen das Böse hervor, was dann in der ägyptischen Religionsanschauung zum Glauben an die Nothwendigkeit der übernatürlichen Sühnung der Schuld durch das Opfer sich ausgestaltet. Alle diese einzelnen Formen sind offenbar von einander getrennte Fragmente der Menschheit nicht ganz in Vergessenheit gekommenen Erinnerung an

das ursprüngliche Verhältniß des Menschen und seiner Freiheit zu Gott, welche [Freiheit] durch ein göttliches Gesetz hätte geordnet werden sollen, von demselben abgefallen in den Kampf mit dem Nebel eingetreten ist, und nur durch übernatürliche Hilfe aus diesem gefallenem Zustande befreit werden kann. Weil aber jede von diesen Formen nur einen Theil des ganzen Bewußtseins in sich trägt, konnte keine zur Erkenntniß der Einheit kommen... sondern jede verlor in dieser Einseitigkeit auch noch das Fragment der ihr geliebten Wahrheit. Die chinesische Anschauung verwechselte das vorausgesetzte übernatürliche Gesetz mit der natürlichen Weltordnung; die indische trug den Abfall der Welt von ihrer ursprünglichen Bestimmung in Gott selber ein; in Persien wurde der Kampf gegen das Böse zum Kampf gegen ein ewiges Princip, weil auch dort die Quelle des Bösen in Gott und in der ewigen Nothwendigkeit und nicht in der menschlichen Freiheit gesucht wurde; und ebenso war in Aegypten die Sühnung der Schuld durch das Opfer keine Wiederbelebung der Freiheit, weil die Schuld selbst nicht in der Zeit, sondern in der Ewigkeit ihren Grund hatte und die Sühnung durch das Opfer darum ohne moralische Bedeutung bleiben mußte. Dagegen finden wir allerdings im Mohamedanismus und im Mosaischen Cultus die vier einzelnen Formen dieses allgemeinen objectiven Grundes des moralischen Bewußtseins bei einander; allein doch nur wieder von der einen Seite der reinen Natürllichkeit und Subjectivität oder der reinen Uebernatürllichkeit und Objectivität. Im Islam ist der Materialismus der irdischen Seite der chinesischen Anschauung, der Quietismus der unfruchtbaren Beschaulichkeit der indischen Anschauung, der Fanatismus der persischen Kampflust und die blinde Vorbestimmung des Fatalismus der ägyptischen unabweislichen Bestimmung der Seelen in seiner Einseitigkeit zur vereinigten Gesamtgrundlage der grundlosten aller Voraussetzungen geworden. Dadurch, daß die Mohamedanische Lehre das einseitig Natürlliche aller asiatischen Religionsanschauungen in sich aufgenommen und ohne die objectiven Voraussetzungen derselben diesen subjectiven natürllichen Grund selbst zum absolut göttlichen Gesetze gemacht, ist sie keineswegs geeignet geworden, die Einseitigkeit der andern zu heben. Dagegen ist im hebräischen Cultus in dem Patriarchen- und Prophetenthum das chinesische und indische, im richterlichen König- und Heldenenthum das persische und im vollständig ausgebildeten Priesterthum das ägyptische Princip mit allen übrigen geeinigt worden. In ihm findet sich mit der außerordentlichen Führung Gottes die innere Sehergabe und Erleuchtung der Auserwählten vereint und beide in ihrer objectiven Wirklichkeit durch objective Zeichen und Zeugnisse bestätigt. Der Kampf gegen das Böse ist in seinem Ursprung erklärt und in seiner Ausübung durch das Gesetz geregelt, und das Opfer ist eine durch Gott selbst eingesetzte positive Sühnung für menschliche Schuld geworden. Im Mosaischen Cultus finden sich daher alle einzelnen Formen der asiatischen Bildung, geeint, in ihrem objectiven Grunde ergriffen und auf eine wirkliche, objectiv beglaubigte Basis zurückgeführt und durch sie zu einer höhern Bedeutung erhoben. Dennoch aber ist auch durch ihn nicht die vollständige Lösung des einheitlichen Bewußtseins gegeben, weil diese umfassende objective Grundlage desselben immer noch nicht als eine für die Freiheit gegebene Offenbarung, sondern nur als äußerlich dem Menschen auferlegtes Gesetz erscheint, das ihn innerlich nicht zur vollkommenen Freiheit

befähigt, weil es ihm nur als eine äußere Pflicht erscheint. Erst dann, wenn das höchste objectiv-Gesetz auch als das höchste subjective erscheint, wenn nicht bloß die Natur des Menschen durch das Gesetz geordnet und durch das Opfer geheiligt wird, sondern der Geist in dem Gesetze auch die befreiende und beseligende Liebe erkennt, ist die vollständige Lösung dieses Gegensatzes möglich." (S. 256 ff.)

Auch die Darstellung der Geschichte der christlichen Moral (S. 260—306) schreitet von den „allgemeinen Bestimmungen“ (S. 260—266) durch die „sonderheitlichen Entwicklungsformen“ (S. 266—298) zu der Darlegung des „sonderheitlichen Resultates“ der bisherigen Entwicklung (S. 299—306) fort. Aus dem Principe des Christenthums wird zuerst die unzertrennliche „Einheit des religiösen und moralischen Bewußtseins im Christenthum“ (S. 260—262), dann „die Gegensätze der subjectiven Entwicklung“ dieses Bewußtseins (S. 262—264) und endlich die „einzelnen Entwicklungsstufen“ desselben (S. 264—266) abgeleitet.

„Nachdem“, sagt D. hier, „die Bestrebungen der Philosophie in Griechenland den Beweis geliefert, daß das moralische Bewußtsein dem menschlichen Geschlechte nicht ganz abhanden gekommen war, und daß, dennoch ohne Offenbarung eines freien Objectes außer und über der menschlichen Natur der Versuch, ein Princip für die menschliche Freiheit zu finden auf dem bloßen Grunde einer unfreien Objectivität, immer wieder in die einfache Naturnothwendigkeit zurücksinken mußte, aus der er sich hatte erheben wollen; und daß also die Menschen durch ihre subjective Natur getrieben werden, ein objectives Ziel ihrer Freiheit zu suchen, dieses Ziel aber ohne freies Entgegenkommen einer höhern Freiheit nicht zu finden vermögen; nachdem ferner durch die Geschichte der orientalischen Bildung die anderweitige Erinnerung des menschlichen Bewußtseins an eine höhere, über dem Menschen stehende und von ihm geglaubte und gefürchtete Autorität in der Weise sich kundgegeben, daß die Menschen durch ihre subjective Natur die Fähigkeit in sich fanden, eine durch Tradition auf sie gekommene Voraussetzung einer Offenbarung festzuhalten, ohne doch den Inhalt derselben in seiner reinen Objectivität bewahren zu können, sondern entweder das übernatürliche und freie Ziel ihres Glaubens mit der reinen Naturnothwendigkeit verwechselten oder im Festhalten an die göttliche Autorität durch den bloß negativen Gehorsam gegen dieselbe [im Judenthum] des freien und deshalb wahrhaft moralischen Verbandes mit derselben verlustig giengen; so ist durch diese doppelte historische Entwicklung das Bewußtsein gerettet von einem unverlierbaren Grunde des Freiheitsbewußtseins, und zugleich die Unmöglichkeit klar geworden, das Ziel desselben in bloß natürlicher Entwicklung oder im einfachen Festhalten an eine außer dem Menschen stehende rein objective Autorität zu erreichen. Da nun der Grund dieses Bewußtseins nicht verloren gehen kann, das Ziel aber auf keinem der beiden den Menschen von Natur aus zugänglichen Wegen, weder auf dem der speculativen Untersuchung der Natur, in ihm, noch auf dem des unmittelbaren Glaubens an eine Autorität außer ihm erreichbar ist, so kann die Lösung dieses das höchste Bewußtsein des Menschen in letzter entscheidender Einheit beherrschenden Principes seiner Thätigkeit nur dadurch für ihn erreichbar werden, daß ihm die göttliche Autorität als die Erfüllung des Be-

wußtseins der höchsten subjectiven Freiheit in seiner Natur sich offenbart, und daß in dieser Offenbarung das Natürliche in uns, welches wir durch die subjective Thätigkeit unseres Bewußtseins ergreifen können, mit dem freien Ziele des höchsten Objectes alles menschlichen Strebens außer uns in vollkommener Einheit zusammentrifft.“¹⁾ „Diese alle Gegensätze des menschlichen Bewußtseins lösende Offenbarung ist uns im Christenthum gegeben, dessen objectiver Mittelpunkt die Einigung der göttlichen Natur mit der menschlichen in Einer Person, und dessen subjectiver das höchste Gesetz der Freiheit, die Liebe ist, welche Gott den Menschen darbietet und als freie Gegengabe von den Menschen verlangt. In dem Gesetze der Liebe Gottes und der aus der Liebe Gottes hervorgehenden Liebe des Menschen zu sich selber und zu allen andern freien Wesen ist das Ziel aller menschlichen Freiheit außer ihm, sowie der tiefste Grund derselben in ihm gefunden, und die Entwicklung des freien Bewußtseins ihres höchsten Principes theilhaftig geworden.“ (S. 260 ff.)

„Indem nun aber zu dem objective Gegebenen die subjective Thätigkeit hinzutreten mußte, um durch das freie Aufnehmen desselben in sich von der natürlichen und subjectiven Unkenntniß der wahren Freiheit befreit zu werden, mußte das an sich unveränderliche höhere Princip durch die Beschränkung und Veränderlichkeit der menschlichen Natur hindurchgehen und dem Menschen mittelst der Gesetze des subjectiven Denkvermögens subjectiv begreiflich werden.“ „Die erste Stufe der Entwicklung wird nothwendig die der Identificirung des von dem unmittelbaren Glauben getragenen subjectiven Bewußtseins mit dem geoffenbarten christlichen Sittengesetz sein. Weil aber in diese erste gläubige Annahme der Offenbarung eine zweifache vorausgehende Bildung eintritt, so wird in weiterer Entwicklung nothwendig mit der eintretenden Geltendmachung dieser doppelten Richtung auch der Kampf des orientalischen und occidentalischen Elements hervorbrechen, und von Einer Seite der subjective Grund der natürlichen Entwicklung durch die objective Wahrheit der Offenbarung, von der entgegengesetzten die objective Wahrheit, die durch den unbedingten Glauben ergriffen wird, von dem diesen Glauben subjectiv durch das Denken zu rechtfertigen suchenden Streben der subjectiven Bildung überwogen werden. Wenn dann beide Gegensätze in ihrer ausschließlichen Unabhängigkeit von einander sich selbst erschöpfend dargestellt haben, dann kann aus beiden das höchste einheitliche Bewußtsein der menschlichen Freiheit und Moralität ermittelt, und aus diesem Bewußtsein können dann erst die subjectiv und objectiv zu rechtfertigenden Sittengesetze abgeleitet werden.“ (S. 263 f.)

Es ergeben sich also „für die historische Entwicklung des moralischen Bewußtseins im Christenthum drei wesentlich von einander verschiedene Perioden, von denen die erste dem Gesetze der Identität entspricht,

¹⁾ „Das moralische Bewußtsein des Menschen ist daher ohne Einigung mit dem religiösen, ohne freie Offenbarung Gottes an die Menschen, nicht vollständig, weil ihm ohne Religion das objective Ziel seines Strebens mangelt. Ebenso wenig aber ist die Religion ohne das sittliche Bewußtsein der Menschen und die in der eigenen Thätigkeit derselben zum Bewußtsein gekommene subjective Freiheit eine wahre und lebendige.“ (S. 261.)

die beiden andern aber durch das Hervortreten des in der ersten Entwicklungsstufe unvermittelten Gegensatzes des objectiven Zieles und des subjectiven Grundes der Freiheit in das zweite Denkgesetz von Grund und Folge sich theilen. Die erste Periode der christlichen Moral begreift das unmittelbare Auffassen des objectiv durch Christus gegebenen Moralprincipes in sich, wie es in den ersten Jahrhunderten des Christenthums durch die Kirchenväter festgehalten wurde. Die zweite Periode erstreckt sich über die ganze mittlere Zeit der christlichen Bildung, in welcher mit Vernachlässigung des subjectiven Grundes alles menschlichen Bewußtseins an der absoluten Wahrheit der geoffenbarten Religion festgehalten wurde.“ „Die dritte Periode des moralischen Bewußtseins endlich umfaßt die der scholastischen Bildung gegenüberstehende Bewegung der neueren Philosophie, welche in vollständiger Unabhängigkeit von jeder objectiven Autorität in dem menschlichen Gedanken selbst einen unabhängigen und absoluten Grund der Bestimmung des Verhältnisses des Menschen zur Welt und zu Gott zu gewinnen suchte.“ (S. 265 f.)

Die Darstellung der „sonderheitlichen Entwicklungsformen“ handelt zunächst von der Moral der Kirchenväter (S. 266—271), und zwar von dem allgemeinen Ausgangspunkt, von den Gegensätzen, welche bereits in diesem ersten unmittelbaren Glauben an Christus als Gegensatz von subjectiver Entwicklung und objectiver Erweiterung der Glaubenslehre, von Tugend und Pflicht, Freiheit und Gnade sich geltend machten, aber freilich nur nach außen im Kampfe gegen Judenthum und Heidenthum, ohne daß man sich dieser Gegensätze als innerlicher, „in ihrem letzten Grunde in den Tiefen des menschlichen Bewußtseins selbst gesetzter“ bewußt wurde; endlich von den „einheitlich vermittelnden Bestimmungen der ersten Kirchenlehrer über die einzelnen Verhältnisse der subjectiven und objectiven Beziehungen des moralischen Bewußtseins.“ Dann wird die Ethik des Mittelalters (S. 271—282) und zwar zuerst der allgemeine Ausgangspunkt dieser Entwicklung, die Lehre des Scotus Erigena (S. 271—274), ferner die einzelnen Formen dieses Bewußtseins: die „primitiven Gegensätze“ der Scholastik und Mystik¹⁾, ferner die Gegensätze innerhalb der ob-

¹⁾ Wie im Mittelalter „die Scholastik durch ihre formelle Untersuchung des objectiv gegebenen kirchlichen Glaubensinhaltes an diesen angewiesen war und ihn nothwendig als höchsten Grund ihrer Entwicklung voraussetzen mußte, so war auch in der Mystik um der Subjectivität ihrer Richtung willen nur durch ein unmittelbares subjectives Festhalten an diesem durch den Glauben überkommenen Inhalt eine weitere Entwicklung möglich.“ „Wie nun beide im unmittelbaren Festhalten an dem geoffenbarten Glaubensinhalte sich gleichstanden, waren sie andererseits darin wieder wesentlich verschieden, daß die Mystiker eine immerwährende subjective Offenbarung Gottes an die Menschen aus der allgemeinen und objectiven ableiteten, und auf psychologischem Grunde die Wege untersuchten, auf denen der Mensch zu innerer Anschauung und Erkenntniß Gottes gelangen könne, die Scholastiker aber eine bereits nach allen Seiten objectiv vollständig gewordene und durch das bestimmte Wort der kirchlichen Entscheidung ausgesprochene Offenbarung voraussetzten, und diese nur für die allgemeine menschliche Erkenntnißform in äußerer Gestaltung ausprägen suchten. Die Mystiker mußten daher in ethischer Beziehung eine innere Vereinigung des Menschen mit Gott und ein Aufgeben seiner Individualität der göttlichen Gnade gegenüber als Princip der christlichen Moral

jectiven (scholastischen) und innerhalb der subjectiven (mystischen) Richtung (S. 274—280), endlich der spätere effektische Vermittlungssuch die Moral der Jesuiten (S. 280—282) charakterisiert. Hinsichtlich der neueren Philosophie (S. 283—298) wird zuerst der allgemeine Grund und Ursprung derselben im christlichen Bewußtsein durch

hinstellen, die Scholastiker aber mußten den Glauben und das Dogma als die objective Basis des christlichen Lebens betrachten und die Moral auf den Gehorsam gegen die durch die göttliche Autorität zunächst ausgesprochene Pflicht basiren. Die Scholastiker bildeten daher die Pflichtenlehre in analytischer Erweiterung aus, „ohne die psychologische Grundlage aller freien Thätigkeit des Menschen weiter zu berücksichtigen. Aus dem Dogma wurde das Gebot abgeleitet, in rein objectiver Bestimmung hingestellt, in formaler Analyse auseinandergesetzt, ohne die menschliche Natur dabei irgendwie als einen mit in Rechnung kommenden Factor zu betrachten.“ Die Mystik aber „legte das vorzüglichste Gewicht auf die Absicht und die innere Erhebung des Geistes.“ „Ihr lag das Mißverständnis nahe, über dem Drange nach unmittelbarer Vereinigung mit Gott die Mittelbarkeit der menschlichen Natur außer Acht zu lassen und einerseits in dem Pantheismus (einer Vereinigung des Menschen mit Gott durch das Untergehen des menschlichen Wesens in ihm), andererseits in dem Aufgeben der objectiven positiven Glaubenslehre in einer völlig inhaltslosen, subjectiv willkürlichen Schwärmerei unterzugehen.“ „Für beide aber war die Lehre einer nothwendigen Gnade der objective Brennpunkt, auf dem ihre subjectiv verschiedenen Anschauungen sich begegneten.“ (S. 275—280.)

) „Die jesuitische Moral hat nicht nur keine der vorausgehenden Fragen des ethischen Bewußtseins gelöst, sondern stand auch der möglichen Lösung derselben durch die Negation jeder weiteren philosophischen Bildung im Wege. Die Verwirrung der Begriffe in späterer Zeit ist größtentheils aus der Oberflächlichkeit und Ausschließlichkeit derselben hervorgegangen. Das einzige Verdienst, welches sie um das ethische Bewußtsein im Christenthum sich erworben hat, ist die äußerliche Bewahrung des objectiven Inhalts der christlichen Pflichtenlehre, der sonst in der entgegengesetzten natürlichen Bewegung hätte verloren gehen müssen.“ (S. 282.)

) „Noch ehe die Jesuiten mit ihrem rationalen Effecticismus, welcher die Tiefen des philosophischen Bewußtseins durch die ihm nothwendig innewohnende Oberflächlichkeit von sich ausschließen mußte, ihre (in der Casuistik und im Probabilismus) von subjectiver und objectiver Wahrheit gleichweit sich entfernende Moral ausbilden konnten, hatte der Drang nach einem klaren, einheitlichen Bewußtsein die scholastische Form zugleich mit der mystischen Willkür von sich abzustreifen gesucht und auf ein anderweitiges, dem Menschen an sich zugängliches, untrügliches Kriterium der Wahrheit in der menschlichen Natur selbst sich besonnen.“ „Die Forderung der subjectiven Mystik, eine innere Offenbarung der objectiv gegebenen gegenüber unmittelbar von Gott zu begehren, war keine ganz berechtigte, sobald sie von der Allgemeinheit der mit der menschlichen Natur überhaupt in die Erlösung eingeschlossenen Erkenntnißkraft und dem denkenden Vernunft sich abwendete. Jeder Mensch mußte allerdings innerlich und subjectiv der äußerlich und objectiv gegebenen Offenbarung sich bewußt werden, aber dieses Bewußtsein mußte auf eine mittelbare, allen Menschen gleichmäßig zukommende Thätigkeit auf eine allen gemeinschaftliche Form, die dem in sie zu legenden Inhalte innerlich entsprach, gegründet sein, wenn sie nicht in einseitiger Ausschließung mit der allgemeinen Form zugleich den Inhalt verlieren wollte. Dieses Bestreben nun, eine solche nothwendige Form aller Erkenntniß der menschlichen Natur, zu welcher Gott in der Schöpfung und Erlösung, in doppelter Offenbarung sich herabgelassen hatte, und in welcher der Mensch ein ihm unentreibbares Kriterium der durch seine eigene Thätigkeit mittelbar erkennbaren Wahrheit besaß, in dieser Natur aufzufinden, war das Bestreben der neueren, auf die Subjectivität, die jeder objectiven Wahrheit als formales und negatives Kriterium gegenübergestellt werden kann, gegründeten Philosophie.“ „Eine Philosophie, welche von dem Glauben an eine objective Offenbarung sich los sagte, um gegenüber dem freien Grunde der Erkenntniß auch den unfreien in seiner inneren Nothwendigkeit kennen zu lernen, war die nothwendige Folge des einmal erwachten Strebens, ein allgemein geltendes, subjectives Kriterium der menschlichen Erkenntniß zu gewinnen. Nach

Hinweisung auf Raymundus von Sabunde und Nikolaus von Cusa dargehan (S. 283—286), dann das Verhältniß der Bacon'schen¹⁾ und Cartes'schen²⁾ Schule und Kant's³⁾ zum ethischen Bewußtsein

Raymund von Sabunde und Nikolaus von Cusa trat daher eine Reihe von Bestrebungen in die Geschichte ein, die in der Untersuchung der bisher vernachlässigten Natur dieser natürlichen Grund aller menschlichen Erkenntnis zu finden hoffte, und in dieser Richtung dem ethischen Bewußtsein fernere stund, bis endlich diese Identification des inneren natürlichen Erkenntnisgrundes mit dem äußeren wieder in den bestimmtes und unterscheidenden Gegenstand eintrat, der aus der Synthese der objectiv notwendigen Wahrnehmung die subjectiv notwendige Wahrheit, oder aus der Analyse einer subjectiv notwendigen Gewißheit die objective Wahrheit abzuleiten suchte. Von der einen Seite wurde von den notwendigen Verhältnissen des Seins auf die Nothwendigkeit der Erkenntnis, von der andern von dem notwendigen Gedanken auf das notwendige Sein geschlossen. Die erste Methode war der Bacon'schen Philosophie eigen, die zweite hatte Cartesius zum Princip der Philosophie erhoben; beide Richtungen aber durchkreuzten sich wieder in dem Kant'schen Kriticismus. Jede dieser drei Methoden aber stellte sich nothwendig zu dem moralischen Bewußtsein in ein verschiedenes sonderheitliches Verhältniß.“ (S. 283—286.)

¹⁾ Ein ethisches Princip, welches auf ein freies Verhältniß eines subjectiv freien Willens zu einem freien Objecte hätte gegründet sein können, war in der Bacon'schen Richtung, welche die subjective Erkenntnis zur nothwendigen Wirkung der nothwendig sich offenbarenden Erscheinung des Seins auf die subjective Wahrnehmung machte, nicht möglich.“ (S. 288.)

²⁾ Von Spinoza wird „die höchste Frage, die um die menschliche Freiheit und ihr Verhältniß zu einer absoluten göttlichen in einer Weise beantwortet, welche alle abgeleiteten scharfsinnigen Erklärungen des menschlichen Handelns im Principe negirt, den Ursprung des Bösen nothwendig in das Wesen Gottes selber einträgt, den substantiellen Unterschied von Gut und Böse aufhebt, und die Tugend und Glückseligkeit des Menschen nur als illusorische Voraussetzungen erkennen läßt. Sobald nämlich aus den wesentlichen Attributen des göttlichen Wesens das reale Sein der Welt mit absoluter Nothwendigkeit hervorgeht, muß auch die Natur der Dinge absolut nothwendig bestimmt sein, und ein Leiden gegen die Natur ist ebenso wenig möglich, als in nothwendig bestehender Harmonie des Denkens und der Ausdehnung inadäquate Ideen möglich sein können.“ „Während Leibniz keineswegs genauer in der Bestimmung des höchsten Princips der menschlichen Freiheit und ihres Verhältnisses zur göttlichen ist, indem er in seiner Darstellung die Möglichkeit des Entstehens des moralischen Uebels aus dem metaphysischen seinem eigenen Princip widersprechend nur a posteriori in seiner Wirklichkeit zu bestimmen vermag, ist er dagegen in der Durchführung dieser Bestimmung hinter Spinoza zurückgeblieben, so daß seinem Systeme nur das Eine Verdienst neben dem Spinozistischen bleibt, den Ursprung des Bösen außer Gott gesucht und dadurch wenigstens für das moralische Bewußtsein die Möglichkeit einer Erklärung der menschlichen Freiheit und des aus ihr hervorgehenden Unterschiedes von Gut und Böse gerettet zu haben.“ Das System Wolff's aber „erreicht weder die principielle Tiefe des Einen noch die des Andern sondern ermangelt überhaupt der principuellen Begründung.“ (S. 290 ff.)

³⁾ Was Kant's Moral betrifft, so „läßt schon die Art seiner Rückschätzung auf einen höhern Belohner und Bestrafer der menschlichen Handlungen und die Mangelhaftigkeit seines Systems erkennen, indem dieses höhere Wesen einerseits als absolutes und doch andererseits nur als ein die menschliche Handlung in ihren Folgen, nicht aber auch in ihren Voraussetzungen richtendes [regelndes?] Wesen erscheint. Es ist aber klar, daß, wenn die Freiheit des Menschen einem allgemeinen und nothwendigen Vernunftgesetze unterworfen wird, nicht die Freiheit des Willens, sondern die Nothwendigkeit der Vernunft das die Handlung des Menschen bestimmende Gesetz ist, und wenn es nun bei der Allgemeinheit und Nothwendigkeit dieses Vernunftgesetzes nicht möglich ist, zu erklären, wie ohne eine vorausgehende Freiheit eine Verschiedenheit der Auffassung desselben in die menschliche Natur eintreten konnte, so wird es ebenso wenig möglich sein, auf diese Voraussetzungen hin zu

erörtert (S. 286—295) und endlich der „aus der Vereinigung der speculativen Gegensätze der neuern Philosophie [durch Fichte, Schelling und Hegel] hervortretenden Entfremdung der Philosophie vom moralischen Bewußtsein überhaupt“¹⁾ gedacht (S. 295—298).

Den Schluß (S. 299—314) bildet ein Rückblick auf den Verlauf der Entwicklung der christlichen Moral und des moralischen Bewußtseins überhaupt, und die Feststellung des Resultates und der Bedeutung dieser Entwicklung für Gegenwart und Zukunft.

„Indem die neuere Philosophie“, sagt D. in diesen Schlußbetrachtungen, „versucht hat, aus der eigenen Natur des Menschen ein Sittengesetz für ihn abzuleiten, hat sie damit allerdings mit der älteren Mystik und

erklären, wie der Widerspruch zwischen dem physischen Wohl und Wehe des Menschen und dem moralisch Guten und Bösen in das Dasein habe hereinkommen können. Wenn nun aber Kant den Ursprung dieser Gegensätze auch nicht einmal ihrer Möglichkeit nach erklärt, sondern sie bloß als einfache Erfahrungswahrnehmungen in das menschliche Bewußtsein hereintreten läßt, hat er damit nicht einmal seinem eigenen Principe der wissenschaftlichen Erkenntniß genuggethan.“ (S. 294 f.)

- 1) „Die Nothwendigkeit der Beziehung zwischen dem Denken und Sein, welche von Cartesius geradezu als nothwendige Uebereinstimmung des Seins mit dem Denken behauptet, von Bacon aber als unabweißbare Voraussetzung im umgekehrten Verhältnisse der Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein dargestellt wurde, mußte man nach der kritischen Unterscheidung Kant's, welcher das relative Dasein in seinem Gegensätze von der reinen und absoluten Vernunft ausgeschlossen hatte, dabei sich selbst aber in den Widerspruch verwickelte, dieses durch die Theorie ausgeschlossene Dasein als Postulat in die praktische Vernunft wieder einführen zu müssen, um aus diesem Widerspruch des Kantischen Systems hinauszukommen, zur absoluten Identität erheben.“ „Abgesehen nun davon, daß die Voraussetzung einer absoluten Identität von Denken und Sein und einer ebenso absoluten Identität des subjectiven und objectiven Erkenntnißgrundes in der Wissenschaft auf einer unerwiesenen und unerweisbaren Voraussetzung beruht, weil mit der Voraussetzung einer absoluten Identität das Identisch-Werden der Gegensätze in und außer dem menschlichen Bewußtsein, und damit jede Entwicklung des Seins und Denkens und somit auch die philosophische unmöglich wäre, ist jedenfalls klar, daß ein Moralprincip auf diese Voraussetzungen eines philosophischen Absolutismus nicht gegründet werden kann“; da durch dieselben „jedenfalls der substantielle Unterschied von Gut und Böse und die persönliche Freiheit, mit ihr also jedes Princip der Sittlichkeit in seinem letzten Grunde aufgehoben“ wird. „Jede einzelne menschliche That könnte in dieser nothwendigen Entwicklung des absoluten Nichtseins zum absoluten Sein nur als nothwendiges Uebergangsmoment betrachtet werden, das diese Entwicklung selbst weder hindern noch befördern kann und keine eigene Bedeutung für sich selber hat. Da nun aber jeder Philosophirende und Nichtphilosophirende, indem er denkt oder nicht denkt, von dem allgemeinen Grunde des menschlichen Bewußtseins ausgehen muß, daß er sich, um zu philosophiren, selbst entschließt zu denken, und da gerade darin die Möglichkeit eines Fortschrittes im Denken liegt, daß Jeder mit den Resultaten einer bestehenden Philosophie sich zufrieden geben, oder aber versuchen kann, zu einem andern und neuen Resultate zu gelangen, und jeder Begründer eines neuen philosophischen Systems von diesem Grundgedanken des allgemeinen Bewußtseins ausgehen mußte, so ist es ebenso nothwendig als natürlich, mit diesem Resultat der Philosophie nicht den Abschluß des Denkens erreicht sehen zu können, sondern von neuem die Frage um die innere Einheit der Gegensätze des menschlichen Bewußtseins zu erheben.“ „Die neuere Philosophie hat kein anderes Kriterium ihrer Wahrheit, als das der allumfassenden principielle Allgemeinheit ihrer Hypothesen; wenn also irgend eine Thatfache und eine Frage, die in dem menschlichen Bewußtsein überhaupt nur möglich ist, außerhalb des hypothetisch vorausgesetzten Princips eines solchen Systemes liegt, so ist das System selber unwar und ungenügend.“ (S. 295—298.)

Scholastik in offenbaren Widerspruch sich gesetzt, da diese sich einfach nur bemühten, das durch die christliche Offenbarung ausgesprochene Gesetz auf das menschliche Leben anzuwenden und das subjective Bewußtsein nach demselben zu bestimmen." (S. 301.) „Dadurch daß die ältere Philosophie zuletzt allem subjectiven Denken die innerliche Berechtigung der Geltendmachung seines natürlichen Gesetzes gegenüber der Offenbarung absprach, verneinte sie ebenso die Möglichkeit einer objectiven Wahrheit der Offenbarung, als die neuere Philosophie durch den Absolutismus des subjectiven Denkens die Objectivität und mit ihr zugleich die Subjectivität aufhob." (S. 303.) „Das Festhalten an der reinen Objectivität kann ebenso wenig zu einem genügenden Resultate führen, wie das Festhalten an der reinen Subjectivität. Daß das Natürliche im Uebernatürlichen verklärt, und das Uebernatürliche durch den natürlichen Erkenntnißgrund erklärt werde, ist das Princip der christlichen Religion, und nur eine solche Wissenschaft, welche subjectiv und objectiv zugleich fortschreitend das Natürliche mit dem Uebernatürlichen im wahrhaft Menschlichen zur einheitlichen Erkenntniß zu führen vermag, ist ebenso wesentlich christlich, als sie mit unabweisbarer Nothwendigkeit durch die Geschichte der bisherigen Erfolge des christlichen Denkens gefordert wird." (S. 305 f.)

„Ein Gesetz, welches meinem eigenen Wesen nicht vollkommen entsprechend und nicht die innerste und höchste Erklärung dieses meines eigenen Wesens ist, kann nur als ein äußerlich zwingendes, mit meinem Wesen auch meine Freiheit aufhebendes erscheinen. Der unbedingte Gehorsam gegen ein solches Gesetz ist nicht die Position, sondern nur die Negation meiner Freiheit; ein Gesetz, wodurch ich meine Freiheit verliere, statt sie zu gewinnen, kann kein von einem absolut freien Gesetzgeber gegebenes sein." „Ein freies Gesetz ist nothwendig auch ein befreiendes." (S. 311.)

Der dritte Theil der Moralphilosophie (S. 315—496) enthält die subject-objectiven oder positiven Bestimmungen des moralischen Bewußtseins. Die Einleitung (S. 315—321) leitet aus dem (durch den ersten und zweiten Theil) als subjectiv und objectiv gleich nothwendig erwiesenen Ausgangspunkte einer solchen Darstellung die Gliederung des dritten Theiles ab, welcher zuerst die „allgemeinen subjectiven" (S. 321—344), dann die „sonderheitlichen objectiven Bestimmungen des positiven Sittengesetzes" (S. 344—479), und endlich die „einheitliche Vollendung des Sittengesetzes in der positiven Verbindung ihrer allgemeinen und sonderheitlichen Bestimmungen" (S. 480—489) darzulegen hat.

Zuerst wird (zum Theil mit Wiederholung, zum Theil aber auch mit tieferer Begründung und weiterer Ausführung des im ersten Theile der Moralphilosophie Erörterten) „die allgemeine Möglichkeit des Sittengesetzes für die menschliche Freiheit" (S. 321—329), dann „die nothwendige Bestimmtheit des positiven Sittengesetzes" (S. 329—336) und zuletzt „die wirkliche Einheit aller positiven Bestimmungen des Menschen in der Liebe" (S. 336—344) (und zwar jeder dieser drei Punkte in subjectiver, objectiver und einheitlicher Beziehung) nachgewiesen.

„Es ist bereits nachgewiesen worden", sagt D. hier (S. 333), „daß Gott dem Menschen von Anbeginn ein Gesetz gegeben, an dem der Mensch seinen Willen als einen mit Freiheit dem göttlichen freien Willen gehorchen

könnenden bestimmen könnte! Der Mensch aber hat in jener Bestimmung das Naturgesetz dem göttlichen Gebote vorgezogen, und so an der Nothwendigkeit der Natur seine Freiheit in negativer Entwicklung seiner Kräfte erprobt. Es ist ihm daher eine positive Erkenntniß seiner Freiheit durch diese Entwicklung nicht zu Theil geworden, durch welche er im Laufe der Geschichte nur mehr und mehr seiner Unfreiheit und seines Verlangens nach Freiheit, zugleich mit der Ohnmacht diese aus sich selbst zu bestimmen, sich bewußt wurde. Es mußte daher dem Menschen neuerdings das Gebot der Freiheit in's Bewußtsein gerufen werden, und zwar durch positive Offenbarung des höchsten Freiheitsgesetzes.

Dieses höchste Gesetz „kann nur ein der Freiheit in und außer dem Menschen einheitlich entsprechendes sein.“ Es wird also ganz das gleiche Resultat der Untersuchung uns begegnen müssen, wenn wir um die höchste Beziehung des Menschen zu Gott oder wenn wir um die höchste im schaffenden Willen Gottes denkbare Beziehung zur menschlichen Freiheit fragen! Gottes absoluter Wille kann allein der höchste Grund des Schaffens sein. Indem er aber eine creatürliche Welt außer sich geschaffen und diese mit freien Wesen bevölkert hat, damit diese freien Wesen wieder das Höchste wollen und in diesem Willen die Seligkeit des Schöpfers sich erörtern könnten, war dieser Wille als ein ein anderes Wesen ohne irgend einen Grund, als weil er so wollte, selig machen wollender Wille Liebe. Die Liebe ist das einzige Gesetz der wahren Freiheit. Wie aber Gott die Geschöpfe lieben konnte, inwieferne er sie als freie Wesen selig machen wollte, so könnten nun auch diese Geschöpfe wieder im höchsten Princip dieses ihres Wollenkönnens Gott als das einzige Wesen, das an sich liebend dem Menschen begegnete, wieder lieben, wenn sie wollten. Der menschliche Wille konnte aber, Gott nichts anbieten, als eben nur sich selbst in seinem natürlichen Unvermögen, irgend etwas der höheren göttlichen Freiheit darbringen zu können, als eben nur sich selbst. Das Höchste, was der Mensch besitzt, ist zugleich das Einzige, was er für sich allein besitzt, in allem Uebrigen ist er abhängig und bedingt, in seinem Willen aber ist er für sich unabhängig. Wenn er nun diesen Willen einem andern sich ihm offenbarenden Willen unterwirft, weil er will, ohne daß er dazu irgendwie gezwungen werden kann, so ist dieß die höchste und einzig freie Macht in ihm, ist die wirkliche Offenbarung seiner Freiheit, ist Liebe.

Die Liebe ist die Verbindung des persönlichen Lebens mit dem persönlichen durch den Willen. Daher wird der heilige Geist, weil er aus dem Vater und dem Sohne zugleich hervorgeht, inwieferne sie durch ihn und in ihm als zwei Personen liebend sich einigen, der Geist der Liebe genannt. Das höchste Gesetz für die menschliche Freiheit ist daher die Aufhebung der natürlichen Unvollkommenheit und Negation durch den Willen, den göttlichen Willen zum eigenen zu machen, ist die Aufhebung allen und jeglichen Zwanges durch die Liebe. (S. 334 ff.)

„Wenn ich [aber] meinen Willen mit dem göttlichen vereinigen soll, so muß ich diesen als einen zuvor mich liebenden und mir sich offenbarenden erkennen. Der Mensch kann Gott nur lieben, wenn Gott sich ihm liebend offenbart. Die vollkommenste Offenbarung Gottes an die Menschen ist daher die Offenbarung seiner Liebe. Diese geoffenbarte Liebe

Gottes ist das einzige, höchste, objectiv und subjectiv bestimmte Sittengesetz." (S. 336.)

„In der Liebe allein liegt die höchste mögliche Vollendung der menschlichen Natur.¹⁾ Darum ist aber auch die Liebe notwendiger Weise Liebe des Höchsten.“ „Der Mensch kann nur dann wahrhaft lieben, wenn er Gott liebt; jede andere sogenannte Liebe ist dieß nur mittelbar.“ „Der Mensch kann alles dasjenige lieben, was er für ein Mittel, zur bewußten Liebe Gottes zu gelangen, ansieht, und muß alles dasjenige lieben, was ihm zur Erreichung der vollkommenen Liebe Gottes notwendiges Mittel ist.“ (S. 339 f.)

¹⁾ „Wenn der Mensch denkt, weil er durch seine Natur das außer ihm Gesetzte zu erkennen und durch die Erkenntniß in sich zu setzen gedrängt wird, so wird er nothwendig den negativen Grund seines Bewußtseins dadurch zu einem positiven zu machen sich bestreben, daß er jede gewonnene Erfahrung durch die Erkenntniß ihres Grundes und des der Erfahrung zu Grunde liegenden Wesens zum Wissen zu erheben sucht; indem er aber an die Stelle der äußern Erfahrung ein höheres Wissen von dem innern Wesen zu setzen sich bestrebt, wird dieses Wissen selbst wieder ein äußerliches, für welches er wieder ein höheres Princip seines Wesens zu erringen bestrebt ist.“ So „wird die Thätigkeit des menschlichen Denkens offenbar von dem einheitlich bestimmenden Willen auf eine höchste persönliche Einheit hingewiesen, in welcher die höchste Erfüllung aller Erkenntniß allein möglich ist. Das wahre Streben nach wahrer Erkenntniß ist daher in seinem Principe notwendiger Weise Liebe.“ „Wie aber das Erkenntnißvermögen und die Kraft des Denkens aus der unbewußten Liebe, d. h. aus der im Menschen liegenden Möglichkeit, das höchste Wesen suchen und mit Willen begehren zu können, entspringt, ... ebenso verhält es sich auch mit den beiden übrigen Kräften des menschlichen Wesens. In dem Menschen liegt das Vermögen einer aus einem bedingten Willen hervorgehenden bedingten Herrschaft über die Natur.“ „Ohne eine in ihm wohnende Ahnung eines höheren Lebens würde er durchaus keine Möglichkeit in sich fühlen, der Natur außer sich ein anderes Gesetz aufdringen zu wollen, als das der rein natürlichen Erscheinung.“ Indem aber „diese Macht über die Natur ihren Grund in einer übernatürlichen, durch die Freiheit dem Menschen innewohnenden Macht hat, wird sie im Gegensatz mit dieser Natur in höchster Wesenheit als das rein Uebernatürliche und an sich Freie bestimmt werden müssen, durch welches alle Natur in ihren eigenen Gesetzen bestimmt wurde. Die höchste Macht des Menschen über die Natur liegt daher offenbar in der Vereinigung seines Willens mit dem an sich freien, über die Natur schaffend und erhaltend regierenden Willen. Sowie in dem Menschen das natürliche Bewußtsein irgend einer Macht über die Natur liegt, kann dieses Bewußtsein nur in der möglichen Liebe Gottes seinen Grund und in der wirklichen Liebe Gottes sein Ziel haben.“ „Daselbe gilt offenbar in erhöhter Weise von der Einheit des Denkens und Könnens in dem nach einem gewollten Zweck bestimmten Handeln des Menschen. Jede Handlung ist eine durch die klare Erkenntniß mit Absicht vollbrachte Ausübung der dem Menschen im Können verliehenen Macht über die Außerlichkeit.“ Jede solche Absicht ist aber „ein Absehen von der an sich gesetzten natürlichen Bestimmung der Dinge, um dieselben nach einem aus dem Menschen hervorgehenden, nicht in den Dingen, sondern in ihm liegenden Bestimmungsgrunde für sich zu gebrauchen.“ „Jeder solchen Bestimmung liegt daher die Möglichkeit eines übernatürlichen Zieles zu Grunde. Jeder Zweck wird, als ein über das Mittel erhöhter, selbst wieder so lange einem höheren untergeordnet werden können, bis er die höchste Einheit des Absehens von aller Mittelbarkeit erreicht hat. Nur in diesem höchsten Ziele kann er ruhen, weil nur in dem Höchsten, unmittelbar Einem und Persönlichen das Absehen von der Mittelbarkeit aufhören kann.“ Die Möglichkeit des Handelns liegt daher „in der Möglichkeit, von der Natur ab- und auf ein freies höchstes Ziel hinsehen zu können, liegt also in der Möglichkeit der Liebe des Höchsten, und [es] kann daher nur in der wirklichen Liebe desselben ihre [eine] Vollendung finden.“ (S. 337 ff.)

„Wie in dem Menschen alle einzelnen Kräfte durch die Liebe Gottes ihre höchste Erfüllung finden, so werden auch alle objectiven Beziehungen des Menschen nur allein durch diese Liebe erfüllt.“ „Der Mensch kann als creatürliches Wesen nie mit Gott seiend Eins werden, aber er kann durch den Willen in der Liebe Gottes mit der Liebe desselben zu den Geschöpfen Eins werden“, kann durch die Liebe „in allen seinen freien Lebenskräften mit dem göttlichen Leben sich vereinigen und in allem, den Ursprung und die Natur allein ausgenommen, mit Gott Eins werden.“ „Eine Vereinigung durch die Liebe aber ist eine ewige Bewahrung des eigenen Wesens und des unterschiedenen Seins, weil ich nur insofern lieben kann, als ich ein eigenes, meiner Liebe mir bewußtes Wesen bin. Darin aber liegt die Unendlichkeit und Seligkeit der Liebe Gottes, daß der Mensch Gott Liebend nicht Gott ist und doch Gott hat, so daß er alles, was Gottes ist, liebend besitzen kann und in diesem Besitz doch des eigenen Wesens sich erfreuen mag.“ „Indem [aber] der Mensch durch die Liebe Gottes mit dem Gesetzgeber der Natur sich einigt, hat er dadurch auch die höchste Einigung mit den Gesetzen der Natur gefunden und, wie er selbst zwischen Gott und der Natur seinem Wesen nach in der Mitte steht, in dieser höchsten Einigung mit beiden die höchste Einheit und Vollkommenheit seines eigenen Wesens begründet.“ (S. 341 f.)

„Es ist der höchste Grund aller freien Bewegung des Menschen, der in ihm selber liegen muß, durch diese Liebe des Höchsten erschöpft, weil diese höchste Liebe Gottes zugleich die höchste Selbstliebe des Menschen ist. Zugleich ist aber in derselben das höchste einheitliche und persönliche Princip alles menschlichen Strebens gefunden. Alles was daher zwischen diesem höchsten Ziele und dem ersten Ausgangspunkte des menschlichen Strebens in der Mitte liegt, wird von diesem höchsten Gesetz umfaßt.“ „Der Mensch muß daher jede freie Persönlichkeit außer sich [als ebenfalls von Gott geliebte und Gott wieder lieben könnende] in diese Liebe miteinschließen.“ „Objectiver Weise ist daher in der wahren Liebe Gottes die höchste Allgemeinheit, Individualität und Einheit, also die erschöpfende Einheit aller denkbaren Beziehungen zugleich gesetzt. Jede von diesen Beziehungen muß daher als Kriterium der beiden andern anerkannt werden.“ „Wo nur Eine ist, ist keine.“ (S. 342 f.)

„Wie aber die wahre Liebe objectiv allumfassend sein muß, so muß sie es auch subjectiv sein. Auch das subjective Leben ist ein individuelles, allgemeines und einheitliches.“ „In dem Grunde des Leiblichen Lebens liegt die nothwendige Individualisation, in der Seele des Menschen die allumfassende Tiefe des Vermögens und im Geiste die höchste bestimmende Einheit dieser Liebe. In individuell leiblicher Weise muß daher die wirkliche Liebe je nach dem Nächsten greifen und an jeder sich darbietenden äußeren Gelegenheit ihre innere Macht offenbaren; in geistiger Einheit aber muß sie jede Offenbarung ihres innern Lebens zum höchsten Ziele ihres Strebens, auf Gott zurückbeziehen, und eben darum, allumfassend, in der einzelnen Gelegenheit nicht die Liebe erschöpfen, sondern im Grunde der Seele ihren allgemeinen Reichthum bewahren wollen. Jede von diesen drei Beziehungen ist ein gleich wesentliches Kennzeichen der subjectiven Wahrheit dieser Liebe.“ In „dieser

doppelt dreifachen Beziehung der wahren Liebe“, in der „Wechselwirkung aller subjectiven und objectiven Beziehungen des menschlichen Lebens liegt die einigende Macht der Liebe.“¹⁾ (S. 343 f.)

Die „sonderheitlich objective“ Bestimmung des moralischen Bewußtseins gestaltet sich wieder nothwendig dreifach: erstens als Lehre von den „allgemeinen objectiv nothwendigen Beziehungen der sittlichen Handlung“ (S. 345—386), zweitens als Lehre von den „sonderheitlichen objectiv nothwendigen Beziehungen der sittlichen Handlung in der Bestimmung der Pflicht“ (S. 386—421); drittens als aus beiden hervorgehende Tugendlehre (S. 422—479).²⁾

Der erste dieser Theile: die „Lehre von den Beziehungen der sittlichen Handlungen zu den wesentlichen Objecten des sittlichen Bewußtseins“ gliedert sich wieder dreifach und erscheint erstens als Lehre von dem Verhältniß der göttlichen Gnade zur menschlichen Freiheit (S. 347—369), zweitens als „Lehre von der zeitlichen Bedeutung der momentanen Einzelthat“ (S. 369—377), drittens als Lehre vom Gewissen (S. 377—386)³⁾.

1) In dieser allumfassenden Beziehung lautet das durch Christus uns geoffenbarte Gesetz der Liebe in objectiver Bestimmung; „Du sollst Gott lieben über alles und deinen Nächsten wie dich selbst“; in subjectiver: „Du sollst Gott lieben, aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele und aus ganzem Gemüthe“; und endlich in Einigung beider: „aus allen deinen Kräften.“ (S. 344.)

2) „Durch die Liebe ist das höchste Princip . . . , das Ziel der Entwicklung der menschlichen Freiheit in ihrer höchsten Bestimmung bezeichnet, keineswegs aber auch das äußerliche Verhältniß ihrer Entfaltung durch das nothwendige Mittel der Zeit.“ „In dieser Verhältnißbestimmung wird die sittliche Handlung des Menschen betrachtet werden müssen in der Abhängigkeit des subjectiv bestimmenden Willens von der nothwendigen Beziehung zu den dem subjectiven Ich gegenüberstehenden Objecten. Aus dieser allgemeinen Abhängigkeit und Nothwendigkeit der Beziehungen muß sich dann das äußerlich bestimmte Verhältniß der einzelnen Pflicht ergeben, und aus der Vergleichung derselben mit den allgemeinen objectiven Beziehungen der Freiheit geht dann die Macht der in lebendiger Wirklichkeit erstarkten Uebung des sittlichen Thuns, die Tugend oder Untugend des Menschen hervor.“ (S. 344 f.)

3) „Wie die sittliche Handlung des Menschen in ihrem innerlichen Principe von der in der Liebe vollendeten freien Bestimmung allein abhängig ist, so hat sie dagegen in ihrer äußern Offenbarung ihrer Verwirklichung vorausgehende bestimmte und bestimmende Verhältnisse vor sich, die, von ihr unabhängig, sie in ihrer äußern Erscheinung bedingen. Wie der Mensch subjectiv frei ist, so ist er objectiv bedingt. Sein Sein ist nicht zugleich auch seine Freiheit, sondern nur der Grund derselben, und darum seine Freiheit durch sein Sein bedingt und beschränkt. Das nothwendige Verhältniß seines Seins bestimmt daher auch die Grenzen seiner Freiheit.“ „Das göttliche Sein steht nun der menschlichen Freiheit als ein absolut freies und bestimmendes, das natürlich e aber als ein unfreies, bestimmtes gegenüber. Das Verhältniß der göttlichen Freiheit kann daher auch in der durch das nothwendige Sein bedingten Freiheit des Menschen nur als eine der menschlichen Freiheit zuvor kommende Liebe Gottes zu den Geschöpfen, als Gnade offenbar werden. Die Natur [aber] kann als Unfreies und an sich Bestimmtes nur die äußere Bestimmtheit der menschlichen Handlung in ihrem Eintreten in die Grenzen von Zeit und Raum, die singuläre Erscheinung der freien Handlung in der zeitlich begrenzten Einzelthat bestimmen. Im relativen Sein des Menschen aber liegt der Grund der nothwendigen Wechselwirkung dieser in der Einzelheit der Erscheinung hervortretenden äußeren Handlung mit dem durch das Selbstbewußtsein zugleich in dem Menschen lebendig wirkenden Gottesbewußtsein, wodurch ein unmittelbares Bewußtsein von diesem Verhältniß im Gewissen des Menschen erzeugt wird.“ (S. 345 ff.)

Die Gnadenlehre beginnt mit der allgemeinen Bestimmung der Gnade (S. 347—349), leitet sodann die Arten der Gnade aus ihrem subjectiven und objectiven Verhältniß und der einheitlichen Beziehung beider ab (S. 350), bestimmt die objective Gnade, den Beziehungen der drei göttlichen Personen zu den geschaffenen Wesen entsprechend, als Gnade des Vaters oder Schöpfers, als Gnade des Sohnes oder Erlösers, als Gnade des göttlichen Geistes oder Heiligungs-gnade, die subjective als allgemeine, besondere und einheitliche, die subject-objective als mögliche, nothwendige und wirkliche Gnade (S. 351—357), und rechtfertigt diese Gliederung und Durchführung gegenüber den Eintheilungen der scholastischen Theologie (S. 357—359); zum Schlusse wird das einheitliche Verhältniß von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit auseinandergelegt (S. 359—369), indem zuerst die allgemeine Bedeutung der Prädestinationslehre¹⁾, dann das Verhältniß von menschlicher Freiheit und göttlicher Allwissenheit in subjectiver, objectiver und subject-objectiver Beziehung untersucht, und daraus die einheitliche Lösung des gegebenen Problems abgeleitet wird.

¹⁾ „Aus der Darstellung des objectiv religiösen Bewußtseins vorherrschend zugewendeten Auffassung der Gnadenlehre, die ohne nähere Bestimmung der menschlichen Natur und der menschlichen Freiheit bloß die objective, jeder Freiheit zuvorkommende Seite der göttlichen Gnade in Betracht zog, gieng von selbst eine Auffassung dieser die Freiheit des Menschen bedingenden Liebe Gottes zu dem Menschen hervor, welche die menschliche Freiheit in ihrem Principe durch die Bestimmung aufheben mußte, daß sie eine durch den Willen Gottes gesetzte Vorherbestimmung des Menschen zur Seligkeit lehrte. Aus dieser Lehre gieng ein vieljähriger Streit über das Verhältniß der göttlichen Prädestination zur menschlichen Freiheit hervor, der in der Ungenügendheit der zu Grunde gelegten wissenschaftlichen Voraussetzungen gleichfalls keine genügende Lösung finden konnte und in der spätern Eintragung des Zeitverhältnisses und des dasselbe bestimmenden Verhältnisses von Grund und Folge nur immer verwickelter wurde. Indes hatte die mit der Vorherbestimmung zur Seligkeit eintretende Nöthigung, auch eine Vorherbestimmung zur Unseligkeit und Verdammniß annehmen zu müssen, den Vertheidigern einer absoluten Prädestination immerdar ein unübersteigliches Hinderniß in den Weg gelegt, eine solche Lehre mit der im Christenthum geoffenbarten göttlichen Liebe in Einklang zu bringen. Nur spätere, tiefere Denker, wie Nikolaus von Cusa, hatten sich bestrebt, eine Lösung dieses durchgreifenden Widerspruchs, in welchen eine Lehre der unbedingten Vorherbestimmung des Menschen mit der zugleich behaupteten Lehre von der persönlichen Freiheit treten mußte, zu versuchen, ohne in diesem Bestreben von der Oberflächlichkeit des formalen theologischen Mechanismus gewürdigt und verstanden zu werden. Dieser begnügte sich vielmehr mit der kahlen Ausflucht der Umkehrung des einfachen Causalnexus, indem er behauptete: der Mensch müsse nicht darum so handeln, wie es Gott vorhergesehen, weil es Gott vorhergesehen, sondern Gott sehe die Handlung vorher, weil der Mensch sie in der Zeit wirklich so vollbringe, ohne sich weiter gegen den Vorwurf zu rechtfertigen, daß man dadurch das göttliche Wissen von der menschlichen Handlung abhängig mache, obwohl bereits Pomponatus die Anklage dagegen erhoben, daß eine solche Antwort mehr ein Spott, als eine wirkliche Antwort auf eine so tiefgehende Frage sei. Da aber offenbar die göttliche Gnade ohne die menschliche Freiheit ein Unending, und die menschliche Freiheit ohne eine vorausgehende, dieselbe in ihrem Sein zur Seligkeit bestimmende Gnade gleichfalls undenkbar wäre, so muß es zwischen beiden doch ein einheitlich harmonisches Verhältniß geben, in welchem eine alles umfassende und in seinem Ziele bedingende Liebe mit einer durch dieselbe ungetrübten relativen Freiheit zusammengefaßt werden kann.“ (S. 359 f.)

In der „Lehre von der göttlichen Gnade“ heißt es: „Der Wille Gottes, den creatürlichen Wesen die zu ihrer Befeligung nothwendige Hilfe darzubieten, bleibt so lange in seiner freien Wirksamkeit, als nicht das creatürliche Wesen mit entschiedener Weigerung dieser göttlichen Liebe entgegentritt und jede freie Verbindung mit Gott durch den Willen von sich ablehnt. Diese immerwährende Verbindung des Schöpfers mit dem Geschöpfe, so lange das letztere um die Befreiung seines Willens noch zu ringen vermag, ist in ihrer bestimmten positiven Offenbarung Religion. In der ersten Offenbarung Gottes an die Menschen war daher nothwendig die religiöse Beziehung des Menschen zu Gott mit der moralischen identisch.“ Dadurch daß der Mensch in seiner ersten Entscheidung „durch die Hingabe seines Willens an die äußerliche und sinnliche Erfahrung sein innerstes Bewußtsein veräußerlichte“, „war eine Trennung eingetreten zwischen dem menschlichen Bewußtsein und der göttlichen Offenbarung; das moralische Bewußtsein war in dem Menschen zum subjectiv negativen Wissen [zum Wissen] vom Uebel und vom Bösen und zur überwiegenden Hinneigung der Natur zu demselben geworden. Die Liebe Gottes, welche eine Wiedervereinigung der gefallenen Creatur beabsichtigen mußte, konnte nicht mehr an die Freiheit des Menschen unmittelbar, sondern mußte an seine Natur sich wenden, um durch dieselbe seinen Willen zu gewinnen.“ „So wurde die Religion zur objectiven Offenbarung“, in welcher ein „äußerliches, sonderheitliches, negatives Gesetz, welches an den Gehorsam des Menschen in rein objectiver Beglaubigung allein gerichtet war“, „mit der äußerlichen Sühnung der menschlichen Natur verbunden werden mußte; Dpfer und Sittengesetz standen sich aber in dieser objectiven Offenbarung noch immer ausschließend einander gegenüber. Erst in der höchsten Offenbarung Gottes an die Menschen ... begegneten sich beide wieder unter verschiedenem Ausdruck in der gleichen inneren Einheit des sich offenbaren Wortes Gottes. Das höchste Gesetz der Sittlichkeit, das Gebot der Liebe erschien als höchster Act der Religion, als höchstes objectives Sühnopfer für die gefallene Menschheit in der göttlichen Liebesthat der Erlösung.“ „Religion und Moral müssen sich daher auch in der innersten Einheit ihres Principes begegnen.“ „Da das Princip der Moral nothwendig in der Liebe liegen muß, die Liebe des Menschen zu Gott aber durch die Religion bedingt ist, so muß das moralische Bewußtsein des Menschen nothwendig an die Offenbarung und Religion sich anknüpfen. In diesem moralischen Bewußtsein aber findet auch die Religion wieder ihre innerste und höchste Bestätigung.“ „Aus der Möglichkeit der Liebe geht der Glaube hervor. Objective Wunder und Zeichen können den Willen des Menschen veranlassen, aber nicht bestimmen zum Glauben. Einer Religion, welche nur durch solche objective Zeugnisse beglaubigt werden könnte, würde dadurch das innerste Kriterium ihrer Wahrheit entgehen.“ (S. 347 ff. u. 389.)

„Was der Mensch durch das Sein besitzt“, „alle Kräfte und Verhältnisse, die ihm zur Ausbildung seiner Freiheit und Liebe von Natur aus in das Leben mitgegeben sind, müssen als von der Liebe des Schöpfers dem Menschen gespendete Grundlage seiner möglichen Seligkeit, als göttliche Gnadengeschenke betrachtet werden, die, als vom Schöpfer dem Menschen gespendet, Gnaden des Vaters sind.“ „Dieser primitiven

Offenbarung mußte dann vermöge der Scheidung des Seins und Wollens im Menschen eine zweite Offenbarung durch das Wort entsprechen, die „Offenbarung eines objectiven Gesetzes für seine Freiheit, welches zuerst als einfaches Sittengesetz dem Menschen verliehen wurde“ damit „durch dasselbe die äußeren nothwendigen Bande der Natur gelöst“ und er „im Gehorsam gegen Gott und sein Gebot von der Natur erlöst“ werde, „und, als der Mensch die Bedeutung dieses Gebotes mißkannte, als Sühnung für das ganze Menschengeschlecht im Opfer und [im] Gebote der Liebe, als Erlösung erschien. Alle Hilfe, die dem Menschen durch göttliche Liebe in dieser zweiten Offenbarung durch das Gebot, durch das Opfer und die aus demselben hervorquellenden geheimnißvollen Kräfte einer allgemeinen Sühnung der Menschheit und ihrer natürlichen Unheiligkeit und Ungerechtigkeit verliehen wird, ist Gnade des Erlösers.“ „Der tiefe und unaussprechliche Grund der menschlichen Seele hat durch die Erlösung einen objectiven Anhaltspunkt, aus dem ihm eine höhere sühnende Kraft zuströmen vermag. Jede dem Menschen in dieser Tiefe und Allgemeinheit des Lebens der Seele zu Hilfe kommende, aus einer höhern Natur in die gefallene menschliche niedersteigende Kraft, durch welche die Ungleichheit des äußerlich natürlichen Lebensgrundes mit der Uner schöpfligkeit des innerlichen Seelenlebens aufgehoben wird, und an welche der einzelne Mensch durch individuelle Zeichen angewiesen ist, in welchen die allgemein lösende Kraft sich verhüllt, ist Gnade des Sohnes. Auf diesem doppelten Grund seines Lebens aber muß der Mensch das freie Eigenthum seines geistigen Wollens und Strebens sich erst erwerben.“ „Beide Gnaden machen ihn noch nicht wirklich selig, wenn er nicht in eigener freier Thätigkeit auf dem Grunde der Erlösung die natürlichen Kräfte zur freien Vollendung seiner Natur gebraucht. Die Vollendung bewirkt daher erst die freie Thätigkeit des Geistes, welcher in freier innerer Offenbarung die persönliche Weihe des [göttlichen] Geistes begegnet, der in höchster persönlicher Einigung des durch die Erkenntniß erleuchteten Willens und der durch die Liebe gefestigten Erkenntniß die innere Heiligung des Menschen vollbringt.“ (S. 351 ff.)

„Allgemein ist die göttliche Gnade hinsichtlich des Subjectes, auf welches sie wirken will, dadurch, daß sie alle Beziehungen der menschlichen Subjectivität“, jede Kraft, jede Bildungsstufe, jede „wahrhaft menschlichfreie Entwicklung umfaßt“. „Individuell aber ist die Gnade, inwiefern diese allgemeine, die ganze menschliche Natur in allen ihren Kräften umfassende, helfende Liebe Gottes jedem Einzelnen nur in seiner besondern Weise zu Theil werden kann.“ Das Ziel aller Gnade aber ist „für alle Menschen das gleiche, weil sie nur in jedem einzelnen in besondrer Weise dasselbe wirkt. In diesem Sinne ist die Gnade (in ihrer subjectiven Wirkung) als die innere, sich selbst gleiche, die Menschheit überhaupt und jeden einzelnen Menschen wieder in seiner besondern Weise tragende und unterstützende Kraft der die Creatur beseligenden vollenden göttlichen Liebe zu fassen.“ (S. 354 f.)

„Jede von Gott dem Menschen verliehene Gnade erscheint von Seite der subjectiven Empfänglichkeit des Menschen als mögliche Gnade, weil die Anwendung derselben in der freien Wahl des Menschen liegt.“ „Nur das freie Wesen kann Seligkeit und Liebe empfinden und

die Gnade als Act der göttlichen Liebe nur an persönlich lieben könnende Wesen, welche ihren Willen ohne Zwang in freier Liebe auf das höchste Gut wenden können, gerichtet sein." Auch inwieferne die Gnade „in der Schöpfung und Erlösung dem individuellen Willen des Einzelnen vorausgeht, ohne dessen Mitwirkung zu erwarten“, ist sie „hinsichtlich der Befeligung des Menschen nur objectiv wirkliche, dagegen subjectiv nur mögliche Gnade, die ebenso gut zur Ungnade als zur Gnade werden“ kann. Aus dieser Bestimmung geht aber „die weitere Bestimmung der Gnade als einer zugleich auch nothwendigen hervor. Die göttliche Gnade ist offenbar nothwendige Voraussetzung der Befeligung des Menschen.“ „Ebenso wird diese Gnade, sobald der göttliche Wille der Befeligung der Creatur in primärer Weise in der Schöpfung sich geoffenbart hat, nothwendig immer hervortreten müssen, sobald das Geschöpf derselben bedarf und sie ... wirklich im rechten Glauben und Vertrauen will. Auch darin ist dann die Gnade nothwendig, daß sie hinsichtlich ihrer Wirkung nie ohne Folge bleiben kann.“ „Nicht was sie bewirkt, ist nothwendig, aber daß sie wirkt, ist nothwendig. Inwiefern nun die Gnade nothwendig und möglich zugleich ist, ist sie hinsichtlich der möglichen Verschiedenheit der Wirkung einerseits und hinsichtlich des nothwendigen Eintretens irgend einer Wirkung andererseits wirkliche Gnade“, ist „in dem [den Zweck der Gnade erfüllenden] Geschöpfe wirksam gewordene göttliche Liebe, wirkliche Befeligung des Menschen.“ (S. 355 ff.)

„Wendet man die Lehre von einem alles vorausbestimmenden absoluten göttlichen Willen auf den subjectiv freien Willen des Menschen an, so ist klar, daß dieser subjective Wille als freier Wille durch den göttlichen Schöpfungswillen bestimmt ist. Ist er aber als freier Wille bestimmt, so ist er mit allen jenen Eigenschaften so bestimmt, die ihn zum freien Willen machen.“ „Zu dieser Freiheit gehört aber nothwendig die Freiheit der Wahl und der aus derselben hervorgehenden Bestimmung des Menschen zum Guten oder Bösen.“ „Diese Entscheidung des Menschen wird also auch nicht in ihrer singulären Scheidung als Entscheidung vorher bestimmt, denn der Wille Gottes hat den wählenden Willen des Menschen gewollt, nicht aber die Wahl. Die Wahl ist in ihrer Entscheidung nicht vorher [vom subjectiv menschlichen Standpunkt aus gesprochen] durch Gottes Willen bestimmt, weil sie nicht vor der Entscheidung ist; würde Gott die Entscheidung vorher bestimmen, so wäre die Entscheidung vor dem Willen. Inwieferne Gott irgend etwas weiß, ist es so, wie er es weiß. Wenn nun Gott die Entscheidung als Entscheidung wissen wollte, so wäre sie nicht mehr Entscheidung.“ „Soll also nicht das von Gott primitiv gesetzte Verhältniß des schaffenden Willens, der alles als das erkennt, was es ist und sein soll, durch ein secundär in den absoluten Willen Gottes eingetragenes Verhältniß aufgehoben werden, so kann ein die menschliche Freiheit aufhebender vorherbestimmender Wille in Gott nicht gedacht werden.“ (S. 361 f.)

Nachdem D. in dieser Weise „die subjective Seite des Verhältnisses der menschlichen Freiheit zum göttlichen Wissen“, d. h. die Prädestinationslehre vom subjectiv menschlichen Standpunkte aus betrachtet hat, untersucht er „die objective Seite des Verhältnisses der göttlichen Allwissenheit zur menschlichen Freiheit“. „Betrachtet man“, sagt er, „das Verhältniß der

göttlichen Liebe und Freiheit von [Seite] seiner objectiven, aus dem absolut göttlichen Wesen in die relative Welt hereindrehenden Bewegung, so ist klar, daß wir kein höheres Merkmal [und keinen höheren „Erklärungsgrund“] der Offenbarung Gottes an die Creatur für jede Form dieser Offenbarung haben können, als den alle andern möglichen und nothwendigen Gründe in sich einschließenden höchsten Grund der [absoluten] göttlichen Freiheit und Liebe.“ „Jede Nothwendigkeit, die wir in Gott denken, ist keine Nothwendigkeit des göttlichen Wesens, sondern eine Nothwendigkeit unsers Denkens.“ „Eine Eintragung der Nothwendigkeit in Gott beruht auf der Verwechslung des subjectiven Erkenntnißgrundes mit dem objectiven. Wie aber in Gott weder eine objective noch eine subjective Nothwendigkeit angenommen werden darf, so darf ebenso wenig das Zeitverhältniß der nothwendigen Aufeinanderfolge des Vor- und Nachher in ihn eingetragen werden.“ „Wie aber Gott über dem Nacheinander der Zeit schwebend nicht in das Nichtsein des vorübergehenden Augenblickes eintreten kann, ebenso muß er auch über der in dieser zeitlichen Negation bestimmten Scheidung und Individualität der Einzelbinge seiend gedacht werden. In Gott kann keine dingliche Besonderheit eintreten; die individuelle Geschiedenheit der Einzelmomente, in welche das Leben der Menschen zerfällt, bestimmt ihn daher auch nicht in seinem Wissen. Die Einzelheit wird als solche durch das nothwendige Gesetz von Zeit und Raum bestimmt. Diese Gesetze selbst aber sind in der unendlichen Möglichkeit aller Einzelbestimmungen, die aus ihrer Wirkung auf einander und auf das Leben hervorgehen können, von Gott bestimmt. Jede Möglichkeit ihrer Wirkung ist daher durch den gesetzgebenden Willen des Schöpfers bedingt und kann daher nicht wieder vermöge ihrer Bedingtheit den bedingenden Willen bedingen. Die Vorstellung eines Eingehens Gottes in alle Einzelheit der bedingten Naturerscheinungen und körperlich menschlichen Verrichtungen führt nothwendiger Weise zum rein Absurden.“ (S. 362 ff.)

„Wenn wir nun einerseits Gott in ewiger und unausdenkbarer Erhabenheit über das Nebeneinander und Nacheinander der Zeit und des Raums und über alle Nothwendigkeit der äußerlich geschiedenen Wirkungen des rohen Stoffes, wie über alle Nothwendigkeit des subjectiven Denkgesetzes erhaben denken müssen, so bleibt darum eine Beziehung der in der Individualität der Naturerscheinung äußerlich bedingten, freien, einzelnen Handlung des Menschen zu der freien Liebe Gottes demungeachtet möglich.“ „Weil Gott den relativ freien Wesen das nothwendige Naturgesetz als den äußerlichen Grund ihrer relativen Freiheit gegeben und diese Freiheit daher mittelbar mit der göttlichen Liebe und mittelbar mit der äußern Erscheinung zusammenhängt, ist damit auch ein mittelbares Absehen Gottes auf die Unfreiheit denkbar, ohne daß darum Gottes unmittelbares Wesen durch diese mittelbare Bezugnahme auf die bedingten Wesen getrübt würde. Indem Gott den Menschen den Bereich des Naturlebens zum Boden ihrer freien Bildung angewiesen, hat er in seiner allumfassenden Unendlichkeit für jede endliche Möglichkeit der individuellen Freiheitsbestimmung des menschlichen Willens Sorge getragen. Alle Möglichkeiten der zeitlichen Erscheinung und Dinglichkeit sind daher in Gottes unendlichem Wollen und Wissen in dieser Möglichkeit enthalten, in der sie allein unendlich sind.“ Wie auch der erste Mensch „sich entscheiden mochte, er änderte

dadurch nichts in dem alle Möglichkeiten umfassenden Plane und Wissen Gottes.“ „Das selbe Verhältniß, wie für das ganze Menschengeschlecht, besteht auch für jeden einzelnen Menschen; er bestimmt nicht das göttliche Wissen durch seine Entscheidung, sondern nur sich innerhalb dieses Wissens in der Nothwendigkeit seines Verhältnisses zu der allumfassenden Erkenntniß Gottes. Indem Gott alle endlichen Möglichkeiten zugleich umfaßt, ist jede sonderheitliche Entscheidung des Einzelwillens innerhalb dieser umfassenden Unendlichkeit; indem sich aber der Mensch zu einer sonderheitlichen Bestimmung entschließen muß, weil er nicht wie Gott in der Unendlichkeit besteht, trägt er das Einzelne in sich, aber nicht in Gott ein, der alle Möglichkeiten, auch diejenigen, die der Mensch nicht erwählt, zugleich sieht, während der Mensch nur das begreift, was er mit singulärer Entscheidung ergreift. Durch dieses Ergreifen der einzelnen Bedingtheit des Lebens wird der menschliche Wille in ein nothwendiges Verhältniß gebracht“, kann aber „doch wieder durch die ihm gebliebene Freiheit der Liebe Gottes sich zuwenden, die dann durch die Pforte der menschlichen Sehnsucht und Liebe in den Menschen eintretend und seiner sich erbarmend auch der von ihm eingegangenen äußeren Nothwendigkeit und Bedingtheit sich annimmt.“ (S. 364 ff.)

Diese Bestimmung der göttlichen Gnade durch die menschliche Freiheit ist aber „keineswegs durch den Menschen in Gott gekommen, sondern von Gott gewollt, inwieferne er die menschliche Freiheit wollte. Gottes Liebe will die menschliche Freiheit in allen ihren Zugängen besuchen und ist dem Menschen darum von allen Seiten und immer nahe. Der Mensch aber kann dieselbe nur empfinden und finden, inwieferne er sie in sich eintreten lassen will, weil das Erkennen der Freiheit und Liebe nur wieder durch Freiheit und Liebe möglich ist. Das Gesetz der Freiheit ist darum auch allein das erklärende Princip dieses Verhältnisses; die Anwendung jedes andern Maßstabes führt nothwendig zum Pantheismus; eine totale und absolute Prädestination der Creatur zu einer ihr durch einen Willen außer ihr absolut vorgezeichneten Bestimmung kann nur als nothwendige Emanation, als Entwicklung des göttlichen Seins und nicht als Erfüllung des göttlichen Willens in der Zeit dargestellt werden.“ „Eine totale Prädestination ist also nur im Pantheismus denkbar; von Einer Seite aber [hinsichtlich des Maßes der Kräfte und des erreichbaren Zieles] wird die Bestimmung des Geschöpfes immer eine abhängige sein müssen, weil das Geschöpf sich nicht selbst zum Sein, sondern nur seinen Willen im Sein bestimmen kann.“ (S. 367 f.)

„Die Lehre von der natürlichen Entscheidung des Willens in der äußerlichen Bestimmung der freien Handlung durch die zeitliche That“ erörtert die „allgemeine Nothwendigkeit der Bestimmung des Willens durch die That“ (S. 369—371), die „Scheidung des Gegensatzes von Gut und Böse“ in dieser Bestimmung (S. 371—374) und endlich den „einheitlichen sittlichen Werth der einzelnen zeitlichen That“ (S. 374—377).

Ueber die sittliche Bedeutung der Einzelthat sagt D.: „In ihrer Beziehung zu dem Willen ist jede einzelne That allerdings in ihrer Richtung gut oder böse. Diese Richtung selbst aber wird durch den nothwendigen Moment auch wieder in ihrer Bedeutung bedingt. Der Mensch ist in dem Moment des vergleichenden Bewußtseins zwar allerdings der äußern Wahrnehmung mit Nothwendigkeit sich bewußt, aber nicht mit gleicher

Bestimmtheit des höchsten Zieles derselben und der richtigen Anwendung des äußeren Verhältnisses zu diesem Ziele. An der äußeren That haftet die Zweiseitigkeit ihrer natürlichen und sittlichen Beziehung.“
 „Die äußerliche That ist daher stets gemischter Natur und von ihr auf die Absicht des Handelnden kein nothwendiger Schluß möglich.“
 „Dieselbe That kann je nach der Subjectivität oder Objectivität ihrer Auffassung gerade den entgegengesetzten sittlichen Werth haben.“
 „Der Mensch kann ein von dem göttlichen Gebote vorgeschriebenes Werk, dessen Ausübung somit objectiv gut sein muß, mit einem höchst selbstfüchtigen Willen verrichten; er kann aber auch in den Fall kommen, mittelst eines irrenden Bewußtseins mit einer subjectiv ganz guten Absicht ein positives Gebot zu übertreten.“ „In einem gewissen Sinne kann man sogar sagen, daß der Mensch, so lange er nicht zum vollen Gebrauche und allseitigen Bewußtsein aller seiner natürlichen Kräfte gekommen ist, auch die volle Entschiedenheit zwischen Gut und Böses nicht in seine einzelnen Handlungen eintragen kann, sondern daß an den meisten bösen Handlungen immer noch Ein Zug des Guten oder wenigstens des Unentschiedenen der natürlichen Unfreiheit zurückbleibt, ebenso wie auch der besten Handlung noch immer die menschliche Schwäche und Unvollkommenheit anflebt.“ (S. 374—377.)

In der Lehre vom Gewissen wird aus den allgemeinen Bestimmungen (S. 377—379) das Verhältniß desselben zu den subjectiv-geistigen Thätigkeiten des Denkens, Könnens und Handelns (S. 379—383), und daraus die einheitliche Bedeutung des Gewissens in seiner positiven Bestimmung durch ein positives Sittengesetz (S. 383—386) abgeleitet.

„Das Gewissen“, heißt es hier, „ist im subjectiven Sinne allgemeines und unmittelbares Bewußtsein von der Entscheidung des Willens in uns, aus welcher die einzelne Handlung als unmittelbare Folge hervorgeht.“ „Weil aber diesem Selbstbewußtsein nothwendig auch ein negatives Gottesbewußtsein beivohnt, welchem in jeder einzelnen Entscheidung die Möglichkeit eines höchsten persönlichen Zieles vorschwebt,“ „mit diesem negativen Gottesbewußtsein [aber] auch das der Abhängigkeit der eigenen Natur von einem höhern Gesetze unvermeidlich verbunden sein muß, so entsteht in dieser objectiven Beziehung in dem allgemeinen und unmittelbaren Bewußtsein der in der Handlung freigewollten Entscheidung auch das unmittelbare Bewußtsein der Verantwortlichkeit des sich mit Freiheit bestimmenden Willens für jede einzelne Handlung vor einem höhern, mächtigen und in erster Voraussetzung bestimmenden Willen, von dem der menschliche Wille in seinem Sein sich abhängig weiß. In objectiver Beziehung können wir daher das Gewissen das unmittelbare Bewußtsein von der Verantwortlichkeit des persönlichen Willens für die freigewollte That nennen.“ „Sobald nun diesem freien Willen ein positives Gesetz gegenübertritt, wird dieses Bewußtsein eine bestimmte Form erhalten und zum Wissen der Entscheidung des Willens in Hinsicht auf ein objectives Gesetz werden.“ Dieses Wissen wird aber „in der Außerlichkeit seiner Beziehung zu einem äußerlich gegebenen Gesetze nicht die innere Richtung des Willens bestimmen, so lange mit dem objectiven Gesetze nicht die höchste Einheit und

Tiefe des subjectiven Bewußtseins in der höchsten Offenbarung des höchsten freien Zieles zugleich gesetzt ist.“ Dieses Gesetz ist „das Gebot der Liebe, durch welches die höchste Vollendung der subjectiven Kräfte mit der höchsten objectiven Offenbarung eines göttlichen Gesetzes zugleich gegeben ist.“ „Diesem höchsten Bewußtsein gegenüber erscheint sowohl die objective Bestimmung des Gewissens durch das äußere Gesetz, wie die subjective Bestimmung desselben in dem Bewußtsein eines freien und möglich höchsten Zieles der menschlichen Thätigkeit als ein bloß negatives, und nur in dem durch das positive höchste Sittengesetz bestimmten Bewußtsein ist das wahrhaft positive Gewissen begründet.“ (S. 377 ff.)

„Weil das Gewissen aus der nothwendigen Wechselwirkung der freien Thätigkeit des Menschen mit der äußeren Natur hervorgeht, so muß jede Thätigkeit des Menschen auch in dem Grade dem Richterspruche des Gewissens unterworfen sein, in welchem die Freiheit des bestimmenden Willens in sie eintritt. Nun ist aber keine von den wesentlich menschlichen Thätigkeiten des Geistes ohne wesentliche Beziehung zur Freiheit.“ „Indem der Mensch denkt und die äußere Erscheinung mit der subjectiven Einheit des Selbstbewußtseins vergleicht, vermag er dieß nur durch die ihm vermöge seiner Freiheit zukommende Macht über die nothwendige Außerlichkeit. Die in seinem Denken hervortretende geistige Thätigkeit kann und muß daher auch ein einheitliches Ziel dieser Thätigkeit besitzen und diesem gegenüber muß in diese Thätigkeit das Bewußtsein einer Verantwortlichkeit“ für die Richtung oder auch Nichtanwendung derselben eintreten. „Soweit das Denken der Nothwendigkeit des logischen Gesetzes unterworfen und abhängig von äußern Vorbedingungen in seinem Resultate ist, ist es unfrei und ohne Verantwortlichkeit des Gewissens.“ Dagegen muß das Gewissen „für oder gegen den Menschen Zeugniß geben, ob er in der einzelnen Entscheidung immer das höchste Ziel der Erkenntniß, die Liebe zur höchsten Wahrheit im Auge gehabt, oder in irgend einer Richtung die Eigenliebe diesem höchsten Ziele der Wahrheit vorgezogen.“ So lange der Mensch dieses Zieles seiner Liebe zum höchsten im Denken sich bewußt ist, ist er für kein Resultat seines Denkens verantwortlich.“ „Der gleiche Fall wie in dem Denken ist auch in der Macht des Menschen über die Außerlichkeit durch das Können vorhanden“, und ebenso beim freien Handeln, nur mit dem Unterschiede, daß dem letzteren „nicht mehr das Denk- und Kunstgesetz als bloßes subjectives Naturgesetz, sondern auch ein positiv geoffenbartes Gesetz gegenüberstehen kann.“ „Die beiden ersten Entscheidungen der Offenbarung des Gewissens im Denken und Können sind daher subjectiver Natur; im Handeln aber tritt das objectiv gegebene Sittengesetz objectiv bestimmend hinzu.“ „Man kann daher im freien Handeln erst vollständig die dreifach wesentliche Beziehung der Bestimmung des Gewissens unterscheiden, die allgemeine in dem Verhältniß der einzelnen Willensentscheidung zu dem subjectiv allgemeinen Grunde aller menschlichen Thätigkeit im Denken und Können, die sonderheitliche im objectiv äußerlichen Verhältnisse zum äußerlich gegebenen Sittengesetze, und die subject-objectiv einheitliche Bestimmung im Verhältnisse zum

höchsten Princip aller moralischen Entscheidung, zur Liebe Gottes.“ (S. 379—383.)

„Das subjective und negative Gewissen ist allen Menschen, allen Völkern und Zeiten gleichmäßig eigen, ist aber in dieser Allgemeinheit und Subjectivität nothwendig ein unbestimmtes, welches ein bestimmtes Sittengesetz sich gegenüber verlangt.“ „Da mit einem solchen Sittengesetz der Mensch erst zum vollen Selbstbewußtsein und zum allseitig bestimmten Freiheitsbewußtsein gelangt, das Gewissen aber aus der Wechselwirkung der sonderheitlichen That mit diesem Freiheitsbewußtsein hervorgeht, so kann es auch nur durch ein solches positives Freiheitsgesetz zur positiven Bestimmung gebracht werden. Obwohl daher alle Menschen das subjective Gewissen in sich tragen, so konnten doch die verschiedenen Völker wieder ganz verschiedene äußere Handlungen für moralisch gut oder böse erklären.“ „Es ist eine sehr ungenaue und unrichtige Bestimmung, das Gewissen des Menschen als gesetzgebende Stimme in ihm zu bezeichnen.“ „Jede derartige Bestimmung des Begriffs des Gewissens kann ihren Grund nur in der Verwechslung der allgemeinen Bedeutung dieses Begriffs mit dem positiven, durch das positive Gesetz vermittelten Zustande dieses Gewissens haben.“ (S. 384 f.)

Die Einleitung zur Pflichtenlehre enthält die allgemeine Bestimmung der Pflicht, die „Ableitung der einzelnen Pflichten von den dieselben bestimmenden objectiven Sittengesetzen“, und die „einheitliche Theilung der einzelnen [im Mosaischen Sittengesetz enthaltenen] Pflichten nach ihrem innern Verhältnisse zum höchsten [durch Christus geoffenbarten] Sittengesetz“ (S. 386—391). Dann folgt die subjectiv-allgemeine und die objectiv-sonderheitliche Bestimmung der Pflichten gegen Gott, und endlich die „einheitliche Bestimmung der subject-objectiven Bedeutung“ dieser Pflichten (S. 392—400). Die gleiche Ordnung hält D. in der Darlegung der Pflichten gegen den Nächsten (S. 400—407) und der Pflichten des Menschen gegen sich selbst (S. 408—415) ein. In der „einheitlichen Bestimmung des Verhältnisses der Gesamtheit der einzelnen Pflichten zum moralischen Bewußtsein“ (S. 415—421) wird zuerst die subjectiv psychologische Bedeutung (S. 415—417), dann die objectiv erschöpfende Allseitigkeit (S. 418—419) der im Dekalog enthaltenen Pflichten, endlich „die höchste, subject-objectiv einheitliche Beziehung der Gesamtheit der einzelnen Pflichten des Dekalogs zum christlichen Moralprincip“ (S. 419—421) nachgewiesen.

In der Einleitung zur Pflichtenlehre heißt es: „Das in der Sonderheitlichkeit der objectiven Verhältnisse bestimmend hervortretende Gesetz, durch welches das subjective unbestimmte und negative Gewissen des Menschen zur objectiven Bestimmtheit erzogen wird, steht den Menschen gegenüber als sonderheitliche Pflicht. Jede objective Bestimmung des individuellen Willens durch ein äußeres Gesetz, welches durch die Autorität eines berechtigten Gesetzgebers den Menschen gegeben wird, ist Pflicht.“ (S. 387.)

„Nachdem einmal“, fährt D. fort (S. 388 ff.), „bestimmt nachgewiesen ist, daß zur Vollständigkeit des menschlichen Freiheitsbewußtseins sich Gott dem Menschen nicht bloß als Gesetzgeber der Natur, sondern auch als Gesetzgeber der Freiheit kundgeben mußte, . . . kann nun nicht mehr

die Frage sein nach einem andern, als nach einem historischen Gesetze zur Bestimmung der einzelnen menschlichen Pflichten. Der historisch gegebenen Gesetze einer positiven Offenbarung an die Menschen sind aber drei, die in historischer Folgenreihe die subjectiven Formen des menschlichen Erkenntnißvermögens in objectiver Erscheinung in sich aufgenommen haben. Das erste dieser Gesetze ist jenes allgemeine, für die allseitige Entscheidung des menschlichen Willens den ersten Menschen im Paradiese gegebene Sittengesetz. Das zweite ist das „von Gott durch Moses im Dekalog gegebene Sittengesetz, welches in der letzten und höchsten Offenbarung des göttlichen Willens und der göttlichen Liebe nicht aufgehoben worden, sondern nur zur Erfüllung gekommen ist.“ „In den zehn Geboten des Mosaischen Sittengesetzes ist der ganze Umfang der äußerlichen Pflichten beschlossen.“ „Alle andern Pflichten sind nur unter bestimmten Verhältnissen verbindend und gehen aus der historischen Gestaltung der menschlichen Gesellschaft oder aus der sonderheitlichen Verbindlichkeit hervor, die der Mensch mit eigenem Willen und Entschluß nach dem Maße der äußeren Verhältnisse eingegangen hat.“

„Wenn man die Gesetze des Dekalogs in ihrer Außerlichkeit und Sonderheitlichkeit betrachtet, so zeigen sie sich zunächst fast nur als negative und verbietende.“ „In dieser äußern Beschränkung des freien Willens negirt die Pflicht die subjective Willkür, ohne dem Willen eine positive innere Bestimmung zu verleihen. Das äußere und negative Gesetz muß daher durch ein höheres und einheitliches“ in seiner inneren Bedeutung erklärt werden. „Dieses einheitliche Gesetz ist das durch Christus geoffenbarte Gebot der Liebe.“ (S. 390.) Alle einzelnen Gebote des Dekalogs sind „nur die quantitativen äußeren Bestimmungen des einheitlichen Gesetzes Christi.“ „Nur die Liebe erklärt das Gesetz, weil sie selbst das höchste Gesetz und das einheitliche Princip aller Gesetze ist. Die Erfüllung aller Gesetze ist ohne dieses Princip ohne Werth, und nicht bloß ohne Werth, sondern sogar eine innere Verläugnung des Gesetzgebers und der Absicht aller Gesetze. Alle äußeren Bestimmungen der Pflicht sind daher nur negative Merkmale der wahren Richtung des Willens auf das höchste Princip der Freiheit. Mit den äußern Gesetzen ist dem menschlichen Handeln nur ein objectives und negatives Kriterium ihres sittlichen Werthes gegeben, aber kein positives.“ „Soll die äußerliche Erfüllung der Pflicht den Menschen wirklich frei, gut und selig machen, so muß sie im Geiste der Liebe geübt sein. Das Gesetz ersetzt die Liebe nicht, aber die Liebe das Gesetz; sie erfüllt daher das Gesetz nicht bloß äußerlich, sondern innerlich und erhebt den Menschen im Geiste über die Gesetzmäßigkeit.“ (S. 420.) „Wie das Gebot der Liebe die Liebe Gottes als das erste, die beiden aus derselben hervorgehenden Verhältnisse der Liebe des Menschen zu sich selbst und zu seinem Nächsten als davon abgeleitetes zweites Gesetz hinstellt“, so enthält auch die eine der Mosaischen Gesetzestafeln die Pflichten gegen Gott, die ersten fünf Gebote der zweiten aber die äußeren Beziehungen der freien Handlung des Menschen zu dem Menschen außer ihm; „die letzten beiden aber wenden sich unmittelbar an das Innere des Menschen und bestimmen nicht die nach außen wirkende Handlung, sondern das innere subjective Streben und Begehren des Menschen.“ (S. 391.) „Diese drei Gruppen entsprechen also zunächst den drei

Objecten, zu welchen der Mensch überhaupt ein persönliches, durch die Pflicht bestimmtes Verhältniß haben kann. In dieser dreifachen Beziehung aber haben sie auch ein inneres Verhältniß zur subjectiven Natur des Menschen und zu den Formen des subjectiven Bewußtseins. Wie nämlich die Natur des Menschen in ihrer wesentlichen Gliederung aus drei Grundelementen zusammengesetzt ist, aus Geist, Seele und Leib, und der Mensch aus diesem Grunde in jeder seiner Thätigkeiten, welche seine wesentliche Natur bezeichnen, auf ein dreifaches formelles Gesetz der Entwicklung derselben angewiesen ist, welches aus Allgemeinheit, Besonderheit und Einheit sich erbaut, so ist nun einerseits in dem einheitlichen Verhältnisse dieser Gebote das subjective Verhältniß der menschlichen Natur, andererseits die subjective Form der menschlichen Thätigkeiten in objectiv organischer Gestaltung offenbar geworden.“ „Die letzten zwei Gebote des Dekalogs entsprechen dem allgemeinsten und subjectiven Grunde aller Pflichten überhaupt, während die denselben vorausgehenden fünf die sonderheitlichen Bestimmungen des äußerlichen Verhältnisses des Menschen bezeichnen, die ersten drei aber das höchste einheitliche Ziel aller Pflicht bestimmen. Dieser Allgemeinheit, Sonderheitlichkeit und Einheit ist dann in der menschlichen Natur wieder das Verhältniß von Seele, Leib und Geist in der Weise entsprechend, daß in der Seele der allgemeine Grund der besondern Offenbarung des menschlichen Lebens, in dem Leibe dagegen die sonderheitliche und individuelle Bestimmung nach außen und endlich im Geiste die höchste einheitliche Bestimmung des allgemeinen Lebensgrundes mit [und] seiner individuellen Erscheinungsform in der persönlich bestimmten Einheit derselben [beider] beschlossen liegt.“ Es müssen daher die Gebote auch „den natürlichen Elementen des menschlichen Lebens ebenso entsprechen, wie sie der subjectiven Erkenntnißform angemessen sind.“ So erscheint der Dekalog „als eine objective Offenbarung der wesentlichen Elemente, Formen und Beziehungen der menschlichen Natur. Die wahre Erkenntniß der innern Einheit und Bedeutung des im Dekaloge gegebenen Sittengesetzes liegt daher in der tiefern psychologischen Anschauung seiner Beziehung zur menschlichen Natur.“ (S. 415 ff.)

Durch das erste Gebot wird „dem Gedanken das Ziel“, durch das zweite „dem Können der Inhalt“, durch das dritte „dem Handeln die einheitliche Form verliehen und jede von diesen Thätigkeiten der wahren Vollendung zugeführt.“ (S. 400.) Wie aber „die Pflichten gegen Gott in ihrer Beziehung zu den Menschen der geistigen Dreieinigkeit des menschlichen Lebens entsprechen und in dieser Dreieinigkeit das ganze Gebiet der geistigen Beziehung des Menschen zu Gott erschöpfen, so gehen dagegen die Pflichten gegen den Nächsten aus dem entgegengesetzten Gebiete, aus der in der Außerlichkeit des Naturlebens bestimmten Individualität der Persönlichkeit hervor und werden darum auch durch das Gesetz des leiblichen Lebens in ihrer äußern Verschiedenheit und Zahl bestimmt.“ (S. 406.) „Auch die Verpflichtung des Menschen gegen sich selbst wird den andern Brennpunkt ihres Verständnisses in dem Menschen selber finden können.“ „Während nun aber die Pflichten gegen Gott im geistigen, die Pflichten gegen den Nächsten im leiblichen Leben sich spiegeln, bleibt für die Pflichten des Menschen gegen sich

selbst nur mehr die Analogie des seelischen Lebens übrig.“ „In der menschlichen Seele liegt die allgemeine, natürliche, durch die Bestimmung des Willens im Geiste erst zum sichern und eigenen Besitze werdende Anlage des Menschen. In der Seele besitzt er alles in der allgemeinen Möglichkeit, was er durch die geistige Thätigkeit zum bestimmten Eigenthum seiner freien Persönlichkeit machen kann. Auf diese seine seelische Anlage muß das Augenmerk des Menschen gerichtet sein, wenn er des höchsten Besitzes, des allgemeinen Grundes der Seele in der persönlichen Einheit und Scheit des Geistes in bleibender Seligkeit sich erfreuen will. In ihr ist der unerschöpfliche Grund aller freien Bestimmung, aus ihr zu schöpfen die Aufgabe der freien Thätigkeit des Geistes, außer sie hinaus zu blicken und nach Anderem zu begehren eine Verletzung der eigenen Seele. In der Seele liegt daher die immer rege Sehnsucht, im Verbanne des Geistes einheitlichen Bestand zu gewinnen und diesem Sehnen der Seele wird nicht geholfen durch ein äußerliches Begehren fremden Besitzes oder durch die unthätige Vergessenheit der eigenen Anlage, sondern nur durch den auf das höchste Ziel gerichteten, mit allen Kräften der Seele ringenden Willen. Die höchste Verpflichtung des Menschen gegen sich selbst und ihre Erfüllung liegt somit in der Erfüllung der Sehnsucht der Seele durch die Vermeidung alles Begehrens und durch die Vollendung alles Sehns durch den thätigen Willen.“ (S. 413 f.)¹⁾

Den Schluß der „sonderheitlichen objectiven Bestimmungen des positiven Sittengesetzes“ bildet „die einheitliche Wechselwirkung der sonderheitlichen Bestimmung der Pflicht mit den allgemeinen positiven Grundlagen des Sittengesetzes²⁾ in der Lehre von der Tugend und Un-

¹⁾ „Wie aber die Seele selbst in dieser allumfassenden Fähigkeit dem Geiste dient und die individuelle Thätigkeit des Geistes doch wieder durch ihre allgemeine Lebenskraft erhält und trägt, wie sie den Leib besetzt und belebt und doch in den Leiblichen Organen wieder mit bestimmten Bildern und Formen sich bereichert: so ist die Seele selbst zweifacher Natur, zwischen Geist und Leib getheilt, dienend und herrschend, empfangend und zeugend, männlich und weiblich, activ und passiv. Durch diese Zweifachheit der Seele wird in der Anwendung des Begehrens auf die Außenwelt eine zweifache Bestimmung als objective Pflicht uns begegnen. Erwerben und haben wollen, das sind die beiden Richtungen, in welche im häuslichen Besitz die Geschlechter sich theilen; genießen und besitzen, das sind die beiden Richtungen, in welche innerlich das Leben und Begehren der Seele sich theilt; beides wird wahrhaft nur erfüllt durch die Vollendung und Einigung der seelischen Gegensätze; und nach außen hin wird darum dem Menschen das doppelte Gebot begegnen, durch welches er auf den wahren Genuß und wahren Besitz in sich selber hingewiesen, und der begehrlische Blick auf die häusliche Freude und den häuslichen Besitz des Nebenmenschen als Verletzung dieser Pflicht der höchsten Erfüllung der tiefen Sehnsucht der eigenen Seele abgewiesen wird.“ (S. 414 f.)

²⁾ „Wie in dem relativen Bewußtsein überhaupt die wirkliche Erkenntniß und Bestimmung dadurch entsteht, daß das Allgemeine durch die sonderheitliche Bestimmung zur einheitlichen Darstellung gebracht wird oder das Sonderheitliche durch die Zurückbeziehung auf seinen allgemeinen Grund zum einheitlichen Bewußtsein gelangt, so findet sich auch in der positiven Bestimmung des moralischen Bewußtseins der gleiche Gegensatz von Allgemeinheit und Besonderheit, indem die nothwendig zeitliche Bedingung einerseits und die alle menschliche Freiheit unterstützende Gnade andererseits in dem subjectiv allgemeinen Bewußtsein des Gewissens jede mögliche Entwicklung der freien Selbstbestimmung des Menschen in ihrem allgemeinen Grunde bedingen, während die äußerliche und sonderheitliche Pflicht diesem allgemeinen Grunde gegenüber die sonderheitliche Erscheinungsform der Willensbestimmung in seiner Darstellung nach außen begrenzt. Nur durch diese sonderheit-

tugend". „Wenn der Mensch", sagt D. S. 429 f., „durch die nach außen gewendete Thätigkeit die Kraft, in jeder Aeußerung derselben eine auf das höchste Ziel gerichtete Absicht festhalten zu können, in sich gefunden hat, so nennen wir diese auf Gott gerichtete Kraft des Willens im äußern Thun Tugend. Wenn aber diese Macht durch das Hingeben seines Willens an das äußerliche Begehren der Sinne und an die Uebermacht der Erscheinung in ihm verloren gegangen ist, so müssen wir diese Ohnmacht zum Guten Untugend nennen. Tugend ist also die Macht des auf das Gute gerichteten Willens über die natürlichen Kräfte, Untugend aber die Ohnmacht des Willens zum Gutes thun." Diese Bezeichnung der Tugend als Richtung des Menschen auf das Gute „schließt schon an und für sich die bloß äußerliche Anthätigkeit und Sündenlosigkeit von der Tugendhaftigkeit aus und bezeichnet dieselbe sogar als wirkliche Untugend."

Nach der „allgemeinen Bestimmung der Wechselwirkung der Pflicht mit ihrem allgemeinen positiven Grunde im Leben" (S. 422—432) werden „die sonderheitlichen Formen der Gegensätze von Gut und Böse in ihrer Entwicklung im Leben" (S. 432—470), und zwar zuerst „die wesentlichen Formen der subjectiven Verwirklichung des objectiv Guten [des göttlichen Gebotes] in der Tugend (S. 432—446) entwickelt. Der „subjectiv allgemeine Grund aller Tugend" ruht in der Demuth (S. 432—435)¹⁾, die „objectiv höchste Begründung" derselben in den Kräften des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe (S. 435—440)²⁾; aus der einheitlichen

liche Bestimmung und Begrenzung in der äußern Nothwendigkeit kann der allgemeine Grund der möglichen Entwicklung der Freiheit zur wirklich einheitlichen Bestimmung im Leben gelangen." (S. 422.)

¹⁾ „Alle göttlichen Gebote", heißt es hier, „sind in ihrer Objectivität als Gesetze gegeben, damit an denselben der Mensch seine Natur mittelst seiner Freiheit zur Vollendung führe, und das objective Gute ist daher das von Gott für den Menschen gesetzte Gebot, welches zur innern Befeligung des Menschen gegeben ist." „Muß aber der Mensch das Gebot in sich aufnehmen, um es in sich zur lebendigen Kraft werden zu lassen, die alle Sehnsucht und Kraft der unausgesprochenen Tiefe seiner Bestimmung in ihm zum bestimmten Ausdruck des Lebens gestaltet, so muß diesem objectiven göttlichen Gebote der menschliche Wille mit hingebender Unterwerfung entgegenkommen." „Je lebendiger in ihm das Bewußtsein der Ungenügsamkeit der natürlichen Kräfte zur Erfüllung der tiefsten Sehnsucht der Seele [nach wirklicher Aufhebung der Unvollkommenheit und des Mangels seiner Natur, im Gegensatz zur Täuschung des momentanen sinnlichen Genusses] gerade durch die höchste Anstrengung der subjectiven Kräfte geworden ist, um so lebendiger wird in ihm auch das Verlangen nach diesem höhern Anhaltspunkte sein." „Aus dem Gefühle seiner natürlichen Ohnmacht erwächst ihm darum die wahre Macht seines Lebens, die in einer höhern Hilfe begründete Kraft seines sittlichen Willens, sobald er mit der Erkenntniß dieser Ohnmacht die Erkenntniß der höheren Bestimmung, welcher gegenüber der Mensch diese Ohnmacht fühlen kann, und den Muth verbindet, diesem Höchsten allein dienen zu wollen." „Dieser erste Grund einer jeden sittlichen Kraft in dem Menschen, diese allgemeinste Voraussetzung aller Erhebung über die natürliche Ohnmacht . . . der Muth Gott zu dienen, die Demuth, ist die allgemeine subjective Tugend des Menschen. Ohne sie ist jede Verleihung der göttlichen Gnade an den Menschen erfolglos; sie selbst aber ist nicht ohne Thätigkeit, ohne subjectives Ringen und Streben nach der Vollendung des natürlichen Lebens."

²⁾ „Der subjectiven Richtung des menschlichen Willens auf das höchste Ziel muß die immer bereitete göttliche Liebe helfend begegnen." „Dieses Eintreten einer höhern Kräftigung des Willens durch die Richtung auf die höchste Liebe wird, obwohl an sich selber immer die gleiche höhere Lebenskraft, doch in ihrem Eintreten in die

Weselswirkung der subjectiven und objectiven Tugenden aber gehen die wesentlichen Haupttugenden des sittlichen Lebens, die Frömmigkeit, und mit ihr die Werke der Andacht, die Freigebigkeit, und mit ihr die Werke der Nächstenliebe, die Enthaltbarkeit, und mit ihr die Werke der Abtödtung hervor (S. 440—446) ¹⁾.

subjective Natur des Menschen in den Formen dieser subjectiven Natur, sich offenbaren. Sie ist immer dieselbe helfende Gnade, erscheint aber als eine andere, je nachdem sie in eine der verschiedenen Kräfte der subjectiven Natur eintritt.“ „Die Verbindung und Einigung des menschlichen Ringens nach Erkenntnis mit dem höchsten Ziele derselben durch den Willen nennen wir Glaube. Der Glaube ist daher eine zunächst in der nach Erkenntnis strebenden subjectiven Thätigkeit dem Menschen durch die Anschließung des Willens an das höchste Gut zufließende Kraft des Handelns; inwiefern nämlich Handeln nicht in dem Sinne einer äußeren Werththätigkeit, sondern im Sinne der Anwendung und Ausbildung einer wesentlichen subjectiven Geistesthätigkeit verstanden wird.“ „Es ist daher sehr unbedeutend, den Glauben bloß die Unterwerfung des Verstandes unter die Autorität zu nennen, weil der Glaube nicht bloß die Negation einer natürlichen Kraft sein kann, sondern eine wesentliche Position derselben, eine Erhebung der menschlichen Thätigkeit durch die Richtung des Willens auf das höchste Ziel und durch die einem solchen Willen nie mangelnde göttliche Hilfe und Gnade sein muß.“ „Dieses innerlich erschaute Ziel“ aber muß der Mensch „in alle einzelnen Beziehungen zum äußerlichen Leben einzutragen und in jeder Wirkung des Geistes auf die Neuzerlichkeit den Ausdruck für dieses innere Bewußtsein festzuhalten trachten.“ „Nun wird aber die Natur und das äußerliche Leben dieser Einen und allgemeinen Sehnsucht ... mit einem immerwährend sich erneuernden Widerspruche begegnen.“ „Dem Wollen steht das Können bedingend und begrenzend zur Seite.“ „Je eigensinniger [aber] und widerwärtiger das äußerliche Leben bedrängend und quälend uns gegenübersteht, um so lebendiger vermag sich gerade die höhere Macht des Willens zu offenbaren.“ Die „in der unbedingten Ergebung (bei den Widerwärtigkeiten des Lebens) in den göttlichen Willen ruhende Kraft des Menschen, der mittelst dieser Kraft immer das Höchste vermag, wo er am wenigsten zu vermögen scheint, ist die ... in der zweiten Thätigkeit der geistigen Kräfte des Menschen, im Können sich offenbarende Kraft der Hoffnung.“ „Aus der Vereinigung beider geht die höchste, sittliche Kraft des Menschen, die Liebe hervor. Glaube und Hoffnung werden daher allerdings in dem überzeitlichen Leben nicht mehr in ihrer Trennung vorhanden sein, sondern von allen dreien wird nur die höchste, die Liebe, übrig bleiben. Aber indem sie bleibt, bleiben in ihr auch die andern beiden, weil sie nur die höhere Einheit von beiden ist. Wenn keine Widerwärtigkeit mehr zu bekämpfen ist, wenn die Natur dem Gott vollkommen liebenden Menschen vollkommen gehorcht, dann hört freilich die Hoffnung auf, bloß noch Hoffnung zu sein, aber sie ist eben mit der Liebe Eins geworden. Ebenso wird das Ringen nach Erkenntnis in dem unmittelbaren Anschauen des Lebens, dem keine zeitliche Trennung und Scheidung mehr innewohnt, und mit ihm auch der nach der höchsten Erkenntnis strebende Glaube aufhören; aber auch er wird dann in der Erfüllung aller Erkenntnis in dem unverhüllten Anschauen der göttlichen Herrlichkeit nur der in der Liebe verklärte Glaube sein.“ „Die reine Liebe ist daher in ihrer Vollkommenheit erst dann in dem Menschen lebendig, wenn Glaube und Hoffnung ihr Ziel erreicht. In der Zeit aber erscheint sie in der verhüllten Form des Glaubens und der Hoffnung, deren innerste und einheitlich vollendende Kraft sie ist.“ (S. 435—439.)

¹⁾ Die sogenannten guten Werke „können nur insofern gut genannt werden, als sie Zeugnisse der im Menschen waltenden Liebe Gottes nach außen sind. Da aber die Liebe im zeitlichen Leben in Glaube und Hoffnung, der Glaube aber in der Erkenntnis und die Hoffnung in der Macht überall ein höchstes Ziel vor Augen zu behalten sich kundgibt, so wird jedes gute Werk aus dieser in der Erkenntnis und Ergebung auf Gott gerichteten Willensmacht hervorgehen müssen. Alle guten Werke sind daher nur die Ergebnisse der in Glaube, Hoffnung und Liebe wirkenden Demuth in ihrer Bethätigung nach außen.“ „Die innere Kraft des sittlichen Lebens muß mit dem Muth, in allen Beziehungen Gott zu

Die „nothwendigen Formen der subjectiven Verwirklichung des Bösen im Leben“ (S. 446—459) werden zuerst im Allgemeinen bestimmt (S. 446—449), dann die „sonderheitlichen Erscheinungsformen der Unsitlichkeit in dem subject-objectiv bösen Zustande der Leidenschaft“ (in den sogenannten sieben Haupt- oder Todsünden) (S. 449—455) entwickelt, endlich die „einheitliche Bedeutung der einzelnen Formen der sündhaften Leidenschaften für den Zustand des sittlichen Lebens“ (S. 455—459) festgestellt.

Indem der Mensch, so heißt es in der „allgemeinen Bestimmung der Verwirklichung des Bösen in der subjectiv-objectiven Unsitlichkeit des Lebens“, „Gott dienend dem Gesetze der Freiheit sich hingibt, wird er durch dasselbe selber frei und willenskräftig.“ Dagegen wird „mit jeder Entscheidung des menschlichen Willens, die der Neußerlichkeit gegenüber das höchste Ziel des menschlichen Strebens vergißt und die Begierde über die Freiheit herrschen läßt, der Wille selbst untüchtiger und unfähiger, über die untergeordneten Kräfte zu herrschen, und diese Kräfte werden dann, statt von der innern Kraft des Willens, von der äußern Natur beherrscht. Diese Umkehrung des richtigen Verhältnisses der Natur zum freien Willen ist nothwendig eine Abwendung des Willens von der göttlichen Liebe, weil es ebensowohl eine Verläugnung des Zieles der menschlichen Freiheit als der Freiheit selber ist; und diese Verläugnung Gottes in der an den äußern Einfluß sich hingebenden Ohnmacht des Willens durch die That oder vielmehr

dienen, zusammentreffen und in äußerer Uebung sich erproben.“ „Ist die Bewegung der subjectiven Thätigkeit auf Gott gerichtet, so nennen wir diese bleibende Richtung auf Gott durch das alle einzelnen Bestrebungen durchziehende Andenken an Gott, durch die Andacht, mit welcher wir die Erfüllung unsres Glaubens und Hoffens in dem immerwährenden geistigen Verkehr mit Gott zu begründen suchen, Frömmigkeit.“ „Das lebendige Bestreben, Andere und die ganze Menschheit zu bereichern, durch die eigene Thätigkeit immerwährend Gott anzuliegen, um immer mehr der Kraft und Liebe und des geistigen Reichthums von ihm zu erhalten und durch das eigene Vermögen auch die Noth Anderer heben zu können, ist die wahre Tugend der Freigebigkeit, die sich nicht darauf beschränkt, von dem zeitlichen Vermögen die einzelnen Abfälle bei einzelnen Gelegenheiten einzelnen Menschen zukommen zu lassen, in der Erwartung, dafür dann den angemessenen Lohn in der Ewigkeit einfordern zu können, sondern das ganze Leben und Streben des Menschen umfaßt und in höchster innerer Freiheit immer und überall und Allen das Höchste zu geben verlangt, was die Menschheit am meisten bedarf.“ Indem ferner „der Mensch dem nach außen gehenden Begehren durch den auf ein höheres Ziel gerichteten Willen Grenzen setzt, und freiwillig des äußeren Genusses sich enthält, ob nun dieser Genuß einem sinnlichen Begehren oder dem allgemeinen Sehnen der Seele oder einer geistigen Thätigkeit entspricht, fastet er und fastet, indem er den Willen dem Genuße gegenüber in seiner Freiheit festigt. Die Enthaltung von allem Ueberfluß der äußerlichen Objecte des Begehrens, das Festigen des Willens auf das einheitliche Ziel in dem unumgänglich nothwendigen Mittel ist die wahre und höchste Kunst des Lebens. Auch die schönen Künste erreichen nur dadurch ihr Ziel, daß sie auf die einfachsten Mittel der Darstellung sich beschränken.“ „Alles was der Mensch Gutes im Leben auszuüben vermag, muß in einer von diesen drei Gestalten der Frömmigkeit, Freigebigkeit und Enthaltbarkeit ... sich darstellen, und mit diesen dreien ist daher die Reihe der sittlichen Tugenden des Menschen beschloffen: indem durch die Demuth alle subjective, durch Glaube, Hoffnung und Liebe die höchste einheitliche objective, und durch diese letzten drei in ihrer Allgemeinheit als Haupt- oder Cardinaltugenden zu bezeichnenden Tugenden alle subjectiv-objective Kräftigung des sittlichen Lebens zur Darstellung kommen muß.“ (S. 440—446.)

durch die Unthat des Menschen ist das sittlich Böse.“ In der Anwendung vom Gesetze der Freiheit „wird jede That des Menschen eine Unthat, seine Macht zur Ohnmacht und die dauernde Hingebung des Willens an dieses äußere Gesetz zur Untugend.“ „Der Zusammenstoß mit der äußern Erscheinung und den objectiven Verhältnissen erzeugt dieser subjectiven Ohnmacht gegenüber nach außen die objective Bildung der Sünde. Wo immer die äußere unfreie Macht die Untugend im Innern zur Offenbarung dieser Ohnmacht drängt, entsteht nothwendig die Sünde.“ „Aus der Rückwirkung dieses objectiven Verhältnisses in den subjectiven Grund des menschlichen Lebens wird ein sündhafter Zustand hervorgehen, der in dieser Wechselwirkung von Subjectivität und Objectivität die wahre von innen heraus bestimmende Freiheit des Geistes verneint.“ „Dieser [unnatürliche] Zustand nimmt den Schein der Freiheit an, indem er in dem Menschenleben eine gewaltsame Aufregung hervorzurufen vermag. Aber auch diese Aufregung ist nicht freie Macht; auch in ihr braucht der Mensch nicht Gewalt, sondern Leidet Gewalt. Dieser subject-objective Zustand wird daher am einfachsten durch den Namen Leidenschaft bezeichnet werden können, in welchem neben der bloßen Ohnmacht des Willens auch die Unbill ausgesprochen ist, die der Mensch in diesem Zustand durch eine fremde Gewalt erleidet. Dieser Zustand wird nun wieder eine mehrfache Beziehung in sich aufnehmen, je nachdem er in die auf die Objectivität gerichteten Thätigkeiten an die Stelle der Erfüllung des in ihnen nach einem höheren Gute ringenden Sehens und Suchens die Täuschung einer nie auf diesem Wege zu befriedigenden Sucht, eine volle Ausleerung dieser Thätigkeiten statt der Erfüllung derselben in sie einträgt [Hoffart, Unzucht, Habsucht] oder in der allgemeinen Machtlosigkeit der Passivität des Willens die Unfähigkeit, die subjective Thätigkeit auf ein höheres Object zu richten, erzeugt [Trägheit], oder zwischen beiden Verhältnissen der mittlern Region der in Uebung nach außen erstarkenden Kräfte [entsprechend] eine überwiegende Hinneigung zur Ausgelassenheit der ungezähmten Willkür und Begierde im Leben hervorruft [Zorn, Neid, Völlerei]. Der erste Zustand entspricht im einfachen Gegensatz den auf das höchste Ziel gerichteten Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe; der zweite ist dem in der Demuth liegenden Muth, dem Göttlichen zu dienen, entgegengesetzt, und in dem dritten werden die einzelnen praktischen Tugenden durch den entgegengesetzten Zustand verneint.“ (S. 447 ff.)

Den Schluß des speciellen Theils der Tugendlehre bildet die Betrachtung des „Wechselverhältnisses von Tugend und Untugend im Leben, im Uebergang des Einen zum Andern“ (S. 459—470), indem zuerst „der allgemeine subjective Grund der Wechselwirkung von Gut und Böse (in den wechselnden Zuständen des Lebens) in der menschlichen Seele“ (S. 459—462), dann „die sonderheitlich objectiven Anknüpfungspunkte der tiefsten Begründung des sittlichen Lebens nach seinen einzelnen wesentlichen Erscheinungsformen in der Seele“ (mittelfst der Sacramente) bestimmt werden (S. 462—466), endlich die Möglichkeit der einheitlich freien Bestimmung des Menschen auf Grund der (subjectiv durch die Empfanglichkeit der menschlichen Seele, objectiv durch die Sühnung)

möglichen zeitlichen Aenderung der in die Seele eingetragenen Richtung des sittlichen Lebens (S. 466—470) dargethan wird.

„Das geistige und leibliche Leben“, sagt D. in diesem Abschnitte, „begegnen sich in einem gemeinschaftlichen unbewußten Grunde, in dem die Möglichkeit der Eintragung entgegengesetzter Beziehungen sich darbietet.“ „Wie das seelische Leben als Träger der Wechselwirkung der individuell leiblichen und einheitlich geistigen Thätigkeiten die Schatzkammer dieser entgegengesetzten Bestrebungen ist, in deren allgemeine und noch unbestimmte Fähigkeit und Empfänglichkeit beide den Erwerb ihrer sonderheitlichen Bestimmung eintragen, so wird es überall in allen Beziehungen dieser Gegenstände und ihren Wirkungen auf einander der Grund des aus dieser Wirkung hervorgehenden Zustandes. Der Leib wird mit jedem Momente von außen in den verschiedenartigsten Beziehungen berührt, würde aber diese Berührung mit jedem Momente wieder mit der darauf folgenden vertauschen, wenn nicht in der Seele die Erinnerung an diese verschiedenen und entgegengesetzten Berührungen von außen, inwiefern dieselben mit dem Leben überhaupt zusammenhängen, zurückbliebe. Ebenso geht der Geist mit jeder neuen Bethätigung auf immer neuen Erwerb aus und würde jeden schon gewonnenen wieder verlieren, wenn er nicht mittelst der Seele den Erwerb seiner Thätigkeit zum bleibenden Gewinn oder Ungewinn seines Lebens machen könnte. Indem aber Geist und Leib in ihrer sonderheitlichen Thätigkeit in der Seele sich berühren, wird der dadurch in der Seele erzeugte Zustand des Lebens der ausgleichende Mittelpunkt ihrer Thätigkeit, und was sie beide in der Sonderheit erfassen, das verleiht dem allgemeinen Grunde der Seele nach und nach eine überwiegende Richtung nach derjenigen Seite, von welcher aus am öftesten und stärksten auf sie gewirkt wird. Aus dieser Richtung entsteht nothwendig in der Seele ein vorherrschender eigener Charakter des Lebens, der zuletzt, wenn die möglichen Wechselwirkungen von Geist und Leib in irgend einer Beziehung des Lebens erschöpft sind, zum bleibenden Charakter wird.“ „So lange aber noch irgend eine Fähigkeit von dieser Thätigkeit unbeschädigt und unberührt geblieben, so lange noch ein indifferenter Punkt zur Wiederanknüpfung einer neuen Thätigkeit in der Seele des Menschen übrig ist, kann er die Bewegung und den Streit des Lebens auf's neue aufnehmen.“ Eine „Aenderung in der Richtung des moralischen Lebens“ wird aber „in dem Menschen subjectiver Weise um so leichter eintreten können, je ferner die Richtung des Willens zum Guten und zum Bösen dem innerlichen Bewußtsein steht, und je mehr der Zustand des Lebens von der äußerlichen Handlung bedingt ist. Je objectiver der Eintritt des Guten oder Bösen in sein Leben sich bestimmt hat, um so weniger tief wurzelt dasselbe in dem Grunde seines Lebens, um so mehr gehört es der Außerlichkeit des vergänglichen und veränderlichen Grundes des Lebens an, um so geringer ist das Verdienst des Guten und die bleibende Macht desselben in der Seele, um so leichter die Erkenntniß der unsittlichen Richtung des Willens in ihrer äußeren Bestimmung und die daraus hervorgehende Aenderung der Richtung desselben in seiner Bethätigung nach außen.“ „Gerade diejenigen Sünden, denen unsre herkömmliche Moral am wenigsten Aufmerksamkeit gewidmet,“ sind darum die verderblichsten. (S. 459—462.)

„In der allgemeinen Empfänglichkeit der menschlichen Seele, die ver-

schiedenen einzelnen Resultate der geistigen Thätigkeit in ihrer Wirkung nach außen innerlich festzuhalten, ist der Grund jedes möglichen Aufbaues irgend eines Zustandes des sittlichen Bewußtseins und der mit jedem Augenblicke des zeitlichen Lebens eintreten könnenden Möglichkeit einer Aenderung der Willensrichtung des Menschen in seiner Thätigkeit nach außen begründet.“ „Dieser subjectiven Möglichkeit ... steht aber in der Tiefe der Seele die „Allgemeinheit und Unbestimmtheit derselben hemmend zur Seite. Durch jede Wechselwirkung des wirkenden Willens auf die Außerlichkeit in der Seele wird die Macht des Willens selbst geschwächt, sobald derselbe der äußern Begierde die Uebermacht in diesem Kampfe überlassen, und in der Seele selbst findet der Wille keine Stütze, an welche er sich anhalten und die einmal losgelassene Strömung der Bewegung aufhalten könnte. Sowie er daher der Bewegung des Lebens eine bestimmte Richtung gegeben, steht es nicht mehr in seiner freien Macht allein, diese Wirkung in ihrer fortströmenden Richtung nach innen und außen aufzuheben; sowie er der Natur außer sich eine Macht über sich zugestanden, kann der Mensch zwar subjectiv dieses Zugeständniß wieder aufheben wollen, aber die objective Wirkung desselben wieder aufzuheben, liegt nicht in seiner Macht. Der einfachsten, geringfügigsten äußeren Handlung gegenüber ist eine unabsehbare Reihe von unzähligen Folgen denkbar.“ „Wie nun die Wirkung des menschlichen Willens auf die Außenwelt eine objectiver Weise der Natur und Erscheinung gegenüber unendliche ist, so ist das Verhältniß derselben zu dem unendlichen, göttlichen, absolut gesetzgebenden Willen in der Außerlichkeit der objectiven Bestimmung gleichfalls [und in noch höherem Grade] ein die subjective Kraft überwältigendes.“ „In der der Unendlichkeit überhaupt begegnenden Tiefe der Seele wird darum durch die einzelne Handlung nicht bloß eine Wechselwirkung der subjectiven Lebensbedingungen des Menschen in ihm hergestellt, sondern auch eine Wechselwirkung mit den objectiven Mächten des Lebens eingegangen.“ „Die ganze Menschheit ist nicht im Stande, die objectiven Folgen des ersten Entschlusses der ersten Menschen in dieser Unendlichkeit wieder aufzuheben. Ebenso wenig ist der einzelne Mensch im Stande, die objectiven Folgen seines subjectiven Entschlusses in der Unendlichkeit ihrer Wirkungen wieder aufzuheben. Es muß daher zur Ausgleichung dieses objectiven Verhältnisses für die ganze Menschheit und den einzelnen Menschen insbesondere eine Sühnung eintreten, in welcher die unendliche Last von einer ebenso unendlichen Kraft übernommen wird.“ „In jeder Beziehung, worin der Mensch in ein sein ganzes Leben bedingendes Verhältniß eingeht, wird daher auch dem Grunde seines subjectiven Lebens diese objective Sühnung begegnen müssen.“ „Jeder solche Grund der subjectiven Entwicklung in der menschlichen Seele wird daher, ehe wir uns seiner Tiefe anvertrauen, durch die Verbindung mit einer höhern Kraft in die Sühnung einer göttlichen Weihe eintreten müssen, damit durch dieselbe die Mangelhaftigkeit unsrer subjectiven Bewegung aufgehoben werde und dem subjectiven unendlichen Lebensgrund eine objective unendliche Macht ergänzend zur Seite stehe.“ „Wie aber in der Seele selbst Geist und Leib in Wechselwirkung sich begegnen, so muß diese unendliche Sühnung, die der ganzen Menschheit durch die Erlösung zu Theil gemorden, den einzelnen Menschen gleichfalls wieder in der Gestalt des seelischen Lebens begegnen und ein inneres geistiges Verhältniß mit einer äußeren leiblichen Gestaltung

höchsten Princip aller moralischen Entscheidung, zur Liebe Gottes.“ (S. 379—383.)

„Das subjective und negative Gewissen ist allen Menschen, allen Völkern und Zeiten gleichmäßig eigen, ist aber in dieser Allgemeinheit und Subjectivität nothwendig ein unbestimmtes, welches ein bestimmtes Sittengesetz sich gegenüber verlangt.“ „Da mit einem solchen Sittengesetz der Mensch erst zum vollen Selbstbewußtsein und zum allseitig bestimmten Freiheitsbewußtsein gelangt, das Gewissen aber aus der Wechselwirkung der sonderheitlichen That mit diesem Freiheitsbewußtsein hervorgeht, so kann es auch nur durch ein solches positives Freiheitsgesetz zur positiven Bestimmung gebracht werden. Obwohl daher alle Menschen das subjective Gewissen in sich tragen, so konnten doch die verschiedenen Völker wieder ganz verschiedene äußere Handlungen für moralisch gut oder böse erklären.“ „Es ist eine sehr ungenaue und unrichtige Bestimmung, das Gewissen des Menschen als gesetzgebende Stimme in ihm zu bezeichnen.“ „Jede derartige Bestimmung des Begriffs des Gewissens kann ihren Grund nur in der Verwechslung der allgemeinen Bedeutung dieses Begriffs mit dem positiven, durch das positive Gesetz vermittelten Zustande dieses Gewissens haben.“ (S. 384 f.)

Die Einleitung zur Pflichtenlehre enthält die allgemeine Bestimmung der Pflicht, die „Ableitung der einzelnen Pflichten von den dieselben bestimmenden objectiven Sittengesetzen“, und die „einheitliche Theilung der einzelnen [im Mosaischen Sittengesetz enthaltenen] Pflichten nach ihrem innern Verhältnisse zum höchsten [durch Christus geoffenbarten] Sittengesetz“ (S. 386—391). Dann folgt die subjectiv-allgemeine und die objectiv-sonderheitliche Bestimmung der Pflichten gegen Gott, und endlich die „einheitliche Bestimmung der subject-objectiven Bedeutung“ dieser Pflichten (S. 392—400). Die gleiche Ordnung hält D. in der Darlegung der Pflichten gegen den Nächsten (S. 400—407) und der Pflichten des Menschen gegen sich selbst (S. 408—415) ein. In der „einheitlichen Bestimmung des Verhältnisses der Gesamtheit der einzelnen Pflichten zum moralischen Bewußtsein“ (S. 415—421) wird zuerst die subjectiv psychologische Bedeutung (S. 415—417), dann die objectiv erschöpfende Allseitigkeit (S. 418—419) der im Decalog enthaltenen Pflichten, endlich „die höchste, subject-objectiv einheitliche Beziehung der Gesamtheit der einzelnen Pflichten des Decalogs zum christlichen Moralprincip“ (S. 419—421) nachgewiesen.

In der Einleitung zur Pflichtenlehre heißt es: „Das in der Sonderheitlichkeit der objectiven Verhältnisse bestimmend hervortretende Gesetz, durch welches das subjectiv unbestimmte und negative Gewissen des Menschen zur objectiven Bestimmtheit erzogen wird, steht den Menschen gegenüber als sonderheitliche Pflicht. Jede objective Bestimmung des individuellen Willens durch ein äußeres Gesetz, welches durch die Autorität eines berechtigten Gesetzgebers den Menschen gegeben wird, ist Pflicht.“ (S. 387.)

„Nachdem einmal“, fährt D. fort (S. 388 ff.), „bestimmt nachgewiesen ist, daß zur Vollständigkeit des menschlichen Freiheitsbewußtseins sich Gott dem Menschen nicht bloß als Gesetzgeber der Natur, sondern auch als Gesetzgeber der Freiheit kundgeben mußte, . . . kann nun nicht mehr

die Frage sein nach einem andern, als nach einem historischen Gesetze zur Bestimmung der einzelnen menschlichen Pflichten. Der historisch gegebene Gesetze einer positiven Offenbarung an die Menschen sind aber drei, die in historischer Folge die subjectiven Formen des menschlichen Erkenntnißvermögens in objectiver Erscheinung in sich aufgenommen haben. Das erste dieser Gesetze ist jenes allgemeine, für die allseitige Entschcheidung des menschlichen Willens den ersten Menschen im Paradiese gegebene Sittengesetz. Das zweite ist das „von Gott durch Moses im Dekalog gegebene Sittengesetz, welches in der letzten und höchsten Offenbarung des göttlichen Willens und der göttlichen Liebe nicht aufgehoben worden, sondern nur zur Erfüllung gekommen ist.“ „In den zehn Geboten des Mosaischen Sittengesetzes ist der ganze Umfang der äußerlichen Pflichten beschlossen.“ „Alle andern Pflichten sind nur unter bestimmten Verhältnissen verbindend und gehen aus der historisch-ethischen Verbindlichkeit hervor, die der Mensch mit eigenem Willen und Entschluß nach dem Maße der äußeren Verhältnisse eingegangen hat.“

„Wenn man die Gesetze des Dekalogs in ihrer Neuzerlichkeit und Sonderheitlichkeit betrachtet, so zeigen sie sich zunächst fast nur als negative und verbietende.“ „In dieser äußern Beschränkung des freien Willens negirt die Pflicht die subjective Willkür, ohne dem Willen eine positive innere Bestimmung zu verleihen. Das äußere und negative Gesetz muß daher durch ein höheres und einheitliches“ in seiner inneren Bedeutung erklärt werden. „Dieses einheitliche Gesetz ist das durch Christus geoffenbarte Gebot der Liebe.“ (S. 390.) Alle einzelnen Gebote des Dekalogs sind „nur die quantitativen äußeren Bestimmungen des einheitlichen Gesetzes Christi.“ „Nur die Liebe erklärt das Gesetz, weil sie selbst das höchste Gesetz und das einheitliche Princip aller Gesetze ist. Die Erfüllung aller Gesetze ist ohne dieses Princip ohne Werth, und nicht bloß ohne Werth, sondern sogar eine innere Verläugnung des Gesetzgebers und der Absicht aller Gesetze. Alle äußeren Bestimmungen der Pflicht sind daher nur negative Merkmale der wahren Richtung des Willens auf das höchste Princip der Freiheit. Mit den äußern Gesetzen ist dem menschlichen Handeln nur ein objectives und negatives Kriterium ihres sittlichen Werthes gegeben, aber kein positives.“ „Soll die äußerliche Erfüllung der Pflicht den Menschen wirklich frei, gut und selig machen, so muß sie im Geiste der Liebe geübt sein. Das Gesetz ersetzt die Liebe nicht, aber die Liebe das Gesetz; sie erfüllt daher das Gesetz nicht bloß äußerlich, sondern innerlich und erhebt den Menschen im Geiste über die Gesetzmäßigkeit.“ (S. 420.) „Wie das Gebot der Liebe die Liebe Gottes als das erste, die beiden aus derselben hervorgehenden Verhältnisse der Liebe des Menschen zu sich selbst und zu seinem Nächsten als davon abgeleitetes zweites Gesetz hinstellt“, so enthält auch die eine der Mosaischen Gesetzestafeln die Pflichten gegen Gott, die ersten fünf Gebote der zweiten aber die äußeren Beziehungen der freien Handlung des Menschen zu dem Menschen außer ihm; „die letzten beiden aber wenden sich unmittelbar an das Innere des Menschen und bestimmen nicht die nach außen wirkende Handlung, sondern das innere subjective Streben und Begehren des Menschen.“ (S. 391.) „Diese drei Gruppen entsprechen also zunächst den drei

Objecten, zu welchen der Mensch überhaupt ein persönliches, durch die Pflicht bestimmtes Verhältniß haben kann. In dieser dreifachen Beziehung aber haben sie auch ein inneres Verhältniß zur subjectiven Natur des Menschen und zu den Formen des subjectiven Bewußtseins. Wie nämlich die Natur des Menschen in ihrer wesentlichen Gliederung aus drei Grundelementen zusammengesetzt ist, aus Geist, Seele und Leib, und der Mensch aus diesem Grunde in jeder seiner Thätigkeiten, welche seine wesentliche Natur bezeichnen, auf ein dreifaches formelles Gesetz der Entwicklung derselben angewiesen ist, welches aus Allgemeinheit, Besonderheit und Einheit sich erbaut, so ist nun einerseits in dem einheitlichen Verhältnisse dieser Gebote das subjective Verhältniß der menschlichen Natur, andererseits die subjective Form der menschlichen Thätigkeiten in objectiv organischer Gestaltung offenbar geworden.“ „Die letzten zwei Gebote des Dekalogs entsprechen dem allgemeinsten und subjectiven Grunde aller Pflichten überhaupt, während die denselben vorausgehenden fünf die sonderheitlichen Bestimmungen des äußerlichen Verhältnisses des Menschen bezeichnen, die ersten drei aber das höchste einheitliche Ziel aller Pflicht bestimmen. Dieser Allgemeinheit, Sonderheitlichkeit und Einheit ist dann in der menschlichen Natur wieder das Verhältniß von Seele, Leib und Geist in der Weise entsprechend, daß in der Seele der allgemeine Grund der besondern Offenbarung des menschlichen Lebens, in dem Leibe dagegen die sonderheitliche und individuelle Bestimmung nach außen und endlich im Geiste die höchste einheitliche Bestimmung des allgemeinen Lebensgrundes mit [und] seiner individuellen Erscheinungsform in der persönlich bestimmten Einheit derselben [beider] beschlossen liegt.“ Es müssen daher die Gebote auch „den natürlichen Elementen des menschlichen Lebens ebenso entsprechen, wie sie der subjectiven Erkenntnißform angemessen sind.“ So erscheint der Dekalog „als eine objective Offenbarung der wesentlichen Elemente, Formen und Beziehungen der menschlichen Natur. Die wahre Erkenntniß der innern Einheit und Bedeutung des im Dekaloge gegebenen Sittengesetzes liegt daher in der tiefern psychologischen Anschauung seiner Beziehung zur menschlichen Natur.“ (S. 415 ff.)

Durch das erste Gebot wird „dem Gedanken das Ziel“, durch das zweite „dem Können der Inhalt“, durch das dritte „dem Handeln die einheitliche Form verliehen und jede von diesen Thätigkeiten der wahren Vollendung zugeführt.“ (S. 400.) Wie aber „die Pflichten gegen Gott in ihrer Beziehung zu den Menschen der geistigen Dreieinigkeit des menschlichen Lebens entsprechen und in dieser Dreieinheit das ganze Gebiet der geistigen Beziehung des Menschen zu Gott erschöpfen, so gehen dagegen die Pflichten gegen den Nächsten aus dem entgegengesetzten Gebiete, aus der in der Neuzerlichkeit des Naturlebens bestimmten Individualität der Persönlichkeit hervor und werden darum auch durch das Gesetz des leiblichen Lebens in ihrer äußern Verschiedenheit und Zahl bestimmt.“ (S. 406.) „Auch die Verpflichtung des Menschen gegen sich selbst wird den andern Brennpunkt ihres Verständnisses in dem Menschen selber finden können.“ „Während nun aber die Pflichten gegen Gott im geistigen, die Pflichten gegen den Nächsten im leiblichen Leben sich spiegeln, bleibt für die Pflichten des Menschen gegen sich

selbst nur mehr die Analogie des seelischen Lebens übrig.“ „In der menschlichen Seele liegt die allgemeine, natürliche, durch die Bestimmung des Willens im Geiste erst zum sichern und eigenen Besitze werdende Anlage des Menschen. In der Seele besitzt er alles in der allgemeinen Möglichkeit, was er durch die geistige Thätigkeit zum bestimmten Eigenthum seiner freien Persönlichkeit machen kann. Auf diese seine seelische Anlage muß das Augenmerk des Menschen gerichtet sein, wenn er des höchsten Besitzes, des allgemeinen Grundes der Seele in der persönlichen Einheit und Ichheit des Geistes in bleibender Seligkeit sich erfreuen will. In ihr ist der unerschöpfliche Grund aller freien Bestimmung, aus ihr zu schöpfen die Aufgabe der freien Thätigkeit des Geistes, außer sie hinaus zu blicken und nach Anderem zu begehren eine Verletzung der eigenen Seele. In der Seele liegt daher die immer rege Sehnsucht, im Verbanne des Geistes einheitlichen Bestand zu gewinnen und diesem Sehnen der Seele wird nicht geholfen durch ein äußerliches Begehren fremden Besitzes oder durch die unthätige Vergessenheit der eigenen Anlage, sondern nur durch den auf das höchste Ziel gerichteten, mit allen Kräften der Seele ringenden Willen. Die höchste Verpflichtung des Menschen gegen sich selbst und ihre Erfüllung liegt somit in der Erfüllung der Sehnsucht der Seele durch die Vermeidung alles Begehrens und durch die Vollendung alles Sehnsens durch den thätigen Willen.“ (S. 413 f.)¹⁾

Den Schluß der „sonderheitlichen objectiven Bestimmungen des positiven Sittengesetzes“ bildet „die einheitliche Wechselwirkung der sonderheitlichen Bestimmung der Pflicht mit den allgemeinen positiven Grundlagen des Sittengesetzes“²⁾ in der Lehre von der Tugend und Un-

¹⁾ „Wie aber die Seele selbst in dieser allumfassenden Fähigkeit dem Geiste dient und die individuelle Thätigkeit des Geistes doch wieder durch ihre allgemeine Lebenskraft erhält und trägt, wie sie den Leib befeht und belebt und doch in den Leiblichen Organen wieder mit bestimmten Bildern und Formen sich bereichert: so ist die Seele selbst zweifacher Natur, zwischen Geist und Leib getheilt, dienend und herrschend, empfangend und zeugend, männlich und weiblich, activ und passiv. Durch diese Zweifachheit der Seele wird in der Anwendung des Begehrens auf die Außenwelt eine zweifache Bestimmung als objective Pflicht uns begegnen. Erwerben und haben wollen, das sind die beiden Richtungen, in welche im häuslichen Besitz die Geschlechter sich theilen; genießen und besitzen, das sind die beiden Richtungen, in welche innerlich das Leben und Begehren der Seele sich theilt; beides wird wahrhaft nur erfüllt durch die Vollendung und Einigung der seelischen Gegensätze; und nach außen hin wird darum dem Menschen das doppelte Gebot begegnen, durch welches er auf den wahren Genuß und wahren Besitz in sich selber hingewiesen, und der ungehörliche Blick auf die häusliche Freude und den häuslichen Besitz des Nebenmenschen als Verletzung dieser Pflicht der höchsten Erfüllung der tiefen Sehnsucht der eigenen Seele abgewiesen wird.“ (S. 414 f.)

²⁾ „Wie in dem relativen Bewußtsein überhaupt die wirkliche Erkenntniß und Bestimmung dadurch entsteht, daß das Allgemeine durch die sonderheitliche Bestimmung zur einheitlichen Darstellung gebracht wird oder das Sonderheitliche durch die Zurückbeziehung auf seinen allgemeinen Grund zum einheitlichen Bewußtsein gelangt, so findet sich auch in der positiven Bestimmung des moralischen Bewußtseins der gleiche Gegensatz von Allgemeinheit und Besonderheit, indem die notwendig zeitliche Bedingung einerseits und die alle menschliche Freiheit unterstützende Gnade andererseits in dem subjectiv allgemeinen Bewußtsein des Gewissens jede mögliche Entwicklung der freien Selbstbestimmung des Menschen in ihrem allgemeinen Grunde bedingen, während die äußerliche und sonderheitliche Pflicht diesem allgemeinen Grunde gegenüber die sonderheitliche Erscheinungsform der Willensbestimmung in seiner Darstellung nach außen begrenzt. Nur durch diese sonderheit-

tugend". „Wenn der Mensch“, sagt D. S. 429 f., „durch die nach außen gewendete Thätigkeit die Kraft, in jeder Aeußerung derselben eine auf das höchste Ziel gerichtete Absicht festhalten zu können, in sich gefunden hat, so nennen wir diese auf Gott gerichtete Kraft des Willens im äußern Thun Tugend. Wenn aber diese Macht durch das Hingeben seines Willens an das äußerliche Begehren der Sinne und an die Uebermacht der Erscheinung in ihm verloren gegangen ist, so müssen wir diese Ohnmacht zum Guten Untugend nennen. Tugend ist also die Macht des auf das Gute gerichteten Willens über die natürlichen Kräfte, Untugend aber die Ohnmacht des Willens zum Gutesthun.“ Diese Bezeichnung der Tugend als Richtung des Menschen auf das Gute „schließt schon an und für sich die blos äußerliche Unthätigkeit und Sündenlosigkeit von der Tugendhaftigkeit aus und bezeichnet dieselbe sogar als wirkliche Untugend.“

Nach der „allgemeinen Bestimmung der Wechselwirkung der Pflicht mit ihrem allgemeinen positiven Grunde im Leben“ (S. 422—432) werden „die sonderheitlichen Formen der Gegensätze von Gut und Böses in ihrer Entwicklung im Leben“ (S. 432—470), und zwar zuerst „die wesentlichen Formen der subjectiven Verwirklichung des objectiv Guten [des göttlichen Gebotes] in der Tugend (S. 432—446) entwickelt. Der „subjectiv allgemeine Grund aller Tugend“ ruht in der Demuth (S. 432—435), die „objectiv höchste Begründung“ derselben in den Kräften des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe (S. 435—440)²⁾; aus der einheitlichen

liche Bestimmung und Begrenzung in der äußern Nothwendigkeit kann der allgemeine Grund der möglichen Entwicklung der Freiheit zur wirklich einheitlichen Bestimmung im Leben gelangen.“ (S. 422.)

¹⁾ „Alle göttlichen Gebote“, heißt es hier, „sind in ihrer Objectivität als Gesetze gegeben, damit an denselben der Mensch seine Natur mittelst seiner Freiheit zur Vollendung führe, und das objective Gute ist daher das von Gott für den Menschen gesetzte Gebot, welches zur innern Befeligung des Menschen gegeben ist.“ „Muß aber der Mensch das Gebot in sich aufnehmen, um es in sich zur lebendigen Kraft werden zu lassen, die alle Sehnsucht und Kraft der unausgesprochenen Tiefe seiner Bestimmung in ihm zum bestimmten Ausdruck des Lebens gestaltet, so muß diesem objectiven göttlichen Gebote der menschliche Wille mit hingebender Unterwerfung entgegenkommen.“ „Je lebendiger in ihm das Bewußtsein der Unzulänglichkeit der natürlichen Kräfte zur Erfüllung der tiefsten Sehnsucht der Seele [nach wirklicher Aufhebung der Unvollkommenheit und des Mangels seiner Natur, im Gegensatz zur Täuschung des momentanen sinnlichen Genusses] gerade durch die höchste Anstrengung der subjectiven Kräfte geworden ist, um so lebendiger wird in ihm auch das Verlangen nach diesem höhern Anhaltspunkte sein.“ „Aus dem Gefühle seiner natürlichen Ohnmacht erwächst ihm darum die wahre Macht seines Lebens, die in einer höhern Hilfe begründete Kraft seines sittlichen Wollens, sobald er mit der Erkenntniß dieser Ohnmacht die Erkenntniß der höheren Bestimmung, welcher gegenüber der Mensch diese Ohnmacht fühlen kann, und den Muth verbindet, diesem höchsten allein dienen zu wollen.“ „Dieser erste Grund einer jeden sittlichen Kraft in dem Menschen, diese allgemeinste Voraussetzung aller Erhebung über die natürliche Ohnmacht . . . der Muth Gott zu dienen, die Demuth, ist die allgemeine subjective Tugend des Menschen. Ohne sie ist jede Verleihung der göttlichen Gnade an den Menschen erfolglos; sie selbst aber ist nicht ohne Thätigkeit, ohne subjectives Ringen und Streben nach der Vollendung des natürlichen Lebens.“

²⁾ „Der subjectiven Richtung des menschlichen Willens auf das höchste Ziel muß die immer bereite göttliche Liebe helfend begegnen.“ „Dieses Eintreten einer höhern Kräftigung des Willens durch die Richtung auf die höchste Liebe wird, obwohl an sich selber immer die gleiche höhere Lebenskraft, doch in ihrem Eintreten in die

Wechselwirkung der subjectiven und objectiven Tugenden aber gehen die wesentlichen Haupttugenden des sittlichen Lebens, die Frömmigkeit, und mit ihr die Werke der Andacht, die Freigebigkeit, und mit ihr die Werke der Nächstenliebe, die Enthaltbarkeit, und mit ihr die Werke der Abtödtung hervor (S. 440—446) ¹⁾.

subjective Natur des Menschen in den Formen dieser subjectiven Natur, sich offenbaren. Sie ist immer dieselbe helfende Gnade, erscheint aber als eine andere, je nachdem sie in eine der verschiedenen Kräfte der subjectiven Natur eintritt.“ „Die Verbindung und Einigung des menschlichen Ringens nach Erkenntniß mit dem höchsten Ziele derselben durch den Willen nennen wir Glaube. Der Glaube ist daher eine zunächst in der nach Erkenntniß strebenden subjectiven Thätigkeit dem Menschen durch die Anschließung des Willens an das höchste Gut zufließende Kraft des Handelns; inwieferne nämlich Handeln nicht in dem Sinne einer äußern Werththätigkeit, sondern im Sinne der Anwendung und Ausbildung einer wesentlichen subjectiven Geistesthätigkeit verstanden wird.“ „Es ist daher sehr unbedeutend, den Glauben bloß die Unterwerfung des Verstandes unter die Autorität zu nennen, weil der Glaube nicht bloß die Negation einer natürlichen Kraft sein kann, sondern eine wesentliche Position derselben, eine Erhebung der menschlichen Thätigkeit durch die Richtung des Willens auf das höchste Ziel und durch die einem solchen Willen nie mangelnde göttliche Hilfe und Gnade sein muß.“ „Dieses innerlich erschaute Ziel“ aber muß der Mensch „in alle einzelnen Beziehungen zum äußerlichen Leben einzutragen und in jeder Wirkung des Geistes auf die Außerlichkeit den Ausdruck für dieses innere Bewußtsein festzuhalten trachten.“ „Nun wird aber die Natur und das äußerliche Leben dieser Einen und allgemeinen Sehnsucht . . . mit einem immerwährend sich erneuernden Widerspruche begegnen.“ „Dem Willen steht das Können bedingend und begrenzend zur Seite.“ „Je eigensinniger [aber] und widerwärtiger das äußerliche Leben bedrängend und quälend uns gegenübersteht, um so lebendiger vermag sich gerade die höhere Macht des Willens zu offenbaren.“ Die „in der unbedingten Ergebung (bei den Widerwärtigkeiten des Lebens) in den göttlichen Willen ruhende Kraft des Menschen, der mittelst dieser Kraft immer das Höchste vermag, wo er am wenigsten zu vermögen scheint, ist die . . . in der zweiten Thätigkeit der geistlichen Kräfte des Menschen, im Können sich offenbarende Kraft der Hoffnung.“ „Aus der Vereinigung beider geht die höchste, sittliche Kraft des Menschen, die Liebe hervor. Glaube und Hoffnung werden daher allerdings in dem überzeitlichen Leben nicht mehr in ihrer Trennung vorhanden sein, sondern von allen dreien wird nur die höchste, die Liebe, übrig bleiben. Aber indem sie bleibt, bleiben in ihr auch die andern beiden, weil sie nur die höhere Einheit von beiden ist. Wenn keine Widerwärtigkeit mehr zu bekämpfen ist, wenn die Natur dem Gott vollkommen liebenden Menschen vollkommen gehorcht, dann hört freilich die Hoffnung auf, bloß noch Hoffnung zu sein, aber sie ist eben mit der Liebe Eins geworden. Ebenso wird das Ringen nach Erkenntniß in dem unmittelbaren Anschauen des Lebens, dem keine zeitliche Trennung und Scheidung mehr innewohnt, und mit ihm auch der nach der höchsten Erkenntniß strebende Glaube aufhören; aber auch er wird dann in der Erfüllung aller Erkenntniß, in dem unverhüllten Anschauen der göttlichen Herrlichkeit nur der in der Liebe verkörperte Glaube sein.“ „Die reine Liebe ist daher in ihrer Vollkommenheit erst dann in dem Menschen lebendig, wenn Glaube und Hoffnung ihr Ziel erreicht. In der Zeit aber erscheint sie in der verhüllten Form des Glaubens und der Hoffnung, deren innerste und einheitlich vollendende Kraft sie ist.“ (S. 435—439.)

¹⁾ Die sogenannten guten Werke „können nur insofern gut genannt werden, als sie Zeugnisse der im Menschen waltenden Liebe Gottes nach außen sind. Da aber die Liebe im zeitlichen Leben in Glaube und Hoffnung, der Glaube aber in der Erkenntniß und die Hoffnung in der Macht überall ein höchstes Ziel vor Augen zu behalten sich kundgibt, so wird jedes gute Werk aus dieser in der Erkenntniß und Ergebung auf Gott gerichteten Willenskraft hervorgehen müssen. Alle guten Werke sind daher nur die Ergebnisse der in Glaube, Hoffnung und Liebe wirkenden Demuth in ihrer Bethätigung nach außen.“ „Die innere Kraft des sittlichen Lebens muß mit dem Muthen, in allen Beziehungen Gott zu

Die „nothwendigen Formen der subjectiven Verwirklichung des Bösen im Leben“ (S. 446—459) werden zuerst im Allgemeinen bestimmt (S. 446—449), dann die „sonderheitlichen Erscheinungsformen der Unsitlichkeit in dem subject-objectiv bösen Zustande der Leidenschaft“ (in den sogenannten sieben Haupt- oder Todsünden) (S. 449—455) entwickelt, endlich die „einheitliche Bedeutung der einzelnen Formen der sündhaften Leidenschaften für den Zustand des sittlichen Lebens“ (S. 455—459) festgestellt.

Indem der Mensch, so heißt es in der „allgemeinen Bestimmung der Verwirklichung des Bösen in der subjectiv-objectiven Unsitlichkeit des Lebens“, „Gott dienend dem Gesetze der Freiheit sich hingibt, wird er durch dasselbe selber frei und willenskräftig.“ Dagegen wird „mit jeder Entsehung des menschlichen Willens, die der Neuerlichkeit gegenüber das höchste Ziel des menschlichen Strebens vergift und die Begierde über die Freiheit herrschen läßt, der Wille selbst untüchtiger und unfähiger, über die untergeordneten Kräfte zu herrschen, und diese Kräfte werden dann, statt von der innern Kraft des Willens, von der äußern Natur beherrscht. Diese Umkehrung des richtigen Verhältnisses der Natur zum freien Willen ist nothwendig eine Abwendung des Willens von der göttlichen Liebe, weil es ebensowohl eine Verläugnung des Zieles der menschlichen Freiheit als der Freiheit selber ist; und diese Verläugnung Gottes in der an den äußern Einfluß sich hingebenden Ohnmacht des Willens durch die That oder vielmehr

dienen, zusammentreffen und in äußerer Uebung sich erproben.“ „Ist die Bewegung der subjectiven Thätigkeit auf Gott gerichtet, so nennen wir diese bleibende Richtung auf Gott durch das alle einzelnen Bestrebungen durchziehende Andenken an Gott, durch die Andacht, mit welcher wir die Erfüllung unsres Glaubens und Hoffens in dem immerwährenden geistigen Verkehr mit Gott zu begründen suchen, Frömmigkeit.“ „Das lebendige Bestreben, Andere und die ganze Menschheit zu bereichern, durch die eigene Thätigkeit immerwährend Gott anzuliegen, um immer mehr der Kraft und Liebe und des geistigen Reichthums von ihm zu erhalten und durch das eigene Vermögen auch die Noth Anderer heben zu können, ist die wahre Tugend der Freigebigkeit, die sich nicht darauf beschränkt, vom dem zeitlichen Vermögen die einzelnen Abfälle bei einzelnen Gelegenheiten einzelnen Menschen zukommen zu lassen, in der Erwartung, dafür dann den angemessenen Lohn in der Ewigkeit einfordern zu können, sondern das ganze Leben und Streben des Menschen umfaßt und in höchster innerer Freiheit immer und überall und Allen das Höchste zu geben verlangt, was die Menschheit am meisten bedarf.“ Indem ferner „der Mensch dem nach außen gehenden Begehren durch den auf ein höheres Ziel gerichteten Willen Grenzen setzt, und freiwillig des äußeren Genusses sich enthält, ob nun dieser Genuß einem sinnlichen Begehren oder dem allgemeinen Sehnen der Seele oder einer geistigen Thätigkeit entspricht, fastet er und fastet, indem er den Willen dem Genusse gegenüber in seiner Freiheit festigt. Die Enthaltung von allem Ueberfluß der äußerlichen Objecte des Begehrens, das Festigen des Willens auf das einheitliche Ziel in dem unumgänglich nothwendigen Mittel ist die wahre und höchste Kunst des Lebens. Auch die schönen Künste erreichen nur dadurch ihr Ziel, daß sie auf die einfachsten Mittel der Darstellung sich beschränken.“ „Alles was der Mensch Gutes im Leben auszuüben vermag, muß in einer von diesen drei Gestalten der Frömmigkeit, Freigebigkeit und Enthaltbarkeit ... sich darstellen, und mit diesen dreien ist daher die Reihe der sittlichen Tugenden des Menschen beschloffen: indem durch die Demuth alle subjective, durch Glaube, Hoffnung und Liebe die höchste einheitliche objective, und durch diese letzten drei in ihrer Allgemeinheit als Haupt- oder Cardinaltugenden zu bezeichnenden Tugenden alle subjectiv-objective Kräftigung des sittlichen Lebens zur Darstellung kommen muß.“ (S. 440—446.)

durch die Unthat des Menschen ist das sittlich Böse." In der Anwendung vom Gesetze der Freiheit „wird jede That des Menschen eine Unthat, seine Macht zur Ohnmacht und die dauernde Hingebung des Willens an dieses äußere Gesetz zur Untugend.“ „Der Zusammenstoß mit der äußern Erscheinung und den objectiven Verhältnissen erzeugt dieser subjectiven Ohnmacht gegenüber nach außen die objective Bildung der Sünde. Wo immer die äußere unfreie Macht die Untugend im Innern zur Offenbarung dieser Ohnmacht drängt, entsteht nothwendig die Sünde.“ „Aus der Rückwirkung dieses objectiven Verhältnisses in den subjectiven Grund des menschlichen Lebens wird ein sündhafter Zustand hervorgehen, der in dieser Wechselwirkung von Subjectivität und Objectivität die wahre von innen heraus bestimmende Freiheit des Geistes verneint.“ „Dieser [unnatürliche] Zustand nimmt den Schein der Freiheit an, indem er in dem Menschenleben eine gewaltsame Aufregung hervorzurufen vermag. Aber auch diese Aufregung ist nicht freie Macht; auch in ihr braucht der Mensch nicht Gewalt, sondern leidet Gewalt. Dieser subject-objective Zustand wird daher am einfachsten durch den Namen Leidenschaft bezeichnet werden können, in welchem neben der bloßen Ohnmacht des Willens auch die Unbill ausgesprochen ist, die der Mensch in diesem Zustand durch eine fremde Gewalt erleidet. Dieser Zustand wird nun wieder eine mehrfache Beziehung in sich aufnehmen, je nachdem er in die auf die Objectivität gerichteten Thätigkeiten an die Stelle der Erfüllung des in ihnen nach einem höheren Gute ringenden Sehns und Suchens die Täuschung einer nie auf diesem Wege zu befriedigenden Sucht, eine volle Ausleerung dieser Thätigkeiten statt der Erfüllung derselben in sie einträgt [Hoffart, Unzucht, Habsucht] oder in der allgemeinen Machtlosigkeit der Passivität des Willens die Unfähigkeit, die subjective Thätigkeit auf ein höheres Object zu richten, erzeugt [Trägheit], oder zwischen beiden Verhältnissen der mittlern Region der in Uebung nach außen erstarkenden Kräfte [entsprechend] eine überwiegende Hinneigung zur Ausgelassenheit der ungezügelmten Willkür und Begierde im Leben hervorruft [Zorn, Neid, Völlerei]. Der erste Zustand entspricht im einfachen Gegensatz den auf das höchste Ziel gerichteten Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe; der zweite ist dem in der Demuth liegenden Muth, dem Göttlichen zu dienen, entgegengesetzt, und in dem dritten werden die einzelnen praktischen Tugenden durch den entgegengesetzten Zustand verneint.“ (S. 447 ff.)

Den Schluß des speciellen Theils der Tugendlehre bildet die Betrachtung des „Wechselverhältnisses von Tugend und Untugend im Leben, im Uebergang des Einen zum Andern“ (S. 459—470), indem zuerst „der allgemeine subjective Grund der Wechselwirkung von Gut und Böse (in den wechselnden Zuständen des Lebens) in der menschlichen Seele“ (S. 459—462), dann „die sonderheitlich objectiven Anknüpfungspunkte der tiefsten Begründung des sittlichen Lebens nach seinen einzelnen wesentlichen Erscheinungsformen in der Seele“ (mittelfst der Sacramente) bestimmt werden (S. 462—466), endlich die Möglichkeit der einheitlich freien Bestimmung des Menschen auf Grund der (subjectiv durch die Empfanglichkeit der menschlichen Seele, objectiv durch die Sühnung)

möglichen zeitlichen Aenderung der in die Seele eingetragenen Richtung des sittlichen Lebens (S. 466—470) dargethan wird.

„Das geistige und leibliche Leben“, sagt D. in diesem Abschnitte, „begegnet sich in einem gemeinschaftlichen unbewußten Grunde, in dem die Möglichkeit der Eintragung entgegengesetzter Beziehungen sich darbietet.“ „Wie das feelische Leben als Träger der Wechselwirkung der individuell leiblichen und einheitlich geistigen Thätigkeiten die Schatzkammer dieser entgegengesetzten Bestrebungen ist, in deren allgemeine und noch unbestimmte Fähigkeit und Empfänglichkeit beide den Erwerb ihrer sonderheitlichen Bestimmung eintragen, so wird es überall in allen Beziehungen dieser Gegensätze und ihren Wirkungen auf einander der Grund des aus dieser Wirkung hervorgehenden Zustandes. Der Leib wird mit jedem Momente von außen in den verschiedenartigsten Beziehungen berührt, würde aber diese Berührung mit jedem Momente wieder mit der darauf folgenden vertauschen, wenn nicht in der Seele die Erinnerung an diese verschiedenen und entgegengesetzten Berührungen von außen, inwiefern dieselben mit dem Leben überhaupt zusammenhängen, zurückbliebe. Ebenso geht der Geist mit jeder neuen Bethätigung auf immer neuen Erwerb aus und würde jeden schon gewonnenen wieder verlieren, wenn er nicht mittelst der Seele den Erwerb seiner Thätigkeit zum bleibenden Gewinn oder Ungewinn seines Lebens machen könnte. Indem aber Geist und Leib in ihrer sonderheitlichen Thätigkeit in der Seele sich berühren, wird der dadurch in der Seele erzeugte Zustand des Lebens der ausgleichende Mittelpunkt ihrer Thätigkeit, und was sie beide in der Sonderheit erfassen, das verleiht dem allgemeinen Grunde der Seele nach und nach eine überwiegende Richtung nach derjenigen Seite, von welcher aus am öftesten und stärksten auf sie gewirkt wird. Aus dieser Richtung entsteht nothwendig in der Seele ein vorherrschender eigener Charakter des Lebens, der zuletzt, wenn die möglichen Wechselwirkungen von Geist und Leib in irgend einer Beziehung des Lebens erschöpft sind, zum bleibenden Charakter wird.“ „So lange aber noch irgend eine Fähigkeit von dieser Thätigkeit unbeschädigt und unberührt geblieben, so lange noch ein indifferenter Punkt zur Wiederanknüpfung einer neuen Thätigkeit in der Seele des Menschen übrig ist, kann er die Bewegung und den Streit des Lebens auf's neue aufnehmen.“ Eine „Aenderung in der Richtung des moralischen Lebens“ wird aber „in dem Menschen subjectiver Weise um so leichter eintreten können, je ferner die Richtung des Willens zum Guten und zum Bösen dem innerlichen Bewußtsein steht, und je mehr der Zustand des Lebens von der äußerlichen Handlung bedingt ist. Je objectiver der Eintritt des Guten oder Bösen in sein Leben sich bestimmt hat, um so weniger tief wurzelt dasselbe in dem Grunde seines Lebens, um so mehr gehört es der Neußerlichkeit des vergänglichem und veränderlichen Grundes des Lebens an, um so geringer ist das Verdienst des Guten und die bleibende Macht desselben in der Seele, um so leichter die Erkenntniß der unsittlichen Richtung des Willens in ihrer äußeren Bestimmung und die daraus hervorgehende Aenderung der Richtung desselben in seiner Bethätigung nach außen.“ „Gerade diejenigen Sünden, denen unsere herkömmliche Moral am wenigsten Aufmerksamkeit gewidmet,“ sind darum die verdecklichsten. (S. 459—462.)

„In der allgemeinen Empfänglichkeit der menschlichen Seele, die ver-

chiedenen einzelnen Resultate der geistigen Thätigkeit in ihrer Wirkung nach außen innerlich festzuhalten, ist der Grund jedes möglichen Aufbaues irgend eines Zustandes des sittlichen Bewußtseins und der mit jedem Augenblicke des zeitlichen Lebens eintreten könnenden Möglichkeit einer Aenderung der Willensrichtung des Menschen in seiner Thätigkeit nach außen begründet.“ Dieser subjectiven Möglichkeit ... steht aber in der Tiefe der Seele die Allgemeinheit und Unbestimmtheit derselben hemmend zur Seite. Durch jede Wechselwirkung des wirkenden Willens auf die Aeußerlichkeit in der Seele wird die Macht des Willens selbst geschwächt, sobald derselbe der äußern Begierde die Uebermacht in diesem Kampfe überlassen, und in der Seele selbst findet der Wille keine Stütze, an welche er sich anhalten und die einmal losgelassene Strömung der Bewegung aufhalten könnte. Sowie er daher der Bewegung des Lebens eine bestimmte Richtung gegeben, steht es nicht mehr in seiner freien Macht allein, diese Wirkung in ihrer fortströmenden Richtung nach innen und außen aufzuheben; sowie er der Natur außer sich eine Macht über sich zugestanden, kann der Mensch zwar subjectiv dieses Zugeständniß wieder aufheben wollen, aber die objective Wirkung desselben wieder aufzuheben, liegt nicht in seiner Macht. Der einfachsten, geringfügigsten äußeren Handlung gegenüber ist eine unabsehbare Reihe von unähnlichen Folgen denkbar.“ „Wie nun die Wirkung des menschlichen Willens auf die Außenwelt eine objectiver Weise der Natur und Erscheinung gegenüber unendliche ist, so ist das Verhältniß derselben zu dem unendlichen, göttlichen, absolut gesetzgebenden Willen in der Aeußerlichkeit der objectiven Bestimmung gleichfalls [und in noch höherem Grade] ein die subjective Kraft überwältigendes.“ „In der der Unendlichkeit überhaupt begegnenden Tiefe der Seele wird darum durch die einzelne Handlung nicht bloß eine Wechselwirkung der subjectiven Lebensbedingungen des Menschen in ihm hergestellt, sondern auch eine Wechselwirkung mit den objectiven Mächten des Lebens eingegangen.“ „Die ganze Menschheit ist nicht im Stande, die objectiven Folgen des ersten Entschlusses der ersten Menschen in dieser Unendlichkeit wieder aufzuheben. Ebenso wenig ist der einzelne Mensch im Stande, die objectiven Folgen seines subjectiven Entschlusses in der Unendlichkeit ihrer Wirkungen wieder aufzuheben. Es muß daher zur Ausgleichung dieses objectiven Verhältnisses für die ganze Menschheit und den einzelnen Menschen insbesondere eine Sühnung eintreten, in welcher die unendliche Last von einer ebenso unendlichen Kraft übernommen wird.“ „In jeder Beziehung, worin der Mensch in ein sein ganzes Leben bedingendes Verhältniß eingeht, wird daher auch dem Grunde seines subjectiven Lebens diese objective Sühnung begegnen müssen.“ „Jeder solche Grund der subjectiven Entwicklung in der menschlichen Seele wird daher, ehe wir uns seiner Tiefe anvertrauen, durch die Verbindung mit einer höhern Kraft in die Sühnung einer göttlichen Weihe eintreten müssen, damit durch dieselbe die Mangelhaftigkeit unsrer subjectiven Bewegung aufgehoben werde und dem subjectiven unendlichen Lebensgrund eine objective unendliche Macht ergänzend zur Seite stehe.“ „Wie aber in der Seele selbst Geist und Leib in Wechselwirkung sich begegnen, so muß diese unendliche Sühnung, die der ganzen Menschheit durch die Erlösung zu Theil geworden, den einzelnen Menschen gleichfalls wieder in der Gestalt des seelischen Lebens begegnen und ein inneres geistiges Verhältniß mit einer äußeren leiblichen Gestaltung

zur verborgenen Wirkung in der Seele verbinden. Eine solche geheimnißvolle Einigung eines leiblichen Symbols mit einer geistigen Kraft begegnet der Seele und ihrem siebenfachen Verhältniß zum geistigen und leiblichen Sein in den sieben Sacramenten.“ „Die seelische Ohnmacht des Menschen wird in denselben durch eine höhere und unendliche Lebensmacht ersetzt.“ (S. 462—466.)

Da der erste Mensch durch seine Willensbestimmung „zugleich eine bleibende Unfreiheit in den Zustand des Lebens eintragen mußte, welcher Zustand nun der natürliche Grund der weiteren freien Selbstbestimmung der Menschen geworden ist, so mußte diesem Zustand der objectiven Lebensbedingung eine objective Lösung zu Hilfe kommen, wenn die subjective Freiheit der mit jedem Momente eintreten könnenden Willensänderung auf objective [auch objectiver?] Weise den entsprechenden Grund finden sollte, an den der Wille vertrauend sich anschließen konnte. Nur dadurch wurde das Mißverhältniß dieser subjectiven Unbedingtheit gegenüber der natürlichen Bedingtheit des Lebens und gegenüber dem durch die ersten Menschen hervorgegerufenen zeitlich nothwendigen Verhältnisse wieder ausgeglichen. Ein solcher Anhaltspunkt begegnet dem Menschen in den Sacramenten der Erlösung.“ „Durch sie wird daher der Mensch im umgekehrten Verhältnisse der Bestimmung in den Zustand der subject-objectiven Freiheit der ersten menschlichen Entscheidung zurückversetzt.“ „Diese objectiven Anknüpfungspunkte des menschlichen Willens heiligen daher denselben nicht unmittelbar, sondern sind nur die eine, objectiv lösende Vorbedingung dieser Heiligung.“ „Die Sacramente denken und handeln nicht für den Menschen, machen ihn nicht subjectiv, sondern nur objectiv frei, und auf dieser objectiven Freiheit muß er die persönliche Befreiung seiner Kräfte von den Banden der Natur erringen.“ (S. 466 f.)¹⁾

Der dritte Abschnitt der Tugendlehre handelt, die subjective und objective Beziehung ausscheidend und wieder verbindend, von dem zuletzt nothwendig eintretenden bleibenden Verhältniß von Wille und Sein in der ewigen Seligkeit oder Unseligkeit, von der „letzten Entschiedenheit des unveränderlich guten oder bösen Willens im unveränderlichen Sein.“ (S. 470—479).

Der erste Mensch, sagt D. S. 423 ff., mußte durch seine erste Entscheidung „den Zustand seines natürlichen Lebens mittelst seines Willens bestimmen. Die sonderheitliche Bestimmung seines Willens gegenüber dem allgemeinen Gebote war daher auch eine entscheidende, einheitliche für diesen Zustand. Nachdem aber dieser Zustand selbst für den Menschen ein andauernder geworden ist, hat die Entscheidung des Willens die umgekehrte Bedeutung erhalten; der Wille wird nun durch die Entwicklung der natür-

¹⁾ „Jeder Gebrauch, der nicht mit dem Bedürfnisse der geistigen Thätigkeit im Verhältniß steht, und auf dem keine geistige Thätigkeit aufgebaut wird, muß daher durch die wesentliche Wirkung dieser Gnadenmittel in dem Mißbrauch derselben auch zum Ansetzen des Gebrauchenden ausschlagen.“ „Der Mensch vermag nicht das Gut der Seele in der allgemeinen Tiefe und Unentschiedenheit derselben festzuhalten.“ „Macht er diesen Antheil nicht zum geistigen Eigenthum, so wird er in der Neufertigkeit des leiblichen Lebens ihn verlieren, und liegt diesem Antheil auch noch eine objective Macht zu Grunde, so wird diese nur in ihrer Wirksamkeit um so tiefer ihn hinabziehen in den Zustand geistiger Ohnmacht, je größer die in ihr lebende Kraft ist.“ (S. 467 f.)

lichen Kräfte bedingt und ist in der einheitlichen Bestimmung von dem natürlichen Zustand abhängig.“ „Erst müssen alle natürlichen Gegensätze durchlaufen“ und „alle einzelnen Bildungen der aus ihrer Negation sich hervorarbeitenden Kräfte“ erschöpft sein, „ehe das Bewußtsein als ein entschiedenes moralisches in die Entwicklung der Zeiten eintreten kann.“ „Erst wenn die Einheit und innere Harmonie des Glaubens mit dem Natur- und Vernunftgesetze zur vernünftigen Evidenz geworden ist“, „ist der Kampf des Menschen mit der Natur ausgekämpft“ und „der Zeitpunkt eingetreten, wo er mit vollkommenem Bewußtsein Gott gehorchen oder gegen ihn sich empören muß.“

„Wie aber die gesammte Menschheit“, sagt D. S. 472 f., „einer letzten Entscheidung entgegengeht, in der ihre Kräfte zu Ende sind, und nur noch der Wille das Verhältniß des Menschen (nicht mehr zur Natur, sondern) zur Ewigkeit bestimmt, so wird auch in dem einzelnen Menschen ein letzter Punkt sich finden, in dem alle ihm zugewiesenen natürlichen Kräfte in ihrer Fähigkeit erschöpft sind,“ und „eine Aenderung des Verhältnisses seines Willens zu seiner Natur“ nicht mehr möglich ist. „Ob diese Entschiedenheit des Willens während der Zeit des irdischen Lebens eintritt, oder mit dem Ende desselben oder nach demselben sich vollkommen zu Ende führen muß, das wird aus der freien Bethätigung des Menschen im Leben hervorgehen.“ „Indeß wird nur bei sehr wenigen Menschen diese Erschöpfung aller natürlichen Fähigkeit durch den Willen im Laufe der leiblich zeitlichen Veränderung der sterblichen Organisation des Körpers eintreten und der Mensch im Zeitleben in entschiedener Heiligkeit des Willens sich befestigen oder in ebenso entschiedener dämonischer Bosheit sich verhärten.“ Es kann also der Mensch „das Leben verlassen müssen, ohne daß er alle subjectiven Möglichkeiten der ihm durch das äußerliche Leben in seinen natürlichen Kräften angewiesenen Bildungsfähigkeit kennen gelernt. Einem solchen Menschen, dem die active Bethätigung seines Willens entzogen ist, ohne daß er selbst den vollen Reichthum der in derselben ihm verliehenen Lebenskraft kennen gelernt hätte, der somit durch den Tod so recht eigentlich zur armen Seele geworden, muß nun wenigstens ein passiver Zustand des Lebens zukommen, in dem er, wenn auch nicht das Mitwirken, so doch wenigstens das Zusehen und die passive Theilnahme an der vollen Lebensentwicklung der Menschheit zu seinem Antheil hat“, bis „die Erdenzeit überhaupt zu Ende gelaufen“. Es ist daher „ein Mittelreich zwischen dem rein zeitlichen und rein überzeitlichen Leben nothwendig zu denken.“

„Sobald alle Kräfte des natürlichen Seins von dem Willen erschöpft sind . . . , kann nicht mehr das veränderliche Sein den Willen bestimmen, um demselben als weiterer Anhaltspunkt der möglichen Veränderung seiner Entscheidung zu dienen, sondern das Sein muß dann, als ein von dem entschiedenen Willen bestimmtes, in unveränderlicher Gleichmäßigkeit mit diesem Willen verbunden sein.“ Das Sein selbst ist weder gut noch böse, „sondern ist eben dasjenige, wodurch der Wille gut oder böse ist, inwiefern er überhaupt ist, nicht aber, inwiefern er das Eine oder Andere ist. Der Wille ist, ob er gut ist oder böse, und das Sein bleibt folglich außer der Scheidung. Wenn aber der Wille ein böser ist, so sucht er eben durch dieses Bösesein das ihm verliehene Sein zu negiren, ohne dieses je zu vermögen. Aus dieser vergeblichen Negation geht der unselige

Zustand der das Böse wollenden Seele hervor. Wenn dagegen der Wille dem das Sein verleihenden göttlichen Willen liebend sich zuwendet, liebt er eben darum dieses Sein als ein von Gott verliehenes und ist dadurch mit demselben selbst in liebender Harmonie, und indem er seiner Liebe sich freut, freut er sich seines Seins, durch welches er im Stande ist zu lieben.“ Der Mensch ruft „durch seine subjective Willensbestimmung das Mißverhältniß seines Seins zu seinem Willen selbst hervor. Gott bestimmt Niemand dadurch, daß er ihm das Sein verleiht, zur Unseligkeit. Weil aber das verliehene Sein von Gott nicht zurückgenommen und seiner seienden Wesenheit nicht entkleidet wird, so entspringt allerdings das Mißverhältniß des Seins zum Willen auch aus dieser von Gott gesetzten unveränderlichen Bestimmung des Seins. In objectiver Weise kann und muß daher allerdings gesagt werden: Urständig denkt Gott das mögliche Verhältniß des Seins zum Willen, und dieser Urdamm, den Gott dem Sein gesetzt in seiner Beziehung zum Willen, das ist das von Gott vom Anfang ausgesprochene und durch das auf die letzte Willensentschiedenheit folgende letzte Gericht über den Willen ausgesprochene und bestätigte Verhältniß der Urdammniß oder Verdammniß des Menschen.“ (S. 474 ff.)

„Da der Wille in seiner subjectiven Unabhängigkeit ein inneres Verhältniß zur Ewigkeit in sich trägt und, sowie er mit Bewußtsein ist, auch unsterblich sein muß, so wird in der letzten subjectiven Entschiedenheit des Willens diese Unabhängigkeit von jeder Bestimmung außer ihm in ihrer vollen Gewalt hervortreten müssen, und der Mensch wird durch den Willen in subjectiver Unabhängigkeit und Unbeugbarkeit desselben innerhalb der Grenze, in der er sein muß, auch in der Art sein können, in der er sein will. Ist der Mensch zu dieser Entschiedenheit des Willens, zum vollen Bewußtsein der Unabhängigkeit desselben gekommen, so kann er jeder andern Bestimmung außer ihm mit dem Bewußtsein der Unabhängigkeit entgegnetreten und kann auch dem göttlichen Willen in seiner Unabhängigkeit trogen wollen.“ „Ist der Wille zu dieser Entschiedenheit gekommen, mit vollem Bewußtsein dem göttlichen Willen zu widerstreben, so hat er sich in diesem Gegensatz gegen denselben in das Verhältniß einer Gott gleich sein wollenden Entschiedenheit gesetzt und wird darin dem göttlichen Willen [insofern] ähnlich und sogar gleich, als er die ewige Entschiedenheit der Selbstbestimmung in sich aufnimmt. Der Wille, der sich so Gott gegenüberstellt, nimmt von dieser Gottähnlichkeit das in sich auf, was ihn von diesem Punkte an für immer von Gott scheidet, in welchem er versucht, Gott gleich sein zu wollen. Nun kann der Wille sich nicht mehr ändern, weil er nun nicht mehr anders wollen kann, als er in der Gleichstellung mit Gott gewollt hat. Der Mensch kann nun nicht mehr selig werden, weil er nicht mehr will. Wie aber subjectiver Weise die Willensentscheidung bis zu dieser vollen Unabhängigkeit der Entschiedenheit vorwärts gehen kann, so ist objectiver Weise dem Sein, worauf dieser Wille sich gründet, gleichfalls eine objective Unveränderlichkeit innewohnend, durch welche das einmal dem Willen übergebene Sein durch die ewige Bestimmung desselben in unzertrennlich nothwendigen Einigung mit ihm bleibt.“ (S. 477 f.)

„Da der Wille, inwiefern er Wille ist, nothwendig sein muß, der dieses Sein erfüllende Wille aber als Wille unabhängig ist, so kann er

nicht durch Macht, sondern nur durch Liebe zu einer andern Bestimmung seiner selbst gebracht werden. Wenn aber der Wille auch die letzte Offenbarung der Liebe, weil er ein freier Wille ist, zurückweisen kann, so wird nach dieser letzten Abweisung der Liebe Gottes durch den Willen diesem keine Rückkehr zu Gott mehr möglich sein können: eine Wiederbringung aller Dinge und Zurückführung derselben in das göttliche Sein kann daher nur außerhalb der entschiedenen Freiheit des Willens gedacht werden und muß in ihrem Principe als pantheistisch erscheinen, weil sie nur auf dem Gedanken des Zusammenhangs der Schöpfung mit dem Schöpfer durch das natürliche und nothwendige Dasein beruht und, wie sie alle Dinge durch das Sein an ihrem Endpunkte in Gott einzuführen sucht, sie auch in ihrem Anfange nur durch Nothwendigkeit aus Gott nicht um der Liebe, sondern um des Seins willen hervorgehen lassen kann. Der Pantheismus ist aber dadurch allein im Denken zu vermeiden, daß man die Dinge nicht um ihrer selbst willen und inwieferne sie bedingt sind, also nicht um ihres Seins willen, sondern um der nicht bloß dinglichen, sondern freien Geschöpfe willen, diese aber wieder nicht wegen ihres bedingten Daseins, sondern um ihrer Freiheit und möglichen Liebe Gottes willen geschaffen denkt.“ (S. 479.)

Diese letzten Bestimmungen führen daher wieder zum Anfang, zu den (unmittelbar auf die Einleitung in den dritten Theil der Moralphilosophie folgenden) Bestimmungen über die Liebe als das höchste Moralprincip zurück. Darum sagt D. S. 480 ff.: „Wie alle einzelnen Bestimmungen des christlichen Sittengesetzes aus dem allgemeinen Grunde der Liebe hervorgehen, so können dieselben auch nur in der persönlichen, freithätigen Liebe des Menschen ihre Lösung“, ihre „subjectiv einheitliche Vollendung“ finden. Diese Erfüllung des höchsten Sittengesetzes ist aber objectiv bedingt von der Heiligung des nur in und mit der persönlichen Freiheit wirkenden, persönlich erleuchtenden und tröstenden heiligen Geistes (S. 483—486). In der Wechselwirkung beider erringt der Mensch seine wahre „Vollendung durch den Geist der Liebe“ (S. 487—489).

„Die letzte und höchste Erkenntniß Gottes“, sagt D. (S. 483—486), „kann der Mensch nur durch die Liebe erfassen; jede mittelbare Erkenntniß und jede mittelbare Macht des Menschen“, der Gedanke wie die Kunst, „ist durch die Grenze ihrer natürlichen Bedingung von der wirklichen Vereinigung mit Gott geschieden. Beide dienen nur dem Willen, um seine natürliche Freiheit zu vermitteln. Durch beide wird er bloß negativ frei von der Natur.“ „Wie aber der Mensch subjectiver Weise nur durch die höchste Liebe in der Freiheit mit Gott sich vereinigen kann, sein höchstes Ziel nur durch die Freiheit zu erfassen vermag, welche unmittelbar an das Unendliche, nämlich an die Freiheit und Liebe selbst sich richten kann, und jede andere Bethätigung der menschlichen Kräfte nur als nothwendiges Mittel, nicht aber als die vollendende Kraft seiner geistigen Vollkommenheit betrachtet werden kann, und wie also der Mensch in nichts vollkommen sein kann, als in der Liebe allein, so kann sich Gott auch nur vollkommen offenbaren durch die höchste Freiheit und Liebe des Geistes.“ „Die wesentlichen Vorbedingungen der Heiligung durch die Schöpfung und Erlösung sind dem Menschen im Allgemeinen durch das Gesetz oder in Form des allgemeinen Naturlebens zu Theil geworden. Der Geist aber wirkt nicht

mit der Natur, und nicht in der Natur, sondern mit der Freiheit in dem Geiste die Vollendung der Natur. Die Gaben des göttlichen Geistes sind ... nur in Form der persönlich einheitlichen Freiheit, in innerlich geistigem Troste, innerer persönlicher Begeisterung, in persönlicher Erkenntniß und Erklärung des allgemeinen Grundes aller Schöpfungs- und Erlösungsgaben durch das freie persönliche Bewußtsein sich offenbarend.“ „Der Geist, der alles erneuert, und der die ohne ihn unverständliche Wahrheit der Offenbarung in der persönlichen Belehrung des Menschengewisses erklärt, weckt von Zeit zu Zeit persönlich begeisterte Männer, denen er in ihrem persönlichen Streben und Ringen nach geistiger Erkenntniß sich mitzutheilen vermag.“ „Ein Anderes ist die Verheißung des immerwährenden Beistandes, den Christus durch sein immerwährendes Bleiben bei der Kirche derselben mittheilt, und ein Anderes der Beistand des heiligen Geistes, der ihr verheißten ist. Die Sendung durch Christus ist eine andere, als die durch den heiligen Geist, obwohl beide mit einander verbunden sein können, und in jeder der Sendung durch Christus (durch die objectiv sacramentale Weihe) theilhaft gewordenen Persönlichkeit auch die Kraft des heiligen Geistes sich offenbaren sollte. Aber sie müssen nicht nothwendig beisammen sein. Wie aber der göttliche Geist in persönlicher Offenbarung durch den einzelnen Menschen auf das Ganze und nicht wie die Erlösung durch das Ganze auf den Einzelnen wirkt, so ist auch das Verhältniß des Einzelnen zum Geiste und zur heiligenden Gnade desselben ein anderes als das zur Schöpfungs- und Erlösungsgnade; der Gnade der Schöpfung und Erlösung kann der Mensch ohne Bewußtsein durch die Gebrechlichkeit der Natur widerstreben, dem Geiste aber widerstrebt er nur mit Bewußtsein.“ „Nur in der Heiligung durch den Geist liegt des Menschen Befeligung. Nur zu dem Menschen, der im Geiste die Gnade der Erlösung anzuwenden und die Kraft der Natur zu vollenden sucht, kann der Vater und der Sohn kommen, um bei ihm Wohnung zu nehmen. Nicht was gegeben ist, sondern was mit Hilfe des Geistes geistig erstritten und zum persönlich freien Eigenthum des Menschen gemacht wird, das ist sein Himmelreich!“

„Der bloß natürlichen Bildung und Thätigkeit fehlt die übernatürliche Vollendung und das unendliche Ziel, in dem jede Endlichkeit nach ihrer Bethätigung zu ruhen vermag.“ Aber der Mensch kann auch nicht „ohne natürliche Bethätigung des Geistes unmittelbar das Uebernatürliche erreichen oder von göttlicher Gnade unmittelbar zum Geschenke erhalten.“ „Von seiner auf die durch die Schöpfung ihm mitgetheilten Kräfte gebauten Persönlichkeit und nicht von seinem bloßen Betteln um die Seligkeit wird daher seine Befeligung abhängen.“ „Der Mensch muß über den ganzen Umfang seiner natürlichen Kräfte mit Bewußtsein gebieten können, um Gott so zu lieben, wie er vermöge des ihm zuständigen Seins ihn lieben kann und daher nothwendiger Weise lieben muß, wenn er ihn wirklich lieben will.“ „Was der Mensch kann, das muß er auch in der Liebe vollbringen, oder seine Liebe ist keine vollkommene.“ „Der Weg der höchsten Vollendung des Menschen ist also einfach der einer immerwährenden Bethätigung aller seiner Kräfte in natürlicher Uebung des Geistes und einer auf dieselbe gebauten immerwährenden Entfagung des Gebrauches derselben nach dem eigenen Willen, um sie nicht für sich im Eigenwillen,

sondern allein in der Liebe und durch sie eine thatkräftige Liebe zu besitzen.“
(S. 487 f. und S. 481 f.)

Der (der Einleitung entsprechende) Schluß des dritten Theils der Moralphilosophie führt aus (S. 489—496), wie die hier vorliegenden Resultate der Untersuchung, obwohl dem Inhalte nach dem Gebiete der positiven Offenbarung entnommen, doch nicht auf unphilosophische Weise, sondern auf wissenschaftlichem Wege (von einem allgemeinen subjectiven Grunde und nothwendigen Ausgangspunkte aus nach den Gesetzen der Dialektik) gewonnene und darum auch von der Wissenschaft anzuerkennende seien.

β. Zweites Bändchen der „Bilder des Geistes“. 1)

Einige wenige Stellen werden hinreichen, die Darstellungsweise und den Inhalt der zweiten Hälfte des zweiten Bändchens der „Bilder des Geistes“ zu charakterisiren.

„Alle die scharfsinnigen Beweise“, sagt D. S. 113 ff., „die an sich und dem Leben verzweifelnde Geister sich ausgedacht, um darzutun, daß der Glaube an Gott und an eine überzeitliche Bestimmung des Menschen der Traum schlafender, ohnmächtiger Seelen gewesen, sind doch nichts Anderes in ihrem Grunde als glänzende Widerlegungen ihrer selbst; denn wie könnte der Mensch denken über das Leben, wenn er nicht selber über dem Leben stünde? Hat er aber selbst einen Standpunkt außer der Zeit, an dem er die Zeit und ihre Bestimmung zu bemessen vermag, so handelt es sich nicht mehr darum, welches Resultat durch seine Messung er erlangt; es ist genug, daß er messen und denken kann; denn durch kein Resultat des Denkens wird er den Grund desselben wieder aufzuheben vermögen.“ „Dadurch allein aber wird der Irrthum wahrhaft widerlegt werden können, wenn wir ihn selbst zum Zeugnisse der Wahrheit verwandeln.“ „Durch schlechte Vertheidigung wird die Wahrheit mehr verkannt und verläugnet, als durch einen guten Angriff auf dieselbe. Wäre die Wahrheit des Glaubens an Gott und seine Offenbarung nicht so mächtig angegriffen worden in unsern Tagen, so müßte wahrhaftig auch das letzte Andenken an sie begraben sein unter dem Schutte der zusammengestürzten Burgen der Scholastik und dem wuchernden Unkraut der Gedankenlosigkeit der seitherigen Glaubensvertheidiger, mit deren Messeln und Disteln wohl Gänse und Esel sich nähren können, aber nicht der denkende Mensch.“

„Die Frage der Zeit ist in ihrem innersten Grunde weder eine politische, noch eine sociale, sondern eine religiöse, und die Wiederbelebung des religiösen Lebens allein kann der Anhaltspunkt einer wirklichen Verbesserung unserer zerfallenen Zustände sein.“ (S. 128.)

„Nur wer von der Erde erhoben ist, vermag das Irdische sich nachzuziehen; wer aber keinen Anhaltspunkt außer ihr kennt, den wird die Erde nach sich ziehen und in ihrer Tiefe verschlingen. Es ist aber nur Einer, der auf der Erde gelebt und doch über die Erde erhoben war, und der darum die Erde und alles zu sich hinaufzuziehen vermag. Nur in Ihm haben wir einen festen Punkt über der Erde, an welchen wir mit Sicherheit uns halten können, um den auf uns hörenden, uns gehörigen Antheil der

1) f. o. S. 379.

Erde dadurch, daß wir in der Liebe zu Christus über sie uns erheben, uns nachzuziehen. Zwar wird der Mensch nur Weniges zu bewältigen und nur einen kleinen Theil der Erde heraufzuziehen vermögen aus der Tiefe der Noth zur Freiheit und Liebe in Gott. Aber wenn er zuerst, an jene unendliche Liebe sich festhaltend, seine eigene Natur allmählich erhoben über die Erde, dann wird auch wohl manche andere Seele durch ihn wieder zu dieser Höhe gemiesen, und wenn auch nur Einer ist, der alles zu sich hinaufzuziehen vermag, so wird doch der Mensch in der Liebe zu ihm Einiges vermögen. Wonach er aber vor allem streben muß, das ist das Eine, daß er sich selbst befreie von den Banden der Erde durch diese Erhebung in der Liebe des Heilandes. Darin ist er wahrhaft frei, darin allein über die Erde erhoben, daß er zu opfern und zu Lieben vermag.“ „Wenn der Mensch auch in hunderttausend Banden der Zeit und der Noth gefesselt ist, ist er nicht frei, wenn er dieses Einzige vermag, wenn er in dem einzigen Gefühle sich ganz zu vergessen weiß, daß er sein Leben hinopfern könnte, um die Noth seiner Mitmenschen zu erleichtern, um mit seinem Leibe und Leben ihnen einen Durchgang zu verschaffen durch die dumpfen Kerkermauern eines irdischen, dem Lichte fremd gewordenen Sinnes? Und kann denn nicht jeder Mensch . . . mit innerer Sehnsucht das Verlangen, die lebhafteste Begierde empfinden, daß er für diese alle sterben möchte, wenn er mit seinem Tode das Auge des Geistes ihnen aufzuschließen vermöchte?“ „Der Mensch zweifelt an der Freiheit, oder er kommt gar nicht zum Zweifel an ihr, weil ihm ihr ganzes Wesen fremd geblieben, so lange er nicht diese Erhebung über die Natur durch die Aufopferung der Liebe kennt.“ (S. 136—139.)

„Hat die Religion und die Gluth der Andacht ihre Macht verloren über die Menschen, oder sind die Menschen anders geworden, daß ihr Herz nicht erweicht wird, sondern verhärtet von der nämlichen Flamme, an der das Gemüth der Vorwelt so weich und milde geworden?“ „Dieselbe Kraft, die in den Pflanzen sproßt und blüht, verhärtet die Erde zum harten Felsen, und die heilige Flamme des Glaubens, wenn sie des Menschen Gemüth nicht mit Leben durchbringt, so verhärtet sie dasselbe gegen alle natürlichen Gefühle und läßt es in starrem Egoismus vor der Natur sich verschließen und vor den Menschen, sowie es vor Gott sich verschlossen in irdischer Selbstsucht.“ „Darum ist der bigotte Mensch der liebloseste und hartherzigste, derjenige, der eine begeisternde Idee in sich aufgenommen und diese in irdischer Selbstsucht mißdeutet, die verkommenste Mißgestalt unter allen Ungeheuern der Erde.“ „Und solche Menschen reden sich nur zu häufig ein, daß sie Gott lieben, da sie doch nur die Menschen hassen. Indem sie alles, außer sich selbst, mit innerer Bitterkeit des Herzens verachten und hassen, bezeichnen sie dieß alles mit dem vieldeutigen Namen Welt, und geben sich nun alle Mühe, diese böse Welt zu hassen, um Gott desto mehr zu lieben. Was ist natürlicher, als daß solche Menschen von Niemand geliebt werden, sowie sie selber Niemand zu lieben vermögen, und doch verlangt ihr geistiger Hochmuth, daß alles nach ihrem Willen sich richten, daß alles mit Ehrfurcht und Liebe ihnen entgegen kommen soll! Sie möchten geliebt werden, ohne selbst zu lieben, und können es der Welt nicht verzeihen, daß sie noch andere Dinge liebt, als die finstern Gesichter dieser lieblosen Frommthuer.“ „Ist sie also nicht von Grund aus hassenswerth, diese undankbare, schlechte Welt? Und an diesem gründlichen Hass lassen sie es denn auch

nicht fehlen; nur Schade, daß sie diesen Haß Liebe Gottes nennen und wahren Glauben und rechte Frömmigkeit!“ „Du lieber Gott, was wirst du für ein Leben führen in der Ewigkeit mit diesen frommen Leuten, die da vorgeben dich zu lieben, und mit denen es noch kein Mensch ausgehalten hat in der kurzen Spanne Zeit des irdischen Lebens!“ (S. 172—175.)

„Das ist Annäherung, Andern predigen zu wollen und selbst nicht mehr zu verstehen, als die, zu deren Lehrer man sich hat hinstellen lassen. Hätten unsere Geistlichen einmal wieder mehr Kennzeichen einer geistigen Weihe, so würden sie auch bald wieder mehr Achtung vom Volke genießen; aber eine verkehrte Erziehung hat seit vielen Jahrzehnten die natürliche Geistesbildung den Klerikern so viel als möglich verkümmert und die Wissenschaft und das eigene Denken als etwas Ueberflüssiges erachtet, und dadurch die Meinung allgemein werden lassen, daß Glaube und Verkündung der christlichen Lehre mit der Wissenschaft und natürlichen Erkenntniß für immer zerfallen sei.“ (S. 190.)

„Es wurde mir klar, daß es keine wahre Methode gibt, die Kinder zu unterrichten, als die, wohl aufzumerken auf alle Fragen, die sie an uns richten, und ihnen nichts zu sagen, als was sie zu wissen begehren.“ „So aber warten wir nicht, bis wir wissen, was der zu Unterrichtende von uns zu wissen begehrt, sondern fahren mit der eingelernten Weisheit unter die Zuhörer hinein, von ihnen verlangend, daß sie die Steine seit Jahrhunderten verhärteter Begriffe und Formeln und das leere Wasser unfruchtbarer Phrasen als nahrhafte Speisen zu sich nehmen sollen. Damit legen wir den kindlichen Seelen unmenschliche Lasten auf, und statt die Seele frei zu machen in geistiger Kraft und lebendiger Erkenntniß, belasten wir sie mit dem rohen Stoffe der unverdauten und unverarbeiteten Masse todter und ertödtender Formeln. Wenn aber der erwartenden Sehnsucht das lebendige Wort der erkannten Wahrheit begegnet, dann brechen die Quellen aus dem Innern hervor, und der Knabe wird reich, nicht an trockener todter Gelehrsamkeit, sondern an einem geübten Verstande und selbstkräftiger Macht des Gedankens.“ (S. 144 f.)

Ueber den Rhein und seine Ufer sagt D. (S. 151 f.) u. A.: „Wohl ist die Gegend am Comersees prächtiger vielleicht und üppiger und glänzender, aber reicher und sinniger sind die Bilder, die das Auge am Rheine grüßt. Wie der Reichthum, die Sinnigkeit und die Tiefe des deutschen Geistes, so auch sein Strom. Vielleicht gibt es keine Landschaft wieder, die so recht eigentlich die Poesie der Formen zur wahrhaft malerischen Schönheit ausgebildet hat, wie diese Ufer des Rheins. Wie in Steiermark das weite Becken des Grundlsee's rings mit Bergen umschlossen in einfacher Ruhe einen unbeschreiblich wohlthätigen Eindruck auf das Auge des Beschauers macht, weil die Höhe der umgebenden Berge und der Spiegel des See's, in dem sie sich abschatten, so ebenmäßig harmonisch zu einander geordnet sind, daß die Linien der Berge nach unten von allen Seiten fortgesetzt mitten in der Tiefe des See's sich schneiden müßten, so ist auch am Rhein die Höhe der umgebenden Berge zu der Breite des Stromes so ebenmäßig abgemessen, daß beide bei dem natürlichen Contraste des einfachen Wasserspiegels und der mannigfachen Formen der Berge doch wieder sich vollkommen gleichstehen, und man mit jeder neuen Wendung des Thales immer wieder auf's neue die Harmonie des Ganzen empfindet; dazu kommt aber am

Rheine noch die unendliche Mannigfaltigkeit der Ufer, die mit der einfachen Würde des Stromes zu einer zaubervollen Harmonie sich verbindet.“

„In diesem unendlichen Reichthume, verbunden mit einfacher Größe und Tiefe, liegt der Hort des deutschen Volkes.“ „Die deutsche Sprache hat von ihrer indischen Mutter die Fülle des orientalischen Bildungstriebes zur Erbschaft erhalten und diese Tiefe der sinnenden Seele dem ordnenden Geiste der griechischen Kunst vermählt. Darum stehen ihre Dichter in der tiefen Bedeutsamkeit ihrer Bildungen und dem unerschöpflichen Reichthum ihrer Erfindung keinem Volke der Erde, selbst nicht dem vielgepriesenen griechischen nach.“ (S. 152.)

„Wie der Rhein in seinem Laufe uns manchmal wie ein stiller geschlossener See erscheint, und die Krümmungen des Thales jeden Ausweg zu versperrern scheinen, und auf einmal wenden sich die Berge und eine neue Aussicht und neues Leben öffnet seine Fernen vor uns; so wird der Strom des deutschen Volkes auch zwischen den Felsen unerföhnlicher Gegenätze, die in der Gegenwart seinen Lauf aufzuhalten und für immer zu verschließen scheinen, einen neuen Ausweg sich bahnen; — eine kleine Wendung der Dinge, und eine neue Zukunft Deutschlands mit reicher Bildung und unendlicher Fernsicht kann sich dem vorwärtschauenden Blicke eröffnen.“ (S. 158.)

Ueber den Kölner Dom heißt es u. A.: „Von Staunen und Bewunderung wird der Blick fortgezogen in eine unendliche Mannigfaltigkeit von Linien, Formen und Bildungen, die alle wie die duftenden Blätter einer Blume aus einem geheimnißvoll waltenden Centrum sich entfalten. Wenn aber in diesem dem sinnlichen Auge unermesslichen Reichthume der Geist erst das herrschende Bildungsprincip erkannt, dann strömen alle diese Bildungen in vollkommener, sichtbarer Klarheit aus Einem leitenden Grundgesetze heraus.“ „Und dieses lebendig schaffende Gesetz, aus dem alle diese unendlichen Wellen der Schönheit hervorströmen, ist so einfach und klar, daß, wenn man es einmal erfaßt und ergriffen, uns nur das Eine noch unbegreiflich erscheint, wie je das so ganz Einfache, mit dem Gesetze des menschlichen Geistes so ganz Harmonische von irgend einer Zeit oder einem Menschen nicht begriffen oder vergessen werden konnte.“ (S. 196 f.)

Dieses Gesetz (vgl. oben S. 217 f.) wird nun am Meisterwerke deutscher Baukunst eingehend nachgewiesen. Dann heißt es: „Allmählich erweiterten sich diese an sich schon unendlich scheinenden Hallen noch mehr und umfaßten die ganze Welt, und die Säulen, die bis an's Firmament gereicht, schienen bis zu dem hohen Bogen der über die Zeit sich wölbenden Ewigkeit sich zu erhöhen, und die ganze Menschen- und Zeitgeschichte erschien uns wie ein kunstreicher Tempel, der, von der Hand eines unerreichbaren Meisters gebaut, in allen seinen Fugen und Linien in dem Grundriß und jeglichem Theile der Ausführung ein unendlich kunstreiches Meisterwerk eines die ganze Welt- und Zeitgeschichte in einen ewigen Plan verwebenden Künstlers darstellte. Die Nationen waren zu Säulen geworden, die das Dach dieses Tempels zu tragen hatten, und die Sprachen zu kunstreichen Glasfenstern, durch die das Licht des Geistes in die Hallen der Zeiten drang. Aber kein Stein war umsonst an dem ganzen Werke und jeder Zierath an seiner Stelle eingefügt, und selbst das Ungeheure in der Menschengeschichte erschien an dem Ganzen wie die Drachenköpfe und Sinnbilder der Ungeheuer an den Wasserschlagen eines gothischen Doms, in denen nur die ungehörigen

und zerstörenden Kräfte wilder Elemente von dem Bau der Zeiten abgeleitet wurden.“ „Keiner von allen den Tausenden und Millionen Bauleuten, die da arbeiten an dem Bau der Weltgeschichte, kann und darf an dem großen Werke einen Stein oder auch nur ein Sandkörnchen an einer andern Stelle einfügen, als an der von dem höchsten Baumeister ihnen bestimmten.“ (S. 205 f.)

Hieran nun knüpft D. eine (mit der in der Moralphilosophie enthaltenen Darstellung vollständig übereinstimmende, jedoch populärer gehaltene) Betrachtung des Verhältnisses der menschlichen Freiheit zur göttlichen Allwissenheit. „Wenn wir“, sagt er u. A., „die göttliche Allwissenheit und die menschliche Freiheit zugleich uns denken wollen, ist es denn nicht dem Begriffe der göttlichen Allwissenheit angemessen, zu denken, daß es keinen Pfad gebe, den der Mensch betreten, keinen Weg, den er einschlagen, keine Wahl, die er treffen könne, ohne daß jede mögliche Richtung seines Willens Gott vorhergewise? Aber eben weil sein Wissen ein ewiges und Unbeschränktes ist, darum wird es auch nicht beschränkt durch die individuelle Entscheidung des Menschen. Gott sieht alle möglichen Entschlüsse in dem Willen des Menschen voraus, und Einen von allen diesen möglichen [Wegen] muß der Mensch einschlagen. Gott aber, der alle vorausgesehen, die der Mensch nicht eingeschlagen, hat auch diejenige Wahl vorausgesehen, die er getroffen. Diese Erhabenheit Gottes über den Menschen und seine Wahl liegt eben in seiner Unbedingtheit und in der Unendlichkeit seines Wissens. Es kann keine Nothigung geben in dem göttlichen Wesen, die ihn zwingen könnte, von der individuellen Wahl eines menschlichen Willens sein Wissen abhängig zu machen. Dadurch, daß der Mensch wirklich wählt, wird darum nichts Neues in das göttliche Wissen eintreten, sondern der Mensch bestimmt sich selbst innerhalb dieses göttlichen Wissens durch die Entscheidung seines Willens für das künftige, aus diesem Wissen hervorbrechende Gericht Gottes über den Menschen.“ „Wollen wir uns dieses Wissen Gottes und die Ueberzeitlichkeit desselben, die für jede Entscheidung des Menschen von Ewigkeit her in gleicher Weise und in gleicher Unabhängigkeit vorherbestimmend ist, ohne darum die einzelne Entscheidung des menschlichen Willens von diesem über jeder Entscheidung unbetheiligt schwebenden Wissen abhängig zu machen, bildlich vorstellen, so wird uns dieses am leichtesten an dem Bilde einer Schachmaschine gelingen. Wie der Meister der Maschine mit überlegenem Geiste der Berechnung jeden einzelnen Zug vorausgesehen, jeden möglichen Fall, den verständigsten, wie den unverständigsten Zug im voraus berechnet hat, so daß jeder Mitspieler für jeden Zug, den er machen kann, den voraus berechneten Gegenzug in der Maschine durch seinen eigenen willkürlichen Zug hervorrufft; so schwebt in höherer Weise die unendliche und unerschöpfliche göttliche Weisheit über allen Handlungen der Menschen, und was diese immer auch vornehmen mögen, jeder Zug des individuellen Willens, der in jeder Minute sich wieder vielfältig ändern kann, trifft doch immer wieder den von einer göttlichen Weisheit nach diesen unendlichen Möglichkeiten, die in jedem Augenblicke millionenfach sich vermehren können, vorausberechneten Gegenzug sich gegenüber an. Jede Möglichkeit, jeder gute und schlechte Zug des Lebens ist im voraus bedacht, und wie ich auch innerhalb des mir angewiesenen Wirkungskreises auf diesem unendlich mannigfaltigen Schachspiel der Welt ziehen mag, in dem Plane Gottes werde ich durch

meinen willkürlichen Zug keine Aenderung hervorbringen können. Nur mein Spiel des Lebens kann ich den unveränderlichen Absichten Gottes gegenüber gewinnen oder verlieren. Aber alle Zeiten werden nicht im Stande sein, mit allen möglichen Bestrebungen die Unerforschlichkeit der allesumfassenden göttlichen Allwissenheit auszuschöpfen.“ (S. 210 ff.)

b. November 1849 bis October 1852.

1. Briefe.

Am 3. November 1849 schreibt D.: „Der Contract über die Redaction der Siloah ist nun [mit Kollmann in Augsburg] abgeschlossen, und die Ankündigung wird nächster Tage in den Zeitungen erscheinen. Das wird nun für den Anfang eine um so größere Anhäufung von Arbeiten geben, als gerade jetzt auch die Vereinsarbeiten einlaufen und zusammengestellt werden sollen. Auch wird in diesem Jahre eine gedrängtere Darstellung der philosophischen Lehrgegenstände nothwendig werden als bisher, weil nun nach dem neuesten Schulplan die ganze Philosophie in Einem Jahre gelehrt werden soll.“ In der hier von D. erwähnten Ankündigung, vom 31. October 1849 datirt und von ihm und M. Guttler unterzeichnet, heißt es u. A.: „Die Tendenz dieser Zeitschrift, für welche wir, da die Bewegung der Zeit, in rechter Tiefe aufgefaßt, auch den Grund ihrer Heilung, wie der Schwemmelteich in Jerusalem, in sich birgt, den symbolischen Namen Siloah gewählt haben, ist einfach diese: die Bewegung und Entwicklung der Zeit durch die Hinweisung auf die ewige Wahrheit der Religion und die unwandelbaren Gesetze der menschlichen Natur, an welche jede göttliche Offenbarung gerichtet ist, in einer der Bildung und den Bedürfnissen der Gegenwart entsprechenden Form zum möglichst klaren Bewußtsein zu bringen. Die Form, in welcher diese Tendenz erstrebt werden soll, ist die einer Zeitschrift, welche vorderhand in dem oben angegebenen beschränkten Umfange erscheinen soll, so daß immer die eine Wochen-Nummer die Religion in ihrer Offenbarung nach außen in der Geschichte der Gegenwart und Vergangenheit, in kirchlichen Nachrichten, historischen Parallelen und Reflexionen, die übrigen Wochen-Nummern die Entwicklung derselben im menschlichen Geiste in dem Verhältnisse und Einfluß derselben auf Kunst und Wissenschaft und insbesondere auf innere Religionsübung mit Rücksicht auf die bedeutendsten Fragen der Zeit besprechen sollen.“

25. Nov. 1849: Glücklicherweise habe ich jetzt für meine Arbeiten einen Amanuensis, den ich sehr gut brauchen kann, und der mir meine gegenwärtig ziemlich vielen Arbeiten ungemein erleichtert. Die Probeblätter der Siloah sollen diese Woche noch versendet werden, und ich habe vollauf zu thun, das nöthige Material dafür herbeizuschaffen, denn noch ist von andern Mitarbeitern so viel wie nichts dafür geschehen. Auch würde ich natürlich für die ersten Blätter ohnehin etwas strengere Forderungen machen müssen, und es würde mir vielleicht sogar, wenn Vieles bereits eingelaufen wäre, nur um so schwerer geworden sein, eine Wahl zu treffen. Jetzt bin ich so ziemlich aus der ersten Arbeit. Drei vollständig zu Ende geführte Aufsätze konnte ich vorgestern absenden. Zwei habe ich gegenwärtig noch in der Arbeit, von denen die Hälfte des einen hinreichen wird, das zweite Blatt zu füllen. Was mich dabei quält, ist nur, daß doch nicht alle Seiten des Lebens, die

im Laufe der Zeit in der Siloah besprochen werden sollen, in diesen wenigen Blättern berührt werden können, und daß Mancher nicht darin findet, was er bedarf und sucht, und daher das Blatt auf die Seite legt als unbrauchbar für die eigene geistige Haushaltung, während gerade für ihn zu sorgen eine Hauptaufgabe des Blattes sein kann. Allein dafür kann man nun einmal nicht helfen. Man kann ja auch in Briefen nicht alles auf einmal sagen, was man fühlt und denkt und der befreundeten Seele mittheilen möchte. Wir Menschen müssen eben alles als Stückwerk geben, müssen von der allmählichen Entwicklung und dem nothwendigen Auseinanderhalten der Einzelheit durch die Zeit die vollständige Darstellung dessen erwarten, was wir gar zu gerne auf einmal haben und geben möchten. Die ganze Menschheit ist an dieses Gesetz ebenso sehr gebunden wie der einzelne Mensch. Nach und nach erst kann die Menschheit zu dem vollen Besitze und Bewußtsein der in der menschlichen Natur schlummernden Anlagen und Kräfte im Guten und Bösen kommen. Auch darin bringt uns Geduld, Demuth und ausdauernde Thätigkeit allein zum Ziel. In eurer Geduld werdet ihr eure Seelen besitzen, sagt die Schrift; das heißt wohl so viel als: alles was Gott als Anlage in die menschliche Seele gelegt, das wird zu unserm Bewußtsein, zur vollen geistigen Ausbildung kommen und vom persönlich irrebenden Geiste als Eigenthum besessen und in Besitz genommen durch ausdauernde Thätigkeit und durch gottergebenes Lassen und Verlassen des eigenen, übereilten, eigenwilligen Strebens. Das ist es auch, was Suso in der schönen von Ihnen angeführten Stelle unter der Gelassenheit versteht, von der er redet. Man muß sich diesem Beruf und Ruf Gottes an uns überlassen, er mag uns zu geben oder zu nehmen scheinen.“ „Nicht was wir begehren, ist das Rechte, sondern was wir wollen. Das Höchste wollen aber können wir in allem, sobald wir nur unserm Eigenwillen dabei ‚entwerden‘.“ „Selbst wenn schon etwas in uns geworden ist, müssen wir in Gelassenheit erwarten, zu was die Vorsehung es gebrauchen will, müssen sogar das Gefühl in uns lebendig erhalten, daß wir die Freude an aller Erkenntniß, Kunst und Wissenschaft für nichts achten und entbehren wollen, sobald dieselbe die Liebe zum Höchsten und Ewigen, zu Gott selbst in uns hindern wollte. Zwar ist die Gabe und die mit jeder Gabe Gottes vereinte Freude der Ausübung auch ein Zeichen und Geschenk göttlicher Liebe, und wir dürfen darum diese Gaben nicht verachten. Aber auch der Wein der Freude muß geopfert werden in dem Opfer des Christen, des königlichen Priesterthums, zu dem wir Alle berufen sind, damit wir in der Aufopferung die Fähigkeit erlangen, durch Christi Macht und Wort gewandelt zu werden und eine geistige Communion mit dem göttlichen Leben in uns zu erzeugen. Das ist das Opfer des Christen, und so vereinigen wir uns lebendig mit dem Opfer Christi. Darin liegt aber auch der Beruf, diese Gaben nicht heringzuachten und nicht zu glauben, man habe sie Gott geopfert, wenn man sie gar nicht ausbildet. Da wo kein Opfer dargebracht wird, ist keine Wandlung, keine Communion. Sich der Communion rühmen vor der Wandlung und dem Opfer heißt gar nicht opfern. Diese Ansichten treten uns bald mehr bald weniger klar in den gottliebenden Seelen des Mittelalters, in Tauler und Suso aber am klarsten entgegen. Sie sind die Blüthe dieses christlichen Lebens- und Liebesbewußtseins. Allein sie sind manchmal zu wenig bestimmt und klar, weil es ihnen an psychologischer und logischer

Schärfe und Unterscheidung fehlt, weil sie die Seele nicht vom Geiste, das Allgemeine nicht vom persönlich Einfachen und Einheitlichen zu unterscheiden vermochten. Darin wäre daher heutzutage gar viel nachzuholen, und ich hoffe, Gott gibt mir Gelegenheit und Beruf, nach meinen besten Kräften die Aufmerksamkeit der Menschen wieder auf dieses höchste Ziel etwas mehr herzu lenken. Gerade diese Seite der Religion greift am tiefsten in's Menschenherz ein und stellt uns die Erhabenheit christlicher Glaubenskraft in ihrem hellsten Lichte dar. Ich hoffe, wir denken darüber ganz gleich und können uns in dieser Hinsicht wohl nicht mißverstehen. Wenn je die innerste Verwandtschaft unsres Denkens an einem geistigen Brennpunkte sich bestätigen sollte, so haben Sie hierin so recht in's Herz meines Herzens, in den Lebenspunkt meines Glaubens und Hoffens hineingetroffen."

Am 14. Januar 1850 schreibt D. an Joseph Kolschmid, damals Alummus in dem Clericalseminar zu Freising: „Ich habe nun bereits die zweite Probe Ihres Vertrauens und Ihrer Zuneigung zu mir und der schönen Früchte, welche die Bebauung des Ihnen von Gott anvertrauten Gartens geistiger Kräfte Ihnen getragen, und bin nun in der Verlegenheit nicht sagen zu können, was von beidem mir größere Freude gemacht. Auf Ihre Ausantworten, und jetzt ist durch die Reise [Bilder des Geistes II] und durch die Moral eine weitere Antwort wohl ohnehin überflüssig geworden. Was aber Ihren zweiten Fund betrifft, so kann ich die Meinung von D., daß derselbe ein falscher Edelstein sei, keineswegs theilen; vielmehr glaube ich, daß das Finden selbst schon ein kostbarer Schatz sei, da mit ihm jede weitere Erkenntniß in ihrem lebendigen Keime Wurzel fassen muß, und wenn sie Wurzel gefaßt hat, nicht mehr aufhören kann zu wachsen, bis sie zum stattlichen Baume geworden, auf dessen sicheren Nestern die Vögel der unsteten Gedanken ein sicheres Nest zur Ruhestatt sich erbauen. Es handelt sich allerdings in dieser Frage nicht bloß um die Erklärung des Werdens der Seele durch die Wechselwirkung von Leib und Geist, obwohl auch diese Erklärung, besonders wenn sie mit der Schöpfungsgeschichte überhaupt und im [dem?] Unterschiede der Schöpfung des Menschen von der der übrigen Welt in Verbindung gebracht wird, einen tieferen Einblick in das Wesen der menschlichen Natur verschaffen muß. Aber ein lichter Punkt, in die Nacht unklarer Gedanken fallend, durchdringt nach und nach alle andern Kreise des Lebens und breitet seine Macht immer weiter aus, bis er alle zu seinem Reiche gehörigen Beziehungen des Denkens zur lichten Anschauung gebracht hat. Was Sie mir in dieser Hinsicht aus Ihrer eigenen Erfahrung über die Prädestinationsfrage geschrieben, gibt Ihnen ebensowohl wie mir Zeugniß dafür, daß die Erwartung einer allseitigen Klarheit nie trügen kann, sobald man nur einen bestimmten Lichtpunkt mit eigener Kraft sich erkämpft hat. Deshalb glaube ich auch, daß Sie jetzt auch darüber bereits im Klaren sein werden, daß es sich bei dem Werden der Seele nicht um das Entstehen einer neuen Substanz handle, da ja von den beiden andern Factoren auch nur der eine mit Recht eine Substanz genannt werden kann, der andere aber als materielle Schranke der Substantialität des subjectiven und persönlichen Geistes höchstens als nothwendiges Accidens der Substanz, inwiefern diese nicht Substanz ist, sondern Existenz hat, betrachtet werden kann. Diese Gleichsetzung der drei Urbestandtheile der menschlichen Natur als dreier

individualisirter Substanzen, von denen man sich jede individuell nicht denken, sondern vorstellen will, ist das immer wiederkehrende, die klare Erkenntniß der menschlichen Natur am meisten hemmende Vorurtheil. Man ist nicht gewohnt, die in der Vorstellung liegende Individualität oder Einsicht von der in der Idee liegenden Allgemeinheit zu unterscheiden. Und darum begreift man die in Einsicht und Allgemeinheit zugleich liegende Einheit des geistigen Lebens ebenso wenig als die bloße Allgemeinheit der Seele in ihrem Unterschiede von der Individualität des Leibes. Da Sie nun aber, obwohl von einer unrichtigen Voraussetzung ausgehend, doch ein in einer wesentlichen Beziehung richtiges Resultat gefunden haben, werden Sie mit dem Schlüssel, der die eine Thüre geöffnet, sich leicht auch die übrigen Kammern in der Behausung des menschlichen Bewußtseins eröffnen, besonders wenn Sie dabei die Mahnung des Apostels beherzigen: in patientia vestra possidebitis animas vestras. Denn dem geduldigen Muthes muß jeder Besitz der Seele sich aufschließen und alles, was der Mensch als geheimnißvolle Anlage besitzt, zu eigen werden. Auch stehen Sie in diesem geduldigen Ringen in keiner Beziehung allein, und wenn Sie dabei auch an mich sich anschließen wollen, so soll mir dieß nur um so lieber sein, weil ich einerseits glaube, daß ich durch so manche Erfahrung, die ich mir vor Ihnen in diesem Kampfe sammeln konnte, Ihnen vielleicht nützlich sein kann, und andererseits an Ihrem frischen Lebensmuth mich gern erfreuen und stärken möchte. De. hat mir in ähnlichem Sinne geschrieben, und ich möchte ihm wohl auch gleich auf seine erfreuliche Anfrage meine herzlichste Zustimmung schreiben. Da ich aber froh sein muß, wenn ich immer nur Einen Brief wieder expediren kann, so muß ich Sie bitten, vorderhand bei ihm den Vermittler zu machen und ihm zu sagen, er möchte meine mittelbare Antwort, wie dieselbe an Sie gerichtet ist, auch auf sich übertragen und die mir dargebotene Hand aus der meinigen nicht zurückziehen, weil dieselbe unter den gegenwärtigen Umständen etwas säumig im Schreiben sein muß.“

21. Jan. 1850: „Für die Siloah ist nun auf eine ziemliche Zeit hinaus gesorgt, und ich könnte ein wenig zuwarten, wenn die Vereinsarbeit nicht wäre. Doch eilt es damit nicht so sehr. Was nicht vor Ostern fertig wird, das hat auch bis nach Ostern Zeit. Zwar dictire ich bereits daran, aber nicht eben sehr anstrengend.“ Am 8. Februar 1850 schreibt D.: „Ich arbeite mich sehr leicht und hoffe in diesen Tagen aus der bisherigen Arbeitspresse hinauszukommen. Ich bin ordentlich begierig, mich aus diesem Drang hinauszubringen, und sehe bereits Land, Vorschuß vor mir, der mir erlauben wird, mehr nach Muße meine Arbeiten einzurichten.“ „Jetzt steckt mein Kopf noch in lauter Metaphysik. Ich habe heute von 1/2 7 — 1/2 11 an der Vereinsarbeit dictirt und will diesen Abschnitt vorher in der Siloah abdrucken lassen, weil er mir ziemlich klar ausgefallen zu sein scheint. Morgen schicke ich ihn an Guttler zugleich mit der nächsten Predigt, die bereits fertig und ziemlich lang ist.“ 28. Febr. 1850: „Die schönen Tage haben mich immer wieder in's Freie gelockt, und ich hatte sehr nöthig, mich wieder einmal recht auszulassen. Meine Augen haben die wenige Bewegung der Fastenzeit und die darauf folgenden Congestionen bereits wieder empfindlich aufgenommen. Der Frühling aber wird bald alles wieder gut machen. Die Quellen laufen schon recht schön. Wir haben bereits vier cultivirt, und Wasserfälle angelegt die schönsten. Auch die Märzenglocken blühen bereits,

und ich habe recht frischen Muth trotz aller Mühe und Müdigkeit. Die wird jetzt auch weichen, wenn ich mich mit Laufen müd machen kann.“ „Nun muß ich noch die Einleitung zur nächsten Abtheilung des Vereinsbuches, die etwa 3—4 Bogen ausmachen wird, dictiren, damit ich dann über Ostern von dieser Sorge frei bin, und der Drucker, der nur mehr drei Bogen Vorrath hat, nicht aufgehalten ist.“ 4. März 1850: „Wir waren gestern sehr weit spazieren, und vorgestern auch, haben die ersten blauen Sternblümchen gefunden, und ich bin heut ein wenig faul, weil ich gestern und vorgestern Bier getrunken habe, was mich immer schläfrig macht. Wann ich von hier abreisen kann in die Ostervacanz, kann ich noch nicht sagen. Auch ist es mir nicht sehr darum zu thun, bald fortzukommen; wenn ich nicht für die Siloah und die Vereinsarbeit vorher recht ordentlich sorgen kann, hab' ich doch keine rechte Ruhe.“ „In einer Stunde geht der Quellbauverein an seine amtlichen Geschäfte, und ich darf als Vorstand derselben nicht fehlen.“ Mitte März 1850: „Ich werde von hier höchst wahrscheinlich am Mittwoch nach Nürnberg abreisen. Am Sonntag Abends aber möchte ich in München sein beim großen letzten Fastenconcerte. Man gibt Gändel's Alleluja, und ich möchte dieß gar zu gerne hören. Mit meinen Arbeiten hoff' ich schon zu Stande zu kommen. Ich habe noch drei Betrachtungen zu dictiren, und von zweien hab' ich bereits die Skizze fertig. Die dritte aber wird hoffentlich am Josephstage zu Stande kommen.“ In einem etwas spätern Briefe schreibt D.: „Gestern war ich bei Wagner. Er ist recht sehr gut und milde. Ich könnte ihm meine Seele verpfänden, so lang er sie wollte, und hätte keine Furcht, daß sie nicht am besten aufgehoben wäre. Er hat über meine Evangelien-Betrachtungen eine große Freude und hat mich recht in seiner Weise gestärkt und getröstet.“

Am 21. Mai schreibt D., daß er Mitte oder Ende Juli zwei Primizpredigten an zwei aufeinanderfolgenden Sonntagen in seiner Heimath (Passenhofen) zu halten habe und in der Zwischenzeit die Passionsvorstellungen in Oberammergau sich mitansehen wolle. Diesem Ausfluge verdankt die Broschüre „Wallfahrt nach Oberammergau“ u. ihre Entstehung (s. u.). Von seinen Arbeiten sagt D. in diesem Briefe: „Seit mehreren Wochen wird ununterbrochen täglich 3—4 Stunden dictirt, bald für die Siloah, bald für das Vereinsbuch. Letzteres macht besonders viel Arbeit. Bis Ende Mai hoffe ich aber wenigstens mit diesem fertig zu sein. Dann geht es leichter. Zwei Arbeiten neben einander sind zu lästig und anstrengend.“ „Ueber meine Gesundheit kann ich übrigens, abgesehen von den Augen, die so viel wie gar nicht sich bessern, nicht klagen. Ich war nie so frisch und arbeitslustig als eben jetzt. Es ist aber auch dringend nothwendig. Wäre das nicht der Fall, so müßte ich wohl verzagen, die übernommene Last noch weiter fortzuschleppen.“

Am 28. August 1850 schreibt D. von Freiburg im Breisgau aus, auf der Reise nach Paris begriffen, welche er im 3. Bändchen der „Bilder des Geistes“ so lebendig geschildert hat. „Hast Du auch“, fragt er, „einen so schönen Morgen, wie ich ihn gerade jetzt das Freiburger Münster beleuchten sehe? Gestern freilich war es unfreundlich und regnete endlich, so daß wir von den Bergen von Basel und Freiburg nur wenig sehen konnten. Dagegen sahen wir in Basel die schöne Münsterkirche und sehr schöne altdeutsche Bilder, meistens von Holbein aus der schwäbisch-

rheinischen Schule mit deutlichen Uebergängen zur Ulmerschule. Vorgestern am Mittwoch fuhren wir über den Bodensee gleichfalls bei recht hellem herrlichem Wetter. Besonders der Morgen war unaussprechlich schön.“ „Am Dinstag fuhren wir von Kempten nach Lindau. Der Abend war wunderherrlich; der See in der wärmsten glühendsten Beleuchtung. Auch seine Wasser waren lieblich warm, was wir durch ein erfrischendes Seebad erprobten.“ „Hier haben wir Hirscher nicht getroffen. Aber Gfrörer und den Piusverein-Gründer Dr. Buß. Wurden von diesen recht freundlich aufgenommen.“ „Gfrörer ist ein Mann. Manchmal etwas rash und derb, aber dabei muthig und aufrichtig oder aufrecht, wie Gott den Menschen von Anfang erschaffen hat. Solche Männer wären recht.“

Paris d. 3. Sept. 1850: „Nun sind wir endlich glücklich in Paris. Gestern um 5 Uhr Morgens kamen wir an, nachdem wir zwei Nächte und einen Tag unausgesetzt im Wagen geseffen. Gestern den ganzen Tag liefen wir herum, um zu sehen, unsere Adressen aufzufuchen und uns mit unserem schlechten Französisch zu blamiren. Schegg kann fast gar nichts.“ „Nach Angers werden wir nicht gehen. Boré's kommen wahrscheinlich heute noch hieher. Er ist nach Lyon versetzt worden und wird somit Angers für immer verlassen. Wenn wir fünf Tage hier bleiben, so haben wir alles hinreichend gesehen, was immer für mich merkwürdig in Paris ist. Schon gestern sind wir brav herumgekommen. Wir können also etwa am 8. abreisen und am 12. in Bonn sein.“ „Meine Augen muß ich sehr schonen. Der viele Staub, dieses immerwährende Schauen bei greller Beleuchtung, manche Notiz dazu, nimmt sie gar sehr in Anspruch. Der übrige Mensch aber ist sehr gesund.“ „Bogt ist bei uns. Heute komme ich hoffentlich in die Louvre-Gallerie, die wir gestern nicht gesehen. Da geh' ich so bald nicht heraus.“ Paris, Sonnt. den 8. September: „Wir sind nun beinahe 8 Tage in Paris und wollen heute Abends abreisen. Wir haben es recht gut hier getroffen, können mit dem Gasthose und den Restaurationen zufrieden sein, und haben besser und billiger gelebt, als ich gehofft hatte. Boré's sind seit Mittwoch hier und reisen morgen nach Lyon ab.“ „Uebrigens hätten wir schon vor drei Tagen von Paris abreisen können, so wenig eigentlich Schönes ist hier zu sehen. Glanz und Pracht und Spectakel genug; alles schimmert, aber ächt ist nur wenig. Dagegen hoffe ich mir mehr von Belgien. Da sind Kirchen und Bilder, die es verdienen, daß man ihnen zu lieb so weit reist. Gestern haben wir noch St. Denis gesehen. Das war noch was zum Abschied. Heut will ich noch einmal alle Sammlungen durchwandern. Dann Abends nach Brüssel.“

Am 19. Sept. schreibt D. von Coblenz aus: „Vorgestern Mittags kamen wir in Bonn an, und gestern Mittags gieng's wieder dahin, dießmal ohne meine bisherigen Reisegefährten, die gleich mit dem ersten Dampfschiff abfuhren, um noch nach Mainz zu kommen.“ „Was wir in Köln und in Belgien gesehen, das ist wohl nicht so leicht zu beschreiben.“ „Jeder Tag brachte Neues und Schönes, nicht bloß Prachtvolles und Glänzendes wie in Paris. Jede Stadt hat herrliche Kirchen, und die meisten haben ebenso herrliche Bilder. Der Memling ist ein rechter Wundermensch. Wir haben in Brügge Bilder von ihm gesehen, über die nichts hinausgeht. Wo er nur die Farbe und die Gesichter alle hergenommen, um diese glänzenden Erscheinungen des Himmelslichtes in Erdengestalt auf seine Tafeln zu zaubern?

Ich könnt' ihn prügeln vor lauter Liebe, und noch lieber wollt' ich ihn an den Hals fallen und ihn küssen aus Herzensgrund, wenn ich mir getraute. Auch der Van Eyck ist ein gar feurriger lieber Mensch, dem ich gleich nach Memling (Du siehst, wie gelehrt ich geworden bin, weil ich nirgends nach Memling, sondern ganz entschieden Memling schreibe) meine Verehrung und Liebe bezeugen möchte. Aber erst die alten Kölner Meister, der Wilhelm und Stephan und die beiden Martin, das sind erst noch die kostbarsten. So zart und mild, so voll unausgesprochener und unaussprechlicher Süßigkeit, daß man sie gar nicht genug sehen und bewundern, sich gar nicht satt an ihnen freuen kann.“ „Von Paris fuhren wir fort den 8. Abends und die ganze Nacht und waren Montag Mittags in Brüssel, sahen dort die Guldenskirche und die Gemäldegallerie; andern Tags fuhren wir nach Mecheln und Antwerpen — ja Antwerpen, das vergess' ich sicher nicht; Mittwochs nach Brügge, hörst Du Brügge! und Ostende; Donnerstags nach Gent und Mecheln zurück; Freitags nach Löwen und Lüttich; Samstags nach Aachen und Köln, und heute (Mittwoch) bin ich hier und denke noch Vormittags die Kirchen anzusehen, dann nach Stolzenfels zu gehen und mit dem Dampfschiff bis Bingen zu fahren. Von dort gehe ich nach Frankfurt und Mainz und komme vielleicht Sonntags den 23. nach Königsbad. Dann nach Nürnberg und Dresden, wohin ich von Bonn aus Brief und Adressen mitbekommen habe, um in der Ruhe Dresdens meine malerischen Erinnerungen noch recht dick anzuhäufen.“ „Meine Gesundheit ist vortrefflich, und selbst meine Augen halten sich trotz der vielen Anstrengung mit Schauen und Notizenmachen sehr gut.“

Dinstag d. 24. Sept. 1850: „Seit gestern bin ich nun in Königsbad und esse Trauben und laufe spazieren. Heute habe ich sogar schon eine Evangelien-Betrachtung dictirt, und jetzt ist noch eine halbe Stunde Zeit, dann gehen wir nach Dürkheim und auf die Limburg, eine alte merkwürdige Ruine. Ich bin so gesund wie ein Küchelschen und so fett wie ein gemästet Dechslain. Jeder Mensch kommt mir mit dem Gruß entgegen: aber wie Sie gut aussehen!“ „Meine begeisterte Correspondentin in Mainz wollte kein rechtes Wohlgefallen an mir haben, und ich habe mich die ganzen drei Stunden, da ich bei ihr war, auf's lebhafteste mit ihr gestritten und fast gezankt. Das ist eine Erzkatholikin, voll Protestantenhaß und Vorurtheil, und ich müßte erst ihre ganze bisherige Religionsanschauung umwerfen, ehe ich mich mit ihr verständigen könnte.“ „Notizen hab' ich in meinem Büchlein in Unzahl, aber über lauter Bilder; eine ganze Gallerie von Landschaftzeichnungen, die mir den nächsten Winter über noch manche schöne Stunde einbringen sollen. In Frankfurt habe ich um 20 fl. Bilder gekauft. Lauter altitalienische. Das jüngste davon ist von Pietro Perugino.“

Im October 1850 schreibt D. von München aus, daß er „hier nun wirklich das Photographiren zu erlernen“ begonnen habe, ferner, daß die Siloah jedenfalls aufgegeben werde. Am 27. November schreibt er, ebenfalls von München aus: „Die Photographie verschlingt jetzt gar viel Zeit; indes geht es damit auch vorwärts, und das ist doch auch schön und gut. Ich werde nach Dillingen eine Menge Tiegel und Gläser und Papier cc. mitbringen, um gleich das Abbilden zu beginnen. Die neue Kunst beschäftigt mich ganz und macht mir recht Freude.“

Im Februar 1851 wurde bereits am dritten Bändchen der „Bilder

des Geistes" (Reise nach Paris) und am zweiten Bande des Vereinsbuches gedruckt. In einem Briefe aus dieser Zeit heißt es: „Meine Zeit ist eine so gleichmäßig vertheilte, daß ich gar nicht merke, wie sie vorübergeht, und im Geleise einer bestimmten Beschäftigung forttrabend mich nur mit Gewalt zu einem Seitenprung aus diesem Geleise bringen kann. Es soll vorwärts gehen, wachsen, sich entwickeln. Während dessen aber bleibt die Zeit nicht stehen; nur geht sie, ohne daß ich es merke. Deshalb komme ich gar so schwer zum Briesschreiben, wenn ich so was vor mir habe; schreibe dagegen auch wieder gerne, wenn ich die Arbeiten von mir abgewälzt habe, weil ich dann doch wieder eine Anregung des Gemüthes liebe und bedarf.“

25. Febr. 1851: Daß ich nun auch einmal Recht haben will — „diese Schwachheit werden Sie gerade mir, dem von so vielen Seiten alles Recht zu reden und zu handeln und sich zu bilden, wie er es als richtig erkannt hat, abgesprochen wird, am leichtesten verzeihen können. Kann ich doch der Welt eben auch gar nichts recht machen. Freilich habe ich darin große und bedeutende Muster vor mir, ja eigentlich die ganze Weltgeschichte zum Trost; denn jeder Mensch, der nur die Wahrheit und die freie persönliche Kraft finden und offenbaren wollte, hat immer noch das gleiche Schicksal gehabt. Die Menschen können in der Welt nichts weniger ausstehen als eben den Menschen. Affen, Hunde, Papageien und alles, was sich dressiren oder zu eigenem Nutzen gebrauchen läßt, was als Mittel dient, die eigene Selbstsucht zu nähren, ist wohlgelitten; aber der Mensch, der nicht den Menschen, sondern einem höhern Herrn dienen will, ist verhaßt und hat gar nicht das Recht sich zu beklagen; denn da er den Menschen nicht dienen will nach ihrem Wohlbehagen, wie sollen sie Wohlgefallen haben an ihm?“ „Wenn Sie mein Unrecht nicht ertragen, wer wird es sonst auf der Welt lassen? Doch nicht diejenigen, die nicht einmal Recht zu Recht bestehen lassen? Der Freund aber, der vollkommen und mit Bewußtsein gibt, was Freundschaft zu geben hat, erbarmt sich des Freundes in jeder Weise, liebt an dem Freunde das Gute, was derselbe von höherer Gnade empfangen hat, und was ihn würdig erscheinen läßt, einer Menschenseele Freund zu sein, und trägt zugleich seine Schwäche und erbarmt sich des Menschen in dem Freunde. Ich bin nicht so stolz, keines Menschen Freundlichkeit und Nachsicht in Anspruch nehmen zu wollen; ich bin zu vielseitig von den Menschen zurückgestoßen und meiner besondern Bestimmung und Naturanlage willen gemieden, gehaßt und im eigenen Hause verfolgt, als daß es mir nicht Trost und große Hilfe sein sollte, irgendwo auch wieder befreundete Herzen zu wissen, die mir vertrauen mögen. Gerade aber, weil meine Natur und mein Wesen in viel höherem Grade dieses Vertrauens bedarf, finde ich es selten genug, ja viel zu selten im Allgemeinen, als daß nicht da, wo ich es finde, von meiner Seite das stärkste Festhalten an demselben sich einfinden sollte, das vielleicht bis zum Sündigen auf dieses Vertrauen sich steigert, weil ich es mir als ganz unverwundlich denke, so daß es durch keinen Scheingrund, durch keine Eifersucht, Eitelkeit und durch keine Mißdeutung mehr umgestoßen werden kann.“

In einem Trostbriefe an einen Freund, der einen schweren Verlust erlitten, vom 31. Mai 1851 heißt es u. A.: „Auch mir fehlt es nicht an Erschütterungen der Seele. Der freudige Muth, mit dem ich weiland meine Aufgabe ergriffen, ist zu Zeiten wie im bodenlosen Abgrund versunken; die

Hoffnung auf einen schönen Erfolg des aufgeopferten Lebens ist abgeblüht. Mein Muth ist mehr ein Muth des Entfagens als des freudigen Strebens. Darum aber bin ich nicht entmuthigt, habe des Lebens mich nicht entschlagen in seiner Bethätigung, nur hoffe ich von demselben wenig mehr für mich, wenig oder nichts von der Zeit.“ „Zwar hebt sich der Geist wieder aus diesen Stürmen des Gefühles, taucht aus dem Abgrund neugestärkt hervor; aber seine Stärke ist eine andere geworden, wenn Du willst, eine tiefer geprüfte, aber sie gehört dieser Zeit kaum mehr an. Der Strom ist durch die Felsen der Jugendzeit über die Höhen der Phantasie gewandelt, hat sich seine eigene Bahn gebrochen, ist oft erschüttert in Abgründe gestürzt und hat sich aus ihnen wieder emporgerafft; er wird nun hoffentlich seinen Lauf ruhig vollenden können. Ich sehne mich darum auch nicht nach Veränderung, nach einem Wirkungskreis von breiterer Unterlage; was kommt, das will ich ruhig erfassen, was ich vermag, in das Gegebene hineinragen als Opfergabe, was ich nicht vermag, einer höhern Hand zur Vertheilung gern überlassen. Man wird mir überall das Leben sauer machen. Das wird und muß so sein. Ich habe nichts dagegen. Man wird mich immer und überall hassen, mißverstehen, verläumdern und so gut es geht gelegentlich auch ein wenig steinigen; ich werde mich nicht sträuben, und wenn der Mensch es schwer erträgt, und bisweilen seine irdische Kraft unterliegen will, so wird es mich mit Gottes Gnade nicht mehr entmuthigen. ‚Pejora passus‘ habe ich dem Abgrund in's Gesicht gesehen und darum — warum sollte ich jetzt erst zu verzagen anfangen?“

Die Osterferien (April) 1851 brachte D. in München und Schleißheim (hier hauptsächlich zum Zwecke photographischer Versuche), in Weilheim und Hohenpeißenberg, Moosburg und Fezendorf zu. Am 15. Juni schreibt er: „Gleich nach meiner Ankunft in Dillingen mußte ich mich in's Bett flüchten, weil ein heftiger Gripp- und Fieberanfall mich derb durchzurütteln anfieng. Seitdem hat nun manche Arbeit die Zeit verkürzt. Auch die photographischen Versuche haben bei diesem schönen Wetter viel Zeit in Anspruch genommen.“ „In den Pfingstferien will ich über Füßen und Reutte nach Sonthofen, Bregenz und Lindau, und von da über Friedrichshafen und Ulm Dinstags wieder nach Dillingen zurück. Auf die Ammergauerpassions-Beschreibung warte ich Tag für Tag umsonst. Dagegen geht es mit der Pariser-Reise vorwärts. Bereits sind zehn Bogen gedruckt, und das Ganze wird hoffentlich nächsten Monat fertig. Das Vereinsbuch geht auch bereits seinen Gang. Dazu kommt noch am Ende des Studienjahres das Programm, in welchem ich eine organische Uebersicht über die Geschichte der Philosophie zu geben gedenke, als Vorarbeit für die Geschichte der Philosophie, welche ich im nächsten Jahre zum Drucke befördern möchte.“

Am 10. Juli 1851 schreibt D., daß er nächster Zeit in Nördlingen ein paar Gemälde photographiren wolle. „Möchten Sie nicht diese in der That schönen und für die Kunstgeschichte bedeutsamen Bilder auch in Augenschein nehmen?“ „Indeß könnte es ja doch sein, daß selbst Sie gerade für Malerei sich weniger interessirten, und dann würden Sie eben an diesen altdeutschen Sachen, die bei allen herrlichen Eigenschaften auch wieder ihre großen Mängel haben, doch nicht besonders viel Gefallen finden.“ „Die Kunst hat das Eigene, daß man lange an ihren Pforten stehen und dort Entbehrung mancher Art ertragen muß, bis sie uns in ihre Heiligthümer

eintreten läßt. Darum mögen ebenso wenige Menschen mit der Kunst wie mit der Philosophie zu schaffen haben. Die Meisten möchten eben nur genießen und sich unterhalten, und scheuen die Anstrengung, welche es macht, wenn man zu den innersten Geheimnissen der Kunst, der Wissenschaft und des Lebens gelangen will. Aber eben darum langweilen sich Solche um so mehr, je eifriger sie Unterhaltung suchen. Das wahre Vergnügen liegt tiefer als die Unterhaltung und das oberflächliche Wohlgefallen. Wie lange braucht ein Baum, bis er endlich Früchte bringt! Ich mag darum Niemand zum Ansehen von Kunstwerken nöthigen, weil ich fast immer die Erfahrung dabei mache, daß sich die Genöthigten einer unangenehmen Täuschung preisgegeben fühlen, weil sie Vergnügen suchten und natürlich beim bloßen Ansehen ohne rechte Erkenntniß der Bedeutung und Schönheit eines Kunstwerks nicht finden konnten.“ „Selbst die Kenntniß der Geschichte einer Kunst ist unerläßlich zur rechten Würdigung eines Kunstwerkes.“ „Es ist darum natürlich, daß Jemand, der nur augenblicklichen Genuß beim Beschauen eines Bildes, beim Anhören einer Musik, beim Lesen eines Gedichtes sucht, gerade von dem eigentlichen Kunstwerke am wenigsten befriedigt wird und das Mittelmäßige vorzieht, weil es seinem Verständnisse näher liegt.“

Am 22. August 1851 schreibt D. von Aschau aus: „Gestern waren wir auf dem sog. Wechsel, dem höchsten Berge der Umgegend, dessen grüne Abdachungen man von Ludorf aus so gut sieht, und die einen so schönen Gegensatz zu dem rechts ihnen gegenüberliegenden Kaiser bilden. Wir giengen um 7 Uhr fort, eine Stunde in der Ebene, dann drei Stunden aufwärts. Die Aussicht ist eine der schönsten . . . , schöner als auf dem Wendelstein. Dann giengen wir über das Gebirge auf- und niedersteigend bis zum Kampen und über diesen herab, so daß wir um 7 Uhr wieder zurückkamen. Ich fühlte mich so leicht und frisch, wie schon lange nicht mehr. Noch ein paar solche Partien, und ich werde ein Eisenmann oder ein Stahlmann.“ „Nach Linz bin ich nicht gekommen, weil man meinen Paß nicht in Ordnung fand; darum gieng ich von Passau über Schärding nach Salzburg, und über Berchtesgaden, Reichenhall und Traunstein hieher. In ein paar Tagen beginnt die Tyrolerfahrt.“

Von Lindau aus, wohin er von Meran über Andermatt und den Rigi gewandert war, schreibt D. am 15. September 1851: sein Plan sei, über Friedrichshafen, Stuttgart und Karlsruhe nach Ludwigshafen, von hier nach Bonn und Köln, und dann zurück über Würzburg nach Nürnberg zu reisen. „Mein bisheriger Begleiter ist so eben fort, um mit dem Stellwagen nach Rempten zu fahren, und nun werde ich wohl den übrigen Theil der Reise allein bleiben, was mir gar nicht zuwider ist. Mein Körper ist jetzt so gesund, daß ich oft unterwegs bei ziemlich weiten Strecken fast unwillkürlich anfangen mußte, zu denken und kleine Pländchen zu machen. Bin ich denn so allein, so mache ich täglich am Rhein einige Stunden zu Fuß und gebe meinen Gedanken Audienz. Solche Stunden sind in der Regel die fruchtbarsten, und geben eigentlich die ersten Quellen, die man dann später nur zusammenzuleiten braucht, um sie zum schönen Flusse zu machen. Ueberhaupt wenn die Menschen nur lernen wollten, ihre Gedanken zusammenzuleiten in ein einziges Flußbett des Denkens, sie würden immer viel weiter, ja bis an's Ende eines schönen Lebenslaufes und Gedankenganges gelangen, während so alles todt und erstarrt bleibt, und die abgerissenen Wasser versickern oder

den Boden versumpfen. Ich habe mir oft so die Menschen angesehen, wenn sie sagen: ach Gott, ich habe eben kein Talent zu so geistigen und metaphysischen Sachen, und mir gedacht, daß diese Ausrede eben doch eine Unwahrheit ist. Die Menschen wenden eben nur nicht an, was sie haben, und glauben dann, sie hätten's nicht. Kann z. B. N. nicht auch denken wie ein Anderer? Gewiß nicht, wird er selber sagen, ich habe keine Anlage. Und warum hat er denn Verstand genug, eine Schachpartie mit Ueberlegung zu spielen? Wie viele Menschen haben in ähnlicher Weise den schärfsten Verstand, berechnen genau und schlau in ökonomischen Angelegenheiten, und behaupten doch, es fehle ihnen zum Nachdenken über geistige Dinge an Talent. Der Unterschied an Talenten ist nicht gar so groß; aber der an Willen und Übung, der Unterschied im Gebrauch derselben, der ist oft sehr groß."

Ludwigshafen, den 29. September 1851: „Der Aufenthalt am Rhein ist mir nicht so wohlthuend wie der in der Schweiz. Ich ruhe und esse zu viel. Auch ist das Wetter seit der Abfahrt von Stuttgart fast immer trübe und meistens ganz regnerisch. Da läßt sich nun gar nicht viel ausführen. Die Gallerien allein müssen da entschädigen. Auch habe ich mich daran recht geweidet und viel Schönes gesehen und Manches gelernt. In Köln habe ich dießmal eine Privatgalerie gesehen von den ausserlesensten altdeutschen Meistern. Die wollten mich beinahe nicht mehr fortlassen. Auch in Stuttgart sind recht schöne Bilder. Ebenso hat die Darmstädter manches altdeutsche Bild von großer Schönheit. Leider aber finden sich dort wenige von entschiedenen Meistern, so daß also in Hinsicht der Abstammung der Schulen nichts Sicheres da zu erfragen ist. Doch geben die einzelnen Bilder manch brauchbaren Fingerzeig.“ Nach etwa vierzehntägigem Aufenthalt in der Pfalz fuhr D. nach Nürnberg, und von da nach Gunzenhausen. An beiden Orten wurde eifrig photographirt.

Bei Beginn des neuen Studienjahres, am 1. November 1851 schreibt D.: „Ich habe zuerst meine ganze Wohnung sozusagen umgekehrt, um mich für den Winter einzunisten. Dann habe ich mit Bibliothekangelegenheiten ungemein viel zu schaffen gehabt, bis ich das Material zu meinen Winterarbeiten herbeigeschafft hatte; endlich ist auch bereits in den Vorarbeiten für die Geschichte der Philosophie Manches geschehen. Ich glaube mich nun überzeugt zu haben, daß mein Plan ausführbar ist. Die Eintheilung und Gliederung des Ganzen läßt sich Jedem deutlich machen und erfordert durchaus keinen Sprung im Denken. Alle Theile werden sich ohne Unterbrechung aneinanderfügen. Zugleich finde ich, daß die Ausführung selbst sehr einfach auch in sprachlicher Hinsicht gehalten werden kann und des großen Ballastes philosophischer Kunstwörter nicht bedarf . . . Sie können also denken, daß ich mit Lust an die Arbeit gehe.“

9. December 1851: „Ich kann dießmal nur ganz kurz antworten, da ich gerade mitten in der Einleitung zur Geschichte der Philosophie bin und Mittags immer müde vom Dictiren nicht mehr zum Schreiben komme, wenn ich nicht gleich Morgens beginne. Da aber ist eben die Zeit sehr kostbar, die immer zum Meditiren der auszuführenden Gedanken verwendet wird, weil da die Ideen am leichtesten in Fluß kommen und die bereits vorgezeichneten Formen mit ihrem Inhalte erfüllen.“

19. Dec. 1851: „Einige Muster meiner ersten photographischen Ver-

suche lege ich bei; sie bedürften eben der Retouchirung durch einen Maler. Ich habe seitdem von mehreren Photographen Bilder gesehen ohne Retouche; allein sie sind eben auch wie die meinigen, ebenso blaß, so verschwommen, kenntlich zwar, aber nicht scharf in den Linien. Was ist da zu machen? Soll ich deswegen ein Maler werden? Dazu habe ich denn doch kein Geschick, und hätt' ich's, keine Zeit." „Vielmehr wächst meine Liebe zur Philosophie täglich. Die Philosophie ist etwas gar zu Ordentliches und Regelmäßiges, als daß man nicht recht seine Freude daran haben müßte, wie alles so organisch in einander greift und aus einander hervordrückt. Keine Blume kann sich zierlicher und natürlicher entfalten als das Reich des Gedankens." „Sie haben ja Gutzkow's Schriften zur Lectüre sich erwählt und finden großes Gefallen daran? Leider ist es schon lange, daß ich etwas von ihm gelesen, und ich bin also nicht recht im Stande, mein damals über ihn gebildetes Urtheil zu begründen. Eines aber ist, was mich gegenwärtig etwas gegen ihn einnimmt. Ein feichter Schwärzer und Geschmäcker, den ich öfter sehe, hat nämlich dieselben auch in seine Protection genommen, und das ist ein böses Zeichen. Er spricht immer von den ‚Rittern vom Geiste‘. Haben Sie dieselben nicht gelesen? ist Geist in ihnen, ritterlicher Geist, oder bloß Spielerei mit Geistreichthum und glänzenden Seifenblasen, die in den Farben des Lichtes schimmern, aber keinen Kern in sich haben? Hier folgt der verheißene Bote von Wandsbeck. Er ist leider von schlechtem Aussehen. Aber sein Rock gibt Zeugniß, daß er vielfältig benützt worden. Weiland war Claudius eine Art Höhenmesser für eine richtige Richtung rechter Bildung. Jetzt ist er freilich aus der Mode. Das macht ihn aber nicht schlechter. Mit Gutzkow scheint er mir übrigens gar keine Aehnlichkeit zu haben. Kein Klimmerchen ist an ihm zu sehen. Gutes Tuch, aber keine Tressen. Er läßt auch was zu denken übrig und spricht eben unmittelbar zum unbefangenen Sinn. Keines Hausbrod ohne alle Zuthat von Künstelei, aber gut geknetet und ausgebacken. Freilich ein schlechter Schmuck des Christbaumes. Meine Weihnachtsferien werde ich theils hier, theils in München (der Bibliothek halber) zubringen. Es haben wir bereits vortreffliches, und die Schlittschuhe sind in angestrengter Thätigkeit. Das gibt eine prächtige Abwechslung zwischen der Bewegung auf dem einen und dem andern — dem philosophischen Glatteis nämlich, auf dem Mancher schon gefallen ist, ohne darum das Fahren zu lernen. Wer aber einmal das Fahren auf dem Eise versteht, der fällt auch nicht öfter als ein anderer Mensch ‚parterre‘, und hat ein köstliches Vergnügen dazu. Es ist etwas zu Schönes, sich so frei von der Schwere zu fühlen und wie ein Geist ohne Körper sich im Raume zu wiegen. •Doch das werden Sie nun wohl auch nicht verstehen, wie ich die Musik, und so wären wir dann wieder gleich.“

In Briefen vom Januar 1852 schreibt D., daß seit zwei Monaten bei ihm täglich Abends 2–3 Stunden im Plato gelesen werde. „Ich weiß nicht, ob er gewissen Herrn nicht noch unklarer scheinen möchte als meine Briefe, und doch kann ich mich nicht enthalten, an denselben eine unbeschreibliche Freude zu haben.“ „Ich kann nicht sagen“, schreibt er in einem andern Briefe, „daß mir die Arbeit eine Last ist; ich könnte sie eher eine Lust heißen. Allein wenn ich dann manchmal zu viel dem Drange der Bethätigung nachgegeben und die Kräfte selbst etwas nachlassen, oder wenn ich nun auch dem He zen wieder folgen soll, und jene Geister, die mit ihrem

Zauber mich umstrickt, wollen mich nicht lassen, dann fühle ich wieder, daß daselbe sogar Last scheinen kann, was uns zuvor eine Lust geschienen. Ein so sich selbst widersprechendes Wesen ist der Mensch. Immer müssen wir dem Drängen im Innern nachgeben und sind nicht frei, so lange wir streben. Was sich entfalten kann, will wachsen in uns und seine Reife erlangen, und wir müssen dem Ringen und Quellen in uns nachgeben, so lange die innere Sehnsucht nicht erfüllt ist. Daher sind wir immer nur halb frei. Wir freuen uns des Wachsens und Blühens dieses Lebensbaumes; aber seine Frucht pflückt der Mensch wohl nicht in diesem Leben. So freue ich mich jetzt auch des Wachsens und Gedeihens meiner Arbeit; ob ich aber ihr Ende sehen werde? Jedenfalls nicht deren Frucht. Mir kommt dabei immer der Apostel in den Sinn, wie er von sich selber geklagt, wie er schwach und geplagt sein müsse um das, was er pflanze, während die, so das angefangene Werk fortführen können, stark und kräftig in demselben sich fühlen. So meint auch die Schrift: Andere sind, die da säen, und Andere, die ernten, und auch ihr, spricht Christus zu den Aposteln, werdet ernten, was ihr nicht gesäet habt. Allein wer dürfte darüber klagen, daß er nicht erntet, was er mühsam und unter Sorgen gesäet? Ernten doch auch wir, was unsere Ahnen gesäet.“ „Das ist Dankespflicht und Liebespflicht, was uns drängt, das Samenkorn der Wahrheit unter schweren Mühen und Sorgen auszuftreuen. Was haben nicht jene Männer des Alterthums hierin geleistet!“

An einer andern Stelle klagt D. über die Erfolglosigkeit und Unfruchtbarkeit seines dormaligen „sogenannten Wirkens“ und „Professerns“ in Dillingen. „Was kann ich lehren unter diesen Verhältnissen? Wie muß ich selbst das Einfachste verwässern, um es nur einigermaßen mundgerecht für meine Hörer zu machen, und dann, wenn ich mit innerem Widerstreben mich gezwungen, die Tiefe zu entschleiern, was ist damit erreicht?“ „Wenn nur irgend ein Plätzchen im Gebirge sich finden ließe, wo ich einer kleinen Gemeinde und mir und dem Ewigen allein leben dürfte und könnte! Ich muß Ihnen nur gestehen, daß ich mich jetzt schon im Stillen umsehe, ob nicht ein solches Plätzchen irgendwo sich aufthut.“ „Immer schon nährte ich eine große Sehnsucht nach den Bergen in mir, oder vielmehr diese Sehnsucht wuchs in mir auf, wie eine Blume im Getreide, und lächelte mich bisweilen so freundlich an, daß ich ihr immer mehr Raum gönnte. Nie aber mochte mein Beruf mir eine schöne Gegend gönnen. Selbst die Nähe der Werke der Kunst war mir versagt. Darf ich nun nicht hoffen, daß Eines von beiden mir einmal zu Theil werde zum bleibenden Vergnügen? Soll ich nicht hoffen dürfen, die Sonne, die mir über Ebenen aufgegangen, in den Bergen untergehen zu sehen? Es ist vielleicht Ungebuld von mir, so sehr nach der Einsamkeit zu verlangen; noch mehr aber ist es Ermüdung. Flieht doch der gejagte Hirsch in den tiefsten Wald, um dort auszuruhen und die dürstende Zunge zu erfrischen am ungetrübten Quell. Freilich wäre ich wohl auch gerne in der Nähe von München; allein ich wüßte in der That keine Stelle, wo ich in Ruhe meine Tage verbringen könnte. Ueberall wäre ich ein gefürchtetes Anthier, auf das die geistliche Hermandad Jagd machen würde. Meiner Versicherung, daß ich weder Ehre noch Einfluß, noch reiche Pfänden suche, würde Niemand glauben, weil Jeder in sein eigenes Herz blickend immer den Andern am liebsten dessen beschuldigt, was

er selbst am eifrigsten begehrt. Also was bleibt am Ende als die Freistätte der Berge?"

14. Februar 1852: „Was aus meinen Quiescenz- und Pfarrplänen werden wird, weiß ich nicht. Soweit bin ich aber doch noch immer derselben Ansicht, daß ich mir hier nicht mein bishen Leben für alle Zeit durch gänzlichen Mangel an allem Schönen, was Kunst und Natur bieten, und durch ebenso gänzlichen Mangel an allem äußerlichen Erfolge meiner Lehrthätigkeit will verkümmern lassen. Nur ist mir bis jetzt noch kein Plätzchen vorgekommen, bei dem ich hätte zugreifen können oder wollen. Uebrigens ist ja solche weitere Bestimmung meiner Zukunft in guten Händen, in denen einer höheren Vorsehung nämlich. Freilich kann man sagen, ich sollte bei einem solchen Vertrauen gar nichts thun, sondern es ganz der Vorsehung überlassen, wohin sie mich stellen will, und also hier bleiben, nachdem sie mich einmal hieher gestellt hat. Diese Anschauung ist mir im Herzen gar nicht fremd; allein ich glaube doch, daß sie auch ein Extrem ist. Ich bin zwar in Folge derselben bis jetzt hier geblieben, ausharrend in der mir angewiesenen Stellung, und es ist mir nie eingefallen, darüber zu klagen oder zu murren, daß ich keine meinem Muthe angemessene Stellung habe. Allein ich denke, wenn uns innerlich und äußerlich die Anregung kommt, selbst mit Ueberlegung zu handeln und unsere Stellung mitzubestimmen, so wäre es eine falsche Voraussetzung, auch da noch der Vorsehung allein es überlassen zu wollen, für uns alles zu thun, wo wir selbst uns entschließen sollen. Wozu hätte denn zuletzt der Mensch das Vermögen zu überlegen und zu wählen? Nun aber Mißtrauen gegen mich und meine Umgebung und Ermüdung der geistigen Kräfte mir rathen, eine Aenderung zu machen, wenn Gott kein Hinderniß schickt, will ich es versuchen, diesen drückenden Zustand umzugestalten, so weit es in meinen Kräften steht. Ich hoffe in der freien Natur und bei einfachern Menschen wieder zu genesen und der Lebenskraft froh zu werden, und wenn nicht, doch in einer Umgebung zu sterben, die meinem Geiste harmonischer ist. Ich denke darum in 14 Tagen in München zu sein und meine Pläne nach Kräften zu betreiben. Gelingt es nicht, werde ich darum weder verzweifeln, noch mich beklagen, weil ich dann wissen kann, daß es nicht gut für mich gewesen wäre. Gelingt es aber, so will ich mich dann auch doppelt freuen.“

In einem Briefe vom 16. März 1852 schreibt D.: „Sie wissen wohl noch nicht, daß ich recht ernstlich darauf ausgehe, quiescirt zu werden, oder, was ich vorziehen würde, eine Pfarrei zu erhalten? Letzteres wäre nun wohl ein Leichtes, wenn ich nicht etwas scrupulos in der Wahl derselben wäre.“ „Ich bin des vergeblichen Professerns recht herzlich satt, habe mich an allen Lebenskräften ermüdet und will nun sehen, ob die Natur mich wieder heilt. Ich habe großes Vertrauen zu dieser Cur, besonders da ich mich nicht entmüthigt und gelähmt, sondern nur von dem ewigen Pöbel der frommen und vornehmen Welt und seinem Geclasse ermüdet fühle. Ich habe eine Empfindung wie die eines Reisenden, der durch ein Dorf gehend von allen Kläffern und helfernden Eiferern des Dorfes verfolgt wird und froh ist, wenn er einmal im Freien ist und wieder unangefochten hören und sehen darf. Bei solchen An- und Absichten möchte ich mich nun in der Osterzeit ein wenig umsehen, ob nirgendwo ein stilles Plätzchen sich findet, wo ich auf meinem Lebens- und Kreuzwege ein wenig ruhen könne. Ich weiß wohl, daß der

größte Dulder nicht geruht hat, und möglich, daß auch mir mein Trachten mißlingt. Allein des bloßen Menschen Kraft ist eben doch beschränkt und läßt oft plötzlich nach, wenn man gerade meinte, sich darauf verlassen zu können.“

Von München aus schreibt D. am 29. März 1852: „Dr. Sepp sagte mir heute ganz simpel, er glaube, für mich gebe es nur die Eine Aussicht: in's Ausland gerufen zu werden; in Bayern würde ich nie irgendwohin berufen werden, sondern jedenfalls in Dillingen absterben müssen. Dieses Glaubens bin ich nun gerade nicht, aber der Pfarrerglaube wird immer stärker und kräftiger.“ 7. April: „In Rosenheim war ich bis gestern. Neubaiern hab' ich gesehen; sehr schön, aber die Pfarrei mager und der Pfarrer ohne bestimmte Aussicht fortzukommen. Prutting ist etwas weiter, aber gut und bequem. Um diese hab' ich nun angehalten. Morgen früh trag' ich die Bittschrift zum Minister. Allein ob ich diese vielumworbene Braut davonreißen werde? Hilf Himmel, wie viel geistliche Räte, Decane und andre Celebritäten und protegirte Personalitäten haben darum angehalten! Nun wenn's diese nicht ist, so wird's vielleicht eine andere. Bekomm' ich Urlaub oder Quiescenz, so läßt sich's ja leicht erwarten.“ „Morgen will ich nun sehen, was die Excellenz spricht. Habe schon den Frack entlehnt. Jetzt meint man hier, es wäre doch nicht recht von mir, daß ich vom Lehramte fortwollte. Daß dich! jetzt habe ich also ein neues Unrecht auf mich geladen! Dann sagen sie weiter, ich taugte nicht zum Pfarrer; man denke — also hätt' ich wohl besser zum Professor getaugt? oder wohl zu gar nichts? Letzteres möchte so ziemlich den Meisten einleuchten und mir auch, und eben darum will ich mich etwas weiter von der Kritik der Tauglichkeitsmacher ferne machen. Die Leute in Rosenheim bezeichneten mich gleich beim Erscheinen als künftigen Pfarrer von Prutting, und die Pruttinger sahen mir nach, um ihren künftigen Pfarrer vom Rücken wenigstens zu betrachten. Aber die Berge sind doch immer schön. Es ist gut, wenn ich ihnen nicht gar zu nahe bin; sonst werde ich närrisch vor Freude.“ 20. Mai: „Ich halte keine Vorlesung und bin doch noch nicht quiescirt. Ich warte auf meinen halbjährigen Urlaub; wahrscheinlicher aber ist, daß man mir die Pfarrei geben wird. Dann käme ich sehr nahe zum Gebirge. Würde ich mich weniger auf diese Stellung freuen, so möchte ich glauben, daß ich die gewünschte Pfarrei bekäme. Denn alle Zeichen sind dieser Hoffnung günstig. Nur die Hoffnung selbst ist das ungünstigste Zeichen, und weil sie da ist, wage ich nicht so recht hoffnungsvoll zu sein.“

Am 10. Juli 1852 schreibt D. von Dillingen aus: „Die Pfarrei habe ich nicht erhalten. Alles stand ziemlich gut. Das Ministerium war für mich. Da fand W. ¹⁾, daß ich nicht taugte, und es wurde, wie man mir schreibt, jedes Mittel aufgeboden, um von Seite des Ordinariates gegen meine gefürchtete Person zu protestiren. Einstimmig erklärten nun die Herrn vom Dom meine Untauglichkeit, und ich fiel mit meiner Petition durch. Jetzt wird mir wohl nichts Anderes übrig bleiben, als meine Pension nachzusuchen, denn eine Pfarrei wird man mir in der Münchener Diocese nie geben; ob in einer andern, ist sehr die Frage. Auf mein Urlaubsgefuch habe ich gleichfalls bis heute noch keine Antwort, und in

¹⁾ Der damalige Generalvicar Windischmann.

4 Wochen ist das Semester vorüber. Uebrigens bin ich darüber, d. h. weder über das Eine noch über das Andere besonders beunruhigt. Vielmehr haben mir die Umtriebe W.'s eine gewisse Ruhe und Sicherheit gegeben, für die ich dem Herrn dankbar sein muß. Jetzt bin ich in der Lage der unzweifelhaft gerechten Sache, in der Lage eines Mannes, den man ohne Grund haßt und verfolgt. Was kann ich mehr verlangen? Welche Bürgschaft will ich noch für mich? Darum hat mich dieses Gebahren nicht einmal mehr gekränkt. Was mir immer noch bei solchen Gelegenheiten begegnete, daß es mir wehe that, das blieb dießmal gänzlich fort. Ich könnte ruhig lächeln und ganz zufrieden mit dem Erfolge sein, inwieweit er diese bestimmte Angelegenheit betrifft. Wäre nur auch die Pensionsfrage gleichfalls erledigt — das Wie ist mir ziemlich gleichgiltig — so könnte ich nun wieder ganz ruhig zusehen ohne Kränkung und Kummer. Man konnte gar keinen Plan machen zu einer Reise oder Sommeraufenthalt oder sonst einer kleinen Erholung, wie man sie sonst gern im Kopfe trägt, um den denkenden Geist in den englischen Anlagen der Phantasie ein wenig sich ausruhen zu lassen. Jetzt aber habe ich doch meine Vacanzplänchen fertig und kann, wenn ich müde bin vom Arbeiten, im Geiste die Berge besteigen und zwischen denselben durch die Thäler ziehen und die freie, in ihrer Unfreiheit freiere Natur betrachten und lieblosen. Ein bißchen Schwärmerei ist dem Menschen wie ich meine recht zuträglich, und vielleicht ist viel Schwärmerei noch zuträglicher, so lange die Vernunft derselben gewachsen bleibt; sie ist ein schöner See um eine freundliche Insel. Nur darf der See die liebe Insel nicht überschwemmen wollen. Kann ich meine Pläne durchführen, die übrigens sehr einfach sind, so komme ich wohl auch ein klein bißchen nach Egern. Ich möchte nämlich 3—4 Wochen von Anfang des August an in Klintzbach und Neubuern oder vielleicht in Nshau bleiben, und von da das Gebirge durchziehen. Vielleicht ließe sich da ein gemeinschaftlicher Ausflug auf den Wendelstein veranstalten. Darnach gienge ich nach Immenstadt und dann zu Bogt in die Pfalz. Warum ich aber nicht gleich nach Egern gehe? weil mich meine Vacanz nicht viel kosten darf. Egern aber ist eine theure großstädtische Partie, der mein Financier in die Länge nicht gewachsen wäre. Auch muß ich so viel als möglich feste Standquartiere wählen, weil die Geschichte der Philosophie, d. h. der erste Band derselben, in diesem Jahre noch fertig werden soll und die Correctur der Druckbogen von mir selbst besorgt werden muß. Vielleicht kann ich dagegen den nächsten Winter in München zubringen, wenn es mir endlich glückt, meine Pension zu erhalten."

Am 27. Juli 1852 schreibt D. von Tegernsee aus: „Eine sehr dringende Einladung einer mir jugendlich ergebenen Studentengesellschaft in München [Tafelrunde] zu ihrem Bundesfeste war der Grund meiner ganz unerwartet schnellen Abreise von Dillingen. Ich hätte gerne noch einen angefangenen Abschnitt in der Geschichte der Philosophie zu Ende gebracht, um dann meine Ferienreise mit um so größerer Behaglichkeit antreten zu können. Ferienreisen aber mache ich, weil ich immer noch Professor und nicht Pfarrer bin, und Letzteres wahrscheinlich auch nicht so bald werden kann. Das hochw. Ordinariat in München hat mich nämlich für total untauglich zum Pfarramt erklärt, und so hat man die von mir nachgesuchte Pfarrei einem Andern, Tauglicheren gegeben. Zugleich hat der H. Generalvicar Windischmann erklärt, er werde nie zugeben, daß ich in die Freisinger Diocese komme.

Nun sind aber gerade die meisten Pfarreien, die im Gebirge liegen, dieser Diöcese angehörig; ich aber mag keine andere als eine im Gebirg — also sehen Sie wohl, wie wenig Hoffnung ich habe, irgend ein mir zusagen des Plätzchen zu finden. Uebrigens haben diese christlichen Gesinnungen des großen Generalvicars für mich doch was Gutes gehabt. Mir selbst haben sie eine gewisse Ruhe und Sicherheit in meiner Richtung gegeben, die mir gar sehr wohlthut. Ich weiß nun, sozusagen officiell, daß man es aufgegeben hat, gegen das Princip meiner Lehre anzukämpfen, weil man sich rein und (was man sonst geheim gethan hat) öffentlich auf das Gebiet des persönlichen Hasses zurückgezogen hat. Ferner habe ich gesehen, daß ich eigentlich keine Feinde habe, sondern nur Solche, die mich hassen; denn ein so gar erbärmliches Unwesen kann ich mich unmöglich herablassen als Feindschaft zu betrachten. Das ist Ungezieser, welches wie die Bremsen im Juli lästig ist, aber mit dem Sommer auch verschwindet und jedenfalls nicht lebensgefährlich ist. Aber auch äußerlich hat mir diese etwas zu weit getriebene Sicherheit des H. Windischmann nicht geschadet, sondern umgekehrt dem Ministerium ein bißchen die Augen ausgewischt. Das Hauptverdienst würde sich aber diese Gehässigkeit erworben haben, wenn ich, was man mir jetzt von Seite des Ministeriums in Aussicht gestellt, die Quiescenz bekäme. Dann könnte ich ungehindert für mich studieren und schreiben, und würde in München alle Quellen um mich haben, die mir jetzt so schwer zugänglich sind, und mit der Jugend, was man gerade so sehr fürchtet, in den allernächsten Verkehr kommen. Da hätte ich alle mir nothwendige Hilfe zur Ausführung meiner wissenschaftlichen Arbeiten und könnte ganz unabhängig leben. Mit dieser Aussicht gehe ich nun in die Ferien. Für jetzt habe ich im Sinne, mich 4 Wochen auf dem Petersberge (bei Flintsbach, Post Fischbach) aufzuhalten, dann auf einem etwas weiten Umwege nach Immenstadt zu gehen und dort bei einem jungen Freunde in Eckarts bei Immenstadt den September zuzubringen. Gegen Anfang des October gienge ich dann in die Pfalz und würde auf der Rückreise über Gunzenhausen kommen, wenn nicht etwas ganz Unerwartetes meine Pläne vereitelt.“

Am 1. August 1852 schreibt D. vom Petersberge aus: „Es ist 9 Uhr, der Propst hält das Amt, und ich sitze ganz allein im Zimmer oben. Ein wenig regnet es noch, aber es verspricht bis Nachmittags besser zu werden. Mein Zimmer hat 4 Augen wie ich. Zwei sehen zum Heuberg hinüber, zwei in die Welt hinaus. Die Leute sind sehr einfach und natürlich; der Probst, ein eingefleischter Tubus- und Mikroskop-Sucker, hat keine Ahnung, daß ein Mensch das langweilig finden könnte, was ihn so sehr interessiert. Heute Morgens war ich in Flintsbach, den Frühgottesdienst zu halten, darnach suchte ich mir ein paar Alpenrosen. Aber ich fand nur ein paar Spätlinge, einzelne Blümchen aber doch noch freundlich in ihrer fast herbftlichen Blässe. Morgen will ich nach Neubuern, übermorgen nach Sacharang und Achau. Heute Morgens hatte es gleich bei Sonnenaufgang einen wunder-vollen hohen Regenbogen, gerade wie ein großer Heiligenschein über dem Niesenkopf sich wölbend. Es ist gar zu schön hier oben, besonders Morgens und Abends. Der grüne Grund unmittelbar unter dem Berge beim Bauern am Berge mit dem stillen Wohnhaus in der Mitte und den ernstern noch stillern Wäldungen im Hintergrunde und der Bergeskranz ringsum macht einen gar friedlichen beruhigenden Eindruck. Meine alte Vorliebe für dieses

Plätzchen ist wieder recht rege geworden. Aber es wird sich wohl nicht der alte Wunsch wieder obenan stellen wollen, hier mein Leben ganz hinbringen zu können. Nun so gar übel wär's doch auch nicht. In Tegernsee hatt' ich recht häßliche Regentage. Es scheint, es ist mir bestimmt, dort nie freundliche Tage verleben zu können. Auch wären mir dort der Leute zu viele. Ennemoser's haben einen großen Kreis von Bekannten um sich, und man müßte sich ganz von allen Partien lossagen, die gemeinschaftlich gemacht werden, oder recht langweilig im großen Trupp herumziehen und dem Kaffeetrinken zusehen." „Auch Prof. Lindemann, den Münchener-Universitätphilosophen, habe ich bei dieser Gelegenheit kennen gelernt. Er war etwas überrascht von meinem aufrichtigen Wesen und fand es zugleich sonderbar, daß die Geistlichkeit nicht freundlicher gegen mich gesinnt sei. 'Ich habe es gar nicht gewußt', meinte er, 'daß Sie zu uns gehören.' Ich mußte innerlich lachen über diese schöne Folgerung. Also weil der Windischmann mein Feind zu sein beliebt, gehöre ich nothwendig zur entgegengesetzten Partei! Auch nicht übel so. Indeß zeigt es sich doch, daß dieser neueste Staatsstreich der Münchner Klerisei dem Interesse dieser Partei gar nichts genützt hat. Die Herren glauben jetzt die Macht in der Hand zu haben und sind übermüthig im höchsten Grade. Auch Haneberg klagte mir, daß sie alles nur mehr so von oben herab behandelten. Allein sie verrechnen sich 'schauerhaft', und es wird sich 'augenblicklich urplötzlich' offenbaren, sobald ein äußerer Anstoß sich darbietet, wie schwach die Stützen des Gebäudes eines solchen Hochmuthes sind. Studienrath Mehrlein meinte, wenn man gewollt, hätte man allerdings meine Pfarreibewerbung durchsetzen können. Allein er schien zu denken und sogar andeuten zu wollen, es wäre eben jetzt noch nicht an der Zeit gewesen." „Er tröstete mich damit, daß es eben nur persönlicher Haß gewesen sei, und daß es vielleicht besser sei, wenn ich die Pfarrei nicht hätte. Das mein' ich jetzt allerdings auch, weil man mir meine Quiescenz geben will, und zwar mit der Anrechnung der vollen 6 Jahre, also zu 630 fl. ohngefähr.¹⁾ Allerdings ist diese Quiescenz nur auf ein Jahr, allein es wird doch ein anderer Professor nach Dillingen berufen, und dann kann man mich nicht augenblicklich wieder anstellen . . . Ich könnte also ein völlig unabhängiges Leben führen und meine Zeit zubringen, wo ich nur immer wollte."

Petersberg d. 16. August 1852: „Ich habe seit den 14 Tagen meines Hiersins ziemlich viele Ausflüge gemacht trotz des unbeständigen und übel-launigen Wetters. Manchmal wird man freilich ein bißchen gewaschen. Das schadet indeß nichts, man ist und schläft dann wieder um so kräftiger, und wenn ich so fortmache wie bisher, esse und Bier trinke, werde ich so stark und so faul wie der beste Pfarver im Königreich. Die Sennin auf der Schachtenberger Alm behauptet ganz ernsthaft, ich sei seit dem vorigen Jahre um zwanzig Jahre jünger geworden, also natürlich auch schöner. Ist das nicht erfreulich? Wenn Windischmann hört, daß ich mich auch noch verjünge, so springt er vor Wuth zum Fenster hinaus, und ich kann am Ende noch gar Generalvicar werden. Die nächsten Ausflüchte hab' ich jedenfalls dazu. Auch ist es von jeher mein höchster Wunsch gewesen, doch auch ein-

¹⁾ Auch diese bescheidene Hoffnung gieng nicht in Erfüllung, wie die späteren Briefe D.'s zeigen.

mal etwas zu werden in der Welt. Vielleicht hätten dann die Leute einen großen Respect vor mir; denn ich fange allmählich an zu begreifen, daß man ohne Geld und ohne Titel gar nichts gleichsieht, nicht einmal sich selbst. Nur die Berge kümmern sich nicht viel darum, und der Himmel und manches Andere, was mir werther ist, als der Respect. Auch die Evangelien sind anderer Meinung und wenn ich nun so mit ihnen und den Bergen und meinen Gedanken, allenfalls in Gesellschaft Plato's, spazieren gehe, vergeße ich immer wieder alle diese schönen Einsichten und den Windischmann und beinahe die ganze Welt. Gestern hab' ich hier auf dem Berge eine Homilie gehalten vor etwa 30 Bauern, und es hat mich ebenso gefreut, als wenn ich in der großen Hauptstadt vor Tausenden gepredigt und darnach wie die berühmten Kanzelredner daselbst im Triumphzuge nach Hause begleitet worden wäre, und ich meine sogar, daß es mich mehr gefreut. Aber auch diese Freude würde sich wohl bald in Schein auflösen, wenn ich an den Erfolg meines Redens bei meinen Zuhörern denken wollte. Die Freude ruht in dem Borne des Wortes selbst, und wenn es quillt und sprudelt, erquickt es die Seele von innen heraus. Mich hat es ungemein gefreut, daß ich jetzt dieselben Berge, die ich weiland von Rosenheim aus mehrmals bestiegen, wieder besteigen konnte, und daß ich mir sagen konnte, daß meine Freude an dem Anblick von ihren Höhen aus zugenommen und eine andere, reichere geworden war. Das waren nicht mehr dieselben Eindrücke, und ich konnte manchmal gar nicht begreifen, wie mir so Vieles entgangen, oder doch ganz und gar aus der Erinnerung entfallen war. Die Berge, die ich seitdem bestiegen, sind lauter von früher her gekannte, und doch war mir alles wie neu. So auf dem Kranzhorn, dem Riesenkopf, der Hochriß. Nur die später noch einmal bestiegenen, wie der Wendelstein und die Kampen, überraschten mich weniger. Man kann von der Offenbarung und Natur nicht zu viel, von den Menschen aber nicht leicht zu wenig erwarten. Ich habe mir viele trübe Stunden gemacht, weil ich den Letzteren zu viel zugetraut, und zu wenig mich auf das beschränkt habe, was sie eben sein konnten. Menschen befehrt man nicht und bessert sie nicht, wenn sie nicht selbst es begehren; und alles anders machen wollen, hilft ebenso wenig als bei den Felsen der Berge, die man auch umgehen muß. Im Ganzen aber betrachtet hat Mancher, der uns gar nicht recht ist, so wie er ist, seine schöne Seite, und diese muß man gelten lassen, und an diese sich halten, dann wird das Ganze immer wieder eine reiche großartige Rundschau bilden, wenn man nur selbst nicht zu tief im Thale steht, sondern eine überschauende Höhe erstiegen hat. — Gestern hab ich endlich aus der Zeitung erfahren, daß ich auf ein Jahr quiescirt bin. Nun muß ich erst erwarten, was ich als Quiescenzgehalt bekomme und woher, und was wichtiger ist, ob man mir einen Nachfolger in Dillingen bestimmen wird oder nicht. Wenn Letzteres der Fall wäre, dann hätte ich natürlich nur spärliche Aussicht auf immerwährende Quiescenz; gibt man mir aber gleich einen Nachfolger, so kann man mich auch nicht gleich wieder anstellen.“ „Mit der Geschichte der Philosophie brauche ich nun weiter gar nicht zu eilen, und der Todt [Aristoteles] wird jedenfalls verspart bis nach den Ferien. Nur den Plato will ich noch aussdictiren, aber auch nicht hier, sondern erst in Eckart's.“

Am 23. August 1852 schreibt D.: „Pfeifer ist vor ein paar Tagen angekommen.“ „Seit 4 Tagen ist es nun abscheulich. Gräßlicher Regen

und Nebel mit obligatem Sturm. Ich hatte am Donnerstag einen Ausflug nach Tegernsee gemacht, und mußte am Freitag und Samstag einen großen Theil des Regenswetters im Freien aushalten. Das war nett zum Verzweifeln. Ich blieb darum am Freitag in Bayrischzell über Nacht, obwohl ich schon um 2 Uhr dort ankam. War übrigens gut, und da noch mehrere Berprenge sich einfanden, ziemlich lebhaft. Jedenfalls wird aber hier gewartet, bis das Wetter besser wird. Dann gehen wir auf die Salve (den 24.), dann in's Pinzgau über Ritzbühel etwa bis Mühlbach (25.), dann über Kriml und die Gerlos nach Zell (26.), von da über Dug nach Stafflach (27.), Brigen (28.), über den Ritten nach Bogen (29.), Meran (30.), St. Leonhard (31.), über den Timbler in's Deßthal, Sölden (1. Sept.), Imst (2.), Hornbach (3.), und durch das Dythal nach Oberstorf, d. h. wenn alles gut und glücklich zusammentrifft."

Am 10. October schreibt D. von Contwig aus: „Morgen wollen wir fort nach Birmasens, Dahn, Bergabern, Anweiler, und dann nach Königsbach, so daß ich am Samstag Abends in Ulm und Sonntags in Dillingen eintreffen kann.“ „In Stuttgart will ich mich gar nicht aufhalten, weil die Gallerie wieder geschlossen ist, und geschlossen bleibt, bis die neuangekauften und eigentlich sehenswerthen Bilder restaurirt sind.“

2. Schriften.

Von den Schriften, welche D. in den Jahren 1850, 1851 und 1852 veröffentlichte, kommen hier nur die Arbeiten, welche er für die Zeitschrift „Siloah“¹⁾ fertigte, ferner seine Einleitungen in die Vereinschrift: „Der Geist der christlichen Ueberlieferung“²⁾, endlich das dritte Bändchen der „Bilder des Geistes“³⁾ in Betracht. Ueber den 1. Band der Geschichte der griechischen Philosophie dagegen, welcher noch in der ersten Hälfte des Jahres 1852 erschien, wird der zweite Band dieser Monographie berichten. Außer diesen Werken (und zwei Primiz-Predigten⁴⁾) veröffentlichte D. in diesen drei Jahren noch eine Schilderung des Passionsspiels in Oberammergau⁵⁾ und (1851) ein Schulprogramm: „Die

1) Siloah. Zeitschrift für religiösen Fortschritt inner der Kirche. Redigirt von Dr. Mart. Deutinger u. und Dr. Max. Huttler u. Erster Jahrgang. Augsburg, 1850. Druck und Verlag der R. Kollmann'schen Buchhandlung.

2) Der Geist der christlichen Ueberlieferung. Ein Versuch, die Werke der vorzüglichsten Schriftsteller der Kirche in ihrem innern Zusammenhange darzustellen und durch übersichtliche Auszüge zu veranschaulichen. Bearbeitet von einem Vereine. Herausgegeben von Dr. Martin Deutinger, Prof. der Philosophie. Erster Band. Die Entwicklung der christlichen Ueberlieferung in den ersten drei Jahrhunderten, von der apostolischen Zeit bis Origenes. Augsburg, 1850. Verlag der B. Schmid'schen Buchhandlung (F. C. Kremer). Zweiter Band. Die Entwicklung der christlichen Ueberlieferung von Origenes bis Athanasius (incl.). Regensburg. Verlag von G. J. Manz, 1851.

3) Bilder des Geistes in Kunst und Natur. Drittes Bändchen. Gezeichnet auf einer Reise nach Paris im Jahre 1850 von Dr. Martin Deutinger. Regensburg, 1851. Verlag von G. J. Manz. (461 S.)

4) Beide 1850 gehalten: die eine „über die dreifache Würde des Priesterthums“ (41 S.) die andere „über die geistige Wiebergeburt des Christen durch das heilige Meßopfer“ (36 S.). Druck der F. C. Kremer'schen Buchdruckerei, 1850.

5) Wallfahrt nach Oberammergau zu den Passionsvorstellungen vom 25. Juli 1850. Von Dr. Martin Deutinger, Prof. der Philos. in Dillingen. Aus dem II. Bande der Beiträge zur Geschichte, Topographie und Statistik des Erzbisthums München-

organische Entwicklung der Philosophie in der Geschichte, in einem übersichtlichen Grundrisse dargestellt“¹⁾). Dieses Programm bietet nach einer kurzen Einleitung „Tabellen über die ganze Geschichte der Philosophie“, d. i. eine aus den drei Denkgesetzen abgeleitete Gliederung der Gesamtentwicklung der Philosophie, zuerst der griechisch-römischen, dann der orientalischen, zuletzt der christlichen, endlich eine kurze Darstellung der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie — eine Darstellung, welche von D. in den zwei Bänden seiner „Geschichte der griechischen Philosophie“ (f. o. S. 36, Anm. 4) nicht bloß erweitert, sondern auch in wesentlichen Punkten verbessert wurde.

a. Siloah.

Das Programm zur Zeitschrift „Siloah“ (f. o. S. 485 f.) theile ich (mit Ausnahme der Stellen, welche sich auf die äußere Form beziehen) hier vollständig mit.

„Wie das Meer in immer wechselnder Ebbe und Fluth steigt und fällt, damit seine Wasser nicht in träger Ruhe faulen, so hat jede Bewegung eine vor Fäulniß bewahrende, ja eine heilende Kraft in sich. Nur wenn der tiefste Grund des menschlichen Gemüthes erschüttert wird, wird der Mensch auf den tiefsten Inhalt seines Lebens sich besinnen, und auch die Menschheit wird mit den Stürmen der Zeit ihren vollen und tiefsten Inhalt sich zum Bewußtsein bringen. Wenn darum die Stürme der Zeit das menschliche Leben auch bis zum tiefsten Grunde erschüttern, so sind sie doch nicht zerstörend allein, sondern auch heilsam, wenn sie uns auf diesen Grund hinweisen, und uns zeigen, ob die Wurzel unseres Lebens weit genug in die Tiefe reicht, um allen Stürmen stehen zu können, und ob wir unser Haus auf Sand oder Felsen gebaut.“

„Daß aber die Stürme der Zeit die Welt bis zu ihrem tiefsten Grunde erschüttern, das beweist vor allem ihr gewaltiger Rückschlag auf das kirchliche und religiöse Leben. Von oben wie von unten ist das Bedürfniß mannigfaltiger Umgestaltung und Neubelebung nicht mehr verstandener und mechanisch gewordener Formen mit gleicher Lebhaftigkeit angeregt worden. Nachdem in verneinender Erlahmung der innern Lebenskraft des kirchlich religiösen Bewußtseins Wissenschaft und Kunst allmählich sich auf ein fremdes Gebiet geflüchtet, Staat und Kirche in wechselseitiger Eifersucht sich befehdet, der Wechselverkehr zwischen Haupt und Gliedern in der Kirche selbst in bureaukratischen Mechanismus sich veräußerlicht, und das Vertrauen der Gläubigen allmählich von der von Gott geordneten Autorität sich abgewendet hatte, der Jammer dieses kränkelnden Zustands aber unter äußerlichen Formen sich lange verhüllt, war endlich mit dem Zusammensturz der Nebengebäude des Staatslebens auch das Hauptgebäude des kirchlichen Lebens auf's tiefste erschüttert, und eine Menge Stimmen waren laut geworden, die bald ängstlich, bald bedrohlich um Abhilfe ihres Elendes riefen.“

„So deuten wir neben dem mannigfaltigen Nothruf nach tieferer religiöser Belehrung unter den Laien den vielfach lautgewordenen Ruf nach

Freising besonders abgedruckt. München, 1851. Druck von Fr. S. Hübschmann. (55 S.)

¹⁾ Auch in einem Separatabdruck erschienen. (Dillingen; Druck und Verlag der C. Kränzle'schen Buchdruckerei; 1851, 42 S.)

Diöcesansynoden unter dem Clerus. Auch das erwachende Leben manches neuen und weit verbreiteten Vereines ist aus der gleichen Quelle entsprungen. Von oben her aber hat die Versammlung der Bischöfe Deutschlands wie die vielfältigen Ansprachen des Oberhauptes der Kirche das Bedürfniß der Zeit anerkannt, und Zeugniß dafür gegeben, daß der Geist Gottes auch die Häupter der Kirche gemahnt, daß sie dem Rufe der Völker nach Trost und Hilfe belehrend und tröstend entgegenkommen möchten. Der tiefste Grund der Bewegung der Zeit ist ein religiöser, und all die politischen und socialen Wirren sind nur die Folge und die Verhüllung des tiefen Abgrunds religiöser Verkommenheit."

"Nur in der Tiefe des religiösen Bewußtseins liegt daher die Heilung der Zeit. Die Bewegung der Gewässer der Zeit wird in dieser Tiefe zum Schwemmland Siloah, der die Heilung der Krankheit der Zeit in seiner Bewegung birgt. Wer die Tiefe dieser Bewegung erfaßt, und von dieser Tiefe erfaßt wird, um die Tiefe des eigenen Lebens und heiliger Offenbarung in ihr zu fassen, der hat das Heil des Lebens in der bewegenden Kraft desselben gefunden. Die Kirche aber ist die heilige und heilende für die Krankheiten und Uebel aller Zeiten. Der in ihr waltende heilige Geist reicht lebensvolle Nahrung durch sie jedem nach geistiger Nahrung sich sehnennden Leben."

"Die Kirche hat daher es nie verschmäht, in die Bedürfnisse der Zeit einzugehen und jeder Zeit diejenige Nahrung zu bieten, deren sie bedarf. Sie ist der Sauerteig, der die ganze Welt durchdringt und durchsäuert, sie ist der aus dem Senfkörnlein erwachsene Baum, auf dessen Zweigen die Geister der Zeit wie die Vögel des Himmels nisten können. Sie ändert sich nicht in ihrem Wesen, aber die Zeit ändert sich ihr gegenüber, und sie gibt jeder veränderten Zeit das dieser angemessene Maß der geistigen Nahrung. In dieser ihrer Entfaltung nach außen belebt sie die Zeit, und erscheint als ein leiblicher und in sich einiger Organismus."

"Betrachten wir nun die Bildung der Zeit gegenüber diesem lebendigen Organismus der Kirche, der dieselbe beleben und in höherer Kraft erneuen soll, so finden wir einen in natürlicher Bildung und subjectiver Entwicklung aus den Banden des einfachen Gehorsams losgerissenen Geist, der seit Jahrhunderten den eigenen Kräften vertrauend in natürlicher Erkenntniß mächtig und muthig, ja übermüthig geworden ist, der, ohne seine wahre Freiheit in der Liebe der höchsten Liebe zu fassen, sich durch den Versuch, ohne Gottesliebe frei zu sein, mit den Banden des nothwendigen Naturgesetzes gebunden hat. Aber auch aus diesen Banden ist der Geist erlöst durch Christus, der auch das Naturgesetz erfüllt und in der Liebe die Erfüllung aller Gesetze geoffenbaret hat; auch die Fragen des erkennen wollenden Geistes sind alle gelöst durch ihn, nur muß diese Lösung erst zum Bewußtsein der Zeit gebracht werden. Wie die Vorzeit aus dem unerschöpflichen Schatze der Offenbarung den tiefen Abgrund der sehnennden Seele ausgefüllt, so muß auch in der Gegenwart der sich selbst vertrauende Geist die tiefste Erkenntniß seiner selbst in der christlichen Offenbarung erkennen. Das Leben des Geistes aber ist dreifach in seiner Erscheinung; Wissenschaft, Kunst und Geschichte sind die drei Formen seiner Offenbarung. Diese müssen daher in ihrem innern Verbande mit der Religion erkannt, durch das in ihr lebende Gesetz der Freiheit und die durch den freien Glauben zur höchsten

Erkenntniß gewordene Liebe zu ihrer letzten Begründung und zu ihrer höchsten Vollendung geführt werden. Mit der Vollendung der höchsten Kräfte des Geistes durch die in der Kirche waltende Lebenskraft wird auch die Kirche ihre von Christus ihr vorgesteckte Aufgabe, alle Kräfte zu durchdringen und zu beseligen, vollenden."

„Diese Wechselwirkung nun des natürlichen Lebens der Menschen und der übernatürlichen Heiligung derselben in und durch die Kirche auf allen Gebieten der wesentlichen Entwicklungsformen des menschlichen Geistes in ihrer Tiefe darzustellen, ist Aufgabe des wahrhaften, durch den Glauben an die bei der Kirche bleibende Kraft des Geistes gestärkten religiösen Lebens. Wie nun aber nach der richtigen Lösung dieser Aufgabe von oben und unten zugleich der Ruf ergangen, bedarf es auch eines Organs, das diesem Rufe aus der Höhe und Tiefe vermittelnd begegnet. Dieses Organ zu werden ist die Absicht dieser Zeitschrift, die unter dem bereits in seiner Bedeutung erklärten symbolischen Namen: ‚Siloah‘ als Zeitschrift für religiösen Fortschritt inner der Kirche sich in die Zeit einführen will. Mit der Aufgabe derselben ist auch ihr Plan bereits bestimmt. Sie will alle Gebiete des Geistes: Wissenschaft, Kunst und Zeitgeschichte, in ihrer organischen Gestaltung und in ihrem tiefsten Verhältnisse zum religiösen Bewußtsein zur Sprache bringen. Sie wird daher alle Erscheinungen der Zeit, inwiefern sie der tiefsten Entwicklung des Geistes in diesen drei Grundformen desselben angehören, in den Kreis ihrer Darstellung aufnehmen und dieselben auf die wesentlichen, bleibenden Gesetze der Natur und auf das freie, höchste Gesetz der Beziehung zu Gott zurückführen, und dadurch in ihrer organischen Erscheinung in der Zeit zu erklären suchen. Durch diese Begründung der wesentlichsten Erscheinungen der Zeit wird es ihr vielleicht möglich, die Gestaltung der Gegenwart überall aus ihrer Vergangenheit abzuleiten, und aus beiden auf die mögliche Neugestaltung einer wahrhaft auf den Gesetzen der Natur in Gott gegründeten Zukunft hinzuweisen.“

„Schon längst hat man sich vergebens nach einem Organe in der Kirche gesehnt, das, in treuer Einheit mit ihr, dennoch den nothwendigen Fortschritt ihrer Entwicklung, oder besser das Verhältniß der menschlichen Entwicklung zur unwandelbaren Einheit der Religion bespreche, und daraus die Bedürfnisse der Zeit ableite und erkenne, und damit die Lösung der die Zeit beschäftigenden Fragen aus ihrem tiefsten Grunde zu geben versuche. Diese Zeitschrift soll ebenso tief wurzeln im Geiste der Kirche, als in der Natur des menschlichen Lebens, und damit wollen wir vertrauensvoll zu Gott hoffen, daß sie ein Anhalts- und Einheitspunkt vieler edler, aber leider bisher so vereinzelter Bestrebungen werde. Sie hofft gleichmäßig das Interesse der Geistlichen wie edler Laien in Anspruch zu nehmen, indem sie sowohl für das Göttliche im Christenthum den tiefen menschlichen Grund, als für jedes ächt menschliche Streben die Verklärung im Göttlichen nachzuweisen, somit wahre und ächte Bildung zu verbreiten bestrebt sein wird.“

„Was die Art und Weise der Besprechung endlich betrifft, so soll diese Sprache eine für alle diejenigen, welche zu den Gebildeten gerechnet werden, verständliche sein. Das Christenthum, welches das innigste Verhältniß zur menschlichen Natur hat, steht als solches auch im Verhältniß zum denkenden Geiste, und trägt damit die Garantie in sich, daß es von ihm als ein erkennbares erfaßt werden kann.“

„Wir laden nun recht dringend und herzlich zu einer thätigen Antheilnahme und Mitwirkung ein; die Gleichgiltigkeit und Vereinzelnung hat lange an unserm besten Marke gezehrt; vereinigen wir uns als recht lebendige Glieder unserer Kirche, und suchen wir zu zeigen, was eine katholische Einheit auch in dieser Zeit vermag, nachdem dieselbe in frühern Zeiten so herrliche Früchte des Lebens, der Wissenschaft und Kunst gebracht hat . . . Dillingen und Augsburg, am 1. Juli 1849. Die Redaction der ‚Siloah‘. Dr. Mart. Deutinger. Max Huttler.“

Die meisten Artikel der „Siloah“ sind von D. verfaßt. So die Artikel: „Carton zu einem Bilde der kirchlichen Ereignisse des Jahres 1849“ (Nr. 1)¹⁾, „Die ideale Seite der Piusvereine“ (Nr. 1 und 3)²⁾, „Gibt es einen Fortschritt inner der Kirche?“ (Nr. 2, 4, 6), „Das erste Weilchen eines neuen Frühlings im Garten der Poesie“ (Recension der „Amaranth“ von D. v. Redwitz; Nr. 2 und 4)³⁾, „Ueber die Bedeutung der

¹⁾ Ueber die Piusvereine und die Literatur jener Zeit sagt hier D. u. A. (S. 6 f.): „Die dritte Generalversammlung dieser Vereine, die im Laufe des Jahres in Regensburg gehalten wurde, ist wieder ohne ein bestimmtes, erfolgreiches Resultat verlaufen; hat aber dennoch einen vielleicht noch nicht gehörig gewürdigten, aber für die Folge um so bedeutender werden könnenden Anhaltspunkt einer festeren Gestaltung in der Rede Döllinger's gefunden, die wir die erste That des Vereines nennen möchten.“ „Zwischen diese vom Volke ausgehende Bewegung und die durch die kirchlichen Obern wohlmeinend verheißenen (?) Versprechungen einer alle Bedürfnisse der Zeit befriedigenden Fürsorge für das Heil der Kirche und das Wohl der Gemeinden stellt sich dann als dritte in die Bewegung der Zeit lebendig eingreifende Macht die wissenschaftliche und literarische Thätigkeit in die Mitte. Die Fragen der Zeit und die Bedürfnisse der Gegenwart müssen zuerst in ihrem innern Verhältnisse zum unveräußerlichen Dogma und zum unzerstörlichen Grunde des Lebens gründlich erwogen werden, um dann zum Gemeingut Aller werden zu können.“ „In diesem Sinne konnte man daher die Schrift Hirscher's über die kirchlichen Zustände der Gegenwart, die unter allen literarischen Erzeugnissen des Jahres 1849 die größte Aufmerksamkeit auf sich gezogen, und eine Reihe sie bekämpfender Flugschriften hervorgerufen, ob man nun für oder wider sie Partei nehmen wollte, in beiden Fällen mit einiger Freude begrüßen, weil man hoffen durfte, daß auf solche tief in das Fleisch der Zeit einschneidende Worte jedenfalls auf eine gründliche und allseitige Erörterung der Lebens- und Sterbensfragen unserer Zeit eingegangen werden würde. Jede Krankheit kann erst dann, wenn deren Symptome offenbar geworden sind, möglicher Weise, jedenfalls aber auch dann nur durch gründliche Behandlung geheilt werden, und ein Abschneiden der Untersuchung ist noch keine Verhütung der Gemüths-, ein verborgener Schaden noch kein geheilter. Daß aber in dieser Hinsicht für die Kräftigung des religiösen Bewußtseins, für die Erläuterung der Hauptlehren des christlichen Glaubens, für die Erklärung der menschlichen Empfindungen und Kräfte durch das zum Bewußtsein gebrachte, alles und somit auch die menschliche Erkenntniß erlösende christliche Glaubensprincip noch vieles zu thun übrig sei, dafür gibt der ganze Jammer der Zeit, wenn auch einen traurigen, doch auch einen unwidersprechlichen Beleg.“

²⁾ Ueberall warnt D. vor der „Vermischung mit politischen Vereinen“. „Die religiös-kirchliche Richtung des Vereines“, sagt er S. 25, „kann durch Vermischung des unreinen politischen Treibens nur getrübt werden.“

³⁾ „Es sind nicht“, sagt D. hier u. A. (S. 15 und 33 ff.), „Charaktere von individuell dramatischer Wirklichkeit, sondern episch typische Bilder, personifizierte Lebenskräfte, wie sie in allen epischen Gedichten, in allen Heldengestalten und Frauenbildern derselben uns begegnen, die in den fünf Hauptgestalten unseres Gedichtes unsere Seele grüßen. Aber gerade darum dürfte ihnen, zwar nicht eine größere Bestimm-

Kirchenfarben" (Nr. 28, 30, 32), „Das Frohnleichnamsfest und seine Bedeutung" (Nr. 41); ferner die umfangreicheren Arbeiten: „Die Zeichen der Zeit" (Nr. 3, 5, 7, 9, 11, 13, 15, 17, 19, 21, 23, 25), „Welche Antwort hat die Philosophie auf die Frage: Gibt es einen Gott?" (Nr. 6, 8, 10, 12, 14, 16, 18, 20, 22, 24, 26, 28), „Deutscher Dichtermalz" (Nr. 32, 34, 36, 38, 40, 42, 44, 46, 48, 50, 52, 54, 56, 58, 60, 62, 64, 66, 68), „Philosophische Meditationen" zc. (die uns bereits bekannten, 1846 bis 1847 in München gehaltenen Vorlesungen, s. o. S. 413). Außerdem sind noch Briefe D.'s an befreundete Damen aus den Jahren 1847—1849 in der „Siloah" abgedruckt: fünf mit der Ueberschrift: „Freundschaftliche Briefe über Musik" (Nr. 18, 20, 22, 24, 26) und acht unter dem Titel: „Verlorne Briefe über das Reich der Freundschaft

heit, aber eine umfassendere Tiefe zu wünschen sein, damit die ganze Tiefe psychologischer Wahrheit in denselben sich hätte offenbaren können. Die Gestalt Amaranth's würde an Walthers' Stelle gesetzt eine viel tiefere Wirkung und einen mächtigeren, befriedigenderen Schluß für die Entwicklung des Grundgedankens dem Dichter gewährt haben." „Damit wäre der sichtbar schwächere, fast an die Romane der Reichsbibliotheken erinnernde Schluß und die etwas ungünstige Stellung Walthers' gegenüber der redgewaltigen Ghismonda vermieden, und eine psychologisch wahre und tiefere Lösung hätte sich von selbst ergeben. Auch hat der dichtende Geist des deutschen Volkes in mancher Sage, die am Rheine lebt, bereits auf diese Weise sich bildend erwiesen." „Das aber ist die Macht des geistigen Bewußtseins der Zeit, daß sie in psychologischer Tiefe die Räthsel des Lebens zu lösen sucht und mit vorher unbekannter Tiefe die zerstreuten Gegensätze der Natur zu einem mit innerer Nothwendigkeit zusammenklingenden Ganzen zu ordnen weiß. Nur Eines ist diesem Streben der Zeit nicht gelungen, auch das Räthsel der Freiheit in diesem Gange der Nothwendigkeit zu lösen. Ein großer und allgewaltiger Mißklang tönt durch diesen geträumten Einklang der Zeiten durch: der, daß Gott und die Freiheit nicht mitklingen in diesen Zauberliedern, und das ist die Aufgabe der Poesie der Zukunft, auch diesen Einklang herbeizuführen, damit sie wahrhaft zum Regenbogen werde, der die ätherischen Farbenbilder versöhnend zwischen Himmel und Erde ausspannt und Zeugniß gibt, daß die Sündfluth der Gewässer des Unglaubens und der Verzweiflung sich verlaufen habe." „Die Bahn ist vorgezeichnet, auf der die zukünftige Muse wandeln muß, und der Dichter der Amaranth', der mit Geist und Glück diesen Weg betreten, wird auch das Ziel sich noch höher setzen, um, seinem Berufe treu, ein Tröster und Arzt der kranken Zeit zu werden; nur darf er sich nicht abbringen lassen von seinem Wege durch die lockenden Sirenenstimmen des Wohlgefallens an dem ersten wohl gelungenen Werke, oder einseitigen Einflüsterungen, die ihm statt der Tiefe des allumfassenden, allgewaltigen Lebens die Oberflächlichkeit des gemüthlosen Parteikampfes als Leitstern seines Weges bezeichnen möchten [Gehör geben]. Gerade die Tiefe religiöser Begeisterung ist es, was der Zeit gebriecht. Aber diese wohnt nicht im Kampfe der streitenden Parteien, sondern thront, eine leuchtende Sonne, hoch über den Gewitterwolken dieses vom ausgewählten Staube der kämpfenden Schaa ren verdunkelten Dunskreises. Die hohen Zeichen urkräftiger geistiger Klarheit und Erkenntniß muß man fragen und nicht die Söldlinge hundertjähriger Vorurtheile, wenn man den Weg zur lichtreinen Höhe erfahren will." „Nicht dann ist man religiös, wenn man Andere verurtheilt und wider die Natur und den Schmerz der Zeiten kämpft, sondern dann, wenn man Del und Wein bereit hält, sie in die Wunden der Zeit zu gießen. Wie oft schlägt der Dichter die Töne eines tieferen religiösen Schauens an und wie schnell verläßt er sie immer wieder! Aber hier lag der Fingerzeig des Genius, hier war die Worte zu dem wahrhaft Neuen, Niedergeschauten, das der Dichter den horchenden Zeiten zu verkünden hat." „Darum", schließt D., „ist uns bange für den Sänger der Amaranth', er möchte an dieser Klippe des Christlichthums, an der so viele herrliche Kräfte gescheitert sind, Schaden leiden."

und seine Rechte“ (Nr. 34, 36, 38, 42, 46). Ferner sind die Einleitungen und Schlußworte zu den „Lesefrüchten“ (Auswahl aus den Werken der chinesischen und indischen Literatur) von D. verfaßt. Die Beilagen zu Nr. 2, 4, 6, 8, 10, 18, 20, 34, 36, 38, 48, 52, 56 enthalten die bezüglichen Artikel D.'s, welche (nebst der „Auswahl“) stets den Schluß dieser Beilagen bilden, während der erste (weitaus größere) Theil jeder Beilage die „Betrachtungen über die Evangelien der Sonntage des Kirchenjahres“ enthält. Diese Homilien (53 an der Zahl) sind sämmtlich von D. geschrieben oder vielmehr dictirt; die erste Hälfte der „Siloah“ enthält 27, die zweite 26 solche Betrachtungen. Für die „Literaturblätter“ (24 Nummern, 192 Seiten) scheint D. keinen Artikel geliefert zu haben. Auch zwei Abschnitte der Einleitung in das Werk: „Der Geist der christlichen Ueberlieferung“ (I, 37—47 und I, 120—144) sind in der „Siloah“ abgedruckt. Die erste dieser Abhandlungen ist überschrieben: „Theilt das Christenthum mit andern Religionen das Schicksal der Veraltung und Vergänglichkeit?“ (Nr. 14 und 16), die zweite: „Die Eigenschaften der christlichen Religion“ (Nr. 40, 44, 48, 50, 52).

In der Abhandlung über die Möglichkeit eines Beweises für die Existenz Gottes schildert D. zuerst die Macht, welche der Zweifel in gewissen Lebenslagen über jeden Menschen gewinnt, leitet daraus die große Bedeutung dieser Frage und die Mannigfaltigkeit der Antworten, welche die Philosophie darauf zu geben versuchte, und den Grad der Berechtigung dieser Antworten ab, zeigt, daß keine derselben für sich vollständig genüge, und sucht zuletzt von dem Standpunkte, den er schon in der Metaphysik eingenommen, eine zureichendere Antwort zu geben, indem er von der Selbstgewißheit des denkenden Menschen ausgeht und daraus die Denknöthwendigkeit eines absoluten Ich entwickelt. So schön aber auch mancher dieser Punkte in den betreffenden Artikeln ausgeführt ist, enthalten dieselben doch kaum etwas Wesentliches, was nicht schon der Hauptsache nach in früheren Arbeiten, insbesondere in der Denklehre, in den „Meditationen“ und in der Moralphilosophie gesagt wäre. ¹⁾

¹⁾ Im letzten Theile dieser Abhandlung („Positiver Beweis des Daseins Gottes“) heißt es (Siloah S. 301 und 321): „Nur in dem Ich selbst, das in seinem eigenen Principe dem eigenen Denken unergründlich und unerforschlich ist, seinem vollständigen Inhalte nach, weil ja alles Denken nur eine theilweise Thätigkeit dieses Ichs selber ist und also nicht dasselbe umschließen kann, sondern von ihm umschlossen werden muß, in diesem Ich, das, obwohl selbst nur abhängig und relativ seiend, doch schon über alles Denken hinausgeht, liegt die Möglichkeit des inneren und lebendigen Wissens von Gott, dem wir nicht durch unser Sein, sondern durch die freie, sich selbst bestimmende Einheit dieses Ichs ähnlich sind, und von dem wir darum nicht durch unser Sein und durch unser Denken an sich selber Erkenntniß haben, sondern von dem wir nur mittelbar wissen, indem wir das Denken und das Sein in uns von der Einheit alles Denkens und Seins, von dem Ich, welches ist und denkt, unterscheiden lernen, und in der Unterscheidung dieses denkenden Ichs von jenem Ich Gewißheit erhalten, welches an und aus sich selber ist, und ohne dessen Sein unser eigenes Ich weder denkend noch überhaupt seiend sein könnte.“ Zudem wir nämlich wissen, daß wir sind, indem wir denken, wissen wir auch zugleich, daß dieses unser Sein nicht durch das Denken hervorgebracht wird, sondern unserm Denken nothwendig vorausgehen muß; wir wissen darum auch, daß wir durch dieses Denken nur ein Bewußtsein von uns, nicht aber das Sein selbst besitzen.

Ebenso sind die Ideen zu einer Philosophie der Geschichte, welche in den „Zeichen der Zeit“ (27 Artikel) sich finden, zum weitaus größern Theile schon in früheren Werken, insbesondere in den beiden Bänden der Kunstlehre, niedergelegt. Was außerdem von Bedeutung ist, theile ich nachstehend mit.

Im 24. Artikel („Die der Zukunft überlassenen Aufgaben der Kunst“) sagt D. (S. 245—248): Die Kunst „muß von innen heraus sich gestalten und das Leben zuerst einen neuen Inhalt gewinnen, damit die Kunst ihm neue Formen verleihen kann. Ist in der Liebe das Leben der Zeit neu geworden, so vermag die Kunst auch ihren Leib zu erneuern. Noch aber hat sie ihre Gestaltungen nicht erschöpft, und wenn auch die Plastik bei den Griechen sich vollendet, die Architektur im Mittelalter die höchste Ausbildung gefunden, so sind doch die übrigen Künste aus jenem doppelten plastischen Leben mit in die subjective Bewegung der neueren Zeit eingetreten und müssen in ihr ihre letzte Vollendung erringen.“ „Was hilft es aber, wenn die Malerei nach einer neuen Umgestaltung ringt, und wenn ihr zugleich die Tiefe des Inhalts gebricht? So lange die ideelle Seite der Zeit sich nicht erneut, so lange die Idee nicht empfangen ist in der menschlichen Seele, wird auch die Kunst keine wahrhaft neue Verleblichkeit hervorbringen können. Nun ist aber in der Malerei allerdings durch den Gegensatz der niederländischen Malerei mit der früheren italienischen und deutschen Kunst ein Gegensatz ausgebildet worden, der noch eine letzte Lösung erwartet, in der das allgemein Natürliche mit der übernatürlichen Bedeutung sich versöhnt. Es bleibt also für die Malerei noch allerdings eine letzte Bildungsepoché übrig, die aber erst dann sich wahrhaft vollenden kann, wenn das übernatürliche Princip des freien Glaubens in seiner höchsten Einigung mit der natürlichen Erkenntniß dem Leben einen neuen Inhalt gefunden. Daß aber in der Malerei ein solches Streben, die Farbe durch einen geistigen Inhalt wieder zum Ausdruck eines höhern Lebens zu erheben, erwacht ist, das ist mit ein Beweis dafür, daß im Verborgenen bereits die ersten Keime jener zuvor angedeuteten Einigung in der Erde Wurzel gefaßt . . . haben.“ „Auch die Musik wetteifert hierin bereits mit der Malerei und hat, nachdem die doppelte Entwicklung ihrer harmonischen und melodischen Bewegung in ihr zu Ende gekommen, bereits den Sprung in eine neue Gestaltung und Wiedergeburt durch die geistige Bedeutung und Einheit der Harmonie mit der Melodie in Beethoven gemacht. Noch ist aber das formale Gesetz dieses Umschwungs ebenso wenig, als der Inhalt desselben gefunden;

Wir sind darum nicht unseres eigenen Seins Begründer; denn ehe das Bewußtsein anfängt in uns, müssen wir sein, um zum Bewußtsein von uns zu kommen. Nun ist es aber unmöglich, daß wir ein Sein, welches zum Bewußtsein von sich selber kommen kann, ohne Bewußtsein von demselben uns verleihen können. Verleihen wir uns aber dieses Sein mit Bewußtsein, so müßten wir vorher schon mit Bewußtsein sein, also anfangslos und ewig mit Bewußtsein sein.“ „Weil aber unser Bewußtsein ein anfangendes ist, so muß demselben ein Sein vorausgehen, welches ewig und anfangslos mit Bewußtsein seiend ist.“ „Die Unterscheidung des Verhältnisses von Denken und Sein zum denkenden Ich führt uns darum ebenso nothwendig, wie die Unterscheidung des relativen Ich vom absoluten, zu der dennothwendigen Gewißheit, daß ein absolutes, von allem unbewußtes oder erst zum Bewußtsein kommenden Sein verschiedenes, ein ewiges, selbstbewußtes, göttliches Sein ist.“

nur die Aufgabe ist gegeben, die Lösung aber der Zukunft vorbehalten.“¹⁾ „Was aber von diesen beiden Künsten gilt, das ist noch bestimmter in der dichtenden Kunst der Fall; denn Dichten und Denken begegnen sich einander in noch viel näherer Verwandtschaft.“ „Der Inhalt der Poesie unserer Zeit ist in seiner einfachen Tiefe in Göthe's Faust in einen einzigen Stamm verwachsen und hat in diesem seine Macht und Ohnmacht gleichmäßig zur Schau getragen. — Wie Faust, so trägt die ganze Zeit das Streben in sich, mit dem Göttlichen unmittelbar sich zu verbinden, nur mit dem Unterschiede, daß die Einen diese Verbindung durch den Glauben herstellen wollen und darüber die natürliche Thätigkeit verabsäumen und an der Menschheit und der Natur verzweifeln zu müssen vorgeben, um an Gott glauben zu können, die Andern aber diese Verbindung ohne höhere Beihilfe durch sich selbst zu erzwingen vermeinen und Gott in der Natur verlieren. So werden beide von dem Mephistophelischen Geiste der Verneinung in der Irre herumgeführt und durch den Zauber betrogen, statt das Wunder zu schauen. Sobald nun die Unerfüllbarkeit dieses Strebens durch die Nichtigkeit aller Versuche dieser Art an's Licht gekommen war, konnten die Menschen sich wieder auf den rechten Ausgangspunkt desselben besinnen und erkennen, daß nicht das Streben selbst in seinem Ausgange und Ziele ein unrichtiges war, sondern nur in der Ausführung, welche das in unmittelbarer Weise zu erzwingen sich vorgenommen hatte, was dem Menschen nur mittelbar erreichbar ist, was er nicht aus sich erringen und ebenso wenig von fremder Hand allein erhalten konnte, sondern durch die Vereinigung eigener Thätigkeit und göttlicher Hilfe zugleich erwerben mußte.“ „Ist der Inhalt dieses neuen menschlichen Bewußtseins einmal in den Tiefen der Seele erstarrt, so wird er auch das Wort finden und die Form, in der er sich auszusprechen vermag, um so mehr, da ja die neuere Zeit bisher ohnehin erst zwei wesentliche Formen der dichtenden Kunst, die Lyrik und das Drama, sich angeeignet hat, die dritte dieser Grundformen der Poesie, das Epos aber in seiner psychologischen Tiefe noch keineswegs eine neue Gestaltung und geistige Wiedergeburt erlebt hat. Nur einige schwache Andeutungen dieser möglichen Wiedergeburt liegen in der dem psychologischen Bewußtsein zugewendeten Novellen- und Romanliteratur der Gegenwart.“

Im 25. Artikel („Nationale Grundlage aller zukünftigen Neugestaltung der menschlichen Entwicklung“) heißt es (S. 265—268 und 289): „Soll aber dieser ideelle Umschwung der Zeit sich in die Wirklichkeit der Erscheinung eintragen, so muß er nothwendig auch einen historischen und nationalen Träger finden, wie jedes Samenkorn, welches in die Erde gesenkt eines bestimmten Bodens und ihm verwandter Erdtheile bedarf, um aus demselben die ihm entsprechende Nahrung zu ziehen. Ist

¹⁾ „Selbst die Theorie der Musik ist nicht weiter gekommen, als bis zu dem Gesetze der gänzlichen Auflösung der inneren Einheit derselben, keineswegs aber zur Erkenntniß des einfachen Princips, in welchem das entgegengesetzte Gesetz der Tonfolge von Harmonie und Melodie sich bildet. Unsere Generalbaßlehre ist lediglich eine Auflösung des strengen Gesetzes des Contrapunktes zu Gunsten der Melodie.“ „Damit ist nun freilich der unabhängigen Empfindung des Geistes der freieste Spielraum eröffnet, aber . . . auch die Freiheit gewährt, die vollste Gedankenarmuth unter dem zwecklosen Spiele zu verhüllen.“ (S. 246.)

der Boden ausgefaugt und unfruchtbar, so wird auch das beste Samen-
korn gar keinen, oder nur kümmerlichen Wacsthum finden."

„Betrachten wir aber in der Gegenwart diesen Boden natürlicher An-
lagen, so müssen wir uns leider bekennen, daß wir denselben in fast allen
europäischen Nationen erschlaft und entnervt finden. Die frische, freudige
Lebenskraft ist von den Menschen gewichen, und die große Mehrzahl der
Menschen steht nicht innerhalb des Lebens, sondern außerhalb desselben, und
raisonnirt über dasselbe, statt in demselben und durch dasselbe zu wirken
und zu handeln. Der in natürlicher Lebenskraft ungebeugte Naturmensch
ist so sehr des inneren Lebensdranges voll, daß er eben wirkt und schafft
und kämpft, und das Leben in die Zeit hinausströmen läßt, ohne damit zu
sparen und zu geizen, weil er den Ueberfluß, die seelische Unendlichkeit des
Lebens in sich fühlt, und wie er freudig lebt, so auch muthig und frei dem
Tod in's Auge blickt.“ „Wir aber, wir sparen mit dem Leben, weil wir
arm geworden sind an innerer Lebenskraft. Wir setzen jeder großen Auf-
gabe, die an uns herankömmt, die armseligen Bedingungen unseres kleinlichen
Egoismus entgegen, haben überall unseren selbstfüchtigen Vorbehalt, und setzen
nirgends das ganze Leben ein. Wir zittern vor dem Tod, und fürchten
uns zu leben, weil wir uns zu sterben fürchten. Unsere Enthusiasten werden
bleich, sobald es sich um den Einsatz des Lebens für ihre sogenannten Ideen
handelt, und unsere Glaubenshelden sträuben sich bei dem geringsten Opfer,
das ihre Eitelkeit oder ihre Bequemlichkeit dem hohen Ziele bringen soll, für
das sie zu leben und zu sterben vorgeben. Die Menschen sind nur noch die
Schatten der Menschen, und die alte Fabel des Aeneas wiederholt sich zu
jeder Stunde.“ „Diese Schattenmenschen ahmen zwar alle die Geberden des
Lebens nach, aber die Kraft des Lebens fehlt ihnen, das Wort ist zur
Phrasen, die Ueberzeugung zum Gemeinplatz, die Wahrheit zum leeren Schein
geworden. Wie soll nun auf diese Schattengestalten, die zufrieden sind, wenn
sie die äußere Mähnlichkeit, den leeren Traum des menschlichen Lebens sich
bewahren, den Inhalt desselben aber jedem Dieb und Räuber preisgeben,
eine neue Zeit sich bauen lassen?“ „Alle Einrichtungen und Verhältnisse
der Gegenwart, was sind sie anders, als die schwachen Nachklänge und
Schattenbilder, welche eine große, untergegangene Vergangenheit auf die
Wand der Zeiten wirft, oder lustige, bewegliche Nebelgestalten, welche eine
mögliche Zukunft in immer täuschenden, wesenlosen Formen uns vorgaukelt?“
„Was die vergangenen Zeiten stark gemacht, das war eben die historische,
lebendige Entwicklung der bürgerlichen und politischen Verhältnisse, die aus
dem nationalen Kampfe der Völker herausgewachsen war.“

„Als das große Weltreich [der Römer] seine Kräfte innerlich erschöpft
hatte und an Genußsucht, Luxus und innerer Erbärmlichkeit verfiel, da
drängte das in den Völkern strömende Leben, das keinen leeren Raum in
der Weltgeschichte duldet, nach dem entfernten Süden hin, und die germanische
Lebenskraft erfüllte die leeren Adern des alten Römerleibes mit neuem Blut.
Auf dieser nationalen Lebensentwicklung erbaute sich weiter eine neue Bildung
und ein neues politisches Leben.“ „In dem Kampf der Nationen traten
Sieger und Besiegte sich gegenüber, und indem die Sieger das Land als
Eigenthum unter sich vertheilten, wurden die Besiegten eigenthums- und
rechtslos, unfreie Knechte den freien Siegern und Herrn gegenüber.“

„Als aber allmählich die Gewerbe sich erweiterten, der bürgerliche

Wohlstand sich vermehrte, und die Dörfer zu Städten heranwuchsen, da fühlte auch der Bürger seinen Muth erwachen; das Beispiel der Ritter und der eigene Besitz erweckten auch in ihm einen neuen, frischen Lebensmuth, und was er nicht vermochte allein, das wirkte der geschlossene Bund und die Vereinigung der Kräfte. Das Städtewesen und die Zünfte bildeten sich aus.“ „Auch diese Entwicklung lag in den Keimen der ersten Völkerbewegung verborgen und trat mit innerer Nothwendigkeit im Laufe der Zeiten aus dem Grunde des Volkslebens hervor. Was aber damals das Kunst- und Städtewesen groß und mächtig machte, das ist jetzt zum bloßen Schatten herabgesunken, und selbst der wandernde Handwerksbursch erscheint sich lächerlich, wenn er heutzutage seine Herberge sucht und den weiland bedeutsamen Handwerksgruß vor dem fremden Wirth wiederholt.“

Gleich diesen beiden sind die übrigen Verhältnisse der Bildung des Volkes zum Rechts- und Staatsleben von ihrer ersten Bedeutung abgefallen und bloß noch dem Namen und dem Scheine nach vorhanden, und darum auch ohne bedeutende Kraft für die Wirkungen des politischen Lebens. Wenn nun unsere Zeit sich abmüht, neue Verfassungen und Staatsformen in's Leben zu rufen, während alle historischen Grundlagen für diese Umgestaltungsversuche in ihrer eigenen Gebrechlichkeit zusammenfallen, so muß diese Bemühung um so mehr eine erfolglose bleiben, als sie nicht bloß der historisch staatsrechtlichen Voraussetzung, sondern auch der einfachen Form entbehrt, in welche diese selbst noch nicht geordneten Verhältnisse eingefügt werden sollen.“

„Republik und Monarchie sind ebenso ausgefogene Formen, wie die ursprünglichen Gegenätze von Adel oder Bürgerthum, und der constitutionelle Staat, den man an die Stelle beider zu setzen versucht, hat sich noch gar nicht bis zum Bewußtsein des Principes erhoben, durch welches sein Bestehen und seine Macht gesichert sein kann. Die Kraft des Staates liegt, nachdem jene nationalen und historischen Entwicklungsformen, auf welche die frühere Staatsform gebaut war, sich selbst überlebt haben, in der Hand des dritten Standes, der in dem sicheren Grundbesitz die rechtliche und staatliche Sicherheit ebenso sehr gewährleistet, als er sie bedarf. Um aber diesen mit der Regierungsgewalt wesentlich zu einigen und die Wurzeln dieser Gewalt in diesen Boden zu verpflanzen, ist bisher noch durchaus keine andere Anstalt getroffen, als das Wenige, was äußere Nothwendigkeit in einzelnen erfolglosen Verordnungen erzwungen hat.“

„Unsere Repräsentativsysteme repräsentiren alle im Staatsleben herrschenden Krankheiten und Leidenschaften, aber den Staat selbst in seinem inneren Kern repräsentiren sie nicht. Auf dem Gebiete der Politik ist man von dem Begriffe des organischen Lebens am weitesten entfernt und sucht alles durch den Mechanismus der Zahl zu regieren.“ „Das Regieren ist zur einfachen, mechanischen Geschicklichkeit geworden, Rubriken und Zahlen auszufüllen, und Berichte zu machen. Aber was bei dieser unüberschaubaren Geschäftigkeit am Ende herauskommen soll, dessen ist sich Keiner so recht bewußt; wenn nur das vielfache Räderwerk der ganzen Staatsmaschine überhaupt sich bewegt, dann ist man sehr zufrieden; wohin es sich aber bewegt, was aus dieser ganzen Bewegung dem Volke für ein Nutzen, und der Zeit für ein Fortschritt erwachse, darnach ist nicht die Frage.“

„So muß man denn gerade von der äußeren Bedingung der inneren

Erneuerung der Zeit gestehen, daß zwar allerdings das Verlangen nach einer neuen, einheitlichen und einfachen Staatsform vielfach genug angeregt wird, daß es aber eine offenbar verkehrte Bewegung ist, wenn man diese Einheit, die doch selbst wieder von der Einheit des inneren Bewußtseins abhängig ist, wenn sie Ziel, Ausgangspunkt und Mittel ihrer Bewegung richtig erfassen will, zu gewinnen sucht, ehe die Frage um dieses Ziel, und um die allgemeine Grundlage, auf der . . . , und um die historischen und nationalen Kräfte, mit denen dieses Ziel in einer bestimmten Zeit erreicht werden kann und soll, gehörig untersucht worden ist.“

In den beiden letzten Artikeln der „Zeichen der Zeit“ deutet D. an, wie nach seiner Ansicht die Lösung der noch übrigen Aufgaben der Menschheit unter die Deutschen, die Slaven und die „aus der europäischen Bildung hervorgegangenen, neugebildeten Staaten America's“ sich vertheilen könnte.¹⁾

Die Abhandlung: „Deutscher Dichterwald“ bildet einen werthvollen Beitrag zur Aesthetik D.'s. In derselben wird zuerst gezeigt, wie man auf inductivem Wege zu einer richtigen Würdigung poetischer Kunstwerke gelangen könne.

Nach einigen einleitenden Bemerkungen (§. 374 ff., 393—397, 417—421) heißt es hier: „Je mehr der Abfall der Zeit von der allgemeinen menschlichen Wahrheit im bürgerlichen und religiösen Leben beide Lebensgebiete verödet hat, um so nothwendiger ist es, denjenigen Lebensgebieten wieder die höchste Aufmerksamkeit zu widmen, in denen die allgemeine Tiefe des menschlichen Lebens am ungetrübtesten uns begegnet.“ „Das Gebiet der dichtenden Kunst und in diesem wieder das Reich der lyrischen Poesie, welche die unmittelbare Darstellung des menschlichen Gefühls frei von dem Zusammenhang desselben mit der Geschichte und der äußeren That sich zur Aufgabe setzt, wird darum für eine Einkehr in dieses Reich der natürlichen Lebenswahrheit und des allgemein menschlichen Gefühls den einfachsten, nächsten und lieblichsten Ruhepunkt gewähren.“ (§. 421.) „Wenden wir aber unser Augenmerk auf die Erzeugnisse der lyrischen Poesie unserer Tage, so liegt ein beinahe unüberschaubares, weites Land vor uns.“ „Stimmen mannigfaltiger Art, aufmunternd und verwerfend, lobend und tadelnd, geringschätzend und bewundernd, nach den verschiedensten und oft gerade entgegengesetzten Beziehungen, finden sich in überreicher Zahl. Wer wird aus diesem Labyrinth sich widersprechender Urtheile über das Ganze und Einzelne der neueren lyrischen Poesie ohne ein einheitliches und allgemeines Princip, ohne einen allgemeinen und allgiltigen Anhaltspunkt sich herausfinden können?“ „Das allgemein Menschliche, die bleibende, alle Zeiten überragende Wahrheit

¹⁾ „Gerade das deutsche Volk“, heißt es hier u. A., „hat auch dem dritten, bisher noch nicht lebendig in die allgemein menschliche Bildung eingetretenen europäischen Volksstamme, den Slaven, die Pforten der Zukunft geöffnet, und ist die Wiege der noch unmündigen Bildung jener Völker des Ostens geworden, die in ihrer Sprache und Anlage noch eine größere Fügsamkeit und Biegsamkeit in Aneignung fremder Bildung und fremder Sprachen geoffenbart, als selbst die deutsche, und darum geeignet erscheinen, die Bildung der ganzen Vergangenheit und aller Völker der Erde durch ihre Sprachanlage im höchsten Grade sich eigen zu machen.“ „Welche besondere Aufgabe aber diesen Völkern hinsichtlich der bisher durch die romanischen und germanischen Elemente Europa's getragenen Bildung geworden sei, das müßte die bestimmte speculativ zureichend tiefe Erörterung ihrer Abstammung, Sprache und bisherigen Geschichte zur klaren Anschauung bringen können.“ (§. 291 f.)

des Lebens muß auch hier der Anhaltspunkt aller unserer Urtheile sein. In dieses Princip der Entscheidung appellirt ein Jeder in seinem Urtheile. Die Meisten aber verletzen das Gesetz, auf welches sie sich berufen, gerade in dem Momente, in dem sie sich darauf berufen, indem sie ihre eigene Anschauung und ihr sonderheitliches Gefühl gerne zum allgemeinen Entscheidungsgrunde für Alle erheben möchten. Indem aber Jeder seine sonderheitliche Meinung zur allgemeinen Geltung bringen will, ordnet er das allgemeine Gesetz seiner sonderheitlichen Meinung unter. Durch dieses in der individuellen Richtung der menschlichen Natur begründete Verfahren entfernt sich aber der Mensch von der wahren Erkenntniß und dem wahren Gefühle nur immer mehr. Statt sich an dem Allgemeinen zu bilden, verzerrt und verbildet ein Jeder das allgemein Wahre nach dem Wohlgefallen der eigenen Willkür. Diesen sonderheitlichen Bestrebungen gegenüber aber ein allgemeines Gesetz der Schönheit geltend zu machen, ist ebenso schwierig als nothwendig.“ „Unmittelbar mit dem Allgemeinen zu beginnen, würde bei den Meisten nicht zum Zwecke führen.“ „Auch wird ja die Erkenntniß eines allgemeinen Principes durch die Vergleichung und Beurtheilung des Einzelnen veranlaßt, und wer irgend ein allgemeines Princip des Urtheils sich erworben, der mußte von irgend einem besonderen Falle der Entscheidung ausgehen, um zu den allgemeinen Entscheidungsgründen, und mittelst derselben zum letzten Entscheidungsprincipe vorzudringen.“ „Eine solche Wanderung bietet der Abwechslung anmuthigen Reichthum zugleich mit dem einfachen Verlauf und mit dem regelmäßigen Fortgang der Untersuchung. Es ist die Straße, die von Natur aus Jeder wandeln will, und die darum auch Jeder gerne wandern wird.“ „Darum möchten wir bei dieser Wanderung durch den grünen Wald der deutschen lyrischen Poesie im einfachen Fortschritt zuerst einen bestimmten Vergleichungspunkt des Urtheils wählen, und wenn das Urtheil an diesem sich geübt, zu den allgemeinen Verhältnissen von Form und Inhalt der lyrischen Poesie mittelst eigens dazu ausgewählter Beispiele und daran geknüpfter Beurtheilung derselben übergehen, um zuletzt den Reichthum der neueren lyrischen Poesie nach seinen wesentlichen Gruppen zu ordnen und im Verhältnisse zum einheitlichen Ausgangspunkte aller lyrischen Poesie zu bestimmen.“ „Zuerst möchte es nun allerdings nicht leicht erscheinen, aus der unübersehbaren Reihe der lyrischen Gedichte neuerer Zeit Eines herauszugreifen, das durch Inhalt und Form der Beurtheilung so leicht faßliche Anhaltspunkte darbietet, um dieselben für jede individuelle Anschauung zugänglich zu machen.“ „Bei einer solchen Wahl kann nur die eigene Erfahrung zunächst bestimmend sein, und der Erfolg aus dem Verhältnisse dieser Erfahrung zu dem erkannten Principe zum Vorhinein bemessen werden. Dieses vorausgesetzt, bedarf es wohl keiner näheren Erklärung mehr, warum wir ein Gedicht von Freiligrath, und unter den Gedichten dieses Dichters wieder die ‚Blumenrahe‘ vor allen übrigen ausgewählt.“ (S. 441 ff.)

„Wenige Gedichte sind so sehr wie dieses geeignet, die Macht der Kunst und des bildenden Wortes zu offenbaren. Wie uns die alten Lieder von Albertus Magnus die Wundersage verkünden, daß er einst den deutschen König mitten im Winter in einen Garten geführt, und dort plötzlich auf sein Geheiß die Vögel anfiengen zu singen, der Schnee verschwand, und der blaue Himmel über dem König und seinem Gefolge sichtbar wurde, wie alle

Zweige anfiengen zu grünen, und der Garten die volle Pracht aller seiner Blüthen entfaltetete, wie aber dann plötzlich wieder alles verschwunden war, und der volle Blüthenfrühling sich auf einmal wieder in den vorigen Winter verwandelte; so erscheint auch dieses Gedicht fast wie Zauberei, die uns auf einmal in ein Reich voll unbekannter, feenhafter Gestalten versetzt und den Winter und seine frostige Armuth in den blühendsten Frühling verwandelt. Der Gedanke, der dem ganzen Gedichte zu Grunde liegt, die höchst profaische Wahrheit, daß Blumen Duft im verschlossenen Zimmer der Gesundheit schädlich, ja sogar tödtlich sein könne, ist in der That frostig und arm genug, um unser Gefühl mit wahrhaft winterlicher Kälte zu ergreifen. Betrachten wir aber nun diesen an und für sich so armen Gedanken, und was die Poesie aus ihm zu machen gewußt, dann erscheint uns ihre Macht nur um so glänzender und gewaltiger.“ „Der Dichter hat den an sich unschönen Gedanken auf den Thron der Phantasie gesetzt und ihn wie einen König, wie einen reichen Weltbeherrscher ausgeschmückt, hat ihn mit wallendem Purpur und glänzender Seide bekleidet, mit goldener Krone und schimmerndem Geschmeide geziert und ihn die schöngeöffneten Stufen seiner Strophen hinangeführt, so daß wir an den Stufen dieses Thrones verwundert stehen und die Herrlichkeit des an sich so unscheinbaren Gedankenschemens — ‚Blumenduft hat sie getödtet‘ — anstaunen. Und wenn nun die glänzende Gestalt ihren Zauberstab schwingt über uns, dann werden wir, von ihrer Macht beherrscht, unwillkürlich in ihre Zauberkreise gebannt: wir hören das Rauschen und Raunen und das geisterhafte Flüstern der Blumenelfen und sehen den geheimnißvollen Reigen, den sie um das schlafende Mädchen und um uns weben und schlingen, und die mächtigen Töne ihres Gefanges ergreifen uns selber wie mit düstern Schauern und unheimlicher Ahnung, und wir athmen gleichsam erst wieder leicht und frei, wie die Schemen entweichen, wie der mächtige Zauber aus seinem geheimnißvollen Bann uns erläßt. Wenn das ganze Gedicht in der rechten Weise vorgetragen wird, dann umschlingt uns das geheimnißvolle, unbegreifliche Netz der Töne mit wirklich zauberhafter Gewalt, und in diesen Tönen und ihrer Verbindung und Verwebung liegt die eigentliche magische Gewalt dieses Gedichtes. Erst wenn die Strophen verflungen, wenn die Töne verrauscht, und die Elfen gestalten vor unsern Sinnen verschwunden sind; erst dann ist das Gemüth wieder frei und kann sich nun auf den wahren Inhalt des Gehörten besinnen.“ (S. 469 f.)

„Wenn die Geister der Blumen verschwunden sind, und wir stehen dann allein vor der ‚lieblichsten der Leichen‘, dann ergreift uns ein anderes Gefühl — das Gefühl der tiefen Wehmuth über den Tod jener Lieblichen, und wir zürnen den Blumen um ihrer tödtlichen Nachsucht willen. Mit diesem Gefühl, das miltönend die Schönheit des ganzen Gedichtes als eine Ungerechtigkeit und Gefühllosigkeit gegen das schönere und höhere Leben anklagt, dieses Gefühl, welches nicht leicht übersehen werden kann, drängt uns zuerst, gleichsam mit Gewalt, zu weiterem Nachdenken über den wahren Werth und die innere Schönheit eines Gedichtes, welches zuerst durch den Glanz und die Macht der äußeren Erscheinung den Sinn gefangen nimmt und das wahre Gefühl übertönt und betäubt, ohne es doch in seiner innersten Empfindung zu ergreifen und in geistiger Harmonie zu lösen. Wir können uns die Blumen, ihrer Gestalt, ihrer Bildung und ihrem ganzen Wesen

nach, nur als Symbole der sinnigsten und zartesten Gefühle denken, und es verletzt darum unsere innerste Anschauung, wenn wir uns dieselben von feindseligem Hasse und von Rache beseelt denken wollten. Die Blume ist vor allem das Bild der reinsten Anspruchslosigkeit und Bescheidenheit;

Sie glüht und blüht und leuchtet,
Und starret stumm in die Höh',
Sie duftet und weinet und zittert
Vor Lieb' und Liebesweh.

So innig und tief das Wesen der Blume aus dieser Strophe uns grüßt, ebenso sehr muß unser Gefühl von einer Schilderung verletzt werden, in der wir diese zarte, stille Bescheidenheit der Blume, diese in sich selbst versenkte, bebende Anspruchslosigkeit ihres ganzen Wesens, dieses Vergehen und Verblühen der Blume in stiller Liebessehnsucht verläugnet sehen. Jede Ahnung eines tieferen Lebenshauches, der aus den Blumen uns grüßt, ist in solch unedler Blumenrache beleidigt, und wir können es uns nicht läugnen, daß unser Gefühl sich sträubt, harmonisch mit den hier geweckten Vorstellungen mitzuklingen.“ (S. 470.)

„Noch verletzender für das Gefühl aber ist die Vorstellung, daß das Schöner und Lieblicher, daß die holdere Blume ein Opfer der Nachsicht derer werden soll, für die es kein schöneres Leben und keinen schöneren Tod geben kann, als ihren Duft der höheren Schönheit zum Opfer zu bringen, und mit ihrer Gestalt und schönen Bildung das Auge und Herz einer Seele zu erfreuen, in deren schönerem Leben das Leben der Blume selbst eine höhere Bedeutung gewinnt dadurch, daß sie von einem lebendig fühlenden Herzen gesucht und geliebt, und von einem sinnenden Geiste erkannt und vergeistigt wird. Könnte die Blume, so schön wie sie blüht, auch empfinden, so müßte sie sich freuen, in dem heimlichen Kämmerlein der Unschuld und Schönheit duftend in Liebe zu verblühen, und ein schönes Leben schön zu beschließen, weil es mit einem schöneren sich vermählt, einem edleren sich zum Opfer gebracht. Wie ganz anders hat Göthe [in seinem ‚Veilchen‘] dieses zarte Verhältniß begriffen, und wie tief das innerste Gefühl verstanden, als er sang:

„Ein Veilchen auf der Wiese stand“ u.

„Diese Empfindung, die der große Meister und Kenner des Menschenherzens aus der Menschenseele nimmt, um sie durch den Mund des Veilchens uns zu verkünden, diese Empfindung ist schön und tief und wahrhaft lyrisch, aus dem Menschenherzen und aus dem Wesen der Blume zugleich genommen, die innerste Harmonie, in der Menschen- und Blumen-Seele sich verstehen, in ihrem geheimnißvollen Wesen ergreifend und darum in ergreifenden Worten schildernd. Diese ganze innere Wahrheit des lyrischen Gefühls, die ganze Schönheit des Inhalts hat Freiligrath der äußeren Schilderung, der schönen Form geopfert. Wollen wir die Schönheit des Freiligrath'schen Gedichtes würdigen, so müssen wir uns von dem lyrischen Inhalte ganz abwenden, und unsere Aufmerksamkeit rein auf die äußere Form des Gedichtes hinlenken.“ (S. 470 f.)

„Wenn wir aber die formellen Vorzüge des Gedichtes uns näher betrachten, so erhebt sich auch gegen diese ein gewiß nicht unbegründetes Bedenken, indem die Beschreibung und Schilderung der den Blumenhüllen ent schlüpfenden Geistergestalten offenbar mehr einer rein sinnlichen Einbildungskraft angehören, als dem Reiche der geistig schaffenden Phantasie. Der Dichter ist überall der äußeren Erscheinung nachgegangen, und hat die

der sinnlichen Oberflächlichkeit sich darbietenden Formen der Blumen zum einzigen Anhaltspunkt seiner Schilderung genommen. Er kümmert sich nicht darum, Blumen zusammenzustellen, wie sie etwa ein liebliches [Liebendes?] Mädchen, dessen Herz in den Blumen schöne Sinnbilder des eigenen Gefühles sucht, sich auswählen würde; er kümmert sich nicht einmal, auch nur solche Blumen zu nehmen, die der Zeit nach miteinander blühen können, sondern stellt unbedenklich Herbst- und Frühlingsblumen in Ein Gefäß zusammen; ja nicht einmal das zunächst Liegende, Blumen von wirklich starkem Geruche zusammenzustellen, hat er berücksichtigt. Seine Wahl ist vielmehr ganz allein durch die naheliegende sinnliche Vergleichungsform bedingt: darum wählt er den Eisenhut, die Kaiserkrone und den Türkenbund. Diese bieten durch ihren Namen ihm den äußerlichsten Anhaltspunkt der Vergleichung, und wo dieser fehlt, wie bei der Iris, da verläßt ihn auch die Erfindungsgabe und die Macht der vergleichenden Phantasie, und wir werden im Lesen unwillkürlich darauf aufmerksam gemacht, diesen Abstand der Vergleichung einer näheren Prüfung zu unterziehen und im Namen des Dichters uns zu fragen: warum aus der blauen Iris des Kaisers schwertbewaffnete Jäger heraufsteigen sollen? Weil die Iris ihres Stengelblattes willen Schwertlilie heißt, wäre die einfache Antwort. Aber warum läßt er dem Kelch der Rose eine schlanke Frau entsteigen? Wer möchte hierauf die Antwort finden, wenn er auch noch so sehr auf das Wesen der Blume sich verstünde? Eine solche Art des Vergleichens kann aber unmöglich mehr lyrisch schön genannt werden. Das lyrische Gefühl fordert nothwendig ein harmonisches Zusammentreffen dessen, was das Herz des Menschen in seiner innersten, geistigen Tiefe empfindet, mit dem Bild und der äußeren Erscheinung, in denen der Geist sich spiegeln soll. Was uns im äußeren Leben an sinnlich schönen Bildern und Gestalten begegnet, muß einfacher, treffender Ausdruck unsers innersten Lebens sein, muß als der Abglanz und Spiegel unserer eigensten Empfindung uns erscheinen." (S. 489 f.)

„So hat Brentano in einem anderen Blumengedichte die Bildung und Gestalt der Blumen in ihrer inneren Bedeutung, in ihrer allseitigen tiefen Beziehung zu dem Leben, Leiden und Lieben der Menschen aufgefaßt, und in den Blumen die bedeutungsvollen Sinnbilder aller Empfindungen des Menschenherzens, die dasselbe bei dem Gedanken an die Ewigkeit ergreifen, dem Herzen naheulegen gewußt. Sein Gedicht, mit dem Freiligrath's verglichen, zeigt von selbst den mächtigen Unterschied zwischen Einbildungskraft, die an der Sinnlichkeit klebt, und Phantasie, die im geistigen Leben webet und waltet und schafft, zwischen äußerer Beschreibung und innerer Empfindung. Indem der Gedanke seiner Phantasie folgt, offenbart sich dem Gemüthe der Reichthum des geistigen Lebens in sinnlichen Formen, und in der reichen Erscheinungswelt geht dem Menschen ein ganz neues, geistiges Lebensreich auf, das er zuvor nicht geahnt, oder nicht bedacht. Auf dem Boden der Sinneswelt erwächst die Wunderblume des Gedichtes, die in ihrer Schönheit ihm entgegenduftend das unsichtbar schaffende und waltende Leben des Geistes ihm offenbart. Ganz im Gegensatz mit der Anschauungs- und Erzählungsweise Freiligrath's schildert uns Brentano die heimliche Rede der Blumen zu dem Menschengenisse in folgender Weise:

„Es ist ein Schnitter, der heißt Tod" u. (S. 490.)

„Der Gedanke, den der Dichter seiner Darstellung zu Grunde gelegt,

ist ebenso allgemein und tief menschlich, als er national und christlich zugleich ist. Die Mahnung an die Vergänglichkeit und den Tod, wie sie gerade aus der Schönheit und Zierlichkeit der Blumengebilde am lebhaftesten zu dem Menschenherzen spricht, liegt einem jeden Menschen beim Anblick derselben so unmittelbar nahe, und spricht zugleich so tief in sein innerstes Wesen hinein, daß der Mensch beim Anblick derselben sich eines geistigen Sinnes über Tod und Ewigkeit um so weniger erwehren kann, je mehr sein Gemüth zur stillen, geistigen Betrachtung überhaupt geneigt ist. Es ist daher natürlich, daß das sinnige und schwärmerische Gemüth des Deutschen diesen Gedanken mit Vorliebe auffaßte und in seine Dichtung verwebte. Ein älteres deutsches Nationallied hat denselben Gedanken in ähnlicher Weise aufgefaßt, und die wehmüthige Mahnung an den Tod, die aus der blühenden Vergänglichkeit und vergänglichen Blüthe der Blumen spricht und in jedem Menschenherzen, das sich des blühenden Lebens freuen möchte, den wehmüthigen Nachklang wiederholt: „Hüte dich, schön's Blümelein!“ durch den Geist der christlichen Lebensfreude zu versöhnen gesucht, die, auf eine bessere Zukunft hoffend, das vergängliche Leben nur als Vorbereitung zu einer ewigen Herrlichkeit betrachtet.“ (S. 492.)

„Diesen Gedanken hat nun auch Brentano aufgefaßt, aber ihn in lebendig schaffender Phantasie nicht bloß weiter ausgebildet und in seiner ganzen wohlgegliederten Schönheit ausgestaltet, sondern er hat ihn in seiner innersten Beziehung zum geistigen Leben des Menschen selbst tiefer als das alte Nationallied aufgefaßt, und die hoffende Sehnsucht der Seele, wie sie aus dem älteren Gedichte spricht, in jene geistige Freiheit des Lebens eingeführt, welche die Hoffnung der Zukunft in dem Schauen der Gegenwart besitzt, und das Leben des Geistes und seine ewige Lebensfülle in dem Kleide der Vergänglichkeit erkennt und besitzt. Die Blumen der Erde sind unvergängliche Zeugen des ewigen Lebens, wie die Sterne des Himmels, und der Geist selbst wandelt, wenn auch verkleidet, doch lebendig unter uns. Darum ist ihm das Vergehen des Vergänglichen und der irdischen Schönheit nur ein Suchen des göttlichen Geistes nach dem blühenden Leben der Erde, um es in den Kranz der Ewigkeit zu verweben, und mit dem Erntekranz der Zeit die Stirne der Ewigkeit zu krönen. Darum wiederholt sich diese Hinweisung auf jene ewige Bedeutung der vergänglichen Erscheinung in jeder Strophe wieder, die jedes Blümelein mahnt:

„Mußt in den Erntekranz hinein:
Hüte dich, schön's Blümelein!“

bis endlich in der letzten Strophe der reiche Sinn des Ganzen in die bedeutungsvollen Gegensätze zusammengedrängt wird, die alle Theile zu einem Ganzen einen und sich durch das schöne Gewebe dieses Ganzen hinziehen:

„O Stern und Blume, Geist und Kleid,
Lieb', Leid und Zeit und Ewigkeit!“

Die Knospe der alten Volkspoesie ist vollständig aufgeblüht, und hat sich in Brentano's Gedicht zu einer Blume von wunderbarer Schönheit entfaltet.“ (S. 517 f.)

„Wie der Inhalt selbst aus der innersten Tiefe des Menschenherzens genommen ist, so ist die formelle Ausführung nicht bloß reich und prächtig, sondern auch bis in's Einzelne schön gegliedert und wohlgeordnet. Nachdem der Dichter zuerst im unmittelbaren Drange des Gemüthes die Blumen in alle edlen und süßen Gefühle, in die Sehnsucht und das Leid des

Menschenherzens getaucht, und dadurch sie dem inneren Verständniß, dem geistigen Leben des Menschen nahegebracht, führt er uns nun in den ganzen Reichthum, in die volle blühende Herrlichkeit seines Blumengartens ein; aber er irrt nicht gedankenlos in diesem Garten umher, sondern führt uns durch sinnige Gegensätze immer tiefer in das Geheimniß des Lebens ein, das in den Blumen sinnbildlich sich offenbaren will. Ausgehend von der äußeren Gestalt und Schönheit der Blumen, von ihrer Farbe, ihrem Duft und der äußeren Pracht ihrer Form, geht er schon in der nächsten Strophe zur geistigen Bedeutung derselben über, um gleich darauf das unmittelbare menschliche Gefühl, die Gegensätze des Gemüthes und die des natürlichen Lebens aus seiner sinnbildlichen Blumensprache uns zu deuten. In den Rosen und Lilien, in den Basilien und Kaiserkronen grüßt uns die Seele der Blumen mit Duft und Schönheit. In dem himmelfarbenen Ehrenpreis und in dem träumerischen Mohn erscheint schon die geistige Bedeutung des Blumenlebens, und Tag und Nacht sind uns in ihnen vorgebildet, die in dem Glanz der Aurikeln, Ranunkeln und funkelnden Nelken die lichte Herrlichkeit des Tages, und in den Malven und Narben die heimlich wirkende, stärkende Kraft der stillen Nacht in der Erscheinung wiederholen. Das heitere Leben des Tages, in die Gluth des menschlichen Gefühles getaucht, erscheint dann in der nächsten Strophe zuerst als blühende, glühende Liebesmacht im farbentrunkenen Tulpenflor und seinen Blutesverwandten, in den dunkel blühenden Amaranthen. Zu dieser glühend reichen Liebe aber ist der Veilchen und Kamillen stille Frömmigkeit gefellt. Nachdem so das Herz in seiner tiefsten Empfindung sich im Gegensatze der äußeren Erscheinung dieses inneren Lebens geoffenbart, versteht der Geist des Menschen den Gegensatz der Empfindung, wie er in dem weiblichen Sehnen und in dem männlichen Muthen sich offenbart, und so schildert uns nun der Dichter das zarte Gefühl des weiblichen Gemüthes im Gegensatze von dem freien, frohen Muthen des Mannes. Er gedenkt zuerst des Vergißmeinnichts, um dann im Rittersporne und in den blauen Cyanen und all ihren Genossen die verschiedenen Bilder des männlichen Strebens zusammenzustellen. Diesen Gedanken weiter verfolgend und uns in die ganze Schatzkammer dieser reichen Sinnbilderei einführend, eröffnet er uns in den Blumengebilden eine reiche Ueberschau bedeutungsvoller Gestalten, aus denen die jugendlich erwachende Liebesmacht des menschlichen Herzens und der blühende Mai des Lebens uns grüßt und leuchtet. Die Kronen und Scepter, die Helme und Fahnen, nach denen der männliche Muth begehrt, vermählen sich mit dem Kränzlein, reich von Perlenthau, und mit dem ganzen Brautschmuck des Maies, bis endlich der Frühling des Lebens im Menschenherzen abgeblüht, und Kampf mit allen Arten der äußeren Verfolgung, mit der stillen, inneren Wehmuth des Herzens, und mit dem Leiden zugleich das mühsame Streben der Arbeit und irdischen Sorge, die erst aus der Mühe die Erkenntniß und den Genuß sich bereitet, auf den Schauplatz des Lebens tritt. Nun erscheinen mit den Sinnbildern der Schmerzen in all den Schlangen- und Drachengestalten wunderlicher Blumenformen zugleich die Bilder alles heimlichen Wehes:

,Das duftende Sehnen der Kelche voll Thränen,
Das hoffende Ranken der kranken Gedanken.'

Alles geistige Leben und Fühlen spricht aus den Blumen zu uns, und wie

eine Biene irret der Geist über die Wunder der Schöpfung hin, um süßen Honig der Erkenntniß aus ihnen zu saugen, bis auch an ihn die Mahnung ergeht:

„Ihr Bienlein ziehet aus dem Feld,
Man bricht euch ab das Honiggelt;
Der Erdsterne Wunder, sie sinken jetzt unter.“

Nun ist der Kranz des Lebens geschlossen, und auch der Kranz des Liebes ist zu Ende gewunden, und schließt sich mit der Erinnerung an das unbegrenzte Reich des unendlichen geistigen Lebens ab, an das der Anfang des Gedichtes ihn anknüpft.“ (S. 518 f.)

„So ist alles an seine Stelle gekommen; Eines reicht dem Andern in dieser schönen Reihenfolge die Hand, und jede einzelne Strophe ist wie ein wohlgeordneter Blütenstrauß, der mit allen andern zu einem vollkommenen Kranze sich eint, in dem kein Blümlein fehlen darf, und keines an die unrechte Stelle gebunden ist. Während aber der Geist in diesem reichen Inhalte durch die vollkommen harmonisch schöne Anordnung des Ganzen die innerste Harmonie des eigenen Lebens geweckt fühlt, hat auch der äußere Klang das Ohr mit seinem Zauber ergriffen, und tönt in der Seele noch fort, um sie in die geahnten Harmonien des Geistes hinüber zu locken, auch wenn die Klänge längst verrauscht sind. Kein Mißton klingt durch das Ganze. Geist und Kleid schließen sich auf's innigste aneinander. Das innere und das äußere Leben klingen in einer reichen, vollen und schönen Harmonie zusammen.“ (S. 519.)

„Vergleichen wir nun mit diesem Reichthum geistiger Anschauung, dem zugleich eine rein klingende Form entspricht und gehorcht, das Freiligrath'sche Gedicht, so werden nicht nur die Licht- und Schattenseiten des letzteren klar und deutlich erkennbar hervortreten, sondern es werden sich aus dieser Vergleichung auch die nächsten Anhaltspunkte ergeben, aus denen die wesentlichen Eigenschaften der lyrischen Dichtung überhaupt abgeleitet werden können. Im Vergleich mit der Dichtung Brentano's bleibt die Blumenraube Freiligrath's an Tiefe des Inhaltes offenbar weit hinter der Erwartung zurück, welche das nach geistigem Leben und nach lebendiger Offenbarung dieses Lebens durch das bildende Wort sich sehrende Gemüth an jene Dichtungsart machen muß, die den unmittelbaren Hauch des Gefühls in dem Gleichniß des Lebens zum harmonischen Ausdruck gestalten soll. Gerade die Beziehung zu der inneren Sehnsucht des Geistigen fehlt diesen Bildern, die in der Zauberlaterne der Einbildungskraft, mit der Freiligrath seinen Gegenstand festgehalten, uns vor Augen geführt werden; ja sie fehlt nicht bloß, sondern verfällt sogar in einen unverkennbaren Mißton gegenüber dieser inneren Forderung einer geistigen Lösung und Bedeutung der sinnlichen Erscheinung. Indem der Dichter aber den lyrischen Inhalt aufgegeben, mußte er auch der lyrischen Form entsagen und sich an die episch-erzählende Weise des dichterischen Vortrags halten: so daß die Form des Ganzen der lyrischen Dichtungsweise sich völlig entfremdet hat, und selbst dann, wenn man von einzelnen matten und oft bloß um des Reimes willen gewaltsam angefügten Stellen absehen will, den Forderungen nicht entspricht, die man an ein in sich organisches und wohlgeordnetes Gedicht zu machen berechtigt ist. Sowie der Inhalt, so kann auch die Form, inwiefern beide nicht wesentlich lyrisch gehalten sind, auch nicht wesentlich schön genannt werden.“ (S. 537 f.)

„Wenn aber weder Inhalt noch Form den Anforderungen der Kunst entsprechen, welcher Zauber liegt dann außerdem noch in dem Gedichte, durch welchen es jenen mächtigen und, sobald es insbesondere von einem schönen Vortrag unterstützt wird, jeden Hörer mit unwiderstehlicher Gewalt ergreifenden Eindruck hervorbringt? Die Macht dieses Eindruckes liegt in jenem musikalischen Klang, mit dem die Worte uns, wie die am Ufer anschlagenden Töne der Welle, in ein unwillkürliches Sinnen und Träumen versenken, und dadurch, wie in dem Dichter selbst, so in unserer eigenen Einbildungskraft eine Reihe von träumerischen Gestalten und Bildern erzeugen, deren schmeichelndem Rosen die menschliche Seele nur allzu leicht sich hingibt. Dieses Rauschen und Wallen der Toneswogen ziehet den Geist so leicht hinunter in jene unbewußte, unklare Tiefe, die den Menschen doch nicht mit geistiger Kraft und innerer Lebensharmonie erfüllt und ihn nur auf die innere Sehnsucht vergessen läßt, mit Schmeicheltönen ihn von dem gesuchten Ziele ablenkt, bis er, ein unglücklicher Träumer, in den dunklen Wogen der Sinnlichkeit versunken ist, wie jener Fischerhabe, von dem ein anderer Dichter [Göthe] singt.“ (S. 538.)

„Dieses Singen und Klingen der Töne gehört allerdings mit zur Zaubergewalt der Poesie, aber es ist noch nicht die Liebe und Schönheit selbst, die uns aus der dichtenden Kunst grüßen will: es ist erst der äußere Reiz des Klanges, der dem Geiste dienen soll, nicht aber mit Sirenenstimmen ihn von seiner Bahn verlocken darf. Und soll es nicht, um uns gesehen sein, so dürfen wir uns nicht diesem Getändel und Geföse des äußeren Klanges hingeben, und ‚wächst uns auch das Herz so sehnsuchtsvoll‘, so ist es doch noch nicht ‚der Liebsten Gruß‘. Diesem Rauschen und Blättschern, diesem Murmeln und Säuseln der spielenden Wellen des Tones wird die wahre, geistige Schönheit entsteigen, wenn der Geist selbst auf die Wogen sich senkt und die bewegten Wasser der Seele zu lebendigen Gestalten des inneren Lebens formt. Wollen wir daher die wahre geistige Schönheit erkennen und verstehen lernen, so müssen wir mit der reizenden Form auch die Wahrheit und Tiefe des Inhaltes vergleichen und die innere Harmonie verstehen lernen, mit welcher beide im schönen Einklang zusammenklingen. Gerade der Reiz, der in der Musik der Töne liegt, soll die Sehnsucht der Seele nach der Vermählung und Lösung des äußeren Sinnes mit dem geistigen Leben wecken. Je reizender die Wellenlinien der Töne die Ufer des Liebes umfließen, um so mächtiger muß das Gefühl in uns werden, das diesen reizenden Gliedern eine geistige Gestalt und Bedeutung verleihen möchte.“ (S. 538.)

„Alles Leben hat seine Geheimnisse, welche es erst dem forschenden und sinnenden Geiste offenbart. In dem inneren Geheimniß des Lebens aber, das dem Geiste offenbar wird, und in der Harmonie desselben mit der äußeren Erscheinung liegt der Reichthum des Lebens und die Schönheit desselben. Nicht der äußere Sinn erkennt die Schönheit, sondern der im Sinne lebende Geist. Darum ist nur der Mensch fähig, die Schönheit zu erkennen, und nicht das rein sinnliche Wesen. Wenn der Mensch durch die Sinne allein das Schöne erfassen könnte, dann würden die Thiere den Sinn für das Schöne mit ihm gemein haben müssen. Wenn aber die Schönheit des Lebens ein Geheimniß ist, das, in der sichtbaren Erscheinung verborgen, nur dem Geiste sich offenbart, so muß der Mensch nicht bei der gefälligen

und angenehmen. Erscheinung sich aufhalten, muß nicht von dem äußeren Sinne den Geist binden und fesseln lassen; sonst geht ihm über dem sinnlichen Reiz das geistige Schauen der wahren Schönheit des Lebens verloren. Die äußere Schönheit der Erscheinung ist nur der Abglanz des inneren Lebens, der uns die Lichtgestalt der wahren Schönheit ebenso sehr verhüllt, als er uns dieselbe offenbart. Durch das Aeußerliche der sinnlichen Erscheinung soll der Mensch nur gereizt und gelockt werden, nach dem inneren Geheimniß des Lebens zu fragen und zu forschen. Darum hat der Schöpfer der Natur sogar die zahllosen Wesen der Erde alle in Wohlgestalt gekleidet und die ganze Natur mit Anmuth geschmückt, damit der Mensch durch die Annehmlichkeit und den Reiz der Erscheinung, der über alles ausgegossen ist, zur näheren Betrachtung sich führen lasse, um das Wesen der Dinge und ihre innere Schönheit zu erkennen, und die unendliche Harmonie der Welten zu fassen und zu vernehmen. Darum muß der Mensch die äußere Erscheinung von der Bedeutung und dem inneren Wesen der Dinge unterscheiden, damit er die Harmonie erkenne, mit der beide ineinanderklingen. Aus der Unterscheidung der äußeren Erscheinung von dem Wesen und der geistigen Bedeutung kann allein die wahre Erkenntniß der schönen Harmonie hervorgehen. Gerade dieser Unterscheidung aber sind die Menschen abhold.“ (S. 564 f.)

„Der Eindruck einer ungetrübten Harmonie wird nur dann entstehen, wenn er nicht aus der Einförmigkeit und Eintönigkeit der Wahrnehmung, sondern aus dem Reiz der Mannigfaltigkeit hervorgeht. Daß ein an sich einförmiges einen einfachen Eindruck hervorbringe, ist ziemlich nothwendig, aber darum noch nicht die Quelle der geistigen Freude, die aus der Schönheit entspringt. Der Geist leidet blos die Nothwendigkeit dieses Eindrucks; er selber ist unthätig und unfrei in demselben. Wenn aber viele Vorstellungen zu einem einzigen Lebensbilde zusammengedrängt sind, dann findet der lebendige Geist einen Spielraum für seine freie Thätigkeit. Eine die sinnlichen Verhältnisse und Eindrücke zu einem Ganzen verbindende Lebenskraft begegnet ihm, und lehrt ihn das Leben in der Einheit, in der Bewältigung der Gesetze der Nothwendigkeit fassen. Wenn sinnlich verschiedene Empfindungen eine gemeinschaftliche Lebensseinheit durchblicken lassen, so sind sie selbst bereits von einer höheren Macht bewältigt, die dem Geiste verwandt ist, die durch ein höheres Lebensgesetz im äußeren Stoffe herrschend geworden ist. Durch den unmittelbaren Eindruck erfasst der Mensch nur im Allgemeinen die Harmonie des in der Erscheinung sich offenbarenden Lebens; aber er ist sich der inneren Tiefe des wahren Reichthums dieser Harmonie nicht bewusst, so lange er nicht die in dieser Harmonie zusammenklingenden, vereinigten Gegensätze, und die mannigfaltigen Abstufungen und Glieder derselben erkannt hat. Dinge, die nicht sehr von einander verschieden sind, Eindrücke, die nicht weit von einander liegen, können leicht in Einen Klang zusammenfließen, weil der Unterschied beider ohnehin kaum bemerkbar ist.“ „Wenn nun die Verähnlichung und Verbindung solcher naheliegender Formen mir gerade keinen unangenehmen und widersprechenden Eindruck macht, habe ich damit dann schon wirklich etwas Schönes gehört und gesehen?“ „Wenn aber die entferntesten Gegensätze in harmonisch zusammenhängenden und klingenden Nebengängen mit einander verbunden werden, wenn die tiefste geistige Lebensanschauung, der innerste Ton der Erinnerung der menschlichen Seele an ihr

unsterbliches Leben, der höchste Flug der Phantasie und Begeisterung mit dem schweren, vergänglichem, irdischen Stoffe vollkommen Eins geworden zu sein scheint, das Auge der Ewigkeit aus dem irdischen blickt; dann hat eine volle, lebens tiefe Harmonie an die äußeren Sinne des Geistes gepocht.“ „Aber welcher Unterschied zwischen dieser Empfindung und der eines bloß gedankenlosen Hinnehmens dessen, was den Sinn unmittelbar anspricht und ihm ohne weitere Vergleichung wohlgefällt!“ (S. 566 f.)

„Zwar wird auch diese reiche, volle, tiefe Lebensharmonie in sinnlich annehmlicher, ohne Widerspruch mit meinen Sinnen harmonirenden Formen sich mir darstellen müssen, und hierin wird sie allerdings mit dem bloß Sinnlichgefälligen Aehnlichkeit haben, und Mancher mag sich überreden, den Geist der wahren Schönheit begriffen zu haben, weil ihm ja auch das wahrhaft Schöne gefällt. Wer aber nicht in die Tiefe des geistigen Lebens eingedrungen ist, sondern bloß vom sinnlichen Wohlgefallen sich bestimmen läßt, bei dem ist der angenehme Eindruck nicht aus der Empfindung für das wahrhaft Schöne hervorgegangen und wenn er auch mit dem Urtheile, das von der Schönheit selber sich bestimmen läßt, in manchen Fällen übereinstimmt, so hat er doch darum das Schöne selbst noch nicht erkannt; denn der Grund seines Urtheils geht nicht aus dem Wesen der Schönheit selbst hervor, sondern nur aus der Wirkung derselben auf die äußere Empfindung. So lange dem Menschen das Unschöne, weil es reizend ist und angenehm, ebenso wohlgefällt, wie das wahrhaft Schöne selbst, welches allerdings auch dem Sinne wohlgefällt, ist ihm der Geist der Schönheit nicht erschienen.“ (S. 567.)

„Nur in der Tiefe des Geistes, und in dem Reichthum der zu einer höchsten Lebenseinheit verbundenen Anklänge des inneren Lebens in der äußeren Erscheinung liegt das Geheimniß der wahren, unsterblichen Schönheit. Je tiefer das Geheimniß des geistigen Lebens, das in der äußeren Erscheinung Gestalt gewinnen will, je reicher die Anklänge des äußeren Lebens, die in dieser geistigen Tiefe mitklingen, und je einfacher die Verbindung und der Einflang beider in einer einzigen, wohlgegliederten Harmonie dargestellt ist, um so größer ist die Macht des im Lichte der Schönheit offenbar gewordenen Geheimnisses des Lebens.“ „Nach dieser dreifachen Eigenschaft muß jedes Werk der Kunst beurtheilt werden, und nur im Einflang dieser drei der wahren Schönheit wesentlichen Merkmale kann irgend ein Werk der Kunst vollkommen schön genannt werden. Der vollkommenen Schönheit aber nähert sich alles dasjenige, worin Eine dieser drei Eigenschaften sich mit großer Ueberlegenheit der äußeren Geseze der Erscheinung und des Stoffes bemächtigt hat, um die Macht des bildenden Menschengeistes darin zu offenbaren. Wo aber keine von diesen Eigenschaften diese überwiegende Macht der bildenden Kraft des menschlichen Geistes offenbart, da ist mit der Macht der Kunst auch die der Schönheit untergegangen. Will man darum ein Kunstwerk richtig beurtheilen und verstehen, und des in ihm lebenden Geistes wahrhaft theilhaft werden, so muß man den geistigen Inhalt von der äußeren Form unterscheiden und beide wieder in ihrer wesentlichen, einheitlichen Beziehung zu einander, in ihrer Harmonie erkennen.“ (S. 589 f.)

„Der Inhalt und die Form und ihre Verbindung aber kann nur durch das Verhältniß des Vermittlungsgesezes selbst begriffen werden, in welchem

das geistige Leben sich offenbaren will. Anders wird dieses Leben sich offenbaren in der Farbe, und wieder anders im Tone, und wieder anders in der Sprache. Wie das Gesetz der Leiblichkeit sich erweitert, muß auch der Inhalt sich erweitern und sich steigern. Was dem Geiste nicht gelingt, in der Farbe darzustellen, das kann ihm vielleicht im Tone oder in der Sprache gelingen.“ „Von der Poesie fordern wir, daß sie uns alle Tiefe des geistigen Lebens erschließe, die durch das Wort und die Sprache darstellbar ist. Aber auch in dem Gebiete der Poesie wird wieder Ordnung und Gliederung sein, und ein Anderes werden wir erwarten von dem epischen Dichter und ein Anderes von dem dramatischen.“ (S. 590.)

Die wesentlichen Eigenschaften des poetischen Kunstwerks überhaupt und des lyrischen Gedichtes insbesondere werden nun näher bestimmt und die gegebenen Bestimmungen durch Beispiele (hauptsächlich aus dem Gebiete der deutschen Lyrik) erläutert. (S. 591 f., 613—616, 636—639, 659—662, 681—685, 705—709, 732—736, 757 ff., 781—784, 806 f.)

Die leitenden Grundgedanken der 53 Homilien, welche die Beilage zur Siloah enthält, sind kurz zusammengefaßt in den zwei schönen Artikeln über das Frohnleichnamsfest (S. 481—488) und „über die Bedeutung der Kirchenfarben“ (S. 325 ff., 349 ff., 371—374). Ich lasse von letzterem als Beispiel für den Inhalt und die Darstellungsweise jener „Betrachtungen“ die Hauptstellen hier abdrucken.

„Betrachten wir“, sagt D., „die Feste der christlichen Kirche mitfeiernd ihre äußerlichen Kennzeichen, so erscheinen uns die Farben der kirchlichen Festkleider als Lichtsymbole eines verborgenen Geheimlebens, das sich in einzelnen Ausstrahlungen des inneren Lichtes offenbaren will.“ „Jeder Christ weiß, wie die Kirche bald in rothe oder weiße, in blaue und grüne, ja selbst in schwarze Farbe gekleidet erscheint.“ „Die Blumen der Natur erscheinen in der Kirche als Feste des Herrn und seiner Heiligen, und im eigenen Herzen als die Blüthen des Geistes Gottes in uns.“

I. „Wie die Welt aus der Dunkelheit des Nichts erschaffen worden, wie die Sonne aus dem Bett der Nacht sich erhebt und das Licht des Tages aus der Dunkelheit hervorbricht, so wird auch der Mensch aus der Finsterniß zum Lichte geboren. Sein erstes Leben und Athmen ist aber selbst noch finster und bewußtlos. Das neugeborne Kind sieht und hört noch kaum, und hat keine rechte Empfindung von dem Leben; alle seine Kräfte sind wie in einem finstern Kerker eingeschlossen. Nach und nach werden diese Fesseln weiter, aber niemals zerbrechen sie ganz. Der Geist des Menschen ist in der Nacht des Leibes gefangen, wie in einem dunkeln und engen Kerker. Das Leben verschwindet und der größte Theil der Menschen ist gar nicht zur Erleuchtung und Erkenntniß der himmlischen Wahrheiten gekommen, sondern hat in seinen engen Lebensgrenzen einem irdischen Beruf obliegend von der weiten Welt so viel als nichts geschaut. All sein Sinnes und Trachten beschränkt sich auf den beschränkten Kreis seiner Nachbarn und seines Gewerbes; und wie des Menschen Geist, der Sonne vergleichbar, auf die reiche, weite Erde und die tausend Bildungen des Lebens herabschauen kann, hat er nicht empfunden.“ „Aber auch der Mächtigste und Weiseste, wie schmerzlich fühlt auch er die Nacht des Lebens! Der nächste Augenblick ist ihm unbekannt. Ein dicker Schleier hängt über unsern geistigen Augen.

Nur rückwärts vermag der Mensch ein wenig zu schauen und ein Geringes auch um sich; vorwärts aber liegt die schwarze Nacht der unbekanntten Zukunft. Nur die Nacht des Grabes ist gewiß. Finster ist der Anfang, Finsterniß der Verlauf, und finster das Ende des menschlichen Lebens."

"Aber diese lichtlose Finsterniß hat für den Menschen schon den Keim des Lichtes." „Der Mensch ist dem Thiere gleich durch die Nacht des Todes, die ihn umschließt; aber er ist nicht dem Thiere gleich, weil er von ihm nicht überrascht wird, sondern an ihn denken, und sogar über ihn hinausdenken kann." „Wir würden das Licht des Glaubens an ein ewiges Leben nicht suchen und nicht finden, wenn nicht diese Nacht uns umgeben würde. Daher mahnt uns auch die Kirche durch die schwarze Farbe an die Grabesnacht, an die Finsterniß des Todes." „Darum deckt sie die Bahre mit schwarzem Tuch und umstellt sie dann mit brennenden Lichtern." „Die schwarze Farbe der Kirche bedeutet noch kein Fest, sondern erst den dunkeln Grund der Trauer, auf dem die Festesfreude erblühen soll."

II. „Die erste Farbe, die aus der Vermischung jenes Lichtfunken mit der schwarzen Nacht erblüht, ist die grüne Farbe des Lebens. Sie ist die zarte Farbe der Erde, die dem Himmel entgegenlächelt; die so nahe und milde das Auge, das noch nicht an's Licht gewöhnt ist, am meisten anspricht. Wir nennen sie die Farbe der Hoffnung, sollten sie aber eigentlich die Farbe des Lebens nennen, auf welches ja alle Hoffnung sich gründet. Alle Gaben, die der Mensch von der göttlichen Liebe erhalten, sie alle bedecken die Nacht der Leblosigkeit mit frischem Grün. Es sind aber die Gaben des Vaters alle unsere natürlichen Anlagen des Leibes, der Seele und des Geistes. Der Mensch, der nicht geboren, sieht nicht die Nacht des Todes, aber auch nicht die Freude des Lebens. Wer aber geboren ist in der Zeit, hat Hoffnung der Ewigkeit. Gott hat ihm Sinne gegeben, die seinem Willen dienstbar sind; er hat ihm eine Seele gegeben, die eine Menge Fähigkeiten in sich enthält, und hat ihm einen Geist gegeben, der denkt und will, und das Leben und seine Kräfte zu selbstgewählten Zwecken benutzt. Aber was nützen alle diese Gaben, wenn der Mensch ihrer sich nicht bedient zu einem ewigen Ziele und zu seinem ewigen Heile?"

„Alle Sinne sind Irdisches, und können uns dennoch Himmlisches verleihen. Welche Herrlichkeit, Schönheit und Uner schöp flichkeit der Wunder Gottes erblickt das Auge! Wie sehr gibt es Zeugniß durch die Anschauung von unsichtbaren Kräften, Schönheiten und Gesetzen! Welche Fülle von Wahrheit, Schönheit und Harmonie ist das Ohr des Menschen zu vernehmen geeignet, sobald der Mensch in dem Natürlichen die übernatürliche Einheit gewahrt wird!" „Wie reich und selig könnte diese Gabe Gottes dich machen, und welche Last von Schuld häuft sie auf dich!"

„Wie reich ist dann der Mensch weiter durch seine Seele! Wenn in der Jungfrau und in dem Jüngling zum ersten Mal die Sehnsucht des Herzens erwacht, welch ein Muth, welch eine Begierde, alles aufzuopfern, um ein anderes zu lieben, welch ein Schatz von geheimnißvollen Regungen durchströmt das Herz! Was könnte der Mensch werden, wenn er diese Gefühle recht begreifen, wenn er verstehen würde, wie das Höchste, das Befeligendste, was der Mensch besitzt, die muthige, aufopfernde Liebe ist; wie in ihr eine nie zu erschöpfende Quelle von zarten Empfindungen ver-

borgen liegt, wenn er aus irdischer göttliche Liebe lernte! und wie gebraucht der Mensch diesen Schatz des Herzens?"

„Was aber der Geist besitzt, diese Quelle freier Liebe, das erkennt der Mensch fast nie; tödtet er doch das Leben seiner Seele, die geistigen Kräfte aber läßt er gar nicht erwachen; und doch ist der Geist, der über die Seele und den Leib gebietet, in dem Reichthum beider einer Seligkeit fähig, wie nur ein unendlich Liebender Gott sie verleihen kann. So grünt aus den Gaben des natürlichen Lebens die Hoffnung des übernatürlichen Lebens empor.“

„Aber noch lebendiger wird die Hoffnung in den Gaben der Erlösung. In ihr sind wir durch das höchste Liebeswerk der göttlichen Liebe gewiß, und haben in den heiligen Sacramenten immer dauernde Zeichen dieser Liebe, die Alle selig machen will. Allein auch in ihnen ist die Hoffnung erst eine ungeistige. Wir wissen nur, daß wir in Christus alle selig werden können. Ob wir es aber werden, das hängt von der heiligenden Kraft des göttlichen Geistes ab. Darum hat die Kirche mit der grünen Farbe die Feste des Herrn bezeichnet, die im Laufe des Jahres bloß als Grund unserer Hoffnung noch nicht die Früchte des höheren Lebens zeigen. Diese grüne Farbe muß daher jedem eigentlichen Feste und seiner Farbe weichen. Aus dem grünen Kelche blüht erst die eigentliche Blume des geistigen Lichtlebens hervor.“

„Die schwarze Farbe mahnt den Menschen an eine höhere Hilfe. Der sündige Mensch und der heidnische sucht dieser Furcht zu entfliehen durch das Leben des irdischen Lebens. Der Christ flieht unter den schattigen Baum der immer grünenden Hoffnung im Gebete. Allein diese Andacht ist noch immer keine blüthe- und fruchttragende, wenn nicht ein geistiges Leben daraus erwächst, wenn uns nicht der Geist innerlich Zeugniß gibt von der Kraft seines Trostes. Wie Christus einst dem Baume fluchte, der bloß Blätter trieb, ohne Früchte zu tragen, so ist die Andacht ungesegnet, die niemals Früchte des Geistes bringt. Christus erlöset uns nur, und das Vertrauen auf ihn ist der Grund unserer Seligkeit. Aber Christus heiligt uns nicht.“

„Darum sind die Feste des Kirchenjahres, die des Lebens Heiligkeit bezeichnen, nicht grün, sondern in ihren eigenen Farben blühend, denn keine Blume blüht grün, sondern roth, blau oder weiß.“

III. „Die erste Blüthe aber blüht im dunkeln Schein der blauen Farbe. Blau ist die Farbe des Ernstes und der Trauer. Aber diese Trauer ist eine andere, als die im Tode. Es ist die Trauer des Lebens im Geiste; die Trauer über die Sünde; der Ernst der Betrachtung; die Sehnsucht nach der Nähe und Gewißheit der göttlichen Gnade.“

„Die blaue Farbe ist die Farbe des Himmels. Sie verhüllt uns das Licht und gibt es. Da wo des Menschen Blick nicht mehr hinreicht, begegnet uns nicht die schwarze Nacht, sondern nur das sanfte Himmelblau eines nicht ganz offenen, aber auch nicht ganz verborgenen Lichtes. Die blaue Farbe ist ein Verfließen in's Unendliche. Alles, was in der Ferne steht, erscheint daher mit einem blauen Dufte überhaucht und verschleiert. Diese blaue Ferne ist das rechte Leben des himmlischen Sinnes, der mit Schwermuth und Sehnsucht alles Bekannte in die Herrlichkeit einer wunderbaren Ferne taucht, der alles Irdische mit dem Dufte eines himmlischen Ahnens überhaucht.“

„Diesen betrachtenden Seelen gefellt sich dann ein weiteres geistiges Leben an. Es ist das Leben der glühenden Kraft, des opfernden, blutenden Lebensmuthes. Roth blüht der Schein des Marterkthums.“
 „Gut und Blut gibt der geistige Mensch hin für sein ewiges Erbtheil, für seinen Glauben und seine Liebe. Wenn sich Abends und Morgens das Licht mit den Dünsten der Erde abkämpft, dann erscheint die glühende Röthe. So ist die rothe Farbe das Zeichen der kämpfenden Liebe, des streitenden Eifers.“ „Sie ist die entgegengesetzte Farbe von Blau. Dort ist die Erde zum Himmel gedrungen; hier hat der Himmel mit der Erde gerungen. Dort ist Betrachtung, hier Kampf. Aber in beiden ist die Kraft des höheren Lebens, in beiden die Herrlichkeit des Lichtes über die Finsterniß offenbar geworden; in beiden hat der Mensch das Zeugniß der Gewißheit eines unverlierbaren, ewigen Lebens in sich gefunden.“

„Im höchsten Glanze aber steht die Lichtreinheit der weißen Farbe. In ihr hat das Licht gleichsam gänzlich alle Finsterniß überwunden. Das Weiß ist die Farbe der Unschuld, der Reinheit, des vollen Gnadenlichtes der heiligen Liebe des Geistes. Darum hat die Kirche auch an den Festen der seligsten Jungfrau Maria, am Siegesfeste der Auferstehung, am Feste aller Heiligen die weiße Farbe gleichsam als die Lichtfülle und den höchsten unvermischtesten Glanz der Reinheit und Freiheit von allem Irdischen, des Triumphes über Nacht und Tod angezogen. Wie die schwarze Farbe das Aufhören aller Farben in Nacht und Finsterniß, so ist die weiße Farbe mehr Licht als Farbe, Aufhören aller einzelnen, gebrochenen und getheilten Farben im reinen Lichtglanz. Im Herzen des Menschen aber ist dieser Lichtglanz des göttlichen Geistes jener Lichtpunkt der vollen Reinheit des Willens und Strebens, der in Liebe Gottes alles aufzulösen und zu wirken vermag. Nicht der ist rein, der nicht gesündigt, sondern der, der in allem Gott will und meint. Die Schwäche der menschlichen Natur läßt uns nie sündenfrei werden. David hat schwere Sünden auf sich geladen; dennoch heißt er ein Mann nach dem Herzen Gottes; aber es gibt eine Reinheit des Willens und der Liebe, die in Gott die Sünde tilgt, und diese macht die Seligkeit. Alle pharisäische Unschuld ist dagegen nichts werth. Nicht das macht dich selig, daß du keine Sünde hast, sondern das allein, daß du vollkommen Gott lieben gelernt hast. Wenn du daher in deinem Herzen nicht um Lohn dienst, sondern aus Erkenntniß und innerster Anbetung der göttlichen Liebe, dann bist du im heiligen Geiste gerettet.“

„Zu diesem Reichthum, zu dieser Herrlichkeit der Liebe Gottes zu gelangen, muß die Seele aufwärts steigen durch alle Stufen, welche die Farben der Kirche uns andeuten. Von der Betrachtung des Todes ausgehend, geht die Seele zur Betrachtung des grünenden Lebens voran, um sich von dem Grunde der Hoffnung in Christus zur geistigen Freiheit in der ersten Neue, Betrachtung und Sehnsucht nach dem Himmel, die uns durch die blaue Farbe angedeutet wird, zur feurigen, alles aufopfernden, todesmuthigen Begeisterung des Glaubens und der Liebe zu erheben, die in der rothen Farbe leuchtet. Aus dieser doppelten Freiheit erblüht die weiße Lichtgestalt der reinsten, seligsten Liebe.“

β. Der Geist der christlichen Ueberlieferung.

I. Band (1850).

A. Erste Abtheilung.

Die erste Abtheilung dieses Werkes: die „allgemeine Darstellung des inneren Zusammenhanges der organischen Entwicklung der kirchlichen Literatur“ handelt (im ersten Bande) zuerst von dem „Leben der christlichen Ueberlieferung überhaupt“ (I, 3—119), dann von der „wesentlich einheitlichen Form der christlichen Ueberlieferung in der Kirche“ (I, 120—228), endlich (im zweiten Bande) von den „äußeren Gesetzen der Zeit, welche in jeder geschichtlichen Entwicklung sich offenbaren“ (II, 3—156).

Der 1. Abschnitt: „Die in unserer Zeit liegende dringende Hinweisung auf die ersten Zeiten des Christenthums“ (S. 3—21), geht aus von dem Satze, daß der Mensch „allein seiner selbst ganz gewiß und diese Gewißheit für ihn der Ausgangspunkt jeder andern Gewißheit ist.“ „Der Mensch ist sich in der Erkenntniß der Gegenstände außer sich nur insofern bewußt, als er sie mit sich selbst verglichen und in ihrem Verhältniß zu sich erkannt hat.“ „Je näher irgend etwas dem Menschen und seinem ihm gegenwärtigen Zustande und Gefühle liegt, um so leichter muß ihm die Erkenntniß desselben werden. In jeder Erkenntniß aber, sie mag leicht oder schwer sein, muß er von sich und seinem Zustande ausgehen, um einen sichern Anhaltspunkt des Vergleichens zu haben. Es ist zwar das Gefühl seines ihm gegenwärtigen Zustandes nicht der Maßstab für den Inhalt dessen, was er erkennen will, und kann es nicht sein“, denn sonst würde der Mensch nie einen „Gegenstand außer sich, sondern immer nur wieder sich selbst wahrnehmen“; wohl aber hängt die Lebendigkeit und Sicherheit der Erkenntniß davon ab. „Selbst der Zeit nach können wir uns nicht in ein anderes Jahrhundert versetzen“, ohne daß wir den Zustand unserer Zeit zum „Ausgangspunkte unserer Betrachtung“ machen. Die Noth der Zeit „drängt uns zur Vergleichung unseres Zustandes und unser selbst mit den Zuständen und Erscheinungen der Zeiten vor uns.“ „In jeder Zeit aber kreuzen sich wieder verschiedene Interessen und Fragen; die letzte und bedeutendste dieser Fragen bleibt aber immer diejenige, die das letzte und höchste Ziel des menschlichen Lebens in's Auge faßt und dadurch allen übrigen Bestrebungen des Menschen und der Menschheit eine einheitliche Richtung und allgemeine, bleibende Bedeutung gibt.“ Was nun den gegenwärtigen Zustand des religiösen Bewußtseins betrifft, so ist „die erste und allgemeinste Erfahrung in dieser Hinsicht die überall sich kundgebende Klage über Abnahme alles religiösen Lebens.“ „Unsere Versuche, auf früher betretenen Wegen die Verheißungen des Glaubens in uns zu erproben, haben nicht immer, und wenn wir uns es aufrichtig bekennen, fast nie mehr denselben Erfolg, wie in früherer Zeit.“ Die Institute des Mittelalters „sind nur sparsam mehr bei uns vorhanden, und wo sie vorhanden sind, da haben sie den Duft und die reifen Früchte früherer Zeit verloren.“

Die „Mittel der innern Erhebung des Menschen“ „müssen sich nach

den Entwicklungsstufen und der Empfänglichkeit der menschlichen Natur richten. Die Einbildungskraft der Menschen wird auch in anderer Weise gestärkt und gereinigt als der Verstand, die Kräfte der Seele bedürfen einer andern Ausbildung als die des Geistes.“ Der Jüngling, der thatkräftige Mann und der im Rath kräftige Greis, sie haben verschiedene Aufgaben, und darum auch andere Kräfte, Wege und Mittel, diese Aufgaben zu lösen. Die Versuche, „im Glauben, im Gebet, in den Gnadenmitteln der Kirche jene Andachtsgluth, jene unmittelbare Erleuchtung der frühern Zeit wiederzugewinnen“, müssen darum „nothwendig mißlingen, weil wir nicht mehr mit der gleichen Unmittelbarkeit der allempfänglichen Seele dieselben anstellen können.“ „Mussasjenige, was die einzelnen Zeiten des Christenthums an besondern Formen sich angeeignet“, „müssen wir von dem allgemeinen Grunde und dem über den Zeiten stehenden, bleibenden Wesen desselben unterscheiden lernen“, um in demselben die Macht zu erkennen, die auch unsrer Zeit die ihren Bedürfnissen entsprechenden, innerlich erneuenden und äußerlich umgestaltenden Kräfte und Formen verleihen kann.

„Neben dem Widerspruche von Glauben und Unglauben finden wir in dem Bekenntnisse der Offenbarung selbst wieder seit Jahrhunderten herrschende Spaltungen“ durch die factisch bestehende Dreitheilung einer protestantischen und griechischen Kirche neben der katholischen. Man suchte „die Vorstellung immer allgemeiner zu machen, daß die allgemeine Wahrheit des Christenthums im Mittelalter durch Schulbegriffe und hierarchische Uebergriffe des römischen Primats beschränkt und getrübt worden“, und daß in Folge des Widerspruchs gegen die nothwendig gewordenen Reinigungsversuche des christlichen Bewußtseins die allgemeine Wahrheit aufgegeben und an die Stelle der katholischen Kirche eine römische Particularkirche getreten sei. „Diesen Vorwürfen gegenüber wäre es nun die erste Forderung an die Vertheidiger der katholischen Kirche gewesen, die Katholicität, d. h. die Allgemeinheit der in der katholischen Kirche gelehrtten Wahrheit und die allesumfassende Tiefe des objectiv in derselben niedergelegten christlichen Bewußtseins nachzuweisen.“ Dadurch hätte „der Reichthum aller natürlichen Erkenntniß zu seiner letzten Verherrlichung in der Tiefe des objectiven Glaubensinhaltes, und dieser objective Inhalt durch die Eintragung in die subjective Bildung der Zeit zur allseitigen, allgemeinen, alle menschlichen Kräfte durchdringenden, alle Wissenschaft und Kunst leitenden und läuternden Darstellung kommen können.“ Statt dessen „ließen sie auf eine äußere Polemik sich ein und verfehten damit das katholische Bewußtsein in die desselben unwürdige Stellung des einfachen Gegensatzes. Der Gegensatz aber ist nicht mehr das Allgemeine und Katholische, sondern steht als Particularität unter der allgemeinen Wahrheit.“

Während die Protestanten über dem Anbau der subjectiven, natürlichen Kräfte „nach und nach den festen Anhaltspunkt eines objectiven Glaubensinhaltes verloren, und dafür in Kunst und Wissenschaft sich anzufiedeln suchten, hielten dagegen die meisten Vertheidiger des katholischen Glaubens um so eifriger an dem positiv überlieferten Inhalt fest und glaubten sich [auf übernatürliche Unterstützung vertrauend] dadurch berechtigt und verpflichtet, die Ausbildung alles natürlichen und subjectiven Lebens so viel als möglich von sich abzuhalten. Dadurch gieng nothwendig die natürliche Macht über das menschliche Gemüth ihnen verloren . . ., und die Wurzeln des

positiven Glaubens erstarben im Volke durch die Schuld der Vertheidiger desselben.“ So „entstand zuletzt jener Indifferentismus des überall nicht gerne selbst den geistigen Kampf auf sich nehmenden Volkes.“ „Darum fanden die Hypothesen der Philosophen von einer dreifachen Kirche, der Petrinischen, Paulinischen und Johanneischen, von welchen die erste als die katholische, die zweite als die protestantische, und die dritte endlich als die letzte, philosophisch-kosmopolitische erklärt wurde, überall leicht Eingang, und man überredete sich um so leichter, daß die Zeitalter der beiden ersten Kirchenformen untergegangen und das der Kirche der Liebe, wie man es nannte, gegenüber der des Petrinischen Glaubens und der Paulinischen kämpfenden Hoffnung, gekommen sei, je bequemer man es fand, in so unbestimmten Liebeserklärungen die obschwebenden Gegensätze des Glaubens und des Bewußtseins zu versöhnen, und in dem unbestimmten Meere einer unbewußten Sehnsucht, die am Ende nichts glaubte und nichts hoffte als die Erfüllung der eigenen Wünsche, den ganzen Continent des objectiven Glaubens zu versenken.“ Wer aber bei jenem Kampf der Parteien selbst mit Partei nahm, bei dem trat nur allzu leicht „an die Stelle der inneren Beruhigung die blinde Leidenschaftlichkeit des Parteikampfes, und der Mensch verlor darüber die Innerlichkeit und wahre Empfänglichkeit für die allgemeine Tiefe und Wahrheit des Glaubens.“ „Dadurch wurde Manchem der Glaube ebenso gefährlich als Andern der Unglaube, und vielen Andern wurde dagegen der Glaube selbst wieder verhaßt durch die Gehässigkeit, mit der der Glaube von Andern festgehalten wurde.“

Beides aber, der „Widerspruch gegen den Glauben und die subjectiv unvermittelten Widersprüche in der Darstellung desselben“, fordert gleichmäßig zu einer endlichen letzten Begründung und Entscheidung auf. „Ein Schritt zu dieser freien Lösung ist aber in unserer Zeit dadurch geschehen, daß man den Versuch gewagt, Religion und Kirche ganz vom Staate und den bürgerlichen Verhältnissen zu trennen, daß man einmal den Kampf um die kirchliche und religiöse Freiheit begonnen.“ Obgleich dieser Kampf „vorderhand nur von äußeren Gründen veranlaßt mit äußerlichen Verhältnissen sich beschäftigt, mit äußerlichen Waffen geführt, der rechten Tiefe seines Strebens sich nicht bewußt geworden“, so ist doch „durch ihn der Anfang einer in ungetrübter Freiheit allein möglichen Lösung des religiösen Bewußtseins gemacht.“

„Wie zuerst die Organisation der Kirche dem Staate die Form verliehen, so gieng dann später die Staatsform in ihren äußerlich und mechanisch gewordenen Bildungen wieder in die Verwaltung der Kirche über, und es entstand nun ein immerwährender Kampf der Jurisdiction zwischen beiden Gewalten auf dem Gebiete des äußerlichen Lebens. Statt mit der Leitung und Lösung der inneren Fragen und Bedürfnisse der Gemeinden hatten die Hirten derselben es mit den äußerlichen Formen der Verwaltung zu thun, und während sie in unfruchtbaren Kämpfen mit dem Formalismus des Staates sich abmühten, verloren sie darüber das Vertrauen und die innere Gemeinschaft mit der ihnen anvertrauten Heerde.“ „Der Ruf um kirchliche Freiheit wird darum, sowie er im Gegensatz der Kirchenverwaltung gegen den Absolutismus und Formalismus des Staates entstanden ist, den Wiederhall in der innern Verwaltung der Kirche wecken müssen; ja dieser Wiederhall ist zum Theil schon wach und laut geworden, und weist auf einem

harten Kampf hin, den das kirchliche und religiöse Bewußtsein nicht bloß nach außen, sondern noch viel mehr nach innen wird durchzukämpfen haben. Die Gefahr, welche der Kirche von außen her droht, ist eine geringe gegen diese im eigenen Lager durch Unkenntniß und falsche Maßregeln bereits mächtiger gewordene Gefahr, als es Manchem, der nach außen kampfergüßter sich den Gegnern der Kirche gegenüberstellt, ohne seine innere Erkenntniß und Willenskraft erprobt zu haben, scheinen möchte. Es wäre nicht unmöglich, daß gerade diejenigen, welche ihren Blick zunächst nach außen gewendet, um die von dorthier drohende Gefahr abzuwenden, die gefährlichsten Feinde für die innere Macht und Freiheit der Kirche würden."

„In einer Zeit, die der Widersprüche voll ist, kann man nicht hoffen, die Gegensätze des Bewußtseins durch die einzelnen übriggebliebenen Formen der nächstvergangenen Zeit zu lösen. Man muß alle Zeiten in's Auge fassen, alle mit einander vergleichen, um die bleibende und unveränderliche Lebenskraft von ihren einzelnen vergänglichen Lebensformen zu unterscheiden, um an dem Unvergänglichen festzuhalten und aus der Wurzel des Lebens den Baum der Zeit zu verzüngen.“ „Vor allem wird [daher] unser Blick von der Unentschiedenheit und der Zerfallenheit des religiösen Bewußtseins unserer Zeit auf jene Zeit gelenkt“, die „eine ebenso unerlöschliche Macht des Glaubens geoffenbart, als unsere Zeit Wandelmuth und Ohnmacht der Gemüther offenbart.“ „In jener Zeit scheinen die verborgenen Heilmittel zu liegen, durch welche die an Unglauben oder blinder Leidenschaft kränkenden Gemüther der Zeit genesen könnten.“ „Wenn gegenwärtig das religiöse Bewußtsein von den Bedingungen des bürgerlichen und politischen Lebens sich loszureißen strebt, wo kann es einen schönern Anknüpfungspunkt finden als in jener Zeit, wo die Religion unter dem größten Drucke der Verfolgung innerlich frei und siegreich über den Haß der Welt triumphirte?“ Dem Communismus und Socialismus unserer Tage steht hier eine in Glauben und Liebe geeinigte Gesellschaft gegenüber, die „in höherem Geiste eine Gütergemeinschaft erstrebte, und nicht im Raube, sondern im Opfer, nicht in der Selbstsucht, sondern in der Liebe Allen alles gemeinsam sein ließ.“ „Wenn die Bande sich gelockert zwischen Heerde und Hirten“, Gemeinden, Priestern und Bischöfen, wo kann ein schöneres Vorbild für die Neubelebung des hingeschwundenen Vertrauens gefunden werden, als das Verhältniß von Bischof und Gemeinde in jener ersten Zeit? Wenn von so vielen Seiten und mit so vielem Rechte nicht nur „über die ungenügende, einseitige und bloß gelehrte Bildung des Clerus“, sondern sogar „über den Mangel des nöthigen formalen, gelehrten Wissens geklagt wird, woher sollen wir die Vorbilder einer bessern Erziehung desselben nehmen, wenn nicht aus einer Zeit, wo die allgemeine Stimme der Gemeinde, die erprobte Weisheit und Selbständigkeit des Charakters, die opfermuthige Begeisterung für den Glauben die vor allem entscheidenden Kennzeichen für den Beruf zum kirchlichen Lehramt bildeten?“

Der 2. Abschnitt (S. 22 - 30) enthält eine „Vergleichung der Gegenwart mit der ersten Zeit des Christenthums“ und hebt den „in manchen Beziehungen bis an den Gegensatz hinstreifenden Unterschied“ beider hervor, zuerst hinsichtlich der inneren Kraft und der Wirkungen des Glaubens, dann hinsichtlich der äußeren Beziehungen, inwiefern das Christenthum in seiner ersten Entwicklung „nothwendig ein in allen natürlichen Beziehungen aus-

gebildetes Leben der Völker [Religionsgebräuche, geistige Bildung, bestimmt ausgeprägte bürgerliche Verhältnisse und Staatsformen] vor sich finden und die durch die Gewohnheit gebildeten Schranken mit neuer Lebenskraft durchbrechen mußte“, während nun das Christenthum seit Jahrhunderten herrschende Staatsreligion, die Kirche mit dem bürgerlichen und Staatsleben auf's engste verkettet ist, „die Bildung der Völker durch das Christenthum in einer tausendjährigen Entwicklung fast allein getragen ward“. Dieser „äußern Anerkennung“ aber steht der „innere Widerspruch“, die „immer weiter um sich greifende innere Verachtung“ und Verläugnung des Glaubens an Christus nur um so schroffer gegenüber. Im Vergleich mit diesem „erscheint die Verschiedenheit der äußern Organisation des kirchlichen Lebens, obwohl Viele gerade darauf in ihrem Widerspruche gegen das kirchliche Leben ein so großes Gewicht legen, doch nur von weit geringerer Bedeutung“, als „blos nothwendige Entwicklung des Lebens selbst“. Dasselbe gilt auch von „der inneren Fortbildung der christlichen Glaubenslehre, die in der ersten Zeit eine bloß allgemeine Auffassung der Offenbarung in sich beschloß und erst nach und nach zur Bestimmung der in dem allgemeinen Grunde des christlichen Glaubens enthaltenen einzelnen Lehrsätze gedrängt wurde.“ Die allgemeine Glaubenswahrheit wurde dadurch „nur in ihrem Verhältnisse zu dem äußeren Gegenstande näher bestimmt, erlitt aber keine innere Veränderung. Selbst als in späterer Zeit die scholastische Wissenschaft die bestimmt ausgesprochenen Lehrsätze des Glaubens wissenschaftlich aneinanderzureihen und nach allen Beziehungen ihres Inhaltes zur logischen Form auseinanderzusetzen suchte, war damit der wesentliche Inhalt des ersten einfachen Christenglaubens noch keiner innerlichen Veränderung unterworfen.“ Wenn darum eine Darlegung des christlichen Bewußtseins in unserer Zeit sich nothwendig von der einfachen Auffassung der ersten Zeit unterscheidet, so „liegt auch darin am Ende nur ein äußerlicher Unterschied der Erscheinung, der durch die Entwicklung des menschlichen Denkens in der Zeit unabweisbar bedingt war.“

Der 3. Abschnitt (S. 31—36) betrachtet die „aus der Verschiedenheit der Gegenwart mit der ersten Zeit des Christenthums von den Feinden desselben abgeleiteten Einwürfe gegen das Christenthum“; der 4. Abschnitt enthält die „Widerlegung dieser Einwürfe“ (S. 37—47). Die Angriffe der Gegner richteten sich zunächst gegen die Kirche und in weiterer Entwicklung gegen das Christenthum selbst. „Auf die Voraussetzung einer der katholischen Kirche zur Last gelegten Trübung des ersten reinen Christenglaubens wurde [von Seite der Reformatoren] die Behauptung einer nothwendigen Erneuerung und Umgestaltung des ganzen christlichen Bewußtseins gebaut.“ „Dabei wurde dann nicht mehr um die objective Beglaubigung derjenigen gefragt, die das Werk der Erneuerung auf ihre Schultern genommen, und so war dem Principe nach die Erneuerung selbst zu einem ebenso willkürlichen als ziellosen Verfahren gemacht“, weil consequenter Weise der subjectiven Willkür eines Jeden das gleiche Recht des Purificationsversuches zugestanden werden mußte, und weil „hinsichtlich des endlichen Abschlusses einer solchen Bewegung keine Grenze gesetzt war, und jede Zeit den Erneuerungsversuch wiederholen konnte, bis eine gänzlich neue Anschauung die positive Lehre des Christenthums verdrängt hatte.“ Wenn es nicht überall dahin kam, „so lag dieß nicht in dem Principe der subjectiven willkürlichen Reformation.“ Andere aber wendeten sich gegen das

Christenthum selbst, behauptend, die Gegenwart müsse einen „neuen Glauben, ein neues Gesetz, eine neue Ordnung aus eigener Tiefe des freien menschlichen Selbstbewußtseins sich erbauen“ und an die Stelle der gleich allen übrigen Religionen veralteten und innerlich abgestorbenen Form des Christenthums setzen. „Diese Anschauung, welche von der neueren Philosophie bis zu ihren tiefsten Wurzeln verfolgt wurde, ist mit allen diesen Wurzeln in die Ausbildung des Zeitbewußtseins verpflanzt worden und begegnet uns offener oder versteckter in der Uebersahl der Literatur der Zeit.“ „So nimmt der Mensch im unbefangenen Kindesalter schon diese Weltanschauung in sich auf, und was auch später in kurzfristigem Eifer dagegen unternommen wird, das ist nicht im Stande, die ersten Eindrücke und die tiefe Analogie derselben mit der Menschennatur wieder zu verwischen.“ Die Folge solchen Eifers „ist nichts weiter, als die Steigerung des inneren Widerspruchs gegen die aufgedrungene Glaubensregel einerseits und die Einpflanzung eines ununterrichteten, leidenschaftlichen und gehässigen Parteiwesens andrerseits. Um der tiefen Auffassung der natürlichen Entwicklung der Menschheit, wie sie von Seite der Feinde des Christenthums uns entgegengehalten wird, mit Erfolg entgegenzutreten zu können, müssen wir darum noch tiefer in den Schacht des menschlichen Bewußtseins niedersteigen, um dort die Zeugnisse des Geistes zu finden, welche die Erzeugnisse des Geistes der Zeit durch ihre größere Macht zu überwinden“ vermögen. Statt dessen hat man über dem Streit hinsichtlich der größeren oder geringeren Berechtigung der einzelnen Confectionen die größere Gefahr aus den Augen verloren, welche von Seite derer droht, die „das ganze Christenthum als einen zeitweiligen Wahn der noch nicht zum wahren freien Bewußtsein gekommenen Menschheit hinzustellen suchten“, und so den Menschen „das Fundament des Glaubens, und nicht bloß ein Mehr oder Weniger innerhalb desselben“ raubten.

Es sollten darum die „Vorkämpfer der einzelnen Confectionen, statt sich gegenseitig zu verwunden, vielmehr gemeinschaftlich gegen den gemeinschaftlichen Feind sich wenden“, der diesen Streit für Rank „um die Wahrheit veralteter Formen“ und für „gelehrte Spitzfindigkeit“ erkläre und behaupte, das nach allen diesen Partekämpfen und Religionsstreitigkeiten wahrhaft Bleibende und bleibend Wahre, und darum die wahre Religion der Menschen sei eben „das Allgemein-Menschliche, die Humanität und allgemeine Bildung überhaupt“. Gerade diese Anschauungsweise wäre aber „geeignet, die Wahrheit des Christenthums in seiner rechten tiefen Bedeutung, in seinem allgemeinen Grunde leichter zum Verständniß der Menschen zu bringen.“ „Wenn gerade von dem Christenthum sich beweisen ließe, daß dieses die Tiefen der menschlichen Natur erschöpfe“, so wäre ja gerade damit die bleibende und allgemein menschliche (nicht bloß zeitweilige und nationale) Bedeutung desselben erwiesen. Man muß die Menschen „nicht immer von der Seite für das Christenthum zu gewinnen suchen, auf der sie für dasselbe abgestorben sind“, muß das Samenkorn der Wahrheit „nicht auf dem Grund aussäen, der durch die Zeit ausgefogen und durch die Gewohnheit zum Felsen erstarrt ist.“ „Mehrere Jahrhunderte haben in Wissenschaft und Kunst, in Kampf und Zweifel, in Schmerz und Verzweiflung, wie im Muth und Uebermuth des subjectiven Lebens nur nach dem Einen neuen Ziel gestrebt, das Allgemein-Menschliche, die Geheimnisse des Menschenherzens und der Menschennatur zu erfassen und das menschliche Selbstbewußtsein in seinem

ganzen Un- und Uebermuth zur lebendigen Anschauung zu bringen." Es ist unklug und unnütz, von den Menschen zu fordern, sie sollen allen „mit subjectiver Kraft errungenen Erwerb eines selbstthätigen Lebens verlassen und vergessen, mit sich und ihrer eigenen Geschichte auf einmal und auf immer brechen und unmittelbar an die Formen wieder anknüpfen, in denen eine längstvergangene Zeit das religiöse christliche Bewußtsein festzuhalten sich bemüht hat." Man muß vielmehr gerade an diese neuen Bestrebungen die Beweisführung anknüpfen, daß „durch das Princip der christlichen Offenbarung alle die Fragen der Zeit viel einfacher gelöst, und alles das, was durch eine subjective Wissenschaft aus dem Schachte des menschlichen Bewußtseins hervorgegraben worden, von den ihm anklebenden Widersprüchen und Gegensätzen erst durch die höhere Anschauung der christlichen Wahrheit geläutert werden könne." Dadurch wäre dann von selbst das „von der neuesten Zeit so viel ausgebeutete Argument, daß das Christenthum wie alle andern Religionen, weil es bloß eine nationale [und temporäre] Bedeutung habe, auch an den Verfall alles nationalen Lebens gebunden sei und einer allgemeinen, aus dem freien Selbstbewußtsein hervorgehenden Weltreligion Platz machen müsse," widerlegt — eine Art der Argumentation, welche „eine umgekehrte Logik voraussetzt, die nicht von den Prämissen zu dem Schlußsatz gelangt, sondern aus dem Nachsatze den Obersatz ableitet." „Dieser Anschauung liegt aber eigentlich die Voraussetzung der neueren Philosophie zu Grunde, daß alle Religion aufhören und im reinen Begriff untergehen müsse." „Die letzte Widerlegung jenes ... Einwurfs liegt daher in der Widerlegung des philosophischen Principes selber, dem er entsprungen ist." Nun zeigt sich aber bei näherer Prüfung des Principes der Systeme Fichte's, Schelling's und Hegel's, daß dasselbe sowohl hinsichtlich seiner subjectiven als seiner objectiven Voraussetzung in einem unlöslichen Widerspruch mit sich selbst befangen und darum „ein in seinem letzten Grunde logisch unmögliches" ist.

Die Kritik der Identitätsphilosophie bildet den Uebergang zum 5. Abschnitt (S. 47—56), welcher „das allgemeine Verhältniß der Offenbarung zum menschlichen Bewußtsein" in ähnlicher Weise wie die „Meditationen", die Moralphilosophie und „das Princip der neueren Philosophie" ¹⁾ feststellt.

Der 6. Abschnitt (S. 56—67) bespricht „das sonderheitliche Verhältniß des Christenthums zur Mythologie, Wissenschaft und Kunst der Griechen".

„Die Freiheit", heißt es hier, „kann nicht der Nothwendigkeit, sondern nur wieder der Freiheit gegenüber sich wahrhaft frei bestimmen und wird den letzten Bestimmungsgrund darum nur in dem Verhältnisse zu einer höchsten Freiheit finden können. So lange aber diese Freiheit nicht in freier Offenbarung dem Menschen nahegetreten ist, wird der Mensch auch keine positive Erkenntniß derselben haben können." „Was der griechischen Philosophie bei aller Klarheit und Tiefe der Erkenntniß fehlte, das war die rechte Erkenntniß der sich selbst bestimmenden Persönlichkeit." „Dieser

¹⁾ In diesem Werke wird der Hauptgedanke: die große Bedeutung des Wortes und des Unterrichtes ähnlich wie hier hervorgehoben, aber viel klarer entwickelt und sorgfältiger durchgeführt.

Mangel theilte sich, wie er ein freies Moralprincip unmöglich machte, auch den übrigen wesentlichen Gliedern der Philosophie mit und verhinderte die einheitliche Vollendung des menschlichen Bewußtseins gegenüber der Natur, wie in der inneren logischen und metaphysischen Gestaltung desselben. Der Natur gegenüber konnte der Mensch, von der Natur sich unterscheidend, nur erkennen, daß er nicht bloß Natur sei; aber um vollkommen zu wissen, was er selber in sich und in ihrem Grunde die Natur ihm gegenüber sein könne und müsse, hätte er eines dritten Vergleichungspunktes bedurft, durch den er des Zweckes seines Lebens und des Grundes seiner selbst und der Natur gewiß geworden wäre. Selbst das logische Wissen wurde durch diese Unge-
 wisheit in den Widerspruch einer entgegengesetzten Bestimmung des Seins hineingezogen, und Aristoteles sah sich in Folge dessen genöthigt, da er in Ermanglung des rechten Begriffes der Persönlichkeit auch keinen Begriff der wahren, durch sich selbst sich bestimmenden Lebenseinheit haben konnte, die Einheit bald in die Allgemeinheit, bald in die Individualität zu setzen, und darum bald das Reale des Einzelbings, bald die ideale Seite des Begriffes (die Allgemeinheit und die Gattung) als die Substanz der Dinge zu bezeichnen.“ „Es mangelte die Bestimmung des freien Zweckes, des richtigen Verhältnisses zur Natur unter und in dem Menschen, wie die richtige Erkenntniß der Einheit und Persönlichkeit. Die griechische Philosophie mußte hinter diesen angestrebten Endpunkten ihrer eigenen Entwicklung zurückbleiben.“ „Sie wollte weiter, als sie kam, und konnte nicht weiter kommen, wenn nicht die in Christus den Menschen gewordene Offenbarung Gottes die Fesseln des griechischen Prometheus löste und ihn von dem nagenden Geier eines unerfüllbaren Strebens befreite.“

Ähnliches gilt von der griechischen Poesie. Weil in der einseitigen Begründung des Bewußtseins auf die äußere Natur allein dem Menschen-
 geiste „die Erkenntniß eines freien und darum unverlierbaren, ewigen Zieles fehlt“, so wird er „auch in der dichtenden Kunst immer wieder in den Widerspruch und die Verneinung des eigenen Strebens hineingezogen“, und das Gefühl des menschlichen Elendes durch dieselbe nicht aufgehoben, sondern gesteigert.

Zuletzt wird gezeigt, daß die philosophische Hypothese einer Negation, einer Aufhebung der Religion durch die Kunst, und der Kunst durch den reinen Begriff nicht einmal für die einseitige Entwicklung der griechischen Bildung, geschweige denn für das allumfassende Princip der christlichen Religion, Geltung habe. „Bei den Griechen wurde die Religion in der That nicht durch die Poesie umgewandelt, sondern durch dieselbe erst, inwiefern der griechische Mythos diesen Namen überhaupt verdient, gemacht und gebildet.“ „Sowie die Poesie neben der Philosophie bestand, so würde eine positive Religion mit objectivem Inhalt neben jeder subjectiven Entwicklung stehen geblieben sein.“ „Es kann darum auch von der Religion der Griechen nicht gesagt werden, daß mit dem Verfall des Volkes auch die Religion desselben sich ihrem Ende zugeneigt habe, da bei den Griechen von einer Religion im positiven Sinne überhaupt nicht die Rede sein kann.“ Aber auch ihre Kunst und Wissenschaft verfiel nicht deshalb, weil die nationale Kraft abnahm; sondern „das Volk schritt darum seinem Untergang entgegen, weil die seiner Thätigkeit anvertrauten Bildungskräfte der Kunst und Wissenschaft erschöpft waren“, weil das Volk „seinen partiellen Beruf in der Menschen-

geschichte erfüllt hatte; aber nicht gieng der Beruf zu Grunde, weil das Volk seiner geistigen Auflösung sich näherte.“ Das Christenthum aber trägt gegenüber dieser Selbstverneinung und Vergänglichkeit der einseitigen Entwicklung durch sein einheitliches und universales Lebensprincip den Grund der Position und Unvergänglichkeit in sich.

Der 7. Abschnitt (S. 67—78) bestimmt „das sonderheitliche Verhältniß der christlichen Offenbarung zu den Religionen des Orients“ ganz ebenso wie die Moralphilosophie.

Der 8. Abschnitt: „Die höchste Lösung der durch die menschliche Natur allein nicht lösbaren Widersprüche des Bewußtseins durch die christliche Offenbarung“ (S. 78—90) gibt eine nochmalige kurze Charakteristik der drei vorchristlichen Entwicklungsformen des menschlichen Bewußtseins, welche „entweder durch die Erkenntniß der Natur oder durch das Festhalten der Tradition zum vollständigen und einheitlichen Selbstbewußtsein zu gelangen“ strebten, aber „hinter dem angestrebten Ziele zurückblieben, weil eine jede das höchste Object alles persönlichen Lebens nicht als ein persönliches und freies oder [wie das Judenthum] nicht auf dem Wege und mittelst der persönlichen und freien Liebe erkannte“, und leitet dann aus der doppelten Grundlage des menschlichen Bewußtseins die Nothwendigkeit einer freien, der Freiheit und Selbstbestimmung des Menschen entsprechenden Offenbarung von Seite Gottes ab. „Die erste Offenbarung Gottes an die Menschen war unmittelbar an die Schöpfung desselben geknüpft.“ Ohne diese Offenbarung „hätte der Mensch nicht einmal zum vollen Bewußtsein seiner selbst und der Doppelseitigkeit seines eigenen Wesens gelangen können.“ „Wir brauchen keineswegs zur Theorie einer gefallenen Natur des Menschen unsere Zuflucht zu nehmen, um die Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung zu beweisen; die Nothwendigkeit einer solchen geht aus der Natur des Menschen selbst hervor; und wenn wir aus dieser menschlichen Natur die Nothwendigkeit einer Offenbarung Gottes erkannt haben, dann läßt sich ohne Gefahr, in den alle Wissenschaftlichkeit verschlingenden Wirbel eines immer wiederkehrenden Circels zu gerathen, aus der vollständig begründeten Erkenntniß der Nothwendigkeit einer solchen Offenbarung die Nothwendigkeit einer ersten Entscheidung der menschlichen Freiheit dieser Offenbarung gegenüber beweisen, und aus dieser Entscheidung und ihren nothwendigen Folgen durch die Vergleichung derselben mit dem wirklichen Zustand der Menschheit auch die Wirklichkeit der ersten Sünde des Menschen mit unwidersprechlicher Gewißheit ableiten.“

„Weil der Mensch den Unterricht des Geistes verschmäht, und der Natur und ihrem Unterricht sich anvertraut hatte, und weil er darum der Uebermacht des natürlichen Gesetzes verfallen war, so konnte die wahre Freiheit des Menschen nur dadurch wiederhergestellt werden, daß seine Natur selbst durch die göttliche Liebe von diesen Banden des aus der Noth und dem Elend der unfreien Natur hervorgehenden Begehrens in der Menschwerdung und in dem Opfer der Liebe erlöst wurde.“ „War die erste Offenbarung für das Selbstbewußtsein des Menschen nothwendig, weil der Mensch ohne Erkenntniß Gottes das Ziel seiner Freiheit und darum diese selbst nicht erkennen und, wenn er seine Freiheit nicht erkennt, dann auch von seiner eigenen Natur keine richtige Erkenntniß haben kann, so war die zweite Offenbarung Gottes an die Menschen in der Menschwerdung des

Wortes nur um so nothwendiger. In dieser mußte das Wort Gottes dem Menschen noch näher treten, mußte noch inniger mit der menschlichen Natur selbst sich verbinden, als dieß in der ersten Offenbarung Gottes an die Menschheit der Fall gewesen war, weil die menschliche Freiheit weiter von dem Worte, von der wahren Bestimmung der Natur sich entfernt hatte.“ „Mit der Menschwerdung des Wortes Gottes war die göttliche Liebeskraft neuerdings in die Natur und Leiblichkeit des Menschen in freier Erbarmung eingegangen und hatte den Menschen, an Stelle der Begierde, die sich selbst opfernde Liebe gebracht.“ „Indem aber in der Menschwerdung des Wortes Gottes das lebendige Wort der Offenbarung mit der menschlichen Natur sich vereinigte, war damit die objective Wiedervereinigung dieser Natur mit ihrer ersten, von der göttlichen Liebe ihr angewiesenen Bestimmung vollendet.“ „Die Natur war in Einem, in dem Erfüllen der Menschheit, ihres Gesetzes entbunden, und hatte ein neues Gesetz, das der Liebe, in sich aufgenommen.“ „Alle Fragen des Bewußtseins waren durch Christus in der That und im Principe und in ihrer objectiven Wahrheit gelöst.“ „Was der Orient und Occident vergeblich gesucht, die Erkenntniß eines höchsten persönlichen Wesens, das zu den Menschen nicht bloß durch seine Macht in einem nothwendigen, sondern vielmehr durch seine Liebe in einem freien Verhältniß stand, das war durch die Menschwerdung des Wortes Gottes offenbar geworden.“ „Das heilige Feuer und die steinernen Gesetzestafeln waren das doppelte Heiligthum, das den Juden zur Aufbewahrung bis zur Zeit der einheitlichen Erfüllung anvertraut war.“ „Mit der Menschwerdung des Erlösers war aber diese Trennung des geschriebenen Wortes und der substantiellen Kraft des göttlichen Segens aufgehoben; das lebendige Wort war Fleisch geworden; der abgeschlossene Dienst der jüdischen Gottesverehrung war aufgehoben; in Christus war die ganze Menschheit erlöst.“

„Durch Christus ist die Natur des Menschen im Allgemeinen erlöst worden.“ „Mit dieser objectiven Vollendung der Offenbarung Gottes war aber das letzte Ziel dieser Offenbarung, das einer freien Einigung des Menschen mit Gott, noch immer nicht erreicht.“ „Jene durch das erste Gebot der Freiheit des Menschen vorgelegte Probe des persönlichen Willens und Strebens war darum von dem einzelnen Menschen noch nicht bestanden. Das Wort und die Gnade war gegeben für Alle, aber noch nicht empfangen [und geboren] von Jedem.“ „Durch den Geist aber wird diese Offenbarung heilend und heiligend im persönlichen Leben des einzelnen Menschen und in der persönlichen Verbindung der Einzelnen im Namen Christi, in der persönlichen Gemeinschaft der Gläubigen in der Kirche wirksam.“ „Wie wir geboren werden, sind wir der Gaben der Schöpfung, wie wir getauft sind, der Kraft der Erlösung theilhaftig. Beide aber müssen erst zu unserem persönlichen Gewinne werden durch den mit unsrer freien Anwendung der Erlösungs- und Schöpfungsgaben mitwirkenden heiligen Geist in der Heiligung des Einzelnen. Durch ihn wird Gott uns innerlich und vollkommen offenbar. Der Geist ist, als vom Vater und Sohn zugleich ausgehend, der Vollender alles göttlichen Lebens. Mit der Lehre von der Einheit des Geistes mit dem Vater und Sohn ist darum auch objectiv erst die Grundwahrheit des Christenthums, die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit,

geschlossen. Diese Lehre ist der Mittelpunkt aller wahren Erkenntniß Gottes und unser selbst."

Der 9. Abschnitt: „Die Einheit der Offenbarung und des menschlichen Bewußtseins in der Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit“ (S. 90—119) bildet den Schluß der Abhandlung über das Leben der christlichen Ueberlieferung überhaupt. Durch das Ungewöhnliche, Außerordentliche und Wunderbare der äußern Erscheinung, heißt es hier, „erwacht und bezeugt sich die im tiefsten Grunde des Gemüthes schlummernde Ahnung eines höheren, übernatürlichen Lebens.“ „Wie aber die Sinne durch das Wunderbare der sinnlichen Erscheinungen das schlummernde Bewußtsein der Freiheit und höhern Bestimmung wecken im Menschen, so sind sie doch nicht im Stande, diesen Glauben auch lebendig in ihm zu erhalten. Auch das Wunder, wenn es immer seine Macht vor uns entfaltete, würde zuletzt etwas Gewöhnliches, und würde aufhören, durch seine Offenbarung die Ruhe der Gewohnheit des Sinnenlebens zu unterbrechen. Darum hat Gott in die Seele des Menschen eine nie ganz beruhigte innere Sehnsucht gelegt, die in dem Leben und Blut des Menschen in immerwährender Ebbe und Fluth sich hebt und sinkt, und Hoffnung und Furcht, Freude und Wehmuth im Menschenherzen wechselnd hervorruft. So lange das Leben des Menschen selbst seine Kräfte noch nicht ganz entfaltet hat, keimt und sproßt die Hoffnung in ihm und schauet hinüber in die Unendlichkeit, in die alle Hoffnungen und Kräfte des Menschen ihr noch unbekanntes Ziel verlegen.“ „Dem noch hoffenden und strebenden Menschen ist keine Last zu groß.“ „Ist aber der Mensch an der Grenze seines Strebens angekommen, hat er die Endlichkeit und Schranke seiner Kräfte gefühlt, dann beengt und drückt ihn auch diese Grenze innerlich, und wie das Blatt vom Baume, so sucht die unbefriedigte Seele allmählich von dem Leben sich loszulösen, um in einem andern, bessern Leben die Träume der ersten Hoffnung sich erfüllen zu sehen.“ „Wenn darum dem Menschen die Verheißung eines solchen Lebens mit allen Zeichen objectiver Wahrheit verkündet wird, so hält er mit aller Kraft der Sehnsucht seiner Seele an eine solche Verheißung sich an; er glaubt an sie, weil sie der innersten Sehnsucht seiner Seele entspricht, weil seine Seele selbst in diesem Glauben lebt. Aber die Seele allein vermag diesen Glauben nicht als ungetrübte innere Ueberzeugung festzuhalten, wenn ihr die Erfahrung nicht bestätigend zu Hilfe kommt. Die Erfahrung von der Kraft dieses freien Lebens kann aber nur durch den Geist in der Seele gewonnen werden.“ „Die Sehnsucht der Seele und das Zeugniß der Sinne erfüllt sich im Geiste.“ „Der Hauch des Lebens in der Seele muß im Geiste zum bestimmten Worte werden.“¹⁾

¹⁾ „Ein Componist kann die Möglichkeit von unendlichen Harmonien in der Anlage der Seele bergen, aber er wird nicht Eine in geistiger Macht besitzen, wenn er nicht, in diese Unendlichkeit der Möglichkeiten hinabsteigend, diese selbst in einen bestimmten Ausdruck, den man geistig fassen und verstehen kann, zusammenzufassen sucht.“ „Darum mißkennt der Mensch so häufig das wahre Leben seiner Seele“, und „statt sein Leben zur Wahrheit der Offenbarung zu erheben, zieht er die Offenbarung zu seinen Wünschen und Begierden herab.“ „Darum muß der Mensch zuvor sein eigenes Leben verstehen lernen, um mit dem persönlichen Streben des Geistes auf ein höchstes Ziel alle Lebenskraft zu lenken, und er muß darum in eigener persönlicher Wahl und Kraft die in der Seele schlummernden Anlagen nach den in der Offenbarung gegebenen Lehren und Wahrheiten auszubilden suchen, wenn er diese

„Darum müssen immer alle drei zusammenwirken, Leib, Seele und Geist zugleich Zeugniß geben für die Lebendige Wahrheit.“ „Wenn der Mensch denkt, so wird er dazu durch die sinnliche Unterscheidung der äußern Wahrnehmung veranlaßt. Indem er aber die einzelne sinnliche Vorstellung zu begreifen sucht, muß er sie mit dem allgemeinen Grunde alles Lebens zusammenhalten, muß sie aus ihrer Einzelheit herausnehmen, und an die Stelle der sonderheitlichen Erscheinung die Form, die Wirkung, oder überhaupt allgemeine Verhältnisse setzen, durch welche er auch andere Gegenstände wahrnimmt, und mittelst deren er die besondere Wahrnehmung mit andern ähnlichen oder unähnlichen vergleichen kann.“ „Er verbindet somit die sonderheitliche Erscheinung mit allgemeinen Verhältnissen zu einer bestimmten Einheit.“ „Die Einzelheit ist zunächst leibliche Anschauung; die Allgemeinheit kommt aus dem noch unaufgeschlossenen, alles umfassenden Grunde des Lebens, aus der Seele; die Einheit aber wird durch den sich selbst bestimmenden, persönlichen Geist hinzugefügt.“ „Auch das Kunstwerk ist eine einzelne sinnlich wahrnehmbare Erscheinung des allgemeinen Lebens [der inneren, unausgesprochenen Ahnung der Seele] in der Einheit der gegenseitigen Umschlingung beider, die uns als Schönheit erscheint.“ „Wirkt aber die Macht, die der Mensch über die äußere Erscheinung erlangen kann, mit dem unterscheidenden Gedanken zu einem außer beiden liegenden Ziele zusammen, so entsteht aus der Einheit beider die sittliche Handlung.“ „In jeder Handlung unterscheiden wir den allgemeinen Grund, das bestimmte einzelne Mittel der Ausführung, und endlich den bestimmten einheitlichen Zweck, auf den der Wille gerichtet ist.“ Wenn der Mensch das „allgemeine Sehnen und Hoffen der Seele durch das Mittel der äußern Lebenserscheinung festzuhalten sucht, so muß er in diese Erscheinung, indem er sie ergreift, einen bestimmten Zweck hineinlegen, muß das äußere Leben seinem persönlichen Streben [seiner Absicht] dienstbar machen wollen.“ „Ist diese Absicht unmittelbar auf ein höchstes Ziel gerichtet, dem der Mensch in seinem Leben dienen will, dann wird sein Streben zur Liebe.“ Aber auch „die höchste Kraft des Menschen, die Macht der Liebe, ist eine dreieinige.“ „Die erste, die im einzelnen Mittel den Grund und das Ziel des Strebens der menschlichen Freiheit zu ergreifen sucht, ... ist Liebe des Herzens“; die zweite, die „im unbestimmten, allgemeinen Sehnen nach einem höchsten Ziele überhaupt (ohne freies und klares Bewußtsein) gerichtet ist“, ist Liebe der Seele; und „die letzte, einheitliche, die das Mittel und den Grund mit klarem Bewußtsein auf ein höchstes Ziel beziehen kann, ist Liebe des Gemüthes.“ „Auch in der Liebe fügen sich Allgemeinheit und Besonderheit des Strebens, leibliche und seelische Beziehung zur geistigen Lebenseinheit zusammen. Sogar in ihrer objectiven Wahrheit wird die Liebe des Menschen in dieser Dreieinheit bestimmt.“ „Die Eine, ungetheilte Liebeskraft geht von der Einzelheit des persönlichen Willens [in der Selbstliebe] aus, erstreckt sich über die Gesamtheit aller Wesen, und hat ihr Eines, bestimmtes und allumfassendes Endziel in Gott.“

Wahrheit selbst verstehen will. Sucht aber der Mensch in allem seinem geistigen Streben diese Liebe des Höchsten, diese Vollendung der Freiheit im Opfer, dann erkennt er mit innerer geistiger Gewißheit, daß sich alle Verheißungen der Offenbarung im geistigen Leben zu erfüllen beginnen, daß Christus der Sohn des lebendigen Gottes ist.“ (S. 96 f.)

Die Dreieinheit alles geistigen, freien, persönlichen Lebens muß von der göttlichen Dreieinheit „dem Menschen innerlich Zeugniß geben, und die Offenbarung der göttlichen Dreieinheit erschließt wiederum dem Menschen erst die dreieinige Tiefe des eigenen Wesens.“ „Aus dieser Dreieinigkeit der menschlichen Natur geht die Möglichkeit hervor, die Offenbarung Gottes, als den Aufschluß des dreieinigen göttlichen Wesens in seinem frei übernommenen Verhältnisse zu den geschaffenen persönlichen Wesen, in sich aufzunehmen. Ja es liegt in dieser Dreieinigkeit der menschlichen Natur sogar die Nothwendigkeit, das göttliche Wesen selbst, sobald es sich einmal den Menschen als ein persönliches geoffenbart, nur als ein dreipersonliches und dreieiniges sich denken zu können.“

„Wenn wir vom Bewußtsein des eigenen denkenden Ich ausgehen, und mittelst göttlicher Offenbarung nicht bloß in negativer, sondern auch in positiver Weise von einem andern, höheren und absoluten persönlichen Wesen wissen, daß dieses unserer eigenen persönlichen Lebenseinheit gegenübersteht, dann müssen wir dieses absolut persönliche Wesen uns nothwendig auch als ein von sich wissendes“ denken, weil es ohne Selbstbewußtsein unmöglich ein sich selbst bestimmendes, freies und persönliches Wesen sein kann. „Wenn nun aber der Mensch als erkennendes Wesen, weil er nicht aus sich selber ist, einen Gegenstand der Erkenntniß außer sich hat, so kann dagegen Gott, weil er als das absolute Wesen zugleich das absolute Sein ist, . . . keinen Gegenstand der Erkenntniß außer sich haben. Wenn darum Gott doch ein erkennendes Wesen sein muß, so muß seine Erkenntniß gerade in entgegengegesetzter Weise mit der menschlichen Erkenntniß erzeugt werden. Wenn der Mensch mittelst eines Gegenstandes außer sich die Erkenntniß in sich erzeugen muß, so erzeugt dagegen Gott durch sein lebendiges Erkennen seiner selbst das Object seines Erkennens in sich. Indem er sein eigenes Wesen erkennt und, weil sein Erkennen lebendige, göttliche Kraft ist, sein Wesen erkennend ausspricht, erzeugt er sein eigenes Wesen als das ausgesprochene Wort seines eigenen Selbstbewußtseins. Dieses von dem persönlichen, seiner eigenen Persönlichkeit sich bewußten, göttlichen Wesen erzeugte Wort ist dem Erzeuger dem Wesen und der göttlichen Substanz nach nothwendig vollkommen gleich, weil es nur das in göttlicher Substanz ausgesprochene göttliche Selbstbewußtsein selber ist“, „und darum auch selbst wieder in sich einheitlich und persönlich“. Weil es aber „doch nicht der Erzeugende, sondern der Erzeugte, nicht der Vater, sondern der Sohn ist, so ist auch wieder eine Unterscheidung beider nicht in dem Wesen, sondern in den Personen.“ „Wie der Vater sich in dem Sohne und der Sohn im Vater sich erkennt, so muß dagegen auch der Vater in dem Sohne nicht bloß sich, sondern auch den Sohn im Unterschied von sich, und auch der Sohn in dem Vater nicht bloß sich, sondern auch den Vater im Unterschiede von sich erkennen.“ „Da aber beide Personen, in sich selber vollkommen, nur das Vollkommene wollen und lieben können, so wird aus der gegenseitigen Erkenntniß beider die gegenseitige Liebe beider zu einander als freie Wechselwirkung, als Einigung beider nicht bloß im Wesen, sondern auch in der Persönlichkeit hervorgehen. Diese persönliche Wechselliebe beider zu einander, inwiefern sie sich nicht bloß in der allgemeinen Gleichheit der Substanz, sondern auch in der Einheit der persönlichen Unterscheidung begegnet, ist der vom Vater und Sohn zugleich ausgehende heilige Geist.“ „In diesem göttlichen Geiste ist das

göttliche Leben in seiner innern, ewigen und unendlichen Vollkommenheit in sich selber geistig abgeschlossen, ist sich selbst vollkommen genug.“ „Wie der Sohn vom Vater persönlich verschieden ist, weil er nicht der Erzeuger, sondern der Erzeugte ist, ebenso ist der Geist der Liebe des Vaters zu dem Sohne und des Sohnes zum Vater weder der Vater noch der Sohn, sondern die zwischen beiden waltende göttliche Lebensseinheit, die dritte Person in dem an sich einigen göttlichen Wesen. So ist die Erkenntniß Gottes und seine Liebe mit seinem absoluten ewigen Sein ewig und vollkommen Eins.“ „Gott ist nicht nur ewig, sondern ist das ewige Leben; er ist nicht bloß ewig seiend und das ewige Sein, sondern er ist zugleich der absolut und ewig Seiende. Das Sein von Ewigkeit zu haben und absolut zu haben, ist eine von dem göttlichen Wesen unzertrennliche Eigenschaft; aber Gott ist nicht das Sein, sondern der persönlich und lebendig Seiende.“ „Wo Liebe sein soll, muß Persönlichkeit sein. Erst wo zwei Personen sind, kann die freie Liebe entstehen. Gott aber als das absolut freie und darum absolut lieben könnende Wesen wird den Geist der Liebe in der gegenseitigen persönlichen Wechselbeziehung seiner eigenen unterschiedenen Persönlichkeit in absoluter Vollkommenheit in sich haben müssen.“¹⁾

„Jedes weitere Hervorgehen des göttlichen Wesens aus sich selbst erscheint nicht mehr als Act einer in Gott liegenden Nothwendigkeit, die ihn zur Darstellung seines eigenen Wesens zwingen könnte, damit er sich selbst in einem Andern kennen lerne, sondern nur noch als freier Act göttlicher Liebe.“ „Der dreieinige Gott bedarf keiner Welt außer sich, um in dieser sich selbst zu erkennen und zu verstehen; er ist sich seine eigene Welt ... in seinem Worte, in welchem die Unendlichkeit dieses Wesens nicht in un-göttlicher, endlicher, sondern in unendlicher Weise ausgesprochen ist. Ebenso bedarf Gott keiner persönlichen Wesen außer sich, um sie lieben zu können und von ihnen wieder erkannt und geliebt zu werden; denn er selber ist in sich persönlich liebend.“ „Ein in sich selbst freies, persönliches und in vollkommenster, ewiger Lebensseinheit seliges Wesen kann wieder ohne Widerspruch mit sich selbst und ohne Nothigung von außen, bloß durch seine in ihm absolut lebende Liebe bestimmt, andere freie, das göttliche Leben wieder ihrerseits lieben könnende Wesen, die in dieser Liebe Gottes ihre Seligkeit finden können, erschaffen.“

„Wie in der Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit die substantielle Vollkommenheit des göttlichen Wesens gleichsam die allgemeine Grundlage bildet, in der sich alle drei Personen gleich sind, in dieser substantiellen Gleichheit aber die göttlichen Personen, als einzelne, in sich selbst einige und von einander verschiedene Personen, miteinander leben und, indem sie in der gleichen Substanz wesentlich mit einander verbunden sind, auch in persönlicher, vollkommener, gegenseitiger Erkenntniß und Liebe sich umschließen:

¹⁾ Wenn diese göttliche Dreieinigkeit auch „in sich selbst und ihrem ewigen, nur in Gott ausgesprochenen Inhalte nach für den Menschen unerfaßbar“ ist, „so kann er sie doch in ihrer Offenbarung und in ihrem Verhältniß zum eigenen Geiste ergreifen und durch die Offenbarung dieses dreieinigen göttlichen Lebens in der endlichen und beschränkten Natur des eigenen Lebens das durch diese heilige Dreieinigkeit geschaffene und bedingte Leben in seinem höchsten Lebensprincipe erkennen und begreifen lernen. Alle verschlossenen Pforten des Lebens öffnen sich vor der innern Macht dieses Wortes. Alle Fragen des geistigen Lebens des Menschen beugen sich vor der Macht dieses höchsten Lebensprinzipes.“ (S. 105 f.)

erkennen wir auch in dieser göttlichen Dreieinheit beziehungsweise eine Unterscheidung der Allgemeinheit des Wesens von dem Unterschiede der einzelnen Personen, und der aus dem Unterschiede und der Allgemeinheit zugleich hervorgehenden wesenhaften und persönlichen Einheit. Diese drei Beziehungen sind aber für die wahre Erkenntniß Gottes in der Dreieinigkeit unzertrennlich mit einander verbunden.“ „In der einseitigen Auffassungsweise der vorchristlichen Zeit erscheint die Lehre von Gott in der Getrenntheit dieser drei unzertrennlichen Beziehungen. Die eine Lehre faßte die Einheit des göttlichen Wesens in der sinnlichen Vorstellung der reinen, untheilbaren Individualität und bildete sich zum starren, negativen Monothetismus aus; die andere wollte die Beziehung der Allgemeinheit des substantiellen göttlichen Wesens festhalten und bildete sich in Nichterkenntniß der persönlichen Lebensseinheit des göttlichen Wesens zum Pantheismus aus; und die dritte Lehre von Gott, die in der Allgemeinheit auch den Unterschied festhalten wollte, ohne die persönliche Einheit des in Gott gedachten Unterschiedes zu erfassen, mußte nothwendig zum einseitigen Dualismus werden.“ Keine aber „war im Stande, eine widerspruchslose Einheit in dem Bewußtsein von Gott festzuhalten, oder aus diesem Bewußtsein die Schöpfung der Welt, oder die Freiheit und Bestimmung des Menschen zu erklären.“

„Indem aber durch die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit die höchste objective Lösung aller Grundverhältnisse des natürlichen und übernatürlichen Seins und Lebens gegeben ist, sind mit derselben zugleich auch die subjectiven Widersprüche des menschlichen Bewußtseins in ihrem letzten Principe gelöst.“ „Mit der wahren höchsten Einheit des Inhalts aller Erkenntniß bleibt dem Menschen auch der Geist der subjectiven Form derselben verborgen.“ „So vielfältig auch die griechische Philosophie es versuchte, zur Erkenntniß des Begriffes einer persönlichen Einheit zu gelangen, so konnte sie dieses ersehnte Ziel ihres Strebens doch immer nicht erreichen, sondern blieb immer innerhalb des unvermittelten Gegensatzes von Allgemeinheit und Besonderheit stehen.“ „Selbst nach der christlichen Offenbarung war die subjectiv Lösung und Erkenntniß dieses gesuchten formalen Einheitsprinzips noch keineswegs ganz in's Klare gebracht“, wie der Streit zwischen Nominalisten und Realisten zeigt.“ „Nach ihnen aber hat die neuere Philosophie in den Gegensätzen einer rein aus subjectiv allgemeinen Voraussetzungen construirten, oder aus rein empirischen Erfahrungen abgeleiteten Erkenntniß, wie in dem Pantheismus und Absolutismus ihrer letzten Entwicklung gleichfalls gezeigt, daß diese Einheit, dieses formale höchste Princip der Erkenntniß noch keineswegs zum klaren Bewußtsein vermittelt war.“

Der 1. Abschnitt der zweiten Abhandlung („Die wesentlich einheitliche Form der christlichen Ueberlieferung“; I, 120 bis 228) hat zum Inhalt „das in der Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit und der Menschwerdung Christi liegende Princip aller Gestaltung des kirchlichen Lebens und die daraus hervorgehenden Eigenschaften der christlichen Religion“ (S. 120—126), und geht aus von der Hinweisung auf die religiöse Begeisterung der ersten Jahrhunderte des Christenthums, in welchen die Grundlehre des Christenthums, die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit, der vorzüglichste Gegenstand der Betrachtung für Alle gewesen sei, während

man in der neueren Zeit die praktische Seite des Christenthums ausschließlich hervorzuheben und das Christenthum „als bloße göttliche Sittenpolizei zu betrachten sich gewöhnte“. „Man fand keine geistige Erleichterung und Stärkung, sondern überall nur moralischen Zwang in demselben.“ „Indem man den Menschen die Erkenntniß und das geistige Leben verkümmert, beschränkt man nothwendig zugleich mit der Tiefe des religiösen Bewußtseins die Kraft und Wahrheit des sittlichen Lebens.“ „Der wahre Christ muß allerdings einerseits die Natur bekämpfen, inwiefern die bloß äußere Begierde in Widerspruch mit der freien Bestimmung dieser Natur treten und dadurch zur Sünde werden kann; aber andererseits muß er diese Natur auch von der Kraft der göttlichen Liebe durchdringen lassen, und in dieser Kraft der Liebe und Freiheit die Kräfte seiner Natur gebrauchen, befreien und veredeln. Durch die Nichtausscheidung dieses Verhältnisses entstand eine Reihe von verkehrten Anschauungen.“ Man dachte sich das Christenthum „als eine Lehre, die eine Aufhebung und Verläugnung der ganzen Natur von dem Menschen verlange . . . und darum durch rein übernatürliche Gnadenmittel den Menschen vor Gott rechtfertigen und heiligen müsse“, und „vernachlässigte die Ausbildung der natürlichen Kräfte, um sich in blindem Vertrauen einer mechanisch wirken sollenden göttlichen Gnade in die Arme zu werfen.“ „Daher bildete sich bei den Einen die Meinung aus, um ein wahrer Christ zu sein, müsse man aufhören, ein tüchtiger, lebenskräftiger Mensch zu sein, und bei den Andern stellte sich die Ansicht fest, um wahrhaft Mensch sein zu können, müsse man nothwendig aufhören, ein Christ zu sein.“ Beide Ansichten widersprechen der Lehre von der Menschwerdung gleichmäßig.

„Die Lehre von der Menschwerdung des Wortes Gottes ist der eine Lichtpunkt der göttlichen Offenbarung und der menschlichen Erkenntniß“, sowie die Lehre von der Dreieinigkeit der andere. „Aus diesen beiden Augen blickt der Geist des Christenthums erkennend und Erkenntniß verleihend in unveränderlich reiner Klarheit uns an.“ „Wie in der Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit das Geheimniß der Dreieinheit des menschlichen Lebens uns in seiner tiefsten Bedeutung offenbar geworden, so ist in der Menschwerdung Christi die Erlösung dieser dreieinigen menschlichen Natur durch die Hilfe des dreieinigen Gottes in die lebendige Wirklichkeit eingegangen.“ „Was darum Christus im Werke der Wiedervereinigung der Menschheit mit Gott als Heilsanstalt göttlicher Gnade in zeitlicher Erscheinung auf Erde hinterlassen und angeordnet, das muß mit dem Siegel dieser doppelten Natur des menschengewordenen Wortes Gottes bezeichnet und beglaubigt sein.“ „Die wahre Religion ist, als heilige, darum nothwendig auch einig, allgemein [katholisch] und sichtbar bestimmt [apostolisch].“ In dieser Dreieinheit der Kennzeichen der wahren Religion Christi spiegelt sich die göttliche Dreieinigkeit ebenso wie die Dreieinheit der menschlichen Natur (als Geist, Seele und Leib).

Auf die Nachweisung dieses doppelt dreifachen Zeugnisses folgt sodann in den drei nächsten Abschnitten — „Die christliche Religion als katholische“ (S. 126—133), „Die christliche Religion als apostolische“ (S. 133—138), „Die christliche Religion als einig=heilige“ (S. 138—144) — die eingehendere Begründung und weitere Ausführung der im ersten Abschnitte vorläufig bestimmten Eigenschaften der christlichen Religion.

Die christliche Religion umfaßt in ihrer Allgemeinheit noth-

wendig „alle Völker, alle Zeiten und alle Kräfte der Menschheit“, auch Kunst und Wissenschaft, und führt sie zur höchsten Vollendung. „Wissenschaft und Kunst aber schöpfen aus der allgemeinen Tiefe der menschlichen Seele und suchen das seinen eigenen [weil seelischen] Kräften noch unbewußte Leben zur bestimmten Gestalt und zum klaren Bewußtsein zu führen, und hängen darum, inwiefern sie aus dieser allgemeinen Tiefe des Lebens schöpfen, in diesem universonellen und katholischen Grunde mit der Religion zusammen.“ „Wie der unterscheidende Verstand sich immer wieder auf die unaussprechlichen Ahnungen und Regungen der Seele besinnen muß, um nicht in der sonderheitlichen Unterscheidung das Leben in seiner tieferen Bedeutung selbst zu verlieren, so muß der Mensch überhaupt, wenn er in das äußere, praktische Leben handelnd eintritt, immer wieder aus der tieferen Erinnerung und durch den Aufblick zu einer höheren Bestimmung das Einseitige, Mangelhafte und Gebrechliche ergänzen und neu beleben.“ „Jede sonderheitliche und individuelle Lebensäußerung zehrt an der inneren Kraft des Lebens, und würde sie in kurzer Zeit gänzlich verzehren, wenn der Mensch nicht in diesem allgemeinen und unendlichen Grunde, aus dem jede sonderheitliche Lebensäußerung hervorbrechen muß, die erschöpfte Kraft wieder ergänzen und das Einzelne durch die Zurückbeziehung auf diesen Grund zu einer höhern Lebensbedeutung erheben könnte. Wie der Schlaf die äußern Sinne stärkt, weil das allgemeine Leben im Menschen erwacht, während die besondere Empfindung schlummert, und wie der Mensch in dieser natürlichen Versenkung seiner Sinne in den allgemeinen Strom des Lebens sinnlich seine Kräfte erneuert, so muß er auch aus der sonderheitlichen Thätigkeit seines eigenen Strebens heraustreten, um sich in das Geheimniß, in den übernatürlichen Grund seines Lebens zu versenken, in welchem nicht das Leben der Natur, sondern die Kraft der Erlösung seinen individuellen Kräften begegnet, um aus dieser höheren Lebenskraft neues Leben für seine besondere Lebensbildung zu empfangen. Die Religion begegnet darum der besonderen, persönlichen und individuellen Thätigkeit des Menschen auf diesem tieferen, allgemeinen Grunde seines Lebens in dem Sacramente, und segnet und stärkt innerlich und in geheimnißvoller Tiefe das ganze Leben des Menschen“ in allen seinen wesentlichen Beziehungen.

„Die Religion muß auch in ihren Sacramenten allumfassend, universonell und katholisch sein, und keine wesentliche Bethätigung der menschlichen Natur kann außer ihrer allgemein helfenden Gnade liegen.“¹⁾

¹⁾ Auch der Unterricht, „die geistige Zeugung durch das lebendige Wort“, „sollte darum immer in seiner höhern und religiösen Bedeutung an das Sacrament geknüpft sein, sollte durch die heiligende Weihe in die Segnung eines übernatürlichen Lebensgrundes eingetragen sein.“ „Lehren im wahrhaft christlichen Sinne kann eigentlich nur der Priester, dessen Wort durch das Sacrament, wenn dieses selbst in ihm wirksam geworden ist, eine innere Wirtde und Weihe, eine geheimnißvolle Segnung gewinnt, deren Kraft dem äußerlichen Leben verborgen bleibt, aber in dem geheimen Wirken und Schaffen der Seele sich doch wieder innerlich kundgibt.“ Was aber „innerlich nicht getrennt werden mag, das Wort und die Weihe, sie haben sich äußerlich nur selten gefunden“, weil auch diejenigen Lehrenden, welche „der Weihe und höheren religiösen Sendung theilhaftig waren, dieser Sendung so selten die lebendige Macht des lehrenden Wortes abzurufen gewußt haben“, „und darum ist auch der Segen Gottes ausgeblieben, und mit allem Lehren und Unterrichten wollte kein lebendiges Christenthum, keine religiöse Erhebung und Begeisterung in unserer viel unterrichteten Zeit gedeihen.“ Statt „gegen die Trennung“

„Das Wort Christi wirkt unsichtbar und in geheimnißvoller Weise durch alle Zeiten hindurch; aber es tritt erst dann in der äußerlichen Erfüllung hervor, wenn das äußere und sichtbare Zeichen die Pforten eröffnet, aus denen das Leben in die Erscheinung hervorquellen kann.“ Das Allgemeine könnte „nicht über alle Verhältnisse, Bedürfnisse und Zeiten sich verbreiten, wenn es nicht in immerwährender, ununterbrochener Fortdauer der persönlichen Uebertragung und Vermittlung von Person zu Person, von Zeit zu Zeit fortgepflanzt würde. Das Allgemeine und Katholische ist darum nothwendig ein in persönlicher und apostolischer Ueberlieferung und Sendung durch die einzelnen Zeiten Hindurchgehendes. Das Eine gibt Zeugniß für das Andere.“¹⁾

„Es gibt nicht mehr als Eine Verbindung von Leib und Seele, in welcher beide zu einer wesentlichen Lebenseinheit verbunden erscheinen, und diese neue Lebenseinheit ist wesentlich der persönliche Geist. Wie die Leiblichkeit durch die Individualität begrenzt und beschränkt ist und als Einzelheit des Lebens erscheint, so ist dagegen die Seele im Gegensatz mit dem Leibe allgemein und ohne in ihr selbst liegende Grenze. Der Geist aber ist, als persönliche Lebenseinheit, für sich selbst und aus sich selbst bestimmend, ist einig in sich, und umfaßt doch das ganze Leben und alle Kräfte der menschlichen Seele, indem er erst denselben ein bewußtes Ziel, eine bestimmte Bewegung verleiht.“ „Die durch Christus eingesetzte Religion aber ist allgemein, weil durch sie die ganze menschliche Natur wieder mit der göttlichen Liebe geeinigt worden, und ist dennoch wieder von Christus selbst in die Zeit eingeführt und muß in der Zeit, im Nacheinander der äußerlichen Entwicklung, den vollen Inhalt im einzelbestimmten Umfang bewahren. Die Religion Christi muß darum, weil katholisch und apostolisch zugleich, nothwendig auch eine im heiligen Geiste einig und heilige“, eben darum aber auch „die in dieser Einheit einzig wahre“ sein.“²⁾

ung von Kirche und Schule zu kämpfen, sollte der Sinn des Priesterthums vielmehr darauf gerichtet sein, durch höheres lebendiges Wissen, durch mächtige Handhabung des Wortes und der Lehre die ganze Menschheit in die Schule der Kirche zu zwingen, und den wichtigen Unterricht der Religion mit geistiger Ueberlegenheit der unterrichtsbedürftigen Zeit zu spenden, und die äußere Einigung würde von selbst der inneren folgen. Und wenn sie auch äußerlich nicht erfolgte, was könnte die äußere Trennung schaden, wenn die geistige Macht und Ueberlegenheit die innere Ehrfurcht vor dem Worte der Religion in die Gemüther der Menschen eingepflanzt hätte?“ (S. 130 ff.)

¹⁾ „Wer die allgemeine, allumfassende Wahrheit der christlichen Offenbarung in seinem individuellen Sinn oder nach dem sonderheitlichen Verhältnisse seiner einzelnen Zeit allein erklären und bestimmen will, der ist nicht mehr wie ein von Christus Gesandter, wie ein mit dem Apostelamt Betrauter anzusehen, und gehört nicht mehr zur großen Gemeinschaft derjenigen, die wahrhaft an Christus glauben wollen; denn etwas Anderes ist es, die Offenbarung nach der Zeit erklären, und die Zeit nach der Offenbarung. Und wenn ein Engel vom Himmel kommt, sagt der Apostel Paulus, und auch eine andere Lehre verkündet, so glaubet ihm nicht.“ (S. 130.)

²⁾ „Selbst der menschliche Geist gibt in seinen subjectiven Meinungen Zeugniß von dieser Einheit der objectiven Wahrheit, die immer nur eine einzige, untheilbare, einheitliche Wahrheit sein kann. Die Menschen würden nie ihre Meinungen gegen einander bekämpfen und vertheidigen, wenn ihnen verschiedene und entgegengesetzte Meinungen als gleich wahr erscheinen könnten. Kein Mensch kann in sich verschiedene Anschauungen neben einander dulden, ohne sich um irgend einen Grund anzusehen,

Die beiden folgenden Abschnitte haben „die dreifache Vermittlung der geoffenbarten Religion in Schrift, Tradition und Kirche“ (S. 144—152) und „das übereinstimmende Zeugniß der drei objectiven Erkenntnißquellen der christlichen Offenbarung“ (S. 153—160) zum Inhalt.

Zuerst zeigt D., wie sowohl im einzelnen Worte für sich, als in seiner Wirkung auf die Menschenseele, und ebenso in der Verbindung der Begriffe und Worte zu Urtheilen und Sätzen, und in der Verbindung der Sätze selbst stets Einzelheit und allgemeine Beziehung (allgemeines unveränderliches Gesetz) zu einem einheitlichen Ganzen sich verbinden. Dann heißt es: „Wie aber das Wort überhaupt in der Seele des Menschen wirkt, so muß auch das Wort der Offenbarung eingehen in das Verständniß der Menschheit, muß in der Zeit seiner fortbauenden Verkündigung auf Erde selbst das menschliche Bewußtsein in seiner ganzen Tiefe ergreifen, und aus diesem in alle Tiefen der Menschenseele eindringenden Rufe des Wortes Gottes muß die einheitliche Erkenntniß der vollen Uebereinstimmung der wahren Bestimmung des Menschen und der rechten Erkenntniß des eigenen Wesens mit der göttlichen Offenbarung hervorgehen.“ Dieses Wort „muß den Menschen zuerst im unveränderlichen festen Wortlaute verkündet werden, damit sie einen sicheren äußeren Anhaltspunkt ihres Glaubens und Denkens vor sich haben, durch dessen bestimmte, sinnlich faßbare Gestalt das Wort in das Innere, zum geistigen Sinn des Menschen dringen kann“, „um dort in dem tiefen Abgrund seines Bewußtseins das Leben der wahren Erkenntniß Gottes zu wecken.“ „Wie die tiefste Ahnung der Menschenseele nothwendig auf die Erkenntniß Gottes gerichtet ist, so antwortet diese Tiefe dem gleichmäßig und wiederholt an die menschliche Brust anpochenden [ein- für allemal im geschriebenen Wort der heiligen Schrift gegebenen, sich immer gleichbleibenden] Worte der Offenbarung.“

„Nun sind allerdings die Fragen des Menschenherzens an die göttliche Offenbarung in ihrem letzten Grunde immer dieselben“, und darum auch die Antworten der göttlichen Offenbarung — aber nur dem Wesen, nicht der Form nach, weil ja auch „der Mensch mit seinen Fragen nicht gleich beim letzten Grunde ist.“ „Jede Zeit muß darum in ihrer Weise die verborgene Tiefe des Lebens von dem Worte der Offenbarung durchdringen lassen, um das [an sich immer gleiche] Licht in sich [verschiedene] Gestalt und Farbe gewinnen zu lassen.“ „Wenn die Menschen mit ihren Fragen zu Ende sein werden, dann ist auch die Zeit zu Ende“ und „wird unveränderliche Ewigkeit.“ Mit dem letzten Tage erst, mit dem letzten Gerichte „werden die letzten Räthsel und Fragen der Zeit geschlichtet und gelöst.“ Mit dem immer sich erneuernden Bewußtsein werden auch „all die tausendfältigen Fragen und Klagen der Menschheit, die, wie die Wellen des Stroms an das feste Ufer, an die Grenze des geschriebenen Wortes anschlagen, immer wieder eine neue, mit der zuvor gewesenen übereinstim-

in welchem er die Widersprüche mit einander ausgleichen zu können glaubt. So wird der Mensch subjectiv durch seine eigene Natur genöthigt, weil er die Wahrheit nur als Einheit der Gegensätze zu fassen vermag, dieselbe immer auch als eine wesentlich und objectiv einige, als unter allen möglichen Verhältnissen in der wirklichen Erkenntniß stets einzige zu bezeichnen.“ (S. 143 f.)

mende lebendige Erklärung finden.“ „Dieses lebendige Wort der Offenbarung“, „diese fortströmende Bewegung der Erkenntniß, in der die Offenbarung in dem menschlichen Bewußtsein und seiner zeitlichen Entwicklung die innere Erkenntniß ihres alle Zeiten erlösenden Sinnes kundgibt [verleibt], ist nur eine andere Gestalt derselben Offenbarung“, „ist [,als lebendige Ueberlieferung“] die zweite Quelle der sich offenbarenden Religion.“

Der Mensch kann aber, wie das Wort überhaupt, so auch das Wort der Offenbarung mißdeuten und „durch sonderheitliche Auslegung verfälschen“, indem er „seinen Sinn und seine Stimmung und seine subjective Anschauungsweise in das Wort hineinlegt, statt durch das einzelne Wort die allgemeine Ahnung und Empfindung seines Lebens in ihrer allseitigen Bedeutung wecken zu lassen.“ Wenn „die Zeit zum Maßstabe der Offenbarung [gemacht], und nicht vielmehr die allgemein geltende Offenbarung der einzelnen Erkenntniß der Zeiten zu Grunde gelegt wird“, „wenn dem geschriebenen sonderheitlichen Worte nicht die Unbefangtheit des allgemeinen Strebens nach Wahrheit und Erkenntniß Gottes begegnet, sondern der klügelnde Verstand des Menschen zuerst seine Antwort in das Wort Gottes hineinlegt: dann wird dieses Wort nicht mehr der Frage der Menschheit antworten; denn dann fragt nicht mehr die ganze Menschheit durch den Mund des Einzelnen, ja es wird dann keine Frage an die Offenbarung gestellt, sondern vielmehr durch den Hochmuth des Einzelnen der Offenbarung eine nicht aus ihr genommene Antwort unterstellt.“ „An dem Bedürfniß und Bewußtsein der Gesamtheit muß darum dieses bewegliche Wort gemessen werden. Wenn diese Antwort dem Bewußtsein Aller genügt, die in der Gemeinschaft des Glaubens an Christus zusammenleben, wenn sie in dieser Bedeutung aus der Vergangenheit unaufhaltsam hervorquillt, und darum die Tiefe der Gegenwart in allen Beziehungen erfüllt, dann wird sie auch für die Zukunft sich erproben, wird dem Gesamtbewußtsein entsprechen, wird als wahrhaft katholisch erscheinen. Die persönliche Lebensgemeinschaft aller Gläubigen in ihrer übereinstimmenden, durch alle Zeiten gleichmäßig fortgeführten, in dem unveränderlichen Buchstaben des geschriebenen Wortes gegründeten Ueberzeugung wird darum notwendig als die dritte Erkenntnißquelle der christlichen Religion in ihrer lebendigen Offenbarung an die Menschen erscheinen.“ Aus dem übereinstimmenden Zeugniß von Schrift, Tradition und Kirche „geht die untrügliche Ueberzeugung hervor.“

„Wie in der Einheit der menschlichen Natur Geist, Seele und Leib zu einer Wesenseinheit verbunden sind, und wie in der göttlichen Wesenheit Vater, Sohn und Geist sind, so ruht auch in der Einheit dieses dreifachen Zeugnisses der Schrift, Tradition und Kirche die wesentliche Wahrheit der Erkenntniß der göttlichen Offenbarung und der menschlichen Natur in ihrer Uebereinstimmung in der Religion. Der Leib kann nicht leben ohne die Seele, und die Seele nicht denken und kein persönliches Bewußtsein schöpfen ohne den Geist. Aber auch die Seele muß, wenn sie ein bestimmtes Leben leben soll, in einem bestimmten, begrenzten Leibe leben, und ebenso kann ein Geist, außer Gott, nicht sein und leben, außer er ist verbunden mit einem bestimmten, ihn begrenzenden Leibe, und einigt sich mit demselben durch die Theilnahme an dem Leben und der Entwicklung der Leiblichkeit überhaupt, durch die Theil-

nahme an der allgemeinen natürlichen Beschaffenheit alles leiblichen Lebens in der Seele. Keines von diesen dreien könnte sein und leben für sich; sowie sie aber mit und für einander leben, bezeugt sich eines in dem Andern, und alle drei machen miteinander nur Ein Leben aus. Ebenso lebt die Wahrheit des christlichen Glaubens in Schrift, Tradition und Kirche zugleich.“

„Das Zeugniß des Buchstabens des geschriebenen Wortes ist, für sich betrachtet, ein willkürliches, sich selbst vielfältig widersprechendes, der einzelnen und vom Ganzen losgerissenen Erklärung der [, den?] subjectiven Meinungen der Menschen nur allzu sehr unterworfenen Zeugniß. Aber auch die Ueberlieferung ist, für sich betrachtet, und ohne das sich gleichbleibende geschriebene Wort, der Veränderung der Zeiten allzu sehr unterworfen. Ohne eine solche formelle Einheit des Bekenntnisses [, an symbolische und kanonische Bücher geknüpft“] wäre dem willkürlichen Wechsel des Inhaltes durchaus keine Grenze gesetzt.“ „Darum muß diese fortlaufende Ueberlieferung getragen werden von dem bestimmten Worte und der ... Gesamtheit des kirchlichen Bewußtseins.“ „Aber auch die Uebereinstimmung der Gesamtheit der Kirchengemeinschaft ist nicht denkbar ohne den gleichen, unveränderlichen Ausdruck desselben [des kirchlichen Bewußtseins] in dem geschriebenen Wort, und ohne das Zeugniß der fortlaufenden wesentlichen Gleichheit des Bekenntnisses und der gleichen Ueberzeugung durch alle Zeiten. Nicht die Majorität und [, nicht] die Zahl der Befenner kann über die wesentliche Wahrheit des Bekenntnisses der Kirchengemeinschaft allein entscheidend sein; es muß nothwendig die Uebereinstimmung der Zeiten in demselben Bekenntniß und in der gleichen, aus demselben Glauben hervorgewachsenen Ueberzeugung mit in Betracht gezogen werden, wenn über den wahren Sinn des christlichen Glaubens eine Entscheidung gefunden werden soll. Es kann eine Zeit geben, wo der wahre Glaube der Zahl nach sogar in der Minderheit besteht.“ Auch „zur Zeit der Arianer war die Kirche in der innern Wahrheit ihres Bekenntnisses nicht gefährdet, wenn auch die Befenner derselben in der Minderzahl sich fanden; denn die Allgemeinheit und Wahrheit ihres Bekenntnisses war durch den Gleichlaut mit der fortlaufenden Ueberlieferung und dem Worte der Schrift gesichert.“

„Die Uebereinstimmung dieses dreifachen Zeugnisses gibt und gab die allein sichere Bürgschaft für die Wahrheit der durch sie bezeugten Anschauung. Was in nothwendiger organischer Entwicklung, in unausbleiblicher Folge mit der ganzen Vergangenheit in wesentlichem Zusammenhange steht, das muß auch in der Zeit wahr sein, in der es noch als neue Anschauung erscheint. Viele hängen an dem letzten Ausdruck der jüngsten Vergangenheit des kirchlichen Bewußtseins, und halten sich darum für orthodox und katholisch, weil sie die letzte Formel des traditionellen Bewußtseins ausschließlich festhalten. Diese aber schließen sich von der alle Zeiten umfassenden Allgemeinheit dieses Bewußtseins gerade dadurch aus.“

Gerade in der „inneren Erklärung und geistigen Lebenserneuerung offenbart sich die von der Gnade der Erlösung verschiedene Gnade des göttlichen Geistes. Nicht in den Sacramenten offenbart sich die Gnade des Geistes. Die Sacramente sind die Organe, durch die wir an dem Opfer und der Gnade der Erlösung theilnehmen. In ihnen

theilt sich die Gnade Christi uns mit; in ihnen lebt der Beistand, den Christus seiner Kirche verheißt.“ „Die Gnade des heiligen Geistes [aber] wirkt nicht in der Seele des Menschen, wie die Sacramente, sondern sie wirkt im Geiste, in dem persönlichen Lebensbewußtsein des Menschen, in dem, was der Mensch mit freier Thätigkeit aus dem allgemeinen Schätze der Erlösung sich aneignet.“

„Was der gleichmäßigen Ueberzeugung aller Jahrhunderte widerspricht, das muß nothwendig falsch sein, weil der das Wort der Offenbarung erklärende Geist nicht sich selbst widersprechen kann; und wenn irgend eine Meinung auch von der Mehrzahl der Gläubigen getheilt würde, aber der organischen Fortbildung des Ganzen nicht entspricht, so ist sie dennoch nicht die wahrhaft kirchliche Ansicht, obwohl es sich vielleicht fügen kann, daß sie sich für eine Zeit als die einzig kirchlich-wahre geltend machen kann.“ Dagegen ist eine Anschauung, die noch nie dagewesen, darum noch nicht falsch und unkirchlich; sonst „müßten wir auch die ganze christliche Vergangenheit verwerfen, weil jeder Abschnitt derselben, jede kirchliche Entscheidung, jede in der Zeit hervortretende Lebensbildung doch einmal neu gewesen.“ „Wenn aber eine neue Anschauung mit dieser Lebensentwicklung des gesammten christlichen und kirchlichen Bewußtseins nicht in Widerspruch steht, so ist sie darum noch immer nicht positiv wahr, sondern zuerst [zunächst] nur subjectiv und persönlich von Bedeutung für denjenigen, der in ihr die geistige Begründung seines Bewußtseins gefunden. Wenn aber eine solche Anschauung aus dem Geiste des Christenthums und dem übereinstimmenden Zeugniß aller Zeiten und aus dem nothwendigen Verhältniß der göttlichen Offenbarung zur menschlichen Natur wesentlich hervorgeht, wenn sie die Fragen und Zweifel der Zeit durch eine richtige Anwendung der göttlichen Offenbarung auf diese Zeit und in Uebereinstimmung mit der ganzen kirchlichen Vergangenheit zu lösen vermag, dann erhält die persönlich gewonnene und in uns neu gewordene Anschauung auch eine allgemeine Bedeutung. Mit dieser allgemeinen und positiven Bedeutung hat sie aber noch immer keine allgemeine und positive Giltigkeit.“ Diese Giltigkeit erhält sie „erst dadurch, daß sie zum Bewußtsein der Gesamtheit wird und von der gesammten Gemeinde, von dem ganzen gegliederten Bau der Kirche als Eigenthum dieser Gesamtheit anerkannt wird.“ Der göttliche Geist, der die Kirche leitet, wird, „wie in dem Einzelnen, so auch in der Gesamtheit die der Zeit nothwendige Erneuerung des Lebens und Bewußtseins hervorrufen.“ „Ohne dieses objective und positive Zeugniß der allgemeinen kirchlichen Anerkennung hat keine Anschauung das Recht, sich selbst als allgemein wahre, für Alle verbindliche hinzustellen.“ Ebenso wenig aber ist es der wahren kirchlichen Gesinnung gemäß, im „Widerspruch gegen die immer in der Kirche lebendige Erneuerung des geistigen Lebens lediglich die Formen und Worte eines einzelnen vorübergegangenen Zeitabschnittes als die wesentlichen Kennzeichen des katholischen und kirchlich-christlichen Bewußtseins hinzustellen.“ Auch hier „ist die Einheit des Besonderen mit dem Allgemeinen das einzig untrügliche Kennzeichen der Wahrheit.“

Der 7. Abschnitt trägt die Aufschrift: „Die Vermeidung des zweigliedrigen unstatthafter Cirkels im Beweise der Wahrheit der geoffenbarten Religion durch das übereinstimmende

Zeugniß [durch die Uebereinstimmung des Zeugnisses] von Schrift, Tradition und Kirche mit den wesentlichen und nothwendigen Gesetzen der menschlichen Vernunft". (S. 160—173.) Der Glaube an die christliche Offenbarung, heißt es hier, muß „nicht bloß durch sich selbst, sondern durch die menschliche Natur bestätigt werden, und durch die nachweisbare Uebereinstimmung der geoffenbarten Wahrheiten mit den Gesetzen des menschlichen Geistes seine einheitliche, in der Natur und in der Freiheit zugleich nachgewiesene Begründung finden.“ „Wie nun der Glaube des Menschen in seinem freien Vertrauen zu einer ihm offenbar gewordenen freien, persönlichen Lebensäußerung besteht, so muß dieser Glaube als ein der menschlichen Natur angemessener, nicht bloß in eitlen Wahn, sondern mit zureichendem Grunde ergriffener Glaube den nothwendigen Gesetzen der Natur und der Vernunft entsprechen. Wenn der Glaube diesen Gesetzen widerspricht, kann er nicht ein der menschlichen Natur angemessener, wahrer Glaube sein. So lange aber nicht erkannt ist, ob dieser Glaube den Gesetzen der Natur und der Vernunft entspricht, kann von ihm vernünftigerweise nur gesagt werden, daß er wahr sein kann.“ „Mit dem Herzen kann dieser Glaube mit aller Kraft als ein wahrer ergriffen werden; die Ahnung der Freiheit in uns kann in diesem Glauben in uns ihre höchste innere, subjective Befreiung und Erlösung finden; aber objectiv ist diese Befreiung und Erlösung so lange nicht vollendet, als nicht die Einheit des Naturgesetzes mit der durch den Glauben ergriffenen Wahrheit der Offenbarung vollständig ermittelt und erwiesen ist.“ „Allerdings ist das Gesetz der Vernunft ein anderes als das der Offenbarung, aber eben darum müssen beide für einander Zeugniß geben; eben darum ist dasjenige, was den Menschen von beiden zugleich bestätigt wird, eine von keiner Seite zu bezweifelnde Wahrheit für den Menschen.“

„Wie darum der Glaube durch das nothwendige Vernunftgesetz in seiner höhern Lebenseinheit nicht aufgehoben, sondern bestätigt wird, und nur durch diese Bestätigung der außer dieser Einheit unvermeidliche Cirkel in der Erkenntniß vermieden werden kann, so wird auch in der Festhaltung der für den verkündigten Glauben vollkommen giltigen Zeugnisse nur durch die Verbindung entgegengesetzter Zeugnisse ein vollkommen giltiges Zeugniß erlangt und der fehlerhafte Cirkelbeweis vermieden werden können.“

„In der Ueberlieferung ist der Eindruck niedergelegt, den das [bestimmte, durch den Buchstaben fixirte] geschriebene Wort auf den menschlichen Geist gemacht.“ „Die Tradition gibt darum mehr als ein bloß äußerliches Zeugniß für die Unverfälschtheit dieser oder jener Schriftstelle, dieser oder jener Entscheidung und dogmatischen Bestimmung in der Geschichte der Kirche“, sie gibt vielmehr „die innere Lebensgeschichte des Wortes Gottes in dem Menschen“, gibt „in ihrer alle Zeiten umfassenden Allgemeinheit, in ihrer aus der Tiefe des menschlichen Gemüthes hervorgehenden Naturwahrheit ein inneres, allgemein menschliches, durch den unwillkürlichen Gehorsam des menschlichen Gemüthes und der menschlichen Vernunft gegen die Gesetze des allgemeinen Denkens und Fühlens des Menschen gewonnenes Zeugniß für die Uebereinstimmung des Gesetzes der menschlichen Natur und ihrer Entwicklung mit der Freiheit und Wahrheit der göttlichen Offenbarung. Dieses Zeugniß

aber muß durch alle Zeiten hindurchgehen.“ Die Tradition ist darum nicht zu Ende mit dem Zeugniß der ersten Jahrhunderte für die Treue und Richtigkeit des überlieferten Wortes; „sie dauert noch und wird fortbauern bis an's Ende der Zeiten.“ Wir hätten sonst „nur mehr zwei Zeugen, das geschriebene Wort und die Kirche; für uns gäbe es dann keinen vernünftigen Beweis für die Wahrheit unseres Glaubens, indem wir immer nur die Kirche durch die Schrift, und die Schrift durch die Kirche beweisen müßten.“

„Eine lebendige Fortpflanzung des Wortes Gottes durch die ... Ueberlieferung, in welcher das allgemeine Gesetz der geistigen Natur des Menschen Zeugniß gibt für die allgemeine Bedeutung des geschriebenen Wortes, wird in ihrer bestimmten Anwendung auf das geschriebene Wort und in ihrer allgemeinen und positiven Gültigkeit überwacht von der Kirche und dem heiligen Geiste, der ihre Entscheidungen leitet. Diese Leitung aber muß man sich nicht als eine mechanische denken, die mit objectivem Zwang die Auserwählten und Ältesten der Kirche, die Bischöfe, zu ihren Aussprüchen und Entscheidungen nöthigt. Der Geist wirkt überall nur da, wo er freie und persönliche Mitwirkung findet. In dieser freien Wirkung offenbart er sich auch den versammelten Bischöfen und leitet ihre Entscheidungen, nachdem er zuvor schon die Gemüther durch von ihm eigens auserlesene, von Gott dem Vater besonders begabte Männer dafür vorbereitet hat.“ „Wenn nun aber der heilige Geist solche Männer in der Kirche Christi geweckt, wenn durch sie der nach geistiger Erkenntniß ringenden Gemeinde neue Schätze höherer Erkenntniß dargeboten worden sind, und es hat sich nun mit der Erneuerung des geistigen Lebens der Widerspruch gegen dasselbe erhoben“, dann „treten die Vorsteher und Ältesten der Kirche zusammen und geben das Endurtheil über das, was von dieser Bewegung als bleibendes Erbtheil in der Kirche Geltung haben soll“: als diejenigen, welche „vor allen Andern die Fähigkeit in sich tragen müssen, das geistig geweckte Leben in der Kirche recht zu verstehen und die Wahrheit jeder neuen Anwendung des göttlichen Wortes auf die Zeit in ihrem richtigen Verhältniß zum allgemeinen Bewußtsein zu würdigen. Der heilige Geist ist in ihnen durch das vorausgegangene Leben und Wirken, wenn sie ihre Stellung und ihren Beruf anders recht erfüllt haben, mehr als in andern Menschen wirksam geworden; sie sind durch vielfältige Anforderungen, durch die ganze Wucht ihres Berufes immer zu der Betrachtung des göttlichen Wortes, zur Verkündung und Auslegung desselben gedrängt gewesen. Eine innige, lebendige Bekanntschaft, ein vollständiges Vertrautsein mit dem Geiste des Wortes Gottes muß darum bei denselben die nothwendige Folge des recht angemendeten priesterlichen und bischöflichen Amtes sein. Der heilige Geist wird darum nicht bei der Versammlung der Bischöfe mit einemmale und gewaltsam auf sie einzuwirken nöthig haben, so daß er den einzelnen Bischöfen der Versammlung die Worte der Entscheidung etwa mechanisch in den Mund legen müßte, wie wenn Einer im Traume Worte hört und redet, die nicht seine Gesinnung, nicht der Ausdruck seiner persönlichen Ueberzeugung sind, sondern die innere geistige und persönliche Lebensgemeinschaft der Auserwählten und Ältesten der christlichen Gemeinde, der Bischöfe mit dem in der Kirche wirkenden heiligen Geiste wird bei solcher feierlicher und allgemein bedeutsamer Anforderung nur kräftiger und bestimmter und im Gefühl der gemeinschaftlichen

Zusammenwirkung lebendiger und entscheidender wirksam werden. Es läßt sich darum auch durchaus keine andere Form der kirchlichen Beschlüsse über das allgemeine Verständniß und über die rechte Erklärung des Wortes Gottes denken, als die in den Concilien der katholischen Kirche durch alle Jahrhunderte des christlichen Bewußtseins erprobte, der menschlichen Natur und der göttlichen Offenbarungsökonomie gleich angemessene Form. Allerdings wird auch in dieser Entscheidung der versammelten Bischöfe das Einverständnis mit dem einheitlichen, obersten Bischöfe zur vollgiltigen Sanction der einheitlichen kirchlichen Entscheidung nothwendig sein, weil in dieser erst die durch alle Vermittlung der göttlichen Offenbarung hindurchgehende Dreieinheit des Lebens sich erfüllt. In dem einzelnen Bischof ist das geistige Bewußtsein von der Offenbarung durch Christus, wie es in seiner Gemeinde durch sein Wort lebendig ist, vergegenwärtigt. In der Gesamtheit der auf einem Concil versammelten Bischöfe ist darum das Gesamtbewußtsein des kirchlichen Lebens durch die einzelnen Bischöfe vermittelt ausgesprochen, und in der Einigung der Einzelnen mit dem gemeinschaftlichen Oberhaupt fügt sich dem Ganzen auch noch das Siegel der Einheit ein. Das allgemeine Bewußtsein hat sich in den Ausgewählten und Vorstehern der Kirche, welche über die einzelnen beweglichen Meinungen der Zeit entscheiden sollen, im Concilium vereinigt, und bedarf in dieser Vereinigung eines äußern Trägers dieses Einheitsprincips, um in seiner geschlossenen Lebenseinheit als freier, vom Geiste Gottes geleiteter Lebensorganismus auch äußerlich zu erscheinen. Der Streit über das Verhältniß des Papstes zum Concilium, welcher bisher fast immer nur als Rechtsstreit aufgefaßt wurde, muß darum auch auf diese allgemeine Bedeutung und Entwicklung des kirchlichen Lebens zurückgeführt werden, wenn er eine innerlich befriedigende und nicht bloß eine rationale und formale Lösung erhalten soll.“¹⁾

Wie aber die Offenbarung mit der menschlichen Erkenntniß vermittelt wird durch die Dreieinheit von Schrift, Tradition und Kirche, so „wird auch jede dieser drei Vermittlungsformen dieselbe Eigenschaft eines in sich geordneten dreieinigen Lebens in sich tragen.“ Dieß wird gezeigt im 8. („Die Kennzeichen der wahren Religion in ihrer Anwendung auf die Mittheilung derselben durch die Kirche und heilige Schrift“, S. 173—177) und 9. Abschnitt („Die christliche Ueberlieferung im Verhältnisse zur heiligen Schrift und katholischen Kirche“, S. 177—188). „Die leibliche Erscheinung des

¹⁾ Auch hier offenbart sich der Organismus des religiösen Lebens in seiner dreifachen Lebenseinheit, indem Allgemeinheit, Besonderheit und Einheit in äußerlicher und innerlicher Uebereinstimmung und Einigung in den höchsten kirchlichen Entscheidungen sich verbinden müssen, damit dieselben überhaupt in's Leben treten und vollständige Giltigkeit erhalten können. Diese Entscheidungen der Kirche aber sind selbst die höhere Einheit, in welcher die allgemeine, auf natürliche Erklärung und göttliche Erleuchtung gegründete Erkenntniß der Offenbarung in der Ueberlieferung mit dem bestimmten äußern Worte der Schrift in einheitlicher Lebensgemeinschaft sich verbindet. Das in der heiligen Schrift leiblich gewordene Wort Gottes tritt in der Tradition aus seiner sonderheitlichen, durch den Buchstaben begrenzten Stellung heraus und in eine allgemeine Lebensgemeinschaft mit dem menschlichen Geiste ein, und wird in den Entscheidungen der Kirche einfach bestimmtes, und doch zugleich wieder allgemein geltendes, und somit wahrhaft einheitliches Wort der lebendigen Erkenntniß der Offenbarung in der Kirche.“ (S. 172 f.)

kirchlichen Lebens“, heißt es hier, „wird in der hierarchischen Ordnung in der äußern, sichtbaren Organisation der einzelnen Glieder der Kirche unter einander, die seelische Entwicklung aber im Opfer und in den Sacramenten, und endlich der Geist in der Lehre und in den Entscheidungen der Kirche offenbar.“ „Auch in den einzelnen Theilen der heiligen Schriften finden wir die gleiche Ordnung und Gliederung, die gleiche Offenbarung eines dreieinigen Lebens in äußerer Gestalt und Form.“ „Jede von diesen gottverliehenen Anstalten muß an und für sich schon, als Vermittlung eines für sich bestehenden Lebens mit einem andern, jenes nothwendige Verhältniß an sich tragen, welches in jedem vermittelten Leben als nothwendige Dreizahl seiner wesentlichen Beziehungen sich kundgibt. Die Tradition steht aber überdies auch noch in der Mitte zwischen Schrift und Kirche als ausgleichender Uebergang von dem Einen zum Andern, und muß darum nothwendig von beiden etwas an sich tragen, und doch wieder von beiden verschieden eine für sich bestehende Heilsanstalt der christlichen Religion sein. Die Tradition muß nothwendig von der heiligen Schrift ausgehen und in den Entscheidungen der Kirche sich enden. Beide gehören zum Theil zum Leben der christlichen Tradition, indem sie dasselbe in seiner Entwicklung bestimmen; beide aber gehören doch wieder nicht dieser traditionellen Entwicklung selbst an, sondern stehen außer derselben als Grund und Folge dieser Tradition.“ Unter Tradition müssen wir also dasjenige Wort der Auslegung der heiligen Schrift verstehen, welches, „aus dem Worte der Offenbarung genommen und in Uebereinstimmung mit dem Geiste der Offenbarung ausgesprochen“, „bestimmt ist, durch die kirchliche Entscheidung zur allgemeinen Glaubenswahrheit erhoben zu werden.“ Damit hört es auf, Tradition zu sein, ist „bestimmtes Dogma, bestimmter Lehrsatz der Kirche geworden.“ Auch die Tradition „ist an das Wort und äußere Zeichen gebunden, ist aber von der Schrift wieder dadurch unterschieden, daß in ihr das Wort nicht ein- für allemal fixirt ist, sondern der lebendigen Bewegung und Entwicklung anvertraut ist, durch welche demselben die Möglichkeit gegeben wird, den Inhalt näher, umfassender und deutlicher in seiner wesentlichen Fortentwicklung bezeichnen zu können.“ In der Kirche ist „die Gemeinschaft der Gläubigen unter einander eine allseitige und allgemeine, in der Tradition aber eine sonderheitliche und individuelle. In der Tradition gibt der Eine dasjenige, was er in individueller Weise aus dem Schätze der Lehre herausgenommen, im Glauben der Uebereinstimmung seiner Ueberzeugung mit der allgemeinen christlichen Wahrheit dem Andern hinüber. Diese Uebertragung aber ist noch keine allseitige und persönliche Lebensgemeinschaft, sondern bloß ein individueller Anknüpfungspunkt für eine solche allgemeine Gemeinschaft.“ „Die Ueberlieferung verbindet darum die Form und Eigenschaft des geschriebenen Wortes und der Organisation des kirchlichen Lebens in eigenthümlicher und unterschiedener Weise mit einander und vereinigt dieselben in diesem unterschiedlichen Verhältnisse in sich.“

„Das in der Gegenwart gesprochene Wort ist nie ohne Vergangenheit und Zukunft, ist es nicht in dem einzelnen Menschen und nicht in der Menschheit.“ „Das Wort der christlichen Ueberlieferung kann darum gleichfalls nicht ohne innere und äußere Vergangenheit und Zukunft sein.“ „Den Grundriß und die erste Anleitung, wie gebaut werden muß, haben die Apostel von dem Heilande selber erhalten. Das innere Verständniß dieses Grund-

planes und der geistigen Einheit aller Theile mit einander wird aber immerwährend durch den der Kirche gesendeten heiligen Geist denjenigen klar, welche Gott berufen hat, nicht bloß als Steinmetzen und Handlanger, sondern als geistige Werkführer und Baumeister an der Fertigung des Ganzen fortzuarbeiten.“ Die allgemeine Möglichkeit „der noch unausgesprochenen Beziehungen der Erkenntniß der göttlichen Offenbarung in ihrer Anwendung auf die menschliche Natur“ „liegt als Zukunft der unerschöpften Erkenntniß des Wortes Gottes vor uns; die wirkliche Anwendung dieser in ihrer vollen Bedeutung erst zu enthüllenden Wahrheit auf die einzelne Zeit erscheint als Gegenwart der christlichen Ueberlieferung.“ „Ein Theil der Tradition ist darum immer noch als ein unausgesprochener zu betrachten; der andere aber ist bereits ausgesprochen und in schriftlichen Zeugnissen niedergelegt; ein dritter aber lebt in der Bewegung der Zeit selbst, hält an die Vergangenheit sich fest, und sucht zugleich die gegenwärtige Zeit mit der Wahrheit des Christenthums geistig zu beleben und zu erneuern.“

Die „einzelnen, durch persönliche Thätigkeit vermittelten Höhepunkte der christlichen Erkenntniß müssen darum in einem organischen Zusammenhang mit einander stehen, und nur aus dem Zusammenhang kann der wahre Sinn derselben und die ihnen zu Grunde liegende einheitliche Wahrheit erkannt werden.“ „Der Eine Geist der Offenbarung muß diese Entwicklung leiten, auf einen unveränderlichen Ausgangspunkt und auf ein einheitliches Ziel beziehen. Darum müssen die einzelnen Antworten auf die Fragen der Zeit in ihrer Gesamtheit wesentlich mit einander übereinstimmen, und nicht bloß mit einander, sondern auch mit den in den heiligen Schriften gegebenen Grundzügen der christlichen Wahrheit und mit den Gesetzen des menschlichen Geistes zugleich harmoniren, weil sie der wesentliche Ausdruck der lebendigen Vermittlung der menschlichen Erkenntniß mit der göttlichen Offenbarung sind.“ „Nicht jeder Versuch einer Erklärung des Wortes Gottes, nicht jede Zurückbeziehung menschlicher Erkenntnisse auf die Offenbarung gehört darum schon wesentlich zur positiven Bildung der Tradition, sondern nur diejenigen Resultate der aus der göttlichen Offenbarung geschöpften christlichen Erkenntniß, welche zur Erklärung und Bestimmung der christlichen Glaubenslehre eine innere, nothwendige und wesentliche Beziehung haben. Dadurch erscheint die Tradition wirklich als wesentlicher Uebergang von dem geschriebenen Worte zur einheitlichen Lehre und Entscheidung der Kirche. Faßt man aber diese wesentliche Bestimmung der Tradition in's Auge, so begreift dieselbe mit der Vergangenheit zugleich die Gegenwart und Zukunft der christlichen Erkenntniß in sich, und umschließt zugleich das allgemeine Zeugniß aller Gläubigen, wie die besondere Geisteserhebung der erleuchteten Lehrer des Christenthums aller Jahrhunderte und den einheitlichen Zusammenklang ihrer Lehren unter einander und mit dem allgemein menschlichen Bewußtsein und mit dem Geiste des Christenthums.“

Aus dieser Begriffsbestimmung ergibt sich die „Berichtigung einseitiger Ansichten über das Wesen der christlichen Tradition“ (S. 188—211) von selbst. Zuerst wird die Behauptung: „Die Tradition kann nicht als äußerlich und zeitlich geschlossenes Ganzes betrachtet werden“ (S. 188—192) aufgestellt und begründet. „Die Tradition“, sagt D., „ist nicht das geschriebene Wort, welches mit dem einmal gegebenen Ausdrucke für alle Zeiten bleibender Anhaltspunkt

des Glaubens sein muß; sonst wäre sie an und für sich überflüssig, weil das geschriebene Wort die objective Offenbarung schon für sich in sich beschließt.“ Die Tradition ist vielmehr in dieser Hinsicht gerade das Gegentheil der Schrift, ist „der fortwährende Ausdruck der Wirkung des der Kirche verheißenen heiligen Geistes auf den subjectiven menschlichen Geist in Erklärung des gegebenen Wortes Gottes.“ „Die Tradition ist der lebendige Mund der christlichen Erkenntniß, der zu keiner Zeit verstummen kann“, wie ja auch der heilige Geist, der „uns alles erklären soll, was Christus seinen Aposteln gesagt, und was seinem wesentlichen Inhalte nach in den Evangelien niedergelegt ist“, von Christus seiner Kirche nicht bloß für eine gewisse, sondern für alle Zeiten verheißten ist.¹⁾

„Die Tradition kann [aber auch] nicht in ihren einzelnen schriftlichen Zeugnissen als innerlich vollendete Einheit betrachtet werden“ (S. 193—203). Dafür zeugen alle Schriften der älteren Zeit, selbst diejenigen des Augustinus.²⁾

¹⁾ Allerdings müssen wir „die Vergangenheit in ihrem übereinstimmenden Zeugnisse kennen, um nicht von dem einheitlichen christlichen Gesamtbewußtsein des Glaubens abzuweichen“; doch gibt uns diese Kenntniß für sich allein „immer noch nicht einen positiven Ausdruck dessen, was für unsere Zeit in der Offenbarung ruhende spezifische Arznei der geistigen Gebrechen derselben sein kann. Wir werden durch diese Uebereinstimmung und Vergleichung nur negativ gehindert, das Widersprechende als das Heilsame und Wahre zu betrachten, aber nicht an sich selbst schon bestimmen, das Entsprechende aus dieser Wahrheit für uns herauszufinden.“ (S. 192.)

²⁾ So wurde von Augustinus die Frage um die menschliche Willensfreiheit „war in ihrer größten Tiefe angeregt, keineswegs aber gelöst.“ „In dem er seine Lehre von der Vorherbestimmung zur Seligkeit vorträgt, findet er sich häufig genug veranlaßt, erklärend und beschränkend beizufügen, daß er durch diese seine Ansicht von der göttlichen Vorherbestimmung der Freiheit des menschlichen Willens, auf welcher die Möglichkeit der Sittlichkeit, Religion und Seligkeit selber ruht, in keiner Weise zu nahe treten wolle. Wie aber diese menschliche Freiheit neben jener Vorherbestimmung gedacht werden könne und müsse, und in welcher Weise und in welchem Grade der Mensch frei sei, und wie diese Freiheit zu jener Vorherbestimmung sich verhalte, darüber spricht er sich keineswegs genügend aus.“ Aber auch die scholastische Theologie nicht. Die beiden einander entgegengesetzten Ansichten des Thomas von Aquin und des Duns Scotus hinsichtlich des Verhältnisses von Verstand und Wille „mußten notwendig auf die ganze Erkenntnißlehre jener beiden Männer entscheidenden Einfluß haben und in vollständiger consequenter Anwendung auf die Religion und das Verhältniß derselben zum menschlichen Willen gleichfalls zu wesentlich unterschiedenen, weit auseinanderliegenden Grundätzen führen. Dieser Widerspruch ist nun zwar in Hinsicht auf die anerkannten Glaubenslehren bei dem positiven Glauben jener Männer nicht in das Bewußtsein jener Zeit eingetreten“, aber auch nicht ausgeglichen worden. „Dagegen ist aus jenem subjectiven Widerspruche der ersten Voraussetzung der Erkenntniß ein weiterer Gegensatz erwachsen, der in der neueren Philosophie die Nothwendigkeit der Denkgesetze der Freiheit des Glaubens gegenübergestellt hat. Dieser Gegensatz ist in seinem subjectiv innersten Grunde derselbe, der eigentlich zwischen Thomas und Duns Scotus schon bestanden hat. Die bestimmten Ursachen des Thomas, welche aus dem Verstande hervorgehend den Willen nöthigen sollten, und die unbestimmten Voraussetzungen des Duns Scotus, zwischen denen der Wille zu wählen hat, stehen sich ebenso gegenüber wie die beiden Forderungen der Neuzeit, den persönlichen Glauben und jeden freien Willensact dem nothwendigen Vernunftgesetz zu unterwerfen, oder die Vernunft von einem willkürlichen, der vernünftigen Erkenntniß und Unterjochung sich entziehenden Glauben abhängig zu machen.“ „Eine Berufung auf Thomas von Aquin in einem Streit, in welchem er selbst als Partei erscheint, wird um so weniger ausreichen, als in consequenter Anwendung [in] seiner Erkenntnißlehre sogar eine Bestätigung und Bevorzugung der Lehre von der Vernunftnothwendigkeit in der neueren Philosophie gefunden werden kann.“ (S. 200 ff.)

„Die christliche Ueberlieferung kann [drittens] nicht aus einzelnen herausgerissenen Stellen begriffen werden“ (S. 203—211). „Die Einzelheiten bedürfen immer zu ihrer Erklärung erst eines allgemeinen Grundes, und werden erst in dieser Allgemeinheit und in ihrer wesentlichen Beziehung zu einer bestimmten Einheit zu einem beweiskräftigen Ganzen ergänzt.“ „Die beste Polemik ist daher immer diejenige, die aus der Erklärung und dem Verständniß des Zusammenhangs derjenigen Wahrheit hervorgeht, deren Vertheidigung geführt werden soll. Wenn diese Wahrheit innerlich in ihrem wesentlichen Zusammenhange mit dem denkenden Geiste erkannt und nachgewiesen ist, dann fällt jeder äußere, von unverständenen Einzelheiten hergenommene Angriff von selbst weg.“ „Jede abgerissene Stelle muß darum in irgend einem Zusammenhang mit einem allgemeinen Grunde und mit einem bestimmten Ziele gedacht werden, wenn sie überhaupt verstanden werden soll. Der Grund aber, aus dem das einzelne Wort der Erkenntniß irgend einer Wahrheit hervorzurufen muß, ist das menschliche Erkenntnißvermögen in seinen allgemeinen, von dem Schöpfer demselben vorgezeichneten Kräften und Grenzen.“ „Diesem allgemeinen Grunde einer jeden Erkenntniß aber steht das einheitliche Ziel dessen, was ich erkennen will, als entgegengesetzter Anhaltspunkt gegenüber. In diesem Ziele ist der Inhalt, in dem Grunde des Erkenntnißvermögens aber die Form jeder möglichen Erkenntniß bestimmt.“

Aus der Wechselwirkung dieser beiden erklärt sich „die verschiedene Darstellungsweise der christlichen Religion in der Zeit der Kirchenväter und der späteren scholastischen Theologie“ (S. 211—218). „Wie in dem einzelnen Menschen der nothwendige und natürliche Grund aller Erkenntniß und das durch den freien Willen bestimmte Ziel derselben sich gegenseitig bedingen und in dieser gegenseitigen Wechselwirkung eine nothwendige und organische Entwicklung hervorrufen, so ist die ganze Menschheit in gleicher Weise an natürliche Gesetze und Grenzen und Mittel gebunden, und doch zugleich zu einem nur in freier Liebe erreichbaren Ziele des Lebens berufen, welches sie im Glauben ergreifen und in der Hoffnung festhalten muß, wenn sie demselben durch organische Anwendung ihrer Kräfte in zeitlicher Entwicklung näher kommen soll.“ „Diese geschichtliche Entwicklung der menschlichen Erkenntniß in Hinsicht der durch den einfachen Glauben unmittelbar aufgenommenen Wahrheit der christlichen Offenbarung hat in der ersten Zeit des Christenthums auch eine einfache historische Entfaltung des Bewußtseins erzeugt“, „bis allmählich die Reihenfolge der Lehrsätze des christlichen Glaubens allen objectiven Widersprüchen der Vergangenheit gegenüber bestimmt war.“ „Nachdem aber in dieser unmittelbaren historischen Gestaltung der unmittelbare Glaube an die einheitliche Wahrheit der christlichen Offenbarung durch den Drang der äußern Umstände in allmählicher Entwicklung nach allen Beziehungen hin sich ausgebildet hatte, ohne in dieser Entwicklung von dem natürlichen Gesetz des Gedankens, durch welches dieselbe subjectiv und innerlich im menschlichen Bewußtsein bedingt war, sich Rechenschaft gegeben zu haben: mußte in dem menschlichen Gemüthe auch das Bedürfniß erwachen, das objectiv und geschichtlich Gewordene nun auch mit freier Anwendung des ordnenden Verstandes“ zu einem „in allen Theilen wohlgegliederten und harmonisch geordneten“ „logischen Ganzen“ zu verbinden. „Diesen Versuch einer Logischen

Zusammenstellung und Gliederung der christlichen Glaubenslehren machte die scholastische Theologie.¹⁾

„Sowie aber diese neue Form der subjectiven Anschauung der objectiven bestimmten Lehren des Christenthums in's Leben getreten war, mußte sie auch dem ihr innewohnenden subjectiven Denkgesetze gehorchen, und mußte demselben so lange nachgehen, bis auch auf diesem Gebiete alle einzelnen Formen, alle Uebergangsverhältnisse, alle Zu- und Folgesätze erschöpft waren.“

„Beide Entwicklungsformen des christlichen und kirchlichen Bewußtseins gehorchten aber innerlich und unbewußter Weise nothwendig einem gemeinschaftlichen, von Gott der menschlichen Natur überhaupt vorgezeichneten Gesetze. Auch die erste, geschichtliche Entwicklung war in verborgener Tiefe von einem logischen Gesetze bedingt und geleitet; nur hatte dieses Gesetz in den Angriffen gegen die höhere Einheit des christlichen Bewußtseins bloß äußerlich und negativ sich kundgeben können.“ „Die objectiv und geschichtliche Entwicklung verhüllte den subjectiv bewegenden Factor dieser Entwicklung hinter der objectiven Wirkung desselben.“ „Die Einwürfe gegen das Christenthum waren nicht zufällig entstanden, sondern hatten in einer falschen Auffassung der menschlichen Natur ihren Grund“ und „steigerten sich nach einem innern Gesetze.“ Ebenso die Vertheidigung. „Sowie aber die spätere Zeit der logischen Anordnung und Darstellung der christlichen Glaubenslehren das geschichtlich Gewordene im abstracten Begriff festzuhalten suchte, konnte sie in diesen Begriffsbestimmungen nur soweit vorwärts bringen, bis sie auf die Frage der nothwendigen Uebereinstimmung der menschlichen Vernunft mit der geoffenbarten Wahrheit kam.“ „Was sich geschichtlich in den ersten Jahrhunderten von selbst geordnet zu haben schien, weil in dieser geschichtlichen Entwicklung der unmittelbare Einfluß des göttlichen Geistes auf den lebendigen Glauben ohne Rückblick auf allgemeine Gesetze der menschlichen Vernunft in den bloß ihrer Begeisterung für diesen Glauben sich hingebenden Männern sich kundgeben konnte, das konnte in der spätern formalen Begriffsbestimmung ohne inneren Widerspruch aneinandergesetzt und darum als logisch mögliche Wahrheit, als denkbare Inhalt der nothwendigen Form der menschlichen Vernunft festgehalten werden. Ob aber dieser Inhalt der christlichen Offenbarung, der in den historischen Entscheidungen der Kirche seine objective Bestimmung, in der logischen Bestimmung der Scholastik

¹⁾ „In die Erkenntniß der christlichen Offenbarung trat nun zum erstenmal eine subjective Scheidung ein. Das christliche Bewußtsein überhaupt wurde von der wissenschaftlichen und gelehrten Begründung desselben getrennt. In dieser Trennung entstand die Theologie als besondere und unterschiedene Wissenschaft, welche mit der christlichen Erkenntniß aller Gläubigen den Inhalt, mit den natürlichen Wissenschaften ... die Form gemein haben wollte.“ „Wie sich die einzelnen Lehrsätze in der Folge der Zeiten aus einander herausgebildet [und ergänzt] hatten, das konnte den scholastischen Theologen zunächst nicht kümmern. Er stellte die Lehrsätze der Kirche nach logischen Kategorien zusammen und suchte in logischer Analyse auf mathematischem Wege die nothwendigen Folgerungen daraus abzuleiten“ und „die in der historischen Entwicklung noch unausgefüllten Lücken auszufüllen.“ Die einzelnen Wahrheiten „waren bereits in ihren allgemeinen Umrissen vorhanden, standen auf einmal vor dem Auge des ordnenden Verstandes, und dieser konnte sie nun nach der an andern Gegenständen bereits erprobten logischen Ordnung mit einander verbinden. Die einzelnen Dogmen wurden nach ihrem Inhalte mit einander verbunden und in bestimmte Gruppen geordnet, die in ihrer Anwendung einer metaphysischen Gliederung gehorchten.“ (S. 213—216.)

seine subjective Form erhalten hatte, darum, weil er in dieser Entwicklung werden und in dieser Ordnung gedacht werden konnte, auch nothwendig gerade so sich gestalten mußte, wie er durch die kirchlichen Entscheidungen wirklich sich gestaltet hatte, ob er gerade so gedacht werden mußte, wie die scholastische Theologie ihn verstanden und gefaßt hatte, ob er überhaupt mit der menschlichen Vernunft in innerer Nothwendigkeit zusammenhänge: das war eine Frage, die durch die verschiedene Anschauungsweise der früheren dogmatischen und spätern logischen Bestimmungen unvermeidlich geworden war."

Der letzte Abschnitt bestimmt „die aus der verschiedenen Darstellungsweise des einheitlichen Inhaltes der christlichen Ueberlieferung hervorgehende einheitliche wissenschaftliche Form der Theologie“ (S. 218 — 228). „Geschichte und Logik müssen einander entsprechen. Die Geschichte der Entwicklung der Menschheit kann nie etwas Anderes sein als die lebhaft gewordene Logik; aber die Uebereinstimmung beider, das einheitliche Gesetz, in welchem sie ineinander greifen, dieß kann erst dann gefunden werden, wenn die beiden sich entsprechenden Entwicklungsstufen der rein historischen oder rein logischen Form in ihrem eigenen Entwicklungsgange sich vollendet haben.“ „Die Scholastik hat ebenso sehr die äußerste Grenze der Analysis erreicht, und an dieser Grenze die ihr eigenthümliche Lebensbewegung beschlossen, wie die vorausgehende Zeit der synthetischen Bestimmung des christlichen Lehrbegriffs die höchste Einheit dieser aus den Gegensätzen des Judenthums und Heidenthums hervorgehenden Synthesis in den vollendeten dogmatischen Bestimmungen der Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit und der Erlösung durch Christus, von der Freiheit des menschlichen Willens und der Heiligung desselben durch den göttlichen Geist erreicht hatte.“

„Wie die scholastische Theologie . . . an die Stelle der früheren Entwicklung trat“, so „kann und muß auch [jetzt] nach vollendeter Laufbahn der Scholastik eine andere Methode die Stelle derselben ersetzen, ohne daß wir darum nöthig hätten, zu fürchten, daß durch die Erneuerung und Aenderung der Methode auch der Inhalt der christlichen Lehre geändert werde.“ Auch durch die Scholastik „ist die Methode geändert worden, aber der Inhalt blieb derselbe; er wurde nur insofern ein anderer, als auch noch etwas Anderes an demselben zur menschlichen Erkenntniß gebracht wurde.“ Analysis und Synthesis müssen „unter sich und mit dem Inhalte zugleich in Uebereinstimmung gebracht werden können.“ Die scholastische Form „ist durch eine seit Jahrhunderten völlig geänderte Erkenntnißform ein Fremdling unter den Menschen geworden.“ „Ist aber die gegenwärtige Wissenschaft in ihrer natürlichen Bildung zur Einheit von Synthese und Analyse vorgeschritten, hat in allen unsern natürlichen Wissenschaften der logische Weg mit dem historischen sich geeint“, „sehen wir in der Geschichte des menschlichen Denkens und Könnens auf speculativem Wege der Darstellung die Uebereinstimmung der Gesetze der menschlichen Natur mit den historischen Erscheinungen nachgewiesen“: „wie kann der höchsten Wissenschaft und Erkenntniß der dem Menschen vor allem wichtigen und theuren Wahrheiten eine Norm genügen, welche auf andern Wegen und in andern Erkenntnissen längst überholt ist?“ „Der Mensch hatte denkend gelernt, von dem Entstehen und Wachsen der Naturerzeugnisse sich Rechenschaft zu geben, und hatte in diesem Denken die Einsicht gewonnen, wie alles natürliche Leben nach den gleichen

Gesetzen sich entfaltet, und so in dem einen Gesetze die Bestätigung des andern erkannt, sein eigenes Bild im Spiegel der Natur, und das Leben der Natur im Einklang mit dem Leben des Geistes geschaut. Sein weiterer Blick war darum auf das Wort Gottes . . . gerichtet, und es lag ihm der Glaube und die Hoffnung nahe, daß dieses Wort noch inniger, noch näher mit ihm verwandt sei, daß die freie Offenbarung der göttlichen Liebe noch lauter und verständlicher zum persönlichen Geiste des Menschen spreche, als die stumme, lautlose Natur. Die Geschichte der Erziehung des Menschengeschlechtes durch göttliche Führung lag dem menschlichen Geiste gewiß ebenso nahe als die Geschichte des natürlichen Lebens. Die Natur ist ja nur der Grund, die persönliche Freiheit aber das Princip aller Geschichte."

„Durch eine solche, die Wissenschaft der Zeit durch ihre eigene Methode in sich einschließende und durch ihren Inhalt überragende Erkenntniß kann der christlichen Vergangenheit und dem Bedürfniß der gegenwärtigen Zeit" gleichmäßig genügt werden. „Diese Vereinigung des Logisch-vernünftigen und historischen Elementes wird aber im christlichen Bewußtsein vermittelt durch die Tradition.“ „Die wenige Rücksicht, welche man dieser innern Entwicklung des menschlichen Bewußtseins, durch den Geist der Kirche geleitet, angedeihen ließ, war bloß die Folge des noch nicht erwachten Bedürfnisses einer solchen Einigung. Man hatte sich mit den scholastischen Begriffsformen begnügt, weil man sie für die Darstellung der Gesamtheit christlicher Glaubenssätze für zureichend hielt. Nachdem aber alle übrigen Wissenschaften und Bildungsformen des menschlichen Lebens einen andern Weg der Vermittlung und Entwicklung eingeschlagen haben, mußte auch das Bedürfniß einer . . . höheren Vermittlung des historischen und vernünftigen Erkenntnißgrundes auch auf dem Gebiete des kirchlichen Bewußtseins mehr und mehr fühlbar werden.“ Mit dem Hinweis auf das Gewicht, welches in neuerer Zeit auf Kirchen- und Dogmengeschichte gelegt wird, schließt die zweite Abhandlung der ersten Abtheilung des ersten Bandes.

B. Zweite und dritte Abtheilung.

D. unterscheidet drei Perioden der Patristik; die erste reicht von der Apostelzeit bis Eusebius; die zweite beginnt mit Athanasius und schließt mit Augustinus. Die zweite Abtheilung des ersten Bandes enthält D.'s Einleitung zum ersten Abschnitte der ersten Periode (S. 3—22) und die Auszüge aus den betreffenden Schriften von Barnabas bis Justin (S. 23—59); sodann die Einleitung zum zweiten Abschnitt, welcher von Justin bis Origenes und Tertullian sich erstreckt (S. 60—82), ebenfalls (wie überhaupt alle Einleitungen und Schlußbetrachtungen dieses Werkes) von D. verfaßt, nebst den einschlägigen Auszügen (S. 83—355). Die dritte Abtheilung des ersten Bandes enthält eine „tabellarische Uebersicht der kirchlichen Literatur [dieser beiden Abschnitte] in ihrer chronologischen Folge“ (S. 1—52) nebst alphabetischem Namenverzeichnis.

Die Einleitung zum ersten Abschnitte beginnt mit der Unterscheidung der unmittelbaren Offenbarung von der mittelbaren (in der Tradition). „Die heiligen Schriften selbst sind nur die ersten Früchte dieser

allgemeinen christlichen Ueberlieferung; aber sie sind auch wieder von der ganzen Reihenfolge des traditionellen Bewußtseins ausgenommen, indem sie die Wahrheit der göttlichen Offenbarung in voller Ungetrübtheit und Unmittelbarkeit ihrer ersten Verkündigung in sich schließen.“ Sie sind darum auch von ausschließlich entschiedener Gültigkeit in den Entscheidungen über die Grundsätze der christlichen Lehre, während „die Tradition nur durch das gleichmäßige und übereinstimmende Zeugniß eine entscheidende Gültigkeit erlangen kann. Die Bücher der heiligen Schrift bestehen für sich, bilden eine eigene Grundlage des Glaubens“, „eine eigene Literatur für sich, sind die Quelle eines besonderen, unerschöpflichen Studiums.“ Auch in den Schriften der ersten Bekenner, welche „nicht in den Kanon der heiligen Schriften aufgenommen worden sind“, ist „der Geist des ersten Christenthums in seiner unmittelbaren gläubigen Hingebung an das Wort Gottes nicht zu verkennen.“ So einfach und unmittelbar aber auch die erste Auffassung des Evangeliums in diesen reinen Seelen war, es waren eben doch wieder „menschliche Seelen, die dieses Licht der Offenbarung in sich einströmen ließen, und bei aller Gleichheit und Einfachheit der Auffassung konnte darum die Verschiedenheit der Darstellung in Form und Inhalt nicht ausbleiben. Die Gegensätze, in welche die Anschauungen des Christenthums in der späteren Zeit sich getheilt, die großen Gegensätze, in welchen die Weltgeschichte vor dem Christenthum sich bewegt, sie lagen eben in der menschlichen Natur selber.“

Diese Grundvermögen und Grundrichtungen der menschlichen Natur werden nun an den Darstellungsformen und an dem Inhalte jener Schriften der ersten Zeit nachgewiesen, die Briefe des Clemens von Rom, des Ignatius und Polykarp mit dem des Barnabas und beide Darstellungsformen mit der des Hermas („der Hirt“) verglichen und als die jene erste Literatur vorzugsweise beherrschenden Ideen die der Menschwerdung Christi, der Erhebung des moralischen Bewußtseins und der christlichen Gemeinschaft bezeichnet. Die „Keime aller späteren Entwicklung des dogmatischen und moralischen wie des historischen Glaubensbewußtseins“ finden sich, aber freilich nur im Keimzustande und in ihrer allgemeinen Grundlage, bereits in diesen Anfängen.

Der Schluß der Einleitung bespricht „die Anfänge der häretischen Absonderung, wie sie entweder aus den Streitigkeiten der einzelnen Gemeinden hervorgingen, oder als unvermittelte Uebergänge vom Heiden- und Judenthum mehr als getrennte Erscheinungen der Zeit neben der kirchlichen Gemeinschaft und um sie herum sich ausbildeten, als daß sie in ihr selbst den bestimmten Abfall hervorgerufen hätten.“ „Das christliche Bewußtsein“, heißt es hier u. A., „hielt einerseits an der wirklichen realen Wahrheit der thatächlichen Menschwerdung Christi fest, bewahrte sich aber ebenso fest die Lehre der Göttlichkeit des menschgewordenen Wortes Gottes, theilte mit den Juden die reale und mit den Gnostikern die ideale Seite, und stand eben dadurch über beiden und schloß beide gleichmäßig von sich aus.“

In der Einleitung zum zweiten Abschnitte der ersten Periode heißt es: „Wie es sich aus der menschlichen Natur von selber erklärt, daß nach dem ersten freudigen Ausblick zum Lichte des Glaubens die Menschen auf die nähere Bestimmung dessen, was der Glaube nun seinem Inhalte nach im Einzelnen enthalten möchte, einzugehen suchten, so waren sie zu dieser Entwicklung in gleicher natürlicher Folge auch von außen gedrängt.“ Es war natürlich, daß man in Mißkennung der „geistigen

Macht des Christenthums über die innersten und geheimsten Kräfte der menschlichen Seele" zunächst äußere Zwangsmittel gegen dasselbe veruchte und mit leiblicher Verfolgung seine geistige Macht niederdrücken zu können wähnte. „Dieser Wahn geht ja durch alle Zeiten und hat in allen Zeiten denselben Erfolg gehabt. Gegen geistige Bewegung hat die äußere Verfolgung nie den Sieg davongetragen: denn dem Geiste kann nur wieder mit den Waffen des Geistes in den Weg getreten werden, und . . . die Flamme des Geistes wird nur um so mächtiger lodern, je stärker sie von dem Sturm der Verfolgung angefaßt wird.“ Es mußte darum auch mit geistigen Waffen gegen das Christenthum angekämpft werden.

„Die allmähliche Bestimmung des im lebendigen Glauben sich anschließenden christlichen Bewußtseins war die Aufgabe der ersten Vertheidiger, Lehrer und Väter der Kirche. Diejenige Zeit aber, welche unmittelbar auf die apostolische Tradition folgte und zuerst in den Vertheidigungskampf gegen die von außen her erhobenen Einwürfe eingieng, mußte zunächst und im ausgezeichneten Sinne vertheidigungsweise verfahren, und erst aus der Vertheidigung die Bestimmung der Eigenschaften des Christenglaubens ableiten und aus derselben und durch dieselbe die positive Wahrheit des Glaubens bestimmen. Dieses Zeitalter kann man darum auch in unterscheidender Weise als das Zeitalter der christlichen Apologeten bezeichnen. Die erste christliche Apologetik hatte aber wieder drei verschiedene Gegner zu bekämpfen. Sie mußte erstens gegen die dem Christenthum überhaupt gemachten falschen Vorwürfe sich vertheidigen, mußte die bereits bestehende Geltung des Judenthums und Heidenthums angreifen und endlich gegen die häretischen Angriffe innerhalb der Christengemeinschaft die richtige Lehre vertheidigen.“

Den Vorwürfen der Verdächtiger des Christenthums gegenüber „gestaltete sich mit der Lehre von der Einheit Gottes nothwendig auch die Lehre von seiner Persönlichkeit und Dreieinigkeit immer bestimmter aus, und bereits Athenagoras spricht in ganz bestimmten Ausdrücken von dem Glauben der Christen an einen dreieinigen Gott.“ Eine weitere Folge dieser Vorwürfe war „eine bestimmtere Darstellung und Regelung der Grundsätze des sittlichen Lebens“, und ebenso eine bestimmtere Ausprägung der Lehre von der Auferstehung des Fleisches, welche „offenbar die dogmatische Richtung der Apologeten und die Lehre von Gott mit der moralischen und der Lehre von dem christlichen Leben und der demselben verheißenen Belohnung verbindet.“

„Zu gleicher Zeit als die Widerlegung der äußeren Einwürfe gegen das Christenthum die erste Bildung dogmatischer und ethischer Lehrsätze hervorrief, mußten aber die christlichen Apologeten auch gegen die inneren von Seite des Judenthums und Heidenthums vorgebrachten Vertheidigungsgründe für die eigene Lehre ankämpfen.“ „Die Heiden beriefen sich dem Christenthum gegenüber auf das natürliche Recht und die natürlichen Forderungen des Lebens, und diesen [gegenüber] mußte die Wahrheit des Glaubens in ihrer übernatürlichen Abstammung, in ihrer höheren, göttlich bezeugten Glaubwürdigkeit dargestellt werden. Die Juden aber beriefen sich dem Christenthum gegenüber selbst auf übernatürliche und göttliche Beglaubigung und Autorität, und diesen mußte die Ungenügenheit jener ersten göttlichen Offenbarung gegenüber den Anforderungen der menschlichen Natur entgegengehalten werden. Die Vertheidiger des Christenthums mußten sich darum einerseits auf die natürliche Wahrheit des Christenthums und andererseits auf die über-

natürliche Glaubwürdigkeit und Wahrheit desselben berufen und waren eben dadurch genöthigt, die höhere Einheit und Wahrheit der christlichen Lehre“ von der Menschwerdung des Wortes Gottes „um so bestimmter und kräftiger auszusprechen.“¹⁾ „Indem aber jene erste Vertheidigung des Christenthums nach zwei verschiedenen Richtungen hin für die christliche Wahrheit Zeugniß zu geben hatte, mußte nothwendig in den Vertheidigern selbst eine subjectiv verschiedene Anschauung erwachsen, je nachdem sie an die natürliche oder übernatürliche Grundlage zunächst sich hielten, um entweder das Heidenthum oder das Judenthum zu bekämpfen.“ „So entstanden innerhalb der kirchlichen Entwicklung selbst nothwendig zwei verschiedene Richtungen, von denen die eine den Weg der speculativen Erkenntniß, die andere aber mit größtmöglicher Ausschließung der Speculation den Weg der positiven Autoritätsentscheidung einschlug. Während in Justin diese beiden Richtungen noch in persönlicher Einigung verbunden erscheinen, sehen wir dagegen schon in den nächsten apologetischen Schriften eine Scheidung derselben hervortreten. Athenagoras sucht durch den Reichthum und die Lebhaftigkeit der Darstellung und durch die Berufung auf allgemein menschliche Bildung die Berechtigung des Auftretens und der Verbreitung der christlichen Lehre zu vertheidigen. Tatian aber kämpft mit großer Heftigkeit nicht blos gegen die heidnische Mythologie und Philosophie, sondern gegen die allgemeine Grundlage der menschlichen Bildung überhaupt an.“ Noch bestimmter tritt dieser Gegensatz „in Irenäus und Clemens von Alexandria hervor, bis er in Tertullian und Origenes seine höchste subjective Ausbildung erhält.“ „Der Kampf gegen das Juden- und Heidenthum näherte sich seinem Ende, und man kann sagen, daß er mit Tertullian und Origenes in seinen wesentlichen Beziehungen abgeschlossen war“; denn die späteren Bekämpfer des Juden- oder Heidenthums brachten nichts wesentlich Neues mehr, sondern faßten nur die Gründe der früheren Apologeten in einer einfachen und geordneteren Reihenfolge zusammen.“ Origenes und Tertullian aber unterscheiden sich wieder dadurch, daß jener „die innere Wahrheit des Christenthums, Tertullian aber die äußere Berechtigung der Kirche vorherrschend in's Auge faßt.“

Beide Richtungen des Bewußtseins in der Kirche „gehören ergänzend zusammen, und nur wo sie sich gegenseitig unterstützen, wird das lebendige Bewußtsein vor Abwegen und Irrthümern bewahrt.“ „Mit dem Festhalten an irgend einer einseitigen Auffassung der allgemeinen Wahrheit entsteht die Häresie, die, wenn sie auch einen Theil der christlichen Wahrheit in sich aufnimmt, doch gerade dadurch aufhört, christlich zu sein, daß sie den Theil zum Ganzen, das Untergeordnete zum Herrschenden machen will, und durch diese verkehrte Stellung zur Wahrheit selbst das, was in seiner rechten Unterordnung richtig und wahr gewesen, zur Unwahrheit macht.“ „Auf diesem Wege trat die Häresie durch die Pforten des Juden- und Heidenthums zur Entwicklung des christlichen Bewußtseins heran, einerseits als übertriebenes Festhalten an der äußeren Autorität und der äußeren Strenge des Gesetzes judaisirend, und andererseits in falscher Gnosis ethnisirend auftretend. Die gnostische Emanationslehre, die in der ersten Zeit das Christenthum mehr

¹⁾ Freilich lag den christlichen Apologeten auch die Möglichkeit nahe, je nachdem sie die eine oder andere Seite dieser höheren einheitlichen Wahrheit hervorzuheben suchten, in Einseitigkeit und Uebertreibung zu gerathen.“ (S. 69.)

vereinzelt zu selbstsüchtigen Zwecken mißbraucht hatte, trachtete sich nun mit demselben in nähere Gemeinschaft zu setzen, oder vielmehr die christliche Gemeinschaft mit ihrer eigenen Anschauungsweise zu durchdringen." Zur Emanationslehre gesellte sich „der subjective Uebermuth der ... Unterscheidung von hylischen, psychischen und pneumatischen Menschen, die in ihrer Anwendung auf die Anhänger der Gnosis diese ... als Kinder des Lichtes und allein vom Geiste erleuchtete und der höchsten Seligkeit theilhaftige Wesen zu bezeichnen suchte. In dieser letztern Richtung begegnete den Gnostikern die entgegengesetzte, aus dem Festhalten an der Autorität mit Verschmähung aller natürlichen Gnosis und philosophischen Erkenntniß hervorgehende Secte der Montanisten. Indem nämlich die Montanisten an ascetischer Strenge und an einem judaisirenden Rigorismus im Glauben wie in der Sittlichkeit festhielten, würden sie gerade durch diese vermeintliche Recht- und Strenggläubigkeit dahin geführt, ... eine eigene Bevorzugung und Erleuchtung des göttlichen Geistes für sich in Anspruch zu nehmen, und von dem allgemeinen kirchlichen Bewußtsein, welches nach der Verheißung Christi in seiner Gesamtheit von dem göttlichen Geiste geleitet wird, eben dadurch abzuweichen, daß der Einzelne ... sich für persönlich vom heiligen Geiste unterrichtet und irthumslos halten wollte.“

„Zwischen diesen beiden entgegengesetzten häretischen Anschauungsweisen, welche beide aus subjectiv einseitiger Abweichung von dem einheitslichen katholischen Glaubensprincipe hervorgingen, erwachsen jene objectiv irthümlichen Anschauungen der antitrinitarischen Häresien, welche erst in der unmittelbar folgenden Entwicklungsperiode umfassender und entschiedener gegen die katholische Wahrheit hervortraten, die aber ihren Ursprung in jener doppelten subjectiven Abweichung von der objectiven christlichen Glaubenseinheit haben. Die gnostische Emanationslehre, die in ihrem Grunde den Dualismus in sich einschloß, erhielt ohnehin in dieser Zeit durch den ... Manichäismus eine objective Fortbildung, welche nach und nach den versteckten Dualismus der Gnosis überwältigte, aber um so entschiedener der christlichen Lehre von der Schöpfung, Erlösung und Heiligung des Menschen entgegentrat. Aber auch der Montanismus enthielt die Keime einer antitrinitarischen Anschauung, indem er in seiner Berufung auf den heiligen Geist der später hervortretenden Anschauung, den Geist mehr als eine göttliche Potenz, denn als eine göttliche Person zu betrachten und ... von dem Sohne allein aus- und hervor- und auf die Menschen übergehen zu lassen, Vorschub leistete.“

Bereits von Irenäus wurde die Gnosis mit Kraft und Gewandtheit bekämpft. „Mit noch nachhaltigerem Erfolge traten Clemens von Alexandrien und Origenes dadurch gegen dieselbe auf, daß sie die wahre Gnosis in die christliche Kirche selber in ihrer Einheit mit der objectiven Glaubenswahrheit einzuführen wußten. Sie „müssen wir als die ersten Träger dieser Richtung einer speculativen Begründung der christlichen Lehre betrachten.“ „So mußte die falsche Gnosis von selbst sich verlieren, weil das subjectiv Wahre an ihr innerhalb des kirchlichen Lebens mit der objectiven Wahrheit sich verbunden, ihre objective Unwahrheit aber durch die größere Entschiedenheit des Manichäismus verschlungen wurde. Gegen den Montanismus aber konnte der Kampf nicht mit demselben Erfolge geführt werden, weil er einerseits nicht in objectiv entschiedener Haltung auftrat und andererseits zu sehr den Schein strenger Rechtgläubigkeit und Katholicität annahm, so daß seine subjectiv unfkirchliche Richtung einerseits lange verborgen bleiben und darum

nicht so leicht angegriffen werden, andererseits angegriffen hinter die objective Form sich verbergen . . . konnte. Darum gelang es dem Montanismus, manchen für die kirchliche Wahrheit eifernden Mann, wie selbst einen Tertullian, zu sich hinüberzuziehen, und je heftiger der Eifer war für die Kirche, um so leichter konnte der Einzelne in diesem subjectiven Eifer von der Allgemeinheit des christlichen und katholischen Bewußtseins abweichen. Dieser Irrthum konnte darum erst . . . überwunden werden, als er mehr objectiv feste Gestalt angenommen, und in Verbindung mit der Trinitätslehre die Irrthümlichkeit des Principis offenbarte, von dem er ausgieng. Die erfolgreiche Bekämpfung der Montanisten und Antitrinitarier gehört daher nothwendig erst der nächsten Entwicklung des kirchlichen Bewußtseins an."

II. Band (1851).

A. Erste Abtheilung.

Im folgenden Jahre erschien der zweite Band des Werkes: „Der Geist der christlichen Ueberlieferung“. Wie rasch die Theilnahme erkaltete, welche der Clerus anfänglich dem Unternehmen zuwandte, wie wenig man die Tragweite desselben zu würdigen wußte, wie Gehässigkeit und Verläumdung aller Art sich an die Fersen desselben heftete, dafür geben die tief-ernsten und prophetisch mahnenden Aeußerungen D.'s über Bequemlichkeit und pharisäischen Hochmuth in der ersten Abtheilung des Buches hinreichend Zeugniß. Man meint den Zustand der Kirche schildern zu hören, wie er sich zwanzig Jahre später gestaltet hatte, das Gebahren der Mehrzahl der Gläubigen und Gemeinden im „Jahr des Heils“ 1870, wenn D. sagt: „Die Einen werden die Bequemlichkeit jenes blinden muhamedanischen Glaubens, der nur glaubt, um sonst nichts weiter thun zu dürfen, und die vermeintliche Sicherheit eines solchen Glaubens um keinen Preis mit der Gefahr und der Mühe des eigenen Strebens vertauschen wollen“; „die Andern aber werden von ihrer eigenen Gelehrsamkeit, von dem Ansehen und dem guten Rufe, den sie durch ihr äußerliches Leben vor den Menschen sich errungen, hingerissen, daß sie wie betäubt in diesem ihrem eigenen Wesen sich gefallen, daß sie keinen Mangel mehr in sich empfinden, und Jeden, der noch sucht und strebt, da wo sie selber schon zufrieden waren, für einen thörichten, glaubenslosen, unchristlichen Zweifler erklären.“ „Die also mit sich selbst zufrieden sind, wie sollten die begreifen, daß gerade ein solcher Zustand nicht gefährlich, sondern unrettbar ist? daß gerade sie, die in ihrer eigenen Meinung vollkommenen, gerechten, tadellosen und einzig wahren Christen und Katholiken von der wahren Lehre Christi so unerreichbar weit sich verloren haben?“ „Dieser Hochmuth ist es, der in unserer Zeit so manchen Schriftgelehrten überredet, jedes innere Ringen und Forschen nach eigener Erkenntniß in den Wahrheiten des Glaubens sei gefährlich und verderblich.“ „Wer das Gefühl für den innern Mangel verloren hat, der ist nicht krank am Geiste, sondern todt, und von ihm gilt, was Christus zu Petrus gesprochen: Laß die Todten ihre Todten begraben, du aber folge mir nach!“

Insbepondere scheint die von D. wiederholt ausgesprochene und begründete Behauptung, daß eine höhere, über die Anschauung des Mittelalters wie der neueren Philosophie hinausgehende Einheit von Glauben und Wissen in der Gegenwart angestrebt werden müsse, bei gewissen Theologen

Anstoß erregt zu haben, d. h. bei denjenigen, welche sich gegenwärtig mit Vorzug „die guten Katholiken“ zu nennen belieben. Darum wird im 1. Abschnitte des zweiten Bandes der Satz durchgeführt: „Der herrschenden Furcht vor aller speculativen Erkenntniß in Glaubenswahrheiten steht entgegen das Zeugniß des Evangeliums, der Geschichte, der menschlichen Natur, und die Noth der Zeit“ (S. 3—27); im 2. aber der Satz: „Wie die ganze Geschichte der Welt und des Menschen, so muß auch die Erkenntniß eine fortschreitende sein; durch diesen Fortschritt wird der objectiven Unveränderlichkeit der geoffenbarten Wahrheiten kein Eintrag gethan, weil nur durch die Bewegung die Unveränderlichkeit erkennbar wird.“ (S. 27—50.)

„Die rechte Hilfe für die Krankheit der Zeit liegt in der Wiebergeburt im Geiste durch die christliche Erkenntniß.“ „Das Leben und der Kampf ist ein anderer geworden. Der Christ ist nicht aufgefordert, seinen Leib im Martertode seinem Glauben zum Opfer darzubringen. Es ist nicht jener Seelenkampf, wie ihn Suso und Tauler bestanden,“ und das Mittelalter überhaupt in klösterlichen Instituten und ascetischen Uebungen, „es ist ein Ringen nach Erkenntniß und Bewußtsein, nach persönlicher Freiheit und Kraft des Lebens in dieser Zeit über die Menschen gekommen, und auch in diesem Kampfe werden sie der göttlichen Hilfe nicht entbehren, wenn sie anders dieselbe in der rechten Weise anrufen.“ „Das Gift, welches in der Seele verderblich wirkt, ist ein anderes, als das, welches die Kräfte des Geistes zerrüttet; gegen jedes aber liegt in dem Christenthum die heilende Arznei verborgen; nur müssen wir nicht gegen jedes derselben das gleiche Heilmittel verlangen und gebrauchen wollen.“ Außerdem wird von uns noch mehr als von den Juden das Wort der Schrift gelten: „Dieses böse und ehebrecherische Geschlecht verlangt ein Zeichen von mir, aber es soll ihm kein anderes gegeben werden, als das Zeichen des Propheten Jonas.“ „Dieses Zeichen der Schrift aber, ist es nicht bereits an dieser Generation in Erfüllung gegangen? Hat sich nicht der Geist des Prophetenthums verborgen vor ihr, verschlungen von jenen Angeheuern, die aus den Wassern gedankenloser Phrasen von Zeit zu Zeit empортаuchen? Hat nicht der Menschensohn vor ihnen sich verborgen, so daß die Kraft seines Wortes, die lebendige Wahrheit seiner Wunder und Gnadengaben sich im innersten Schoß der Erde verhüllt zu haben scheinen? Solchen Bitten antwortet das Wort des Propheten Isaias: ‚Höre mich, Haus David’s; ist es euch zu wenig, den Menschen überlästigt zu sein, weil ihr auch noch eurem Gotte überlästigt werden wollt?‘ Die Menschen begehren nicht Gnade und Hilfe von Gott, sondern sie begehren Wunder und Zeichen für sich und ihre Selbstsucht, wollen ihre Thorheit und ihren Unverstand, ihre Heuchelei und Faulheit durch übernatürliche Zeichen und Gnadengaben bestätigt sehen, und solche Zubringlichkeit und überlästigte Verwegenheit nennen sie Gebet.“

„Tausende ringen verzweiflungsvoll mit den Klutthen des Unglaubens und strecken flehend die Hände nach einem rettenden Zweige aus, den sie zu fassen vermöchten; aber abschüssig, unfaßbar senkt sich der Felsen des sog. orthodoxen Glaubens in die Tiefe, und Niemand streckt die rettenden Hände über ihn hinaus, wirkt das rettende Seil menschlicher Erkenntniß und Wissenschaft in die Tiefe, damit es die Verzweifelnden zu erfassen vermöchten.“

„Will der Mensch zu einem andern, höhern Leben kommen, so muß er nothwendig von dem ausgehen, in welchem er sich zuvor befunden; es muß darum eine Brücke hinüberführen von dem einen zum andern, und diese Brücke muß an ihrem Einen Ufer aufliegen auf den Bedürfnissen und Kräften der Menschennatur, und gerade das, was den Menschen am meisten drückt und besorglich macht, ist der nächste Anhaltspunkt für die göttliche Hilfe.“ „Für den Menschen und sein Streben ist die Hauptsache, daß er da beginnt, wo sich wirklich etwas in ihm regt, daß er sich nicht gewaltsam in irgend einen ihm fremden Zustand hineinzuversetzen suche, sondern sich zuerst so wisse und bekenne, wie er ist. Wo keine Wahrheit und kein Leben, da ist auch keine Kraft und keine Erhebung.“ Wie aber der Einzelne, so muß auch die ganze Menschheit immer von dem Punkte ausgehen, der „in irgend einer Zeit zur lebendigen Empfindung geworden ist.“ „Zu jeder Zeit hat sich Gott der in der Zeit wach gewordenen Kraft bedient, um die Menschen an derselben zu sich zu ziehen. Alle diese Kräfte miteinander sind ja wieder nichts Anderes in ihrer Gesammtheit als eben die gesammte menschliche Natur, welche Christus erlöst hat.“

Jede göttliche Offenbarung „ist eine dreifache und dreieinige, wie der Mensch in Ebenbildlichkeit mit dem dreieinigen Gott ein aus drei Elementen geschaffenes, in einer persönlichen Einheit einiges Wesen ist. Alles, was in der Uebertragung göttlicher Offenbarung an die Menschheit an übernatürlich höheren Heilsanstalten den Menschen verliehen wurde, ist darum nach dem Principe dieser Dreieinheit geordnet und gegliedert.“ Diesem unveränderlich dreieinigen geistigen Principe gegenüber finden wir aber „in der Menschengeschichte selbst wieder ein anderes, demselben, wie es scheint, direct entgegenstehendes. Dem unveränderlichen Gesetze göttlicher Offenbarung ist in der Menschengeschichte ein anderes beigemischt, in welchem nicht ein übernatürliches, sondern ein natürliches Leben sich kundgibt, in welchem die Vergänglichkeit und der Widerspruch der Natur in das bleibend Wahre und Unveränderliche sich zu mischen scheint.“ Zwei entgegengesetzte Kräfte „scheinen sich in der Menschengeschichte immerwährend aufzuheben, und den Menschen kann das Eine immer nur mittelst des Andern offenbar werden. Darum verwechseln die Menschen auch die beiden immer so gerne mit einander, und darum wird immer die Erkenntniß des Einen mit der des Andern zugleich verloren.“ „Diejenigen, welche an einer bloß übernatürlichen Voraussetzung und Einsetzung der Kirche festhalten wollten, ohne die menschliche Natur zu berücksichtigen, für welche diese Offenbarung gegeben war“, mußten nothwendig eine keiner weiteren Steigerung mehr fähige unveränderliche Vollkommenheit derselben behaupten. „Diesen traten dann die Männer der natürlichen Erfahrung gegenüber, welche überall Veränderung und Bewegung, Zu- und Abnahme, Entstehen und Vergehen wahrnehmen wollten“ und sich auf den „historischen Nachweis wirklich eingetretener Veränderung“ beriefen. „Allerdings ist richtig, daß die Offenbarung Gottes an die Menschen durch Christus ihre höchste objective Vollkommenheit erreicht hat, daß nach dieser Offenbarung den Menschen keine höhere und vollkommener zu Theil werden kann, daß an dem Wesen und Inhalt dieser Offenbarung selbst nichts mehr geändert werden wird und werden kann. In diesem Sinne ist das Christenthum allerdings imperfectibel.“ Wie aber „der Geist des Herrn durch die

Apostel am Pfingsttag allen Anwesenden in ihren eigenen Zungen sich vernehmlich machte, so spricht das Wort des Herrn zu jeder Zeit zu den Menschen in der ihnen verständlichen Sprache.“ „Gerade in diesem scheinbaren Wechsel liegt die Macht desselben, und ohne die Bewegung würde das Leben selbst nicht offenbar werden.“ „Wenn Christus in der Kirche das Leben, so wird wohl die Kirche auch vor Christus selber, wie er als Menschensohn sich geoffenbart, nichts voraushaben wollen. Auch sie wird darum das Gesetz der Zeit sich gefallen lassen, wie das ewige Wort selbst es in Menschengestalt auf sich genommen. Wenn er nun Kind, Knabe, Jüngling, Mann geworden, wenn er als Menschensohn menschlich gewachsen, ist er darum auch als Gottes-Sohn und Gottes-Wort gewachsen?“ „Wenn darum in ihm zwei Gesetze des Lebens unbeschadet seiner unveränderlichen göttlichen Natur neben einander bestehen konnten, warum sollte das nicht auch in der von ihm gestifteten, das Werk seiner Erlösung fortführenden Kirche der Fall sein können und sogar der Fall sein müssen?“

Im 3. Abschnitte (S. 50—65) bestimmt D. das „Verhältniß der ewigen Gesetze des Lebens zum Organismus des zeitlichen [Lebens]“; im 4. (S. 65—70) „die drei untheilbaren [untrennbaren?] Factoren der Geschichte“.

„Die Gesetze, welche Gott in die Schöpfung gelegt vom Anfang an, hat er auch seitdem nicht geändert.“ „In der Weltgeschichte ist diese göttliche Weltregierung an bestimmten unveränderlichen Gesetzen zu erkennen, während Ziel und Ende des Einzelnen wie ein Tropfen im Strome in der Bewegung des Ganzen sich unkenntlich verliert.“ „Warum geben sich nun diejenigen, welche immer und überall auf eine unbedingte göttliche Weltregierung hinweisen, nicht auch die Mühe, die von Gott geordnete Weltgeschichte in ihrem organischen Laufe zu erkennen?“ „Durch die Erkenntniß der Gesetze müssen wir zur Erkenntniß des Gesetzgebers gelangen. Wer diese Gesetze erkennt, dem wird der Verlauf der Geschichte erscheinen wie ein großer, fast unermesslicher Dom“, der „aus lebendigen Bausteinen“ „zu einem regelmäßigen und doch freien und eben darum schönen Ganzen“ sich zusammengefügt. Alle einzelnen Wesen aber „müssen wieder dem Gesetze des Ganzen gehorchen und in diesem Gehorsam die Bewegung des Ganzen vermitteln. Dieser Gehorsam selbst aber ist wieder ein doppelter, ein unfreiwilliger oder ein freiwilliger.“ „Ob die Menschen dieser Bewegung sich entgegenstemmen oder ihr gehorchen, dieses Streben und Widerstreben der freien Kräfte ist eben die Pendelschwingung an der Uhr der Zeit, durch welche die Bewegung des Ganzen vermittelt wird. Wie die Wasser des Mühlbachs auf das Rad der Mühle niederfallen und von Einer Seite gegen dasselbe anstürmen und es durch die Wucht ihrer Schwere zu Boden zu drücken versuchen, heben sie es eben dadurch auf der andern Seite und bewirken eben durch dieses gleichmäßige Gesetz der Schwere den nie ruhenden Umlauf desselben.“

„Jedes Jahrhundert hat seine eigene nothwendige Bedeutung und Stellung in der Geschichte, und jedes Volk hat sie auch.“ Die Geschichte des Christenthums „können und müssen wir uns [daher] in einem organischen Zusammenhange mit dem Heidenthume denken, und dann erscheint auch das Heidenthum nicht mehr als bloß zufällig, sondern als

etwas, was zum ganzen Organismus des gefallenen Menschengeschlechtes gehört.“¹⁾

Auch das Heidenthum hat seine „von Gott geweckten, mit außerordentlichen Gaben von der göttlichen Gnade ausgerüsteten Geister.“ „Die höchste freie Seligkeit kann zwar allerdings nur in Christus und durch die Liebe desselben erreicht werden.“ „Auch die vollkommenste Tugend des Heidenthums ist aus sich selber dieser wahren Freiheit des ewigen Lebens in der Liebe fremd, und darum der wahren Seligkeit nicht theilhaft, aber eben darum spricht das Evangelium auch von einer durch die Sehnsucht nach Wahrheit und Liebe vermittelten Theilnahme an dem Gastmahl des ewigen Lebens, zu welchem Viele vom Aufgang und Niedergang herbeikommen, während die Kinder des eigenen Hauses davon ausgeschlossen werden.“ Jedem wird je „nach dem Grade seines Bewußtseins [seiner „innern Empfänglichkeit“] nur jene Seligkeit zu Theil werden können, die er zu ertragen vermag.“ „Es ist nicht genug, daß alle Wahrheit im Christenthum ist, sondern du mußt diese Wahrheit auch in dich eingehen, in dir lebendig werden lassen. Es ist nicht genug, daß du im Christenthume bist, sondern das Christenthum muß in dir sein.“ „Es ist darum eine ganz falsche Vorstellung, die Belohnung und Bestrafung eines Menschen in dem ewigen Leben als bloß äußerlich ihm aufgelegte Bürde oder ihm von außen umgeworfene Herrlichkeit zu denken. Der Mensch kommt dadurch in den Himmel, daß der Himmel in ihn kommt, und seine Verdammung zur Hölle ist das Eintreten eines gottfeindlichen Lebens in ihn.“²⁾ „Wie man gewohnt ist, die Geschichte selbst als eine Summe von Zufälligkeiten, von ordnungslos aneinander-

¹⁾ Dadurch, daß die Theologen des Mittelalters „die formale Entwicklung der griechischen Philosophie mit dem Inhalte des christlichen Glaubens verbanden“, haben sie nicht das Christenthum ethnisiert, sondern nur das Heidenthum christlich gemacht und das in demselben waltende Naturgesetz auf seine rechte Bestimmung angewendet.“ Ohne die Aristotelische Form hätten sie „neben dem Forschen nach dem Reichthum des Inhaltes der Offenbarung auch noch auf eine äußere Form sich besinnen müssen. Jahrhunderte aber hätten nothwendiger Weise wieder vergehen müssen, bis eine solche geregelte Form gefunden worden wäre.“ „Diese Form selbst aber war eine nicht bloß zufällig gefundene“, sondern eine Jahrhunderte lang vorbereitete, aus der Bestimmung und den Anlagen des griechischen Volkes mit innerer Nothwendigkeit durch das unveränderliche Gesetz des Denkens hervorgewachsene. (S. 59 f.)

²⁾ „Kirchenväter und spätere Theologen haben auf die ungeheure Schuld der Sünde gegenüber einem unendlichen göttlichen Wesen hingewiesen und gezeigt, daß eine solche Schuld nicht durch Menschen- und anderer Geister Opfer, sondern nur durch Gottes Liebe selbst wieder gesühnt werden könne. Diese an sich richtige Anschauung aber hat man dann in späterer Zeit wieder bloß äußerlich gefaßt und immer wieder von der Schuld und Sünde gesprochen, welche durch Christi Tod gesilgt werden mußte, damit die ewige Gerechtigkeit gesühnt würde, dabei aber der Unfähigkeit der menschlichen Natur, durch sich selbst die Fesseln ihres verkommenen Zustandes zu brechen und zur Freiheit vollkommener Liebe sich emporzuschwingen, vergessen. Dadurch wurde die Erkenntniß der durch die göttliche Liebe den Menschen gebrachten Hilfe und der in dieser Liebe den Menschen wiedergegebenen Befähigung zum wahren Besitze der Seligkeit immer mehr und mehr in den Hintergrund gedrängt.“ Im Aufblicke zu dieser Liebe aber sollte man sich „die Erlösung eher als ein Hinaufheben der Menschen zu den stets ausgebreiteten Armen Gottes“ denken, denn „als ein Aufhalten des gegen die Menschen im Zorn erhobenen Armes des strafenden und rächenden Unwillens Gottes. Die Liebe muß uns die Gerechtigkeit erklären, nicht aber die Gerechtigkeit die Liebe.“ „Sobald das Letztere überwiegend wird, muß Gottes Gericht über die Menschen den Menschen selbst als etwas bloß Außerliches erscheinen.“ (S. 56 f.)

hängenden Begebenheiten sich zu denken, so denkt man sich dann alles Andere, Belohnung und Strafe, Erkenntniß und Wissenschaft gleichfalls bloß als äußerlich an dem Geiste klebende Umstände, die nach Zufall oder Willkür dem Leben hinzugefügt oder von ihm weggeführt werden können, ohne daß dadurch an dem Ganzen etwas geändert wird."

„Nicht, wie es Gottes Willkür bestimmt, wird dem Einen diese, dem Andern eine andere Lebensaufgabe angewiesen, sondern wie es die Ordnung des Ganzen erheischt; in dem freien Gehorsam gegen diese Ordnung aber liegt die Quelle der persönlichen Beseeligung des Einzelnen. Auch das Reich der überirdischen Geister hat seine von Gott vorherbestimmte Ordnung"; „aber selig, so selig als er sein kann, also in seiner Weise vollkommen selig ist ein Jeder, in welchem die vollkommene Harmonie seines Willens und seines Berufes lebendig geworden. Unselig sind aber auch die Geister höherer Ordnung, welche die ihnen von Gott angewiesene Stellung abichtlich mißkennen und mißbrauchen und dadurch die Harmonie zwischen Sein und Wollen zerstören.“ „Der Engel muß diese Vorherbestimmung mit der Kraft eines Engels erfüllen, der Mensch in der Form der Menschennatur, der Christ aber in der ihm von Christus vorgezeichneten Weise.“ „Wie dem Christen ein größeres Maß von Seligkeit erreichbar ist, so ist ihm auch ein größeres Maß von Mitteln in die Hand gegeben, dieselbe zu erlangen; dafür aber muß auch in seiner Seele, wenn er diese Mittel nicht gebraucht oder mißbraucht, eine um so größere Widerseßlichkeit gegen diese Gnade, der ihm offenbar gewordenen höchsten göttlichen Liebe gegenüber eine um so größere Lieblosigkeit, ein um so entschiedenerer Haß gegen die Wahrheit und gegen das Göttliche Platz greifen; die Unseligkeit muß auch in demselben Maße um so weiter um sich greifen in seiner Seele, je höher sein Beruf zur Seligkeit war.“ Bei Jedem ist „das Maß seiner Seligkeit oder Unseligkeit so groß als die ihm von Gott anvertrauten Anlagen und Mittel.“ „Betrachten wir so diese innerhalb nothwendiger Grenzen sich bewegende Thätigkeit des Menschen, so wird allerdings die göttliche Vorherbestimmung mit der menschlichen Freiheit zugleich bestehen können.“ „Der Mensch wird als ein individuell persönliches Wesen seiner Freiheit sich gerade dadurch bewußt, daß derselben ein bestimmter und begrenzter Wirkungskreis angewiesen ist.“¹⁾

„Zu der wahren Lebensentwicklung gehören drei unzertrennliche Lebens-

¹⁾ „Gerade dadurch wird des Menschen Streben in Eins zusammengefaßt und geht nicht in dem Ganzen und Universalen auf. Wäre der Mensch bloß Seele ohne persönliche Lebensgrenze, so würde er zwar die Möglichkeit der Bethätigung seines Lebens in sich tragen, aber dieses Seelenleben würde doch wieder, wie der Tropfen im Wasser“, „ohne ein Merkmal seines besondern Bestandes zurückzulassen, in dem allgemeinen Leben untergehen und nichts für sich sein. Dieses Seelenleben des Menschen muß daher in seine bestimmten Grenzen eingezirkelt als ein Leibliches in der Zeit erscheinen; es muß aber zugleich durch einen persönlich wollenden und strebenden Geist einen innerlichen Bestimmungsgrund und seines Strebens besitzen, weil es sonst nach dieser zeitlich bestimmten Grenze seiner Bewegung wieder im Ganzen untergehen müßte; dann aber hätte seine Bewegung selbst kein bestimmtes Ziel, und die Vorherbestimmung würde dann mit der menschlichen Freiheit zugleich aufgehoben sein. Ein solches Leben wäre dann zu nichts bestimmt, als eben nur wieder zum Untergang im Ganzen, und dieses Ganze selbst, indem es auf- und unterginge, könnte dann unmöglich mehr als etwas Anderes denn als eine bloß nothwendige Bewegung des Lebens selber in seiner höchsten Allgemeinheit und somit des göttlichen Lebens angesehen werden.“ (S. 65.)

elemente: der an sich bestimmte natürliche Grund, welcher das Maß und die Grenze jeder freien Entwicklung bildet, und welcher dem Menschen durch Zeit und Geburt und natürliche Anlage vor seiner freien Selbstbestimmung durch eine höhere Macht angewiesen wird; die in dem persönlichen Willen des Menschen ruhende Freiheit, seine Selbstbestimmung, vermöge deren er diesen Grund in sich eintragen, das natürlich Gegebene zum Eigenthum seines freien Geistes machen und so in sich selber ein Ziel seiner Thätigkeit setzen kann; wie aber der Grund in der Zeit, das Ziel aber eigentlich in der Ewigkeit wurzelt, so bedarf es nun wieder einer zeitlich-ewigen Vermittlung, einer zwischen der Natur und dem Geiste hinüber- und herüberwogenden Bewegung, in welcher das Leben des Einzelnen zur besondern Lebensgeschichte sich gestaltet." Jede Geschichte besteht darum nothwendig aus drei Elementen: dem „ewigen freien Princip, dem nothwendig zeitlichen Grund und Anfang, und der zwischen beiden eintretenden organischen Vermittlung." „Alles Leben, welches noch einen freien Factor in sich trägt und darum zur Geschichte sich gestalten muß, kann nur in dieser Dreieinigkeit der Elemente begriffen werden."

„Die eine Grenze alles Lebendigen Geschehens ist eine natürliche und negative, die andere eine übernatürliche und positive. Der positive Factor jeder Geschichte ist die göttliche Providenz, durch welche das Ziel und die Vollendung einer jeden Lebensbewegung bestimmt ist. Der negative Factor aber ist die Zeit, durch welche Ausgang und äußeres Verhältniß einer jeden Entwicklung zufließt. Zwischen diesen beiden Factoren der nothwendigen zeitlichen Bedingung und des von Gott bestimmten Zieles bewegen sich die mittleren Kräfte." „Zur richtigen Erkenntniß göttlicher Offenbarung und lebendiger Wahrheit gehört darum nothwendig auch die Erkenntniß der äußerlichen und negativen Grenze und Form, ohne welche wir überhaupt nichts erkennen können." „Nur an der Hand der Offenbarung vermögen wir die Räthsel der Zeit zu lösen; aber auch die Offenbarung hat wieder ihre Geschichte und zeitliche Erscheinungsform, und die Kraft der Erlösung, die Wirkungen der Gnade Gottes auf den Menschen sind wieder der Zeit anvertraut."

Die nächste Aufgabe ist darum die „Beantwortung der Frage: was ist die Zeit?" Diese versucht D. im 5. Abschnitte des dritten Theiles der allgemeinen Einleitung (II, 70—80).

„Sinnlich wahrnehmbar", heißt es hier, ist etwas „nur, inwieferne es aus Theilen zusammengesetzt ist; die Zusammensetzung der Theile also ist der Grund der Wahrnehmbarkeit und scheinbaren Wirklichkeit." „Das an sich und seinem Wesen nach Einfache und Untheilbare kann darum niemals mit Sinnen wahrgenommen werden. Nun kann aber nur das, was in sich und dem Wesen nach einfach und untheilbar ist, sich selbst und irgend etwas außer sich bestimmen; das seinem Wesen nach Getheilte aber, das nicht Eins ist in sich, kann auch unmöglich sich selbst bestimmen, es kann also auch unmöglich ein durch eigene Kraft auf ein Anderes Wirkendes sein. Es ist also seinem Wesen nach nicht an und aus sich wirklich, ... sondern nur in Beziehung auf ein nothwendiges Verhältniß, das es durch seine an sich wirkungslose Natur zu einem Andern bekommen hat." „In diesem Zusammengesetzten aber kann auch kein Grund der wirklichen Unterscheidung der Theile von einander liegen; es erscheint also zunächst als etwas blos Theil-

bares, und zwar äußerlich Theilbares, als bloße Ausdehnung; diese Ausdehnung ist selbst zunächst inhaltslos, eine bloße Form, ein nothwendiges Verhältniß des Nebeneinanderliegens der Theile, und diese inhaltslose Ausdehnung nennen wir den Raum, von dem wir somit nicht sagen können, daß er an sich überhaupt etwas Wirkliches ist, sondern eben nur, daß er ein mit Nothwendigkeit an den wahrnehmbaren Gegenständen haftendes Verhältniß ist, durch welches die Gegenstände selbst als ausgedehnte, zusammenge setzte den Sinnen wahrnehmbar werden.“

„Betrachtet man nun dieses Nebeneinanderliegen des an sich Uneinigen und Getheilten . . . im Verhältniß zu der wahrnehmenden Einheit, so wird aus diesem Verhältniß eine zweite Bestimmung dieser Wahrnehmbarkeit sich ableiten lassen.“ Das Wahrnehmende muß „an dem getheilten wahrnehmbaren Gegenstand, die Theile desselben neben einander wahrnehmend, von irgend einem Theile ausgehen, um einen um den andern und nach dem andern wahrzunehmen, den einen in dieser Wahrnehmung als den ersten, und den andern als den in der Wahrnehmung auf diesen folgenden zu bestimmen. Das Gesetz nun, durch welches die Erscheinung in dem Verhältniß der Aufeinanderfolge eines Theiles zum andern wahrgenommen werden muß, ist eben auch wieder ein Verhältniß . . . , welches nicht an sich, sondern nur an einem Andern haftend gedacht werden kann. Dieses Verhältniß aber haftet nicht an dem Wahrnehmbaren und nicht an dem Wahrnehmenden, sondern an der Wahrnehmung. Dieses an der Wahrnehmung nun haftende Verhältniß der Aufeinanderfolge der Erscheinung in der Wahrnehmung nennen wir Zeit. Zeit und Raum bestehen darum nur als die Grenzen und Bedingungen der Erscheinung, und jede Erscheinung ist nur insofern wahrnehmbar und erkennbar, als sie in den Gesetzen und Verhältnissen von Raum und Zeit wahrgenommen wird. Man kann also von der Zeit nur negativer Weise sagen, daß sie, an der Wahrnehmung haftend, die für das sinnlich wahrnehmende Wesen nothwendige Grenze aller wahrnehmbaren Gegenstände ist. Sie haftet darum an diesen Gegenständen nicht, inwiefern sie sind, sondern nur inwiefern sie wahrnehmbar sind, und haftet nicht an dem Menschen, inwiefern er ist, sondern nur, inwiefern er sinnlich wahrnehmend ist.“

„Durch die Zeit ist das Verhältniß des beschränkten oder relativ denken den Geistes in seiner Thätigkeit nach außen bedingt und bestimmt, und ebenso ist durch die Zeit das Verhältniß der den Geist beschränkenden Außerlichkeit und Dinglichkeit, durch welche der denkende Geist genöthigt ist, durch das Auseinander [Außereinander?] der Dinge, durch ihr Nebeneinander und Nacheinander zur Erkenntniß des innerlichen Seins zu gelangen, gleichfalls bestimmt. Die Zeit gehört somit der Wirkung des relativ thätigen Geistes auf die Außenwelt und der Rückwirkung der Außenwelt auf den denkenden Geist gleichmäßig an. Man kann ebenso gut sagen, daß sie beiden inhärent ist, inwiefern sie nämlich in ihrem Verhältniß zu einander betrachtet werden, als man sagen kann, daß sie in keinem von beiden ist, inwiefern nämlich beide außer und ohne einander gedacht werden. Darum sind auch beide Meinungen in der Geschichte der Entwicklung des menschlichen Gedankens mit gleichem Nachdruck behauptet worden. Die Zeit wurde bald als etwas Objectives und an den Dingen Haftendes, bald als etwas Subjectives und bloß durch das menschliche Denken in die Dinge Hineingelegtes betrachtet,

und beide Meinungen haben gleichviel für sich und gegen sich, indem sie untereinander das eigentliche mittlere Verhältniß der Zeit bestimmen, einander entgegengesetzt aber bloß etwas Einseitiges von der Zeit aussagen.“

„Die Zeit erscheint also in jeder Hinsicht als das Verhältniß der Wechselwirkung der Außerlichkeit und des diese Außerlichkeit mit einer persönlich innern Einheit vergleichenden denkenden Geistes. Wenn wir darum die Zeit betrachten, inwieferne sie das Verhältniß der äußern Erscheinung zu dem denkenden Subjecte bezeichnet, so erscheint sie als ein nothwendiges Gesetz der möglichen Wirkung dieser Erscheinung auf ein sie wahrnehmendes subjectives Wesen, und zwar als das auf das erste Verhältniß, das Verhältniß des Gesetzes des Raumes unmittelbar folgende zweite Gesetz. In gleicher Weise erscheint aber auch die Zeit wieder im menschlichen Denken als zweites Verhältniß oder als zweites Gesetz des Denkens, so daß wir sagen können: die Zeit ist das in die Erscheinung getretene zweite Denkgesetz, oder das zweite Denkgesetz ist das im Denken nothwendige Verhältniß der Zeit.“

„Wir schreiben nothwendig allen denkbaren Dingen oder Objecten unseres vergleichenden Denkens die gemeinschaftliche Eigenschaft zu, daß sie mit einander vergleichbar oder denkbar sind. Was nicht mehr vergleichbar und denkbar ist, das ist auch kein Object, kein Gegenstand unseres Denkens. Der ganze Umfang unseres Denkens ist durch die allgemeine Beschaffenheit dieser allen denkbaren Dingen zukommenden gemeinsamen Eigenschaft, denkbar zu sein, bestimmt. Dieser allumfassende Umfang ist das erste Denkgesetz. Der geistige Raum, in dem das Denken sich bewegen kann, ist das in das Denken getretene Gesetz des Raumes, und ebenso ist der Raum in Beziehung auf das Denken das in die Erscheinung getretene erste Denkgesetz. Wie wir aber durch diese allgemeine Denkbarkeit den Umfang unseres Denkens bestimmt haben und allen Dingen nothwendig eine allgemeine Eigenschaft zuschreiben müssen, indem wir alle Dinge, inwieferne sie erkennbar sein sollen, nach dieser letzten und allgemeinsten Eigenschaft der Denkbarkeit uns denken müssen, so müssen wir jedem Dinge nothwendig auch wieder eine andere Eigenschaft zuschreiben, durch welche es nicht mit allen andern Dingen in der letzten Eigenschaft ihrer Denkbarkeit zusammenfällt, sondern als ein besonderes und für sich denkbares erscheint.“ „Indem ich eines mit dem andern vergleiche, setze ich nothwendig wieder jedes als ein von dem andern verschiedenes, jedes als ein anderes von dem andern; demnach aber muß ich mir beide in einem nothwendigen Verhältniß zu einander denken. Nur durch dieses Verhältniß kann ich beide in bestimmter Weise mit einander vergleichen. Die beiden Dinge, die mit einander verglichen werden, setze ich durch die Vergleichung in das Verhältniß einer in der Vergleichung unzertrennlichen Abhängigkeit von einander, so daß ich, um das eine von beiden zu denken, mir nothwendiger Weise das andere noch hinzudenken muß.“ „Wie also in diesem Verhältniß immer zuerst Eines gedacht werden muß, damit ein Anderes als von ihm nothwendig Abhängiges gedacht werden kann, so ist dadurch offenbar das Verhältniß der Abfolge des Einen vom Andern gesetzt. Es erscheint immer Eines von beiden als Grund und das Andere als Folge, und dieses Verhältniß von Grund und Folge bezeichnet im Denken das zweite Denkgesetz und in der Erscheinung die Zeit. In Hinsicht auf das Denken er-

scheint somit die Zeit nicht als dasjenige, was denkt, noch als dasjenige, was gedacht wird, sondern bloß als ein Verhältniß und eine Bedingung des Denkens in Beziehung auf alles dasjenige, was im Unterschiede und nothwendiger Abhängigkeit gedacht werden muß."

„Alle Wahrnehmung ist bedingt durch die Zeit, und die Zeit ist Grenze derselben, aber nicht Gegenstand. Was der Mensch wahrnehmen kann, muß er in der Zeit wahrnehmen. Die Zeit selbst aber kann er nicht zum Gegenstand seiner Wahrnehmung machen; nur das Verhältniß der Dinge zu einander in der Wahrnehmung kann er wahrnehmend nach der Grenze dieser Zeit bemessen. So weit darum auch der Mensch in der Wahrnehmung nach außen seine Thätigkeit ausdehnen mag, so wird er doch immer wieder die Zeit selbst außerhalb und als Bedingung derselben, nicht aber als Object erfassen.“

Der 6. Abschnitt (S. 80—93) bestimmt das „Verhältniß der Zeit zur Ewigkeit“.

Ist nun, heißt es hier, die eine Bedingung des vermittelnden, vergleichenden Denkens „durch die sinnliche Wahrnehmung und die Zeit gesetzt, so liegt die andere Voraussetzung des Denkens nothwendiger Weise außer und über der sinnlichen Wahrnehmung in der Zeit; eine übersinnliche Voraussetzung alles Denkens gehört darum ebenso nothwendig zur Möglichkeit des Denkens, wie eine sinnliche und zeitliche. Wie wir aber die erste und sinnliche Voraussetzung nur von Einer Seite, nämlich nur als Voraussetzung und Bedingung zu fassen vermögen, so können wir auch die andere nur von der einen Seite fassen, nämlich nicht inwieferne sie an sich ist, sondern inwieferne sie Voraussetzung des Denkens ist. Das Ueberzeitliche und Ewige muß darum allerdings als Voraussetzung des Denkens mit Nothwendigkeit gedacht werden, inwieferne es nothwendige Voraussetzung dieses Denkens selber ist. Der Mensch kann aber nicht denkend über das Denken hinausgehen und der Voraussetzung seines Denkens sein Denken wieder voraussetzen, um so gleichsam diese Voraussetzung selbst wieder auch von der entgegengesetzten, auch von der Vorderseite zu betrachten und sie so von allen Seiten zu umfassen. Abwärts steigend gegen die sinnliche Wahrnehmung müssen wir einen Punkt anerkennen, wo das Denken aufhört und bloß noch die Grenze des Denkens erkennbar ist. Ebenso müssen wir auch aufwärts steigend diese Grenze nach oben hin mit Ehrfurcht anerkennen, wenn wir nicht das Denken selber in seiner eigenen wahren Bewegung aufheben wollen. Alles Denken findet darum an dem Ewigen eine Grenzlinie, über die es als mittelbare Erkenntniß nicht hinauszuschreiten vermag.“

„Die nothwendige Sinneswahrnehmung führt zur nothwendigen Voraussetzung einer zeitlichen Grenze alles sinnlich Wahrnehmbaren und bedingt dadurch das Denken von der einen Seite. Eben dadurch aber wird in dem Denken auch das Bewußtsein von der andern Bedingung, der Freiheit, geweckt, durch welche das Denken von der andern Seite bedingt ist, und durch diese zweite Bedingung des Denkens [wird] die Erkenntniß einer zweiten Grenze der subjectiven Thätigkeit des Gedankens in der freien Ewigkeit erlangt.“ „Diese zweite Voraussetzung ist aber zugleich wieder als die eigentlich erste zu denken, von welcher die andere, negative, die in der Grenze der Zeit liegt, als zweite abhängig ist.“ „Weil die Ewigkeit in der Bedingung der Freiheit, also nicht im Verhältniß der bedingten, sondern der bedingenden

Seite des Denkens dem Denken zur Voraussetzung dient, so kann nicht die Ewigkeit als von der Zeit, sondern die Zeit muß als von der Ewigkeit abhängig gedacht werden.“

Von der nun folgenden Darlegung der Möglichkeit eines „Hervorgehens der Zeit aus der Ewigkeit“ kann ich, da hier Abfassung und Correctur gleichzeitige bei einem so wichtigen und schwierigen Thema doppelt nöthige Sorgfalt vermissen lassen, nur die Schlußstelle ausheben. Von der gewöhnlichen „schwachen theologischen Ansicht“ über diesen Punkt sagt D.: „Mit dem Ausdrucke: die Schöpfung ist ideal ewig in Gott, ist aber zeitlich real geworden durch die aus diesem ewigen Schöpferwillen und der Zeit hervorgehende That, ist nicht nur nichts erklärt, sondern nur ein neuer Widerspruch in die Möglichkeit einer solchen Erklärung selbst hineingetragen; denn durch diese vermeintliche Erklärung wird nun in der That ein Unterschied zwischen dem Wollen und Handeln Gottes gesetzt; aus welchem Grunde aber und in welcher Weise kann man die That Gottes für eine in der Zeit realisirbare, seinen Willen aber unterschieden von ihr als einen ewigen bestimmen? Man kann sich unmöglich die Zeit als in irgend einer Weise für die göttliche That oder für den göttlichen Willen bestimmend denken. Die Zeit kann lediglich als ein für ein nicht . . . göttliches Wesen bestimmtes Maß, das nicht wieder auf die Ewigkeit bestimmend zurückwirkt, gedacht werden. So wenig man sagen kann, daß die Ewigkeit da anfängt, wo die Zeit aufhört, ebenso wenig kann man sagen, daß die Zeit da anfängt, wo die Ewigkeit aufhört. Die Ewigkeit geht unaufgehalten von der Zeit über sie hinweg, oder vielmehr durch sie hindurch und ist ebenso auch da, wo die Zeit ist, als sie da ist, wo die Zeit nicht ist. Die Zeit muß immerdar von der durch sie hindurchgehenden Ewigkeit gehalten und getragen werden. Ohne die die Zeit bewegende und tragende Ewigkeit könnte die Zeit auch nicht einen Augenblick bestehen.“ „Wie aber die Ewigkeit durch die Zeit hindurchgeht und sie durchleuchtet, so wird nun für den subjectiven Geist in der Zeit selbst ein Anderes sich offenbaren, was nicht Zeit ist und was für ihn und durch die Zeit wahrnehmbar und haltbar ist. Alles, was geschieht, geschieht darum in der Zeit, ist aber als Geschehendes kein rein Zeitliches, sondern selbst bereits wieder ein Uebergang zum Geistigen und Nichtzeitlichen. Die Zeit selbst erscheint nur als das Maß, die negative Grenze des Geschehens, und alles Geschehen ist ein Verlassen der Zeit, ein Versuch des Uebergangs von der Zeit zur Ewigkeit. Die Geschichte selbst hat darum wieder andere Verhältnisse und Dimensionen als die Zeit, weil in der Geschichte sich nicht bloß ein zeitliches, sondern auch ein überzeitliches Lebenselement offenbart.“

Diese Verhältnisse werden nun im 7. („Die Dimensionen der Zeit“, S. 93—97) und den daran sich anschließenden Abschnitten betrachtet und bestimmt.

„Indem wir die Zeit“, sagt D., „als Maß des Geschehens betrachten, können wir die Dimensionen der Zeit von dem Geschehen in Gedanken absondern und die Zeit betrachten, als wäre sie etwas für sich. Für sich betrachtet hat dann die Zeit ihre eigenen Dimensionen wie der Raum.“

Nach Vergleichung der Dimensionen des Raumes mit denen der Zeit wird das Verhältniß des Gesetzes der Zeit zu dem der Geschichte

näher bestimmt. „Jener unausgedehnte Punkt, von dem alle zeitliche Bestimmung ausgeht, den wir Gegenwart nennen, hat außer sich nur ein zweifaches Verhältniß, durch welches er nicht als äußerer, sondern als innerer Grenz- und Scheidungspunkt erscheint; die Gegenwart bedingt nothwendig Zukunft und Vergangenheit, um immerwährend beide von einander zu scheiden.“ „Das Gesetz der Zeit ist darum zweigliedrig oder dichotomisch zwischen Vergangenheit und Zukunft getheilt.“ „Die in der Zeit sich offenbarende Dreizahl ist schon durch den Uebergang zu der in der Geschichte sich offenbarenden geistigen Einheit bedingt. Wird darum die Geschichte, in welcher die Zeit zur Ewigkeit übergeht, vollständig und allseitig gemessen, so muß das rein zeitliche dichotomische und das rein geistige dreigliedrige Verhältniß zugleich mit in die Berechnung dieses Maßes aufgenommen werden.“ „Das Maß der Vergangenheit, inwiefern die Zeit in ihr Geschichte geworden, kann kein rein zweigliedriges mehr sein, weil die Vergangenheit mehr ist als bloße Zeit, und kein rein dreigliedriges, weil die Vergangenheit doch nicht gemessen werden kann, außer inwiefern sie in der Zeit war.“ „Gegenwart und Zukunft gehören ihr nicht an, inwiefern sie für mich Vergangenheit ist, und doch gehören sie ihr an, inwiefern das, was für Andere Gegenwart und Zukunft war, bereits in sie eingegangen ist. Wenn darum in dem für mich Vergangenen in Hinsicht auf den Standpunkt der Gegenwart, von dem aus ich sie betrachte, Gegenwart und Zukunft nicht ist, so ist doch, objectiv betrachtet, beides in ihr. Beide aber sind nicht als Gegenwart und Zukunft, sondern als etwas Anderes, als Geschichte in ihr.“ Die Dimensionen der Zeit kehren in „Anfang, Fortschritt und Ende“ „in umgekehrter Ordnung wieder, weil in letzteren das messende geistige Leben mit dem gemessenen zeitlichen Verhältnisse sich geeinigt hat.“ Dieß wird erläutert und begründet; dann heißt es: Alle Geschichte „wird nach der Zweitheiligkeit der Zeit durch die Zweizahl, nach der Dreitheiligkeit der geistigen Kräfte durch die Dreizahl, und in der Wechselwirkung beider in ihrer allseitigen Vollendung durch die Sechszahl umschrieben werden.“ Diese drei einfachen Verhältnisse können „auf alles Geschehen angewendet und in allem Geschehenden gefunden werden.“

Der Nachweis dieser Anwendbarkeit wird nun im 8. („Das Gesetz der Zweiheit in der Geschichte“, S. 97—114), 9. („Das Gesetz der Dreiheit in der Geschichte“, S. 114—122) und 10. Abschnitte („Die Sechszahl als Gesetz aller geschichtlichen Vollendung“, S. 122—132) versucht.

„Alle Geschichte ist nothwendig, weil aus zwei Factoren hervorgehend, aus einer freien und unfreien Ursache alles Geschehens, wie der Mensch in seinem organischen Bau, in ihren äußern Gliedern zweitheilig. Wo man irgend eine Begebenheit anfassen mag, an ihrem Anfang oder an ihrem Ende oder in ihrem fortschreitenden Verlaufe, da wird sie nothwendig aus zwei Ursachen hervorgehen und nach zwei Seiten betrachtet werden müssen.“ Kein historisches Ereigniß ist möglich ohne das Zusammentreffen des persönlichen Menschengestes mit der äußern Gegenständlichkeit, mit den äußern Verhältnissen und Umständen, ohne das „wechselseitige sich Begegnen von objectivem Sachverhalt und subjectiver Thätigkeit“. Wie aber der Anfang der einzelnen Begebenheit, so ist der Anfang des Geschehens und Werdens

überhaupt zweitheilig. Nur durch das „gegenseitige Umfassen“ von zwei einander gegenseitig bedingenden Elementen entsteht neues Leben. 1)

Wie aber im Anfang das innerlich gestaltende Lebensprincip und der äußerlich gestaltbare Grund, Ursache und äußere Veranlassung, Kraft und Stoff sich begegnen, so müssen „beim Ende einer jeden Begebenheit das äußere Aufhören und das innere Ziel derselben unterschieden werden.“ „Das Ende eines jeden Lebendigen ist ein doppeltes: ein äußeres Aufhören und Verfallen und ein innerliches Fortbestehen im Ziel und in der Vollendung.“ Das einmal von der Menschheit (in Wissenschaft, Kunst zc.) Errungene geht, wenn auch äußerlich zeitweiliger Verfall eintritt, doch innerlich dem Bewußtsein nie mehr verloren, sondern wird von einer andern Zeit entweder auf demselben Gebiete zu einer höheren Vollendung, oder, wenn dieß nicht mehr möglich ist, auf einem andern Gebiete weiter geführt. 2)

1) Unmöglich kann dasjenige, was noch nicht angefangen hat zu sein, seinen eigenen Anfang bestimmen und verursachen. Dasjenige, was schon lebt und ist, kann ebenfalls nicht mehr anfangen, zu sein und zu leben, eben weil es bereits lebt und ist. Soll darum irgend etwas anfangen, so muß dasjenige, was ist, dasjenige, was nicht ist, zu dem machen, was es wird. Dadurch also, daß das Leben eine ihm gegenüberliegende Möglichkeit des Werdens ergreift, wird der Anfang dessen, was noch nicht war. Aller Anfang geht nothwendig aus der Wechselbeziehung dessen, was sein kann, aber nicht ist, und dessen, was hervorbringen und bilden kann, hervor.“ (S. 98 f.)

2) „Das Leben ist dem Menschen gegeben, damit er es in der Zeit zum Mittel seiner geistigen Bildung und freien Selbstbestimmung mache. Was er von demselben durch seine eigene Thätigkeit im Geiste aufnimmt, das ist sein freies unsterbliches Eigenthum und lebt mit dem Geiste ewig fort“, ist, weil „Eins mit dem Geiste, selbst unsterblich. Nach dieser Vereinigung mit dem Geiste strebt und seufzt nach dem Ausdrucke des Apostels die ganze Natur. Was aber der Mensch von dieser Natur nicht ergreift, das bleibt außer ihm stehen, und wird ebenso seines Willens Qual, wie es, in ihn eingehend und in seine Freiheit aufgenommen, seine Macht und Freude wird. Was der Mensch kennt, aber nicht erkennt, das erregt seine Begierden und Wünsche. Dieses Kennen und Wünschen aber ohne Erkenntniß und geistige Macht muß nothwendig den Menschen in seiner eigenen Freiheit beengen, muß ihm zur unausstüßbaren Qual derselben werden.“ „Sobald das Mittel aufgehört hat, dem selbstbestimmenden Geiste Mittel zu sein, hat es aufgehört, eine eigene Bestimmung zu haben.“ „Der äußern Erscheinung ist es nothwendig, wie sie angefangen hat, einem Andern zu erscheinen, so auch wieder ohne eigenes Leben aufzuhören. Ihr Leben besteht darin, in ein Anderes auf- und überzugehen, nicht aber für sich zu bleiben. Das Ende jedes also anfangenden mittelbaren Dinges ist darum ein doppeltes: das Aufhören seines eigenen Bestandes und das Fortdauern desselben in einem Andern. Dieses Fortdauern in einem Andern ist aber wieder ein doppeltes: ein äußerliches und ein innerliches. Wenn nämlich eine äußerliche Erscheinung dem freien, selbstbestimmenden Geiste zum Mittel seiner Bildung und zur Erhöhung seiner Erkenntniß und seines Willens gedient und so in ihm einen innerlichen geistigen Bestand gewonnen hat, muß sie doch auch wieder äußerlich für Andere fort dauern.“ „Immer andere und wieder andere Menschen müssen an denselben Erscheinungen die freie Kraft des Bewußtseins erproben, bis alle Beziehungen und schlummernden Kräfte des Menschen geweckt und ausgebildet sind.“ Darum muß die Erscheinung „in ihrer Einzelheit untergehen, in ihrem Untergange aber selbst wieder der Grund zu einer andern werden.“ „Dieses doppelte Ende des Anfangenden wird nun in der Geschichte gleichfalls als zweifache Erscheinung sich kundgeben.“ „Jede Entwicklung hat darum in der Geschichte ein doppeltes Ende. Der eine Endpunkt liegt in der höchsten Vollendung ihrer eigenthümlichen Bildung, der andere in dem gänzlichen Aufhören derselben“, bedingt durch den Uebergang in eine andere Bildung. Ein Fortschreiten bis zur höchsten Ausbildung und „ein allmähliches Verfallen bis zum gänzlichen Aufhören und Absterben bezeichnet

Wie aber Anfang und Ende, so muß auch der zwischen beiden sich ausbreitende Fortschritt „seiner äußern Beschaffenheit nach ein zweifacher sein“. Dieß wird von D. zunächst an der Geschichte der Baukunst erläutert, indem hier zuerst die formelle Durchbildung der entgegengesetzten Grundelemente alles Bauens in zwei nebeneinanderlaufenden Richtungen angestrebt und erreicht, dann aber „die in ihren verschiedenen Elementen ausgebildete Form von der die Form beseelenden Idee überwältigt wird, welche nun vorherrschend in der Bildung auftritt, um die vorausgehenden Gestaltungen in sich aufzunehmen und diese dann bis zur vollendetsten Einheit mit der in ihr ruhenden geistigen Bedeutung der Kunst innerlich und äußerlich fortzuführen.“ „Die Idee der christlichen Kirche ergreift die ausgebildeten Formen der Baukunst, um ihre geistige Bedeutung in denselben zu offenbaren.“ Das gleiche Verhältniß haben die unter sich selbst wieder im Gegensatz stehenden Bildungsformen der vorchristlichen Zeit (die griechisch-römische und die orientalische Bildung) zum Christenthum. Alle die Gegensätze, welche zwischen Orient und Occident hinsichtlich der Philosophie, der Poesie und Mythologie, des bürgerlichen und Staatslebens bestanden, mußten „wie die einzelnen Formen der Baukunst von der Idee des Christenthums ergriffen und durch dieselbe in der Freiheit des persönlichen Bewußtseins“ der Vollendung und höheren Einheit entgegengeführt werden. „Der Widerspruch ist nicht bloß Zeugniß, sondern sogar nothwendige Bedingung des Lebens, so lange dieses in den Grenzen der Zeit sich bewegt.“

„So lange die Bewegung ohne ihr Ziel allein in's Auge gefaßt wird, erscheint sie in zweigliedriger Sonderung und Entgegensetzung der Theile; sowie aber das angestrebte Ziel mit in die Vergleichung hineingezogen wird, muß die aus diesen Gegensätzen sich darstellende Einheit als eine dreigliedrige erscheinen. Die einheitliche Vermittlung der einzelnen Gegensätze der Bewegung wird keines von den vorhergehenden Gliedern aufheben, sondern beide [als Bedingungen und Voraussetzungen] in sich einschließen.“ „Dieses mittlere Dritte wird von jedem der beiden etwas an sich haben und zugleich ein neues, beide vermittelndes Verhältniß in sich einschließen, somit nothwendig aus drei sich gegenseitig bestimmenden Verhältnissen zusammengesetzt sein. Die rechte lebendige Einheit besteht immer aus drei

den nothwendigen Lebensgang jedes Anfangenden, inwiefern es dem Gesetze der Zeit verfallen ist. Wie nämlich zwei Ursachen in dem Anfange wirken, die belebende und die an sich selber leblose, so treten beide auch in der äußern Erscheinung wieder hervor. Es vollendet sich zuerst die belebende Kraft in einer bestimmten Erscheinung, um dieselbe alsdann ihrem eigenen Gesetze der Trägheit zu überlassen.“ „Wie man am Anfang das Element, aus dem etwas entsteht, und das Princip, durch welches es entsteht, unterscheiden muß, so wird auch am Ende jeder Entwicklung das Zerfallen des sich entwickelnden Verhältnisses in seine Elemente unterschieden werden müssen von dem Aufgenommensein in ein anderes Leben, durch welches das Ende des einen der Anfang eines neuen wird. In dieser dem Aufhören entgegengesetzten Fortbauer, durch welche das in den Anfang eingetretene Lebensprincip sich kundgibt, werden Anfang und Ende unzertrennlich mit einander vereinigt, und zwar im allgemeinen Leben der Seele so, daß das Ende des Einen der Anfang des Andern, im persönlichen und geistigen Leben aber so, daß Anfang und Ende in freier Kraft in sich selber Eins werden, als endlose Unsterblichkeit, weil das Ende aufhört, Ende zu sein, und ein immer sich in sich selber wiederholender Anfang ohne Ende ist.“ (S. 103—106.)

organisch mit einander verbundenen Kräften. Alles geistige Leben ist seiner innersten Wesenheit nach dreigliedrig.“¹⁾ Kunst und Wissenschaft, „die Gesetze des Denkens wie die des Könnens ordnen sich nach dieser Dreizahl.“²⁾

Wie „das innere Gesetz einer in ihrem eigenen Wesen sich allseitig entfaltenden Entwicklung in der Sechszahl beschlossen liegt“, indem aus dem in sich einfachen allgemeinen Anfang durch die zweigliedrige Scheidung der elementaren Gegensätze die dreigliedrige Vermittlung und Vollenbung hervorgeht, so „wird auch die äußere Gestaltung wieder nach demselben Gesetze in die Erscheinung treten“; denn „in der einfachen Uebertragung des Gesetzes der geistigen Entwicklung auf das zeitliche Entstehen und Vergehen wird jede solche Entwicklung, in ihrem Entstehen wie in ihrem Vergehen [in ihrem eigentlichen Fortschritt wie in ihrem Verfall] sich dreigliedrig gestaltend, in dieser zweimal dreigliedrigen Stufenfolge“, in dieser „Verdoppelung jeder dreigliedrigen Entwicklung durch das Gesetz der Zeit“ sechs Zeiträume durchlaufen. Diese zwei Formen der Entwicklung sucht D. in ihrem Unterschiede wie in ihrer Verbindung und Einheit durch die Hinweisung auf die Entwicklung des menschlichen Bewußtseins im Allgemeinen, dann speciell durch die Geschichte der Baukunst, endlich durch eine Vergleichung der Menschen- und Völkergeschichte mit den sechs Schöpfungstagen anschaulich zu machen.

Der 11. Abschnitt: „Eintragung der allgemeinen Zahlenverhältnisse der allgemeinen Geschichte in die Geschichte des Christenthums“ (S. 132—146), erörtert die Aufgabe und das

¹⁾ „Wo uns darum die Dichter den Menscheng Geist in seiner freien Thätigkeit geschildert, da haben sie, durch das Gesetz einer innern Anschauung genöthigt, den Menscheng Geist in seinen drei Kräften [des Denkens, Könnens und Handelns] sich entwickelnd uns geschildert.“ „Wenn irgend eine Lebensidee in dem Menschengeschlechte allmählich sich eingewohnt, wird sie in ihrer letzten Entwicklung in Wissenschaft, Kunst und äußerer Lebensverfassung ihre Vollenbung erreichen.“ Dieses allseitige Hervortreten der drei wesentlichen geistigen Kräfte des Menschen bildet in der Geschichte stets die dritte und höchste Entwicklungsstufe, welcher der Verfall dem Gesetze der Zeit gemäß nothwendig folgt, die leibliche und seelische Entwicklung aber vorausgeht. Die Geschichte jedes Volkes geht diesen Gang, und ebenso die Geschichte des einzelnen Menschen und der ganzen Menschheit. „Diesen Verlauf aller Völker- und Menschengeschichte hat der Dichter des Heldenbuches von Fran im unbewußten Drange des allgemeinen Gefühls und der prophetischen Ahnung des Wesens der Menschennatur in die epische Darstellung der Geschichte des iranischen Volkes eingetragen.“ (S. 115 ff.)

²⁾ „Aus der allgemeinen Begründung der christlichen Philosophie (von den Kirchenvätern bis zu Scotus Erigena), die sich innerhalb des Gesetzes der Identität entwickelt, geht dem zweiten Denkgesetze gemäß die Trennung derselben in Religions- und Naturphilosophie hervor“; auf beide aber wird nothwendig „eine dritte vermittelnde wissenschaftliche Bewegung“ folgen müssen. In der neueren Philosophie „finden wir von Raymundus von Sabunde bis Giordano Bruno das allgemeine Bestreben einer neuen Grundlegung des menschlichen Bewußtseins, welches mit Waco und Cartesius in seine gegenüberstehenden Richtungen sich getheilt und in dieser Theilung wieder je einen doppelten Gegensatz durchlaufen hat, bis Kant dieser zweifachen Richtung entgegengetreten und ein einfaches Bewußtsein zu begründen versucht, was dann in der letzten Entwicklung der neueren Philosophie durch Fichte, Schelling und Hegel wieder in dreifacher Entwicklung zum Verjuche einer absoluten Vereinigung der vorausgehenden Gegensätze sich gesteigert hat.“ „Den Gesetzen des Denkens sind wieder die Gesetze der Kunst entsprechend. Das Können ist ein umgekehrtes Denken“ (S. 120 f.)

Verhältniß unserer Zeit gegenüber der bisherigen Entwicklung des Bewußtseins im Christenthum; der 12. (S. 146—156) bestimmt das „Verhältniß der Geschichte zur speculativen Erkenntniß“.

Gleich dem Erlöser, heißt es im 11. Abschnitte, „ist auch die Menschheit von dem leiblichen Kampfe zu dem seelischen, von dem seelischen zum geistigen gedrängt worden.“ Die Zeit der Blutzengen des Glaubens machte im Mittelalter einer andern Platz, einer Zeit „träumerischer Seelenschwärmerei, in welcher abermals die dämonische Versuchung dem Menschen durch Anreizung zum blinden, unbegründeten Wunderglauben, durch die Forderung, unmittelbar von der Gnade auf den Händen getragen zu werden, nahtet, und ihn in den allem lebendigen Glauben auf der Zinne eines überfinnlischen Schauens direct entgegenstehenden furchtbaren Abgrund eines finstern, gräßlichen Aberglaubens zu stürzen suchte. Auch diese Zeit mit all ihren finstern Schrecken und lichten Erscheinungen ist vorübergegangen. Die Menschheit steht nun auf einer andern Stufe, auf welcher sie genöthigt werden wird, nicht mit dem Leib, nicht mit der Seele, sondern mit vollem Bewußtsein des Geistes Zeugniß zu geben für die christliche Wahrheit; und damit sie dieß kann, wird sie nicht in der Verlassenheit der Wüste von dem Versucher aufgesucht, nicht auf die Zinne des Tempels eines unbedingten Glaubens von ihm gestellt, sondern auf den hohen Berg der höchsten Spitze alles menschlichen Bewußtseins geführt.“ „Von da aus wird ihr in den einzelnen Kräften des Geistes der ganze Reichthum des natürlichen Lebens“ von dem „versuchenden Geiste des subjectiven Hochmuths“ gezeigt, „damit sie auch auf dieser Höhe den Herrn anbeten und [den Reichthum des Wissens und Könnens „nicht für sich, sondern zum Dienste Gottes als Mittel zur Vollendung der Liebe gebrauchend“] ihm allein dienen lerne.“¹⁾

In der ersten Zeit, sagt D. (in den zwei letzten Abschnitten) über die geschichtliche Entwicklung der christlichen Philosophie, „fielen Wissenschaft und Glauben unmittelbar unter Eine und dieselbe Kraftäußerung des durch das Christenthum wiederbelebten Menschengeistes zusammen. Alles was die Offenbarung verkündete, war ein neues, frisches Bewußtsein. Man wußte es, weil man es glaubte, und glaubte es, weil es inneres Bedürfniß des Be-

¹⁾ „Die Steuerleute müssen lernen, daß nicht irdische Macht und Klugheit den Kräften der Natur zu gebieten vermag, sondern nur eine tiefere Kraft, die innerhalb der Natur über sie mächtig ist. Der Mensch soll darum auch nicht der Natur sich widersetzen im Eigensinn einer willkürlichen Laune, sondern sie innerlich durchdringen, verstehen und beherrschen. Vielleicht wäre unserer Zeit die Hilfe des Herrn schon längst erschienen, wenn nicht diejenigen, die im Schiffe der Kirche das Steuer führen wollten, immer noch zu sehr auf menschliche Klugheit und Pfliffigkeit vertrauten, mit Vorsichtsmaßregeln der Klugheit den Stürmen und Wellen sich zu widersetzen versucht hätten. Allein wenn die Zeit der Verborgenheit der Gnade vorüber sein wird, dann wird sie abermals herrlich sich offenbaren und vielleicht gerade aus denjenigen Kräften, unter denen sie jetzt begraben zu sein scheint, siegreich hervorgehen. Der Schoß der Erde, in welchem der Menschensohn sich verborgen, das ist gegenwärtig die natürliche Erkenntniß, die auf ihre eigenen Kräfte trotzende Wissenschaft der Natur. Es ist ein neugehauenes Grab in einer harten Felsenhöhle, welches der menschliche Fleiß mühselig sich ausgegraben. In dieses Grab des Vertrauens auf eigene Kraft haben die Menschen den lebendigen Glauben an den Erlöser gelegt und den Stein des Unglaubens davor gewälzt; die Pharisäer aber sind hingegangen und haben das Grab mit einer Wache umstellt und mit ihrem Siegel bezeichnet. Gerade aus diesem Grabe aber wird trotz Siegel und Wache die Wiedergeburt des Menschengeschlechtes sich erheben.“ (S. 134 f.)

wußtseins war.“ „Inhalt und Form waren sich noch gegenseitig gleichmäßiges Bedürfnis, bedingten einander in unmittelbarer und allgemeiner Einheit.“ „Der Unterschied zwischen objectivem und subjectivem Glaubensgrund war noch nicht erwacht.“ „Als man aber, dem weitern Gesetze des Denkens gehorchend, Wissen und Glauben von einander unterschied, mußte man nach dem Gesetze des Grundes und der Folge eines von dem Andern auch nothwendig abhängig machen.“ „Wie zuerst das freie Princip der Offenbarung in seiner objectiven Freiheit erkannt wurde, so drängte sich dem Menschengenosse auch die weitere Folgerung mit Nothwendigkeit auf, daß eine freie Offenbarung nur an freie Wesen gerichtet sein könne.“ Er „konnte auch versuchen, die menschliche Seite des christlichen Lebens zu erproben“ und „seinen Glauben wie seine Liebe von der natürlichen Ueberzeugung abhängig zu machen. Dadurch wurde die natürliche Freiheit in den Vordergrund gestellt, und die göttliche Natur des Christenthums schien vergessen.“ Nachdem die objective Religionsphilosophie im fünfzehnten Jahrhundert zu Ende gelaufen, hat die „vorherrschend subjective Naturphilosophie“ „in der neuesten Zeit durch Schelling und Hegel die höchste Bildungsstufe erreicht und geht seitdem bereits rasch wieder ihrem Verfall entgegen. Jetzt ist darum auch das dritte Gesetz der geistigen Bildung an die Reihe gekommen.“ „Indem die eine Richtung an die göttliche Offenbarung, die andere aber an die Gesetze der Natur appellirt, können beide im Christenthum nicht auf durchaus unversöhnliche Gegensätze sich berufen haben; denn das Princip des Christenthums ist die Einswerdung des Wortes Gottes mit der menschlichen Natur. Im Christenthum wird daher der Schlüssel zur Erkenntniß göttlicher Offenbarung in der menschlichen Natur Christi, und der Schlüssel zur Erkenntniß der menschlichen Natur in der freien Offenbarung der göttlichen Liebe gesucht werden müssen. Was darum die ältere und neuere Zeit in entgegengesetzter Bewegung aus den Geheimnissen der göttlichen Offenbarung oder aus dem verborgenen Schachte der Menschennatur an's Licht gefördert, das wird nun in gerechter Würdigung mit einander verglichen und in allen entsprechenden Verhältnissen zu einem einheitlichen Bewußtsein umgestaltet werden müssen.“

„Mit der Vollführung dieser Aufgabe wird sich aber von selbst eine andere verbinden: die Vergleichung dieser gefonderten Verhältnisse und des noch in ihnen herrschenden Gegensatzes durch die Zurückführung auf die allgemeine Voraussetzung des ersten christlichen Glaubensbewußtseins, in welchem diese Gegensätze noch gar nicht hervorgetreten waren, zu vollenden.“ „An dem Allgemeinen muß das Sonderheitliche seinen Beruf und Werth erproben. Ebenso muß aber auch das Allgemeine durch das Eintreten in das Besondere, durch die Unterscheidung seines Inhaltes und seiner Macht sich bewußt werden.“ „Beide aber müssen gegenseitig sich bedingend zur bewußten Einheit ausgebildet werden.“ „Die Zurückführung des Sonderheitlichen auf das Allgemeine ist darum keine bloße Umkehr und Rückkehr zu einem früheren Zustande.“ Eine solche ist in jeder Zeit unmöglich. „Wiedergeburt ist nicht einfache Rückkehr zu dem, was da war.“ Wir können nicht „unmittelbar mit einem einfachen Kinderglauben uns in jene Zeit zurückversetzen. Nicht in derselben Form können wir diesen Inhalt des Glaubens wieder erreichen. Vielmehr ist unser Weg gerade der entgegen-

gesetzte. Wir müssen durch die Verschiedenheit zur Einheit gelangen, müssen das als Frucht und Resultat unseres Strebens erringen, was jener Zeit unmittelbare Voraussetzung ihres Lebens war. Was jene Zeit unbewußt von selber hatte, das müssen wir mit Bewußtsein uns zu eigen machen.“ „Die Gesetze des Denkens wie die Gesetze der Geschichte bezeugen mit äußerer und innerer Nothwendigkeit diesen Beruf unserer Zeit, ein höheres einheitliches Bewußtsein des natürlichen und übernatürlichen, freien und unfreien Lebens im Geiste auszugestalten.“ „Die Entwicklungsstufen der Geschichte stimmen mit den Gesetzen des Denkens genau überein.“ „Die Geschichte zeigt in allen ihren Gestaltungen nichts Anderes als die allmähliche Erfüllung der in der Menschennatur liegenden Bedingungen alles Lebens. Positiv geschichtlich, wahrhaft historisch ist immer nur dasjenige, was als Erfüllung jener allgemeinen Lebensbedingungen sich kundgibt. Speculation und Geschichte sind unzertrennliche Genossen, die beide miteinander leben und sterben. Wer die Speculation von der Geschichte trennen will, der verlangt einen Leib ohne Leben und fordert den Leichnam heraus, Zeugniß zu geben für das in ihm wohnende Leben.“

Die allgemeine Einleitung zur ersten Abtheilung des zweiten Bandes schließt mit den Worten: „Ein Versuch, die einzelnen Entwicklungsformen der Zeugnisse einer früheren Zeit aus ihrer Einzelheit herauszunehmen und sie in ihrem Verhältnisse zum allgemeinen Gesetze der Geschichte und des Denkens darzustellen, gehört darum mit zur Aufgabe der Zeit, und gehört um so wesentlich dazu, als gerade auf diesem Gebiete allein die Widersprüche versöhnt und zu einer einheitlichen Erkenntniß zurückgeführt werden können.“ Ob und wie weit, meint D., es dem vorliegenden Versuche gelingen werde, zu dieser Versöhnung etwas beizutragen, das werde von dem Eifer abhängen, mit welchem unsere Zeit die ihr von der Vorsehung angewiesene Aufgabe erfüllen wolle. Zeugniß von dem Grade dieses Eifers gibt die Thatsache, daß dieser zweite Band des mit so bedeutenden Erwartungen begonnenen Werkes ohne Nachfolger war.

B. Zweite und dritte Abtheilung.

Die zweite Abtheilung des zweiten Bandes beginnt mit der Einleitung in den dritten Abschnitt der ersten Periode der Patriistik (S. 3—18). „Wie zwei Ströme“, sagt D., „welche durch verschiedene Landstriche fließen, durch die Verschiedenartigkeit des Erdreichs, welches von ihnen bepflügt wird und sich mit ihnen mischt, eine verschiedene Farbe bekommen“, so auch die Schriften der Kirchenväter der ersten Zeit, je nachdem sie den Kampf gegen das Heidenthum oder gegen das Judenthum aufnahmen. Sie „vergaßen darum die höhere und allgemeine Wahrheit des Christenthums nicht, aber sie hoben doch nicht alle Seiten gleichmäßig hervor“, sondern neigten „bald mehr der allgemein menschlichen Bedeutung des Christenthums, durch welche jede Kraft im Menschen erlöst und verklärt erschien, bald mehr der höhern Einsetzung, durch welche jede natürliche Schwäche, jeder menschliche Irrthum überwunden erschien, sich zu. Diese zweifache Richtung war noch unentwickelt und unausgeschieden in Justin, dem Martyrer und Philosophen, hatte sich aber schon in Clemens von Alexandrien und Irenäus in zwei besondere Strömungen geschieden, und

war mit Origenes und Tertullian zu ihrer höchsten Spannung gekommen.“ Von nun an mußten diese sonderheitlichen Richtungen „nothwendig entweder von der christlichen Wahrheit selber ab- oder zu dem Versuche einer einheitlichen Vermittlung zurückführen.“ „Die beiden verschiedenen Arme des Einen Stromes der Vertheidigung der christlichen Wahrheit fließen wieder zusammen und mischen ihre Wasser mit einander, und dieses Zusammenströmen, diese Vereinigung der verschiedenen für die Vertheidigung des Christenthums vorgebrachten Gründe zu einer allgemeineren und umfassenderen Vertheidigung und allseitigen Begründung der christlichen Wahrheit bildet den dritten Abschnitt der ersten Periode, welcher von Minutius Felix bis zu Eusebius reicht.“ Die Apologeten dieses Zeitraums „legen darum ein größeres Gewicht auf die Form der Darstellung“; hinsichtlich des Inhaltes aber „beschränken sich die meisten auf das bereits Vorhandene . . . und reihen und ordnen dasselbe kunstgerecht aneinander. Diejenigen aber, die eine andere Begründung wählten, legen das Hauptgewicht auf die allgemeine Durchführung und die weitere Entwicklung der gegebenen Wahrheit, suchen dieselbe aus höhern und allgemeineren Gründen abzuleiten, aus der positiven Offenbarung und der menschlichen Natur zugleich zu begründen.“ Der praktische Sinn dieser Schriftsteller hat es „überall auf das allgemein bedeutungsvolle, für alle Gläubigen zugleich brauchbare, die Juden wie die Heiden gleichmäßig zum Heile leitende Erkennen abgesehen.“ „Durch diese praktische Richtung ist vorzüglich Cyprian eine für jene und für alle Zeiten so wichtige Erscheinung in der Kirche geworden.“ Er „bildet den versöhnenden Einigungspunkt der Zeit nicht bloß durch seine Darstellungsweise, durch die Form und den Inhalt seiner Schriften, sondern vor allem auch durch die Milde und Versöhnlichkeit seines ganzen Wesens und Charakters.“ Diese „versöhnliche Richtung der auf den Kampfplatz tretenden Streiter“ ist aber überhaupt charakteristisch für diesen Zeitabschnitt. „Wo der Eifer des Tertullian sich wiederfindet, da ist er milder und freier von der Uebertriebung desselben, und wo die Richtung des Origenes wieder auftaucht in dieser Zeit, da hat sie das Gegengewicht einer mehr objectiven Haltung.“ So bei Methodius, welcher in seiner „allegorischen, mystischen und psychologischen Auslegung der heil. Schrift“ ganz an Origenes sich anschließt, demselben aber „entgegentritt, sobald es sich um einzelne dogmatisch sichere und bestimmte Lehrsätze handelt.“ „Die Verbindung dieser beiden Wege, von denen der eine auf ein allgemeines, tieferes und geistiges Verständniß der Worte der Offenbarung gerichtet ist, der andere aber dem möglichen Irrthum dieser subjectiven und allgemeinen Auffassung durch die bestimmt ausgesprochene Wahrheit und die darin liegende Schranke entgegentritt, muß nothwendig zur einzig richtigen Erkenntnißweise führen.“

„Sowie aber eine Zeitentwicklung ihrem Abschlusse sich nähert, muß immer mit dem Abnehmen der einen Richtung zugleich der Beginn einer neuen Bewegung erwachen.“ „Wie nun die Kirchenschriftsteller dieses Zeitabschnittes die Apologetik der ersten Periode zu Ende bringen, mußte in diesem Zeitraum nothwendig auch eine neue, mehr nach innen gerichtete und dogmatische Entwicklung erwachen.“ „Sowie die Kraft des Judenthums und Heidenthums neben dem Christenthum abgestorben war, flüchtete sich der Irrthum aus dem außerschristlichen Gebiete in das Christenthum selber.“ „Mani versuchte seinen Dualismus für die wahre Erklärung der christlichen

Offenbarung auszugeben. Die gnostischen Lehrmeinungen brachten polytheistische Anschauungen in die christliche Trinitätslehre, die Reste des Judenthums aber bemühten sich, die Dreipersönlichkeit in unitaristischer Weise zu erklären.“ „Dadurch wendet sich die Entwicklung der christlichen Erkenntnis von selber auf die einheitliche Bestimmung des wesentlichen christlichen Glaubensprincipes der Trinität, und schon in diesem Zeitraum der Apologetik finden wir darum einzelne . . . Erörterungen dieser Art.“ „Der dritte Abschnitt der ersten Periode zerfällt demnach wieder nach dem Gesetze der organischen Entwicklung in drei besondere Entwicklungsstufen, von denen die erste vorherrschend der vorausgehenden Zeit angehört, während die zweite auf die Vorbereitung einer neuen Zeit gerichtet ist, zwischen beiden aber eine dritte Entwicklungsform in die Mitte sich stellen mußte, durch welche die beiden Zeitgegenätze mit einander ausgeglichen wurden.“

Auf die Auszüge aus den Schriften des dritten Abschnittes (S. 19—199) folgt eine den Inhalt derselben zusammenfassende „Schlußbetrachtung“ (S. 200—207). „In jeder Zeit“, sagt D. hier, „wird durch die Eigentümlichkeit derselben eine gewisse Vergangenheit zum Abschluß gebracht, und das Entstehen eines neu sich gestaltenden Lebens eingeleitet.“ „Obwohl noch gegen Heidenthum und Judenthum ankämpfend, haben doch Lactantius und Eusebius die Streitfrage bereits auf das innere und positive Glaubensbewußtsein des Christenthums übertragen“ und bekämpften die Irrthümer ihrer Gegner vorwiegend durch die Darstellung der inneren Wahrheit des Christenthums. „Damit waren sie aber auf ein theilweise neues Gebiet getreten, welches sie noch keineswegs ganz zu bewältigen vermochten. Manches Unsichere und Schwankende trägt sich darum von selber in ihre Darstellung ein. Inwieweit sie ihre Vorgänger in der Polemik gegen ihre Gegner benützen konnten, war es ihnen natürlich leicht, über dieselben hinauszugehen und ihre Gründe schlagender, geordneter und lebendiger vorzutragen; inwiefern sie aber ein neues Gebiet betraten, waren sie selber wieder in dem Falle, erst beginnen zu müssen, was Andere nach ihnen vollenden mochten.“ „Die größte Unsicherheit mußte in dieser Zeit in den Meinungen über die menschliche Seele und die Beschaffenheit der ganzen menschlichen Natur herrschen; hatte doch die Zeit selber zunächst die Aufgabe, den allseitigen Ausdruck der positiven Glaubenslehre hinsichtlich der objectiv gegebenen Offenbarung zu vermitteln.“¹⁾

D. hebt sodann die verschiedenen zum Theil richtigen, zum Theil unsichern, zum Theil aber auch an den Gnosticismus anstreifenden oder ihm ganz verfallenen psychologischen Anschauungen jener Zeit, ferner die verschiedenen Ansichten hinsichtlich der Buße, der Ketzerkaufe, der Lehre vom heil. Geiste und vom Logos hervor — Anschauungen, welche eben erst in

¹⁾ „Daher hat selbst Augustinus in seinem Streit mit Pelagius sich nicht auf die Frage über die Beschaffenheit der menschlichen Freiheit und Natur näher eingelassen, sondern immer nur die Wahrheit einer göttlichen Vorhersehung und Vorherbestimmung, aber unbeschadet der menschlichen Willensfreiheit vertheidigt. Selbst die späteren scholastischen Theologen ließen sich nur selten auf eine Erörterung der menschlichen Natur ein und suchten vorherrschend den objectiv gegebenen Glaubensinhalt wissenschaftlich zu vermitteln. Wie sollte in dieser ersten Entwicklungsperiode über die menschliche Natur, über den einheitlichen höchsten Unterschied zwischen Leib und Seele oder von geistigen und seelischen Kräften eine genaue Bestimmung im Ausdruck gesucht werden können?“ (S. 202.)

der späteren Zeit einerseits ihre Berichtigung, andererseits ihre genauere Fassung und bestimmtere Ausbildung fanden — und schließt mit den Worten: „Vergleicht man die verschiedenen, manchmal unsichern und selbst ihr Ziel verfehlenden Meinungen mit der vorausgehenden und folgenden Zeit, so ist die Leitung einer höheren Kraft, die alle verschiedenen Bestrebungen, insofern sie aus Einem Glaubensgrunde hervorgewachsen waren, auch zu einem einheitlichen Ziele lenkte, nicht zu verkennen. Auch hier ist das Gesetz der Zeiten, daß aus unbestimmten Anschauungen der bestimmte Begriff sich gestalten muß, in seine nothwendige Geltung eingetreten. Ueber diesem Gesetze aber und den vermöge ihrer Natur demselben unterworfenen Menschen schwebte der leitende göttliche Geist.“ Sein „Beistand aber konnte nur den freithätig strebenden, den nach Wahrheit ringenden Geistern zu Theil werden und ist ihnen auch sichtbar zu Theil geworden. Dieser Beistand ist gerade in diesem allmählichen Werden und Wachsen sichtbar geworden; in der Unterscheidung ist die Einheit sichtbar geworden; hätten nicht verschiedene Kräfte in verschiedener Weise nach Einem Ziele gerungen, wie vermöchte man dann zu erkennen, daß Ein Geist in Allen war? Das menschliche Streben und Ringen macht erst die höhere Leitung erkennbar. Darum nahmen die Väter und Lehrer jener Zeit die Erkenntniß des Christenthums nicht als etwas schon Fertiges an und auf, sondern als ein Werdenes und Wachsen-des, vertrauten auf die höhere Kraft des schützenden Wortes und des leitenden Geistes und trugen nun auch ihrerseits das Ihrige zu dieser wachsenden Entwicklung bei.“ „Sie haben uns darum auch in der That und Wirklichkeit gezeigt, wie auch wir dieses Segens theilhaft und werth werden können, wenn nämlich auch wir wie sie ... die Vergangenheit ehren und heilig halten, die Gegenwart benützen und die Zukunft segnen.“

Die Einleitung in die zweite Periode, in die Zeit der „inneren Entwicklung des christlichen Lehrbegriffs“ (S. 208—217) beginnt mit dem Hinweis auf die langsame Entfaltung der christlichen Erkenntniß in den ersten drei Jahrhunderten, in welchen die zuerst in Briefen an die verfolgten, leidenden Gemeinden offenbar gewordene innere Glaubenskraft vorwiegend nach außen gegen die Feinde des Christenthums sich kehrte, bis durch diesen Kampf die Kraft der Erkenntniß allmählich erstarke und mit dem inneren Gehalte des Christenthums vertrauter und in der Kunst der Darstellung geübter wurde. „Sowie nun diese Bildungsschule durchlaufen war, brach die allmählich herangewachsene Knospe in der zweiten Periode plötzlich zur farbigen reichen Blüthe auf; das, was zuerst in der Abweisung des Gegensatzes sich als verborgene Lebenskraft kundgegeben, erlangte plötzlich die Gewalt, die eigene innere Fülle nach außen zu kehren.“ „Ein großer Name reiht sich unmittelbar an den andern.“ Dieser Erscheinung begegnen wir aber auf jedem Gebiete der Geschichte. „Langsam gestalten sich die Anfänge; sind aber die Grundlagen vollendet, dann tritt die eigentliche Blüthezeit oft nur um so schneller hervor, je langsamer die Vorbereitung dazu von Statten gegangen.“ „Diese Entwicklung war im Gegensatze zu der zunächst bloß von außen angeregten Bewegung jener ersten Periode der vorherrschend polemischen Richtung der Kirchenschriftsteller von außen und innen zugleich angeregt.“ „Während des Kampfes selber war der bekämpfte Irrthum [des Judentums und Heidenthums] auch seinerseits wieder mit dem Bekämpfenden vertrauter geworden“ und „suchte nun einerseits in das

Christenthum selber einzutreten und in ihm durch seine Verfinsternung das reine Licht der Wahrheit zu trüben, andererseits suchte er auf wissenschaftlichem Wege durch die Sineisbildung orientalischer Ueberlieferungen und griechischer Erkenntnißlehre . . . eine geistige Wiedergeburt zu erringen.“ Dem Neuplatonismus gegenüber „mußte das Christenthum Zeugniß geben in seinen Vertheidigern, daß das christliche Lebens- und Erkenntnißprincip in seiner innern Wahrheit höher und einfacher, in seiner äußern Anwendung umfassender und allseitiger sei. Gerade durch diese Richtung aber auf das höchste einheitliche Princip der christlichen Offenbarung gegenüber den subjectiven Bestrebungen der Alexandrinischen Philosophie konnte den aus dem Judenthum und Heidenthum in das Christenthum sich einschleichen wollenden Frrthümern hinsichtlich des höchsten Gottesbewußtseins [der jüdischen Vorstellung von der absoluten starren Einsheit des göttlichen Wesens, der Emanationslehre der Gnostiker und dem Dualismus des Manichäismus] am fruchtbarsten und entschiedensten entgegengetreten werden.“ Auf die Lehre von einem dreieinigen Gott in Einsheit der Substanz und Dreiheit der Personen „ließen alle übrigen Glaubenssätze sich zurückbeziehen; aus diesem Princip wächst die ganze christliche Glaubens- und Sittenlehre hervor.“ Aller objective Frrthum des Orients und Occidents, alle subjective Negation der Wahrheit, alle höchsten menschlichen Kräfte der Zeit in ihrem Drange nach Umgestaltung und geistiger Wiedergeburt wiesen auf diese einheitliche Lebensfrage hin. Wie sich aber so alle Fragen um Einen Punkt gesammelt, alle Forderungen der Zeit, alle Angriffe gegen das Christenthum in diesem Mittelpunkte zusammentrafen, so giengen aus ihm auch wieder alle wahren Bestrebungen innerhalb des christlichen Lebens hervor.“ „Gegenüber den äußeren Angriffen . . . mußte die christliche Glaubenslehre selbst schärfer, tiefer und umfassender bestimmt werden.“ Aus dieser dogmatischen Bewegung gieng aber von selbst „die innere Umgestaltung des subjectiven Menschen in seiner freien Thätigkeit“ hervor. „Was der Mensch im Glauben anerkannte und als Wahrheit bekannte, das mußte er in der Freiheit des sittlichen Lebens erfahren und in sich selber begründen. An die dogmatische Bewegung schloß darum mit innerer Nothwendigkeit die Ausbildung eines allseitig geregelten sittlichen Bewußtseins sich an. Beide aber führten auf Eine Quelle zurück, auf das Leben, die Thaten und Worte des Erlösers, in welchem das Urbild aller Wahrheit und Freiheit den Menschen offenbar geworden war. Die Erklärung der heiligen Schriften war darum das ausgleichende und verbindende Mittelglied, in welchem diese beiden Bestrebungen wieder zur lebendigen Wechselwirkung sich verbanden. Dogmatik, Moral und Exegese wurden darum die drei Grundformen der christlichen Erkenntniß jener Zeit.“ Die „dogmatische Feststellung des Principes aller christlichen Wahrheit und Sittlichkeit“ aber, der Trinitätslehre, mußte den „gemeinschaftlichen Ausgangspunkt“ bilden, „aus dem sie dann in weiterer Entwicklung als neben einander bestehende Richtungen entstanden, um zuletzt wieder in subjectiv- und objectiv-höchster Glaubens- und Wissenseinheit sich zu sammeln. Den allgemeinen Ausgangspunkt dieser Entwicklung bildet darum Athanasius, in welchem die ganze gesammelte Kraft dialektischen Scharffinns und tief sinniger Auslegung der heiligen Schriften, Klarheit der dogmatischen Begriffe mit höchster moralischer Kraft und Ausdauer sich verband. Athanasius allein füllt mit seinem Wirken einen ganzen Zeit-

abschnitt vollständig aus.“ „An ihn reihen sich dann die sonderheitlichen Richtungen des christlichen Lebensbewußtseins in den Dogmatikern, Moralisten und Eregeten der unmittelbar auf ihn folgenden Zeit an, die miteinander den zweiten Abschnitt dieser Periode bilden.“ „Der dritte Abschnitt aber ist entsprechend dem ersten wieder zunächst durch die allseitige Thätigkeit eines einzigen Mannes vertreten.“ „Augustinus ist der Mann, der eine ganze Zeit allein aufwiegt; ebenso groß als Dogmatiker wie als Ereget, ebenso bedeutend für die christliche Erkenntniß, wie für die christliche Sittenlehre. Er ist der Schlüsselpunkt des Objectiven Bewußtseins jener Zeit, dem coordinirt von Seite des subjectiven Bewußtseins jener Mysticismus gegenüberstand, der durch die dem Dionysius zugeschriebenen Schriften in dieser Zeit auch den höchsten Standpunkt subjectiver Innerlichkeit erreichte und damit die Entwicklung dieser Zeit allseitig zum Abschluß brachte. Nach Augustin aber tritt in dem Reichthum der christlichen Literatur ebenso schnell wieder eine gleich große Abnahme ein, wie mit Athanasius ihre reichste Blüthe auf einmal sich zu entfalten begonnen hatte. Nach ihm beginnt die dritte Periode dieser Entwicklung, die der allmählichen Abnahme und des Verfalles der christlichen Literatur, die wieder nach andern Gesetzen der Zeit betrachtet und geordnet werden muß.“

An die allgemeine Einleitung in die zweite Periode schließt sich eine kurze Einleitung in den ersten Abschnitt derselben an (S. 218—225). „Jedem wahren Leben ist nicht der Kampf, sondern die Ruhe gefährlich; in der Zeit der Ruhe entschlummern die Kräfte; der Kampf aber weckt die höchsten und besten.“ „Wenige Zeiten aber haben einen größeren Sturm über die Kirche gebracht, als die Zeit des Arius; in ihm sind alle Irthümer der Vergangenheit, alle falschen Ansichten des Heidenthums über das Wesen Gottes, alle schiefen Vorstellungen der Juden über das Verhältniß desselben zu dem Menschen in Einem Brennpunkte zusammengetroffen.“ „Alles, was im Christenthum an objectiver Wahrheit dem Menschen gegeben ist, wird durch die Eine höchste Einheit, durch die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit zusammengehalten. Aus dieser Lehre entspringt die wahre Erkenntniß der Schöpfung, Erlösung und Heiligung und jede andere Wahrheit, in welcher das Verhältniß Gottes zu den Menschen bestimmt ist. Man kann daher sagen: der Inbegriff aller Ketzerei hat sich in der Ariianischen concentrirt.“ „Nur die Bewegung, welche durch den Protestantismus in das Christenthum gebracht wurde, kann in allgemeiner, unfassender Bedeutung mit jener Ariianischen verglichen werden.“ „In jenem ersten Streit war das höchste objectiv geoffenbarte Verhältniß Gottes zu den Menschen in Frage gestellt worden. In diesem letzten wurde das letzte subjective Verhältniß des Menschen zur Offenbarung und zur kirchlichen Lebensgemeinschaft zum Ziel des Streites genommen. Alles, was einseitiger Monotheismus, orientalischer Dualismus und Pantheismus und aus beiden hervorstwachsender Polytheismus miteinander aufbringen konnten, um in einem gemeinschaftlichen Angriff gegen die Eine höhere Wahrheit anzustürmen, das war in Arius in Eins gewachsen.“ Eine solche Zeit „bedurfte eines Mannes, dessen Kräfte dem Sturme gewachsen waren, eines Atlas an Kraft, der die Schwerlasten der Zeit auf seinen Schultern zu tragen vermochte, und dieser Mann war Athanasius.“ Von der Kirche „wurde der Irthum ab- und ausgewiesen, in seinem Princip und in seinen Consequenzen; erst später

sammelte er seine zerstreuten Kräfte außerhalb der Kirche, um aus den Resten des Heidenthums im Heidenthum selbst sich neuzugestalten und als Muhamedanismus noch einmal die Welt zu erschüttern."

Den Schluß der Einleitung bildet eine begeisterte Schilderung der geistigen Größe und Bedeutung des Athanasius. Dann folgen die Auszüge aus seinen Schriften (S. 226—394); endlich als dritte Abtheilung wieder eine tabellarische Uebersicht sammt Namenregister (S. 3—38).

7. Reise nach Paris („Bilder des Geistes" III).

Das dritte Bändchen der „Bilder des Geistes" enthält gleich dem zweiten (Rheinreise) manche tiefgehende Bemerkung über die Entwicklung der christlichen, insbesondere der deutschen Malerei. Doch ist eine abschließende Darstellung dieses Theiles der Deutinger'schen Aesthetik erst im zweiten Bande dieser Monographie möglich, da die Beschreibung der Belvederegalerie in Wien und die Notizen D.'s zu seiner Bildersammlung nicht bloß wichtige Ergänzungen, sondern zum Theil auch wesentliche Correcturen des in der Kunstlehre und in den drei Bändchen der „Bilder des Geistes" Gebotenen enthalten. Ich muß daher diese Bemerkungen D.'s hier übergehen, werde aber im zweiten Bande dieser Monographie darauf zurückkommen. Auch die treffende Charakteristik des französischen Clerus und der Religiosität der Franzosen (XI., XII. und XIII. Tag, S. 366—448) — so interessant dieselbe auch gerade für die Gegenwart wäre, weil sie durch manche Ereignisse der letzten Jahre nur allzu sehr bestätigt worden ist —, ebenso die sehr anregenden Bemerkungen über die „Poesie der Pflanzenformen" und die „Bedeutung der Farben" (XI. Tag, S. 349—364), über „die neuere Kunstcritik" und den Spanier Murillo (IX. Tag, S. 314—320), über den französischen Kunstsin und die französischen Maler (VIII. Tag, S. 270—281; X. Tag, S. 340—348), ferner die schöne Schilderung des Bodensees und seiner Ufer, in welcher D. seine psychologische Dreigliederung in Anwendung bringt (II. Tag, S. 26—41), und welche für die Art und Weise seiner Naturbetrachtung sehr charakteristisch ist, und Anderes dergl. muß ich hier übergehen und mich darauf beschränken, ein paar zugleich für die Kunstbetrachtung und für die Psychologie D.'s bedeutsame Stellen mitzutheilen.

Nachdem D. im dritten Abschnitte (III. Tag) über die Gemäldegalerie von Basel berichtet, Martin Schön und die oberdeutsche Malerei überhaupt mit ihren beiden Abzweigungen charakterisirt hat, gibt er Winke über „die rechte Art, Gemälde zu beurtheilen und sich ihrer mit Nutzen zu erfreuen", und unterscheidet Leib, Seele und Geist der Kunst als die drei wesentlichen Kennzeichen derselben (S. 80—98). Daran nun knüpft er im neunten Abschnitte (S. 282—321), nachdem er drei Arten des Entwicklungsganges bei den einzelnen Künstlern unterschieden, wieder an, indem er die als drittes Kriterium (S. 96) bezeichnete „geistige Bedeutung", „die psychologische Bedeutung der Erzeugnisse vollendeter Kunstformen" an den letzten Werken Perugino's, an Raphael's Madonnen, insbesondere der Madonna Sixti, an seiner „Verklärung" und den allegorischen Bildern von Glaube, Hoffnung und Liebe, ferner an der Madonna Raibolini's in der Pinakothek zu München, an Giorgione's „Concert", an Kranach's „Che-

brecherin vor Christus", endlich an den Bildern Michelangelo's in der Sixtinischen Capelle nachweist.

"Raphael", heißt es hier, „ist der für die Kunst wiedergeborene Perugino, der seinen Meister erst zum wahren Meister machte und das wirklich ward, was Perugino seinen letzten Schöpfungen gemäß hätte werden können. Die sanfte Milde der umbrischen Schule geht in diesen letzten Erzeugnissen dieses Künstlers bereits in die höhere Idealität Raphael's über und hat sich Licht und Farbe selbst schon in einem Maße dienstbar gemacht, daß der Schritt zur völligen Meisterschaft über den dem bloßen Wink des großen Meisters gehorchenden Stoff, der sich wie von selbst zu Licht- und Farbenharmonien zusammenfügt, nach ihm nicht so groß zu scheinen kann. Es war diese spätere Vollenbung schon in ihren Keimblättern aus dem Boden und aus der Wurzel der Kunst hervorgewachsen und bedurfte darum nur eines gesegneten Genies, eines heiteren Himmels und des Hauses höherer Ideen, um zur schönen Blume zu erblühen.“ „Sobald aber die Kunst in dieser Macht über den äußern Stoff ihrer höchsten Vollenbung sich nähert, so vermag erst das dritte Kriterium der Kunst, das der geistigen Bedeutung ihrer Schöpfungen, in seiner vollen Kraft hervorzutreten, weil nun der äußere Stoff der Offenbarung des inneren geistigen Lebens kein Hemmiß mehr in den Weg legt.“ (S. 287 f.)

„Die Poesie ist unmittelbar dem Geiste entsprossen, ist aus dem Ausdruck des unmittelbaren geistigen Bewußtseins, aus dem Worte selbst geboren, und ihre Bedeutung ist darum auch eine zunächst geistige; dennoch aber hat auch die Poesie ihren rhythmischen Leib, ihre nothwendige seelische und nationale Entwicklung, und jede dieser drei Bedingungen, jedes dieser drei Lebenselemente muß in dem einzelnen Kunstwerke beachtet werden, wenn man seine wahre Bedeutung erfassen will. So haben auch die Schöpfungen der Malerei ihre leibliche, seelische und geistige Bedeutung; der leiblichen Entwicklung ist bereits bei den Bildern Holbein's gedacht, ebenso ist bei denselben auf die allmähliche Entwicklung, auf das seelische Werden derselben hingewiesen; das geistige Leben aber tritt uns erst dann in seiner ganzen Eigenthümlichkeit und Macht vor Augen, wenn dieses aus der Macht über die Leiblichkeit erwachsende Werden zu einem innern Abschlusse gekommen ist. Dann aber gibt sich die psychologische Gliederung und Anordnung des Stoffes wie von selber; die organische Anordnung der vollendeten Gestalt drängt den Meister über den Stoff von selber zur Darstellung der höchsten Gegensätze des Lebens und der innern harmonischen Ausgleichung derselben in jedem einzelnen Werke. Ohne daß er es gerade will und weiß, wird diese psychologische Gliederung sich in seine Bilder eintragen; es leitet ihn das Gefühl, jedem tiefen Ausdruck des Lebens seinen entsprechenden Gegensatz gegenüberzustellen und diese Gegensätze dann wieder durch die einfachsten Mittelglieder mit einander zu verbinden. So wird von selbst die organische Einheit zur allseitigen Fülle, . . . und wenn es auch den großen Meistern nicht jederzeit gelungen ist, diese Gegensätze vollständig auszusprechen und harmonisch zu lösen, so ist doch in allen ihren Schöpfungen ein Streben und Ringen darnach unverkennbar.“ (S. 290 f.)

Auf die Schilderung und Deutung der „Madonna Sixti“ folgt die der „Verklärung Christi auf Tabor.“ „Wie dort“, sagt D., „die Madonna in den Lüften und im Lichte schwebt, so daß du glaubst, . . . es könne der

Mensch unmöglich von Natur aus zu einer andern Bewegung bestimmt gewesen sein, als gerade so immerdar im Lichte zu schweben: so erblickst du auch die Gestalt des Heilandes mit Moses und Elias in einer so ganz natürlichen Bewegung schwebend, daß gerade dieses Schweben wie etwas in der Kraft des Menschen von selber Ruhendes sich dir offenbart, welches sich als verborgenes Vermögen in dem Menschen kundgibt, sobald das rechte Leben des Lichtes und der Freiheit in ihm mächtig geworden ist. Unten aber, dem verklärten Lichtleben gegenüber, steht in der Nacht des Erdenlebens der besessene Knabe mit seinen Verwandten . . ., und die Apostel, die noch selbst mit der Natur und der Erde zu kämpfen haben, verweisen die in der Unmacht der Natur vergeblich gegen die Uebermacht eines bösen Dämons ankämpfende Menschheit auf den im Lichte schwebenden Heiland der Welt. Die Apostel aber, die vermittelnd zwischen dem Erlöser der Welt und der Leidenden, hilfsbedürftigen Menschheit stehen, sind vorerst selbst nur in drei ihrer Auserwählten zum Anschauen der Verklärung des Heilandes zugelassen, und in diesen ist abermals die dreifache Kraft des geistigen Lebens repräsentirt, welches aus dem Schlummer der Seele zu der Betrachtung des geistigen und überirdischen Lebens sich erhoben hat. So drängt sich die dreifache Natur des Menschenlebens aneinander. In der Hilsesuchenden natürlichen Liebe der Eltern und Geschwister des Besessenen sehen wir das leibliche Leben und die Gefühle der irdischen Liebe des Herzens sich kundgeben. Ueber ihnen steht die ahnende Seele der Apostel, die das höhere Leben bereits mit der innern Sehnsucht der Seele ergriffen, aber noch keineswegs mit dem geistigen Verständniß erfaßt haben, und über diesen ruht das geistige Leben jener Apostel, die bereits durch Forschen und Betrachten, durch die freie persönliche Erkenntniß über die bloße Ahnung sich zu erheben vermocht haben. Die Vollenbung aber, die gar nicht mehr der Erde angehört, sondern im reinen Lichte wohnt, schwebt über ihnen gleichfalls in dreifacher Gestalt, indem das Gesetz und die Propheten, der Glaube und die Hoffnung zur höchsten Liebe, die in Christus dem Menschen sich geoffenbart, führen sollen, um in ihr verklärt zu werden. In Glaube, Hoffnung, Liebe aber sind wieder die drei höchsten natürlichen Kräfte des Menschengeistes durch den Willen zu einer höheren Lebenskraft vergeistigt, und diesen gegenüber steht dann in der untersten Verkommenheit des Naturlebens die von dämonischen Kräften besessene individuelle Leiblichkeit, die in dem besessenen Knaben dargestellt ist. So sind alle Gegensätze und Kräfte des Menschenlebens in dieß Eine Bild von dem Meister eingetragen und die Grundzüge aller Welt- und Menschengeschichte in ihren psychologisch allgemeinen Umrissen dem Auge des Verstehenden vergegenwärtigt.“ (S. 299 ff.)

„Bestimmter noch und umfassender [als Raibolini im Münchener Bilde] die volle Kraft des Menschengemüthes in sich aufnehmend, hat Barbarelli in seinem ‚Concert‘, wie es unbilliger Weise genannt wird, die an der Musik sich offenbarende dreifache Kraft des Menschengeistes darzustellen gewußt. Mit einer den ganzen Menschen ergreifenden Innerlichkeit steht ein Mönch vor einem Musikinstrumente, auf dem er offenbar die ersten Töne eines neuen Gedankens angeschlagen, in denen die Offenbarung eines neuen verborgenen Geheimnisses der Töne zum ersten Mal seinen Geist angeweht, und von diesem neuen Hauche des Lebens bewegt blickt er zu einem neben ihm stehenden Freunde zurück, der offenbar im tiefsten Verständniß der

neugebornen Kraft des Geheimnisses der Töne zu ihm hinblickt und das, was das Genie geboren, in sorgfamer Treue in seiner Seele empfängt. Man sieht in allen Muskeln des Kopfes die Bewegung des leiblichen und geistigen Hörens; man sieht, wie die ihm dargebotene Herrlichkeit und Offenbarung des geistigen Lebens in ihm gezündet hat, wie er verständnißinnig in den ihm mitgetheilten Gedanken eingeht und dadurch denselben dem Erfinder selbst wieder werther und vertrauter macht, und wie es nun diesen erhebt, daß ein Anderer ihn verstanden, daß er nicht einsam und ungeliebt in seiner eigenen, selbstgeschaffenen Welt der Töne, von Menschen unverstanden und vergessen ein fruchtloses Leben führen muß. Es ist das dem Genie begegnende Talent, die Isis, welche suchend und empfangend dem zeugenden Osiris zur Seite steht. Neben beiden aber hat der Maler noch eine Jünglingsgestalt, schwärmerisch und glühend den Tönen horchend, hingestellt, die, von den Schöpfungen des Geistes angeweht, dem Nachklang dieser Harmonien in der eigenen Seele lauscht und in diesem Augenblicke der innersten Ergriffenheit alle sanften Regungen, alle edlen Gefühle überdenkt, die in dem Herzen erwacht sind. Heimliche Sehnsucht und schöne Liebe ruht, ihrer eigenen Kraft und Fülle unbewußt, in dem Blicke dieses lieblichen Schwärmers, und der Geist muß erst erwachen, muß seiner Kraft erst sich bewußt werden, die durch die Macht der Töne in der ahnenden Seele geweckt wurde. Noch ist weder das Talent, noch das Genie, das vielleicht in ihm ruht, zur wirklichen Lebensmacht geworden in ihm; es ist erst die geistige Anlage, die durch das Leben gebildet werden muß, die in der Zukunft sich erproben soll, in ihm ausgesprochen, und in schönen Gestalten stehen somit die Grundzüge aller geistigen That in diesen drei Männern vor uns." (S. 303 ff.)

„Noch weiter ist Kranach in seinem berühmten Bilde der Ehebrecherin vor Christus in dieses Verständniß der Menschennatur eingedrungen. Wir sehen das Leben der Menschenseele in ihrer unbewußten Schuld und Unschuld in den Gestalten der beiden Apostel und der angeschuldigten Frau auf der linken Seite des Heilandes; die Kräfte des menschlichen Geistes aber in ihrer irdischen und selbstüchtigen Verkommenheit in den Gestalten der Pharisäer zur rechten Hand des Heilandes; in der Mitte aber sehen wir die höhere Vollenbung und himmlische Klarheit des reinen geistigen Lebens in seiner göttlichen Milde und Ruhe, in seiner überall verzeihenden, befehlenden und segnenden Milde in der Gestalt des Heilandes selber vor uns. Unbewußt der geistigen Bedeutung ihrer Schuld steht das schwerbeschuldigte Weib vor dem Erlöser wie ein Mädchen, wie ein Kind fast, dem der Unterschied von Gut und Böß noch kaum in dem wählenden Geiste aufgeleuchtet hat; träumerisch, ja wie im Geiste noch nicht zum Bewußtsein erwacht, blickt sie vor sich hin, und weiß nicht, wie ihr geschehen. Die äußerliche That ist der Sünde und Schuld versallen, aber die Schuld ist noch nicht bis in die Tiefen der Seele gedrungen; über diese hat das Böse noch keine Macht. Die beiden Jünger aber stehen sorgend und zweifelnd neben ihr; der Eine blickt mit innerem Mitleid auf sie hin und weiß nicht, soll er sie verdammen, wie die Pharisäer, oder soll er sie entschuldigen und der Nührung über diese arglose Gestalt im Herzen Raum geben; der andere aber von den beiden Jüngern blickt sorgend und zweifelnd auf den Erlöser selbst; seine Seele ist beängstigt von dem Gedanken,

was sein Herr und Meister wohl in dieser Angelegenheit den Pharisäern antworten werde; er kennt die Milde, die allvergebende Liebe seines Meisters und scheint zu fürchten, daß er in dieser Milde auch dieser Sünderin vergeben und dadurch den Pharisäern wieder neuen Vorwand zur Klage und Beschuldigung gegen ihn selbst geben möge. Beiden Jüngern sieht man die innere Angst, den Kampf der Seele an; der Geist ist nicht klar und entschieden in ihnen, und die zweifelnde Seele weiß sich in diesen widerstrebenden Empfindungen nicht zurecht zu finden. Die Pharisäer gegenüber aber, die sind entschieden. Mit unerbittlicher Strenge sind sie längst über die Verdammung der Angeklagten im Reinen und haben bereits die Steine mitgebracht, um das ausgesprochene Urtheil an ihr zu vollziehen, und wollen nur noch versuchend und gewissermaßen höhrend dem Heiland die Sünderin vorstellen, um ihm zu sagen: Siehe da, der du um der Sünder willen in die Welt gekommen zu sein vorgibst, siehe eine Sünderin vor dir, über deren Schuld und Verbrechen kein Zweifel stattfinden kann; sie ist eines Verbrechens überwiesen, auf welches das Mosaische Gesetz die Todesstrafe gesetzt hat, und wir, die wir deine Neuerung hassen von Grund des Herzens, die wir eifern für das Gesetz und seine Strenge und am alten Gesetze hängen, das Gott durch Moses gegeben hat, wir werden uns kein Jota von diesem Gesetze rauben lassen, und werden es dir und deiner gerühmten Menschenfreundlichkeit zum Troß auch an ihr vollziehen! Mit aufgehobenem Zeigefinger, mit unmenslicher Gelehrsamkeit, mit schauerhaft unbeuglamer Gesetzmäßigkeit docirt und demonstirt der Eine: So lautet der Buchstabe des Gesetzes, und nach diesem Buchstaben muß sie sterben. Von diesem scharf bestimmten Wort und Buchstaben abzuweichen ist gefährlich und verderblich. Ohne einen Zug des Mitleidens ist sein Gesicht wie aus fühllosen Steine, wie ein lebendig gewordenes Gesetzformular, welches längst den Menschen ausgezogen und ein herz- und fühlloses Instrument, ein seelenloses Henkerbeil geworden ist.“ „Dieser Mensch wird sich rühmen, alles der Gerechtigkeit unterworfen und, wo es das Gesetz gegoten, jede Rücksicht verbannt zu haben. Neben ihm als rüstiges Werkzeug des kalten, in sich selbst vertrockneten Verstandes steht dann der praktische Zelote, der polternde, wüthende Eiferer, der leidenschaftlich Bewegte, der in diesem blinden Fanatismus, in der Wuth des Eifers, zu der er sich selber aufgestachelt, keine Menschlichkeit, keine Milde kennt. Dieses Gesicht, über welches alle Leidenschaften hingegangen, in welchem die Spuren aller Laster zur rohesten, fühllosesten Selbstsucht sich verhärtet haben, dieses häßliche, verzerrte Gesicht, in die Gluth der böshafteften Leidenschaftlichkeit getaucht, ist das lebendige Abbild unmenslicher, dämonischer Verkommenheit des Willens. Selbst ein alter Sünder sieht man dennoch den wüthenden Haß gegen alle Menschen in ihm, und weil er in seiner eigenen Selbstsucht und Verkommenheit die Menschen haßt, hat er das Gesetz zu seinem Vorwand genommen, um unter dem Scheine, die Sünde zu verdammern und zu hassen, die Menschen verfolgen und die Gluth des innern Hasses an ihnen kühlen zu können. Dieser kalte Verstand und dieser glühende, wüthende Eifer der aufgeregtesten Leidenschaft stimmen in nichts mit einander überein, als nur in dem Einen Gefühle der Verhärtung des Herzens gegen jede Liebe. Diesen beiden steht dann in einer spätern Ausführung dieses Bildes eine dritte Gestalt ergänzend zur Seite,

in welcher die Verkommenheit einer dritten Kraft des Menschengeistes, die den Verstand und die Erkenntniß mit der leidenschaftlichen Bewegung des Willens vermittelt, die Verkommenheit der Phantasie zur Schau gestellt ist. Eine dicke, fette, in Sinnlichkeit untergegangene Gestalt, die mit Wohlbehaglichkeit auf die ganze Scene sieht und noch ein paar Brillen zu Hilfe nimmt, um sich die schöne Sünderin recht damit zu beschauen, mit der andern Hand aber dennoch die Steine hält, um darnach das strenge Urtheil des Gesetzes an ihr zu vollziehen. Dieser lebendige Sündenschwamm sagt uns gleichsam durch seine Gestalt, durch sein ganzes Aussehen: Seht in mir die gänzlich zu Fleisch und Fett gewordene, in die Körperlichkeit und Sinnlichkeit ausgewachsene Phantasie, die in diesem stinkenden Sumpfe des Wohllebens untergegangen und zum lebendigen Ase geworden ist. Dennoch will dieser fette Sünder gleichfalls die Sünde strafen an Andern, während die Liebe zur Sünde ihm aus den Augen und aus den sinnlichen Lippen leuchtet. Warum bestehst du dir die schöne Gestalt zuvor noch, wenn du bloß die Sünde an ihr siehst?" (S. 305—309.)

„Es ist ein schauderhafter Anblick, in diesen tiefen Abgrund des Menschenherzens hineinzublicken, aus dem der Mensch den Haß gegen seine Mitmenschen schöpft, mit dem der Sünder gerade diejenigen am heftigsten verfolgt und anklagt, die er äußerlich jener Schuld bezichtigen kann, welche innerlich ihm an dem eigenen Herzen nagt. Er glaubt sich gerechtfertigt vor sich und Gott, wenn er gegen Andere eifert und diese verdammt und verfolgt und auf's bitterste quält und haßt, wo er sich verurtheilen, wo er sich zuerst hassen sollte. In abschreckenden Zügen hat der Maler diese Verkommenheit des Menschengeistes in der Abirrung der drei verschiedenen Kräfte desselben, des Verstandes und der Phantasie und des Willens, den drei Pharisäergestalten aufzuprägen gewußt. Das ganze Bild verbreitet sich somit über die Allseitigkeit des ganzen Menschenlebens, schildert den Geist in seiner höheren Vollendung und in seinem dreifachen Verfall, und malt die Seele in ihrer Unbestimmtheit in der Gewalt, die sie von den Sinnen erduldet, wie in der Ungewißheit, in der sie dem Geiste gegenüber sich findet.“ (S. 311.)

„Vielfältig lassen die Ahnungen eines tiefen psychologischen Seherblickes nicht bloß in der dichtenden Kunst, sondern selbst in der Malerei sich finden, und es ist eben der höchste Genuß des geistigen Verständnisses der Kunst, diesem ihrem geheimnißvollen geistigen Leben auf den Fußtritten seiner mannigfaltigen Offenbarungen nachzugehen.“ „Zwar wird der Maler nur selten sich dieser seiner psychologischen Tiefe bewußt; es ist nicht die Reflexion, sondern die Macht der Gegensätze und ihrer Harmonie, die durch ihn unmittelbar sich ausdrückt und ihn unbewußt drängt und treibt, in allen Gestaltungen eine solche höhere geistige Gliederung und Einheit hervorzurufen. Der eine Gegensatz ruft dem andern, und beide wollen in dem Werke der Kunst in harmonischer Einheit sich binden.“ (S. 311 f.)

„Aber auch mit Bewußtsein hat mancher Künstler die psychologische Anordnung und Gliederung in seinen Werken angestrebt. Ein Beispiel dessen ist das Abendmahl von Leonardo; ein Beispiel dessen sind die vier Temperamente von Albrecht Dürer, in denen die geheimnißvolle Harmonie der Evangelien und ihre äußere Verschiedenheit durch die psychologische Charakteristik der Evangelisten oder derjenigen Apostel, die gewissermaßen die Verfassung der Evangelien leiteten, versucht [dargestellt?] werden sollte. Ähnliches hat der

Künstler in den Köpfen des Joseph und Joachim und des Simeon und Lazarus, sowie in manchen andern Bildern angestrebt." (S. 314.)

„Dieses höhere geistige Bewußtsein, das erst bei technischer Durchbildung irgend einer Kunstrichtung eintreten kann, ist darum bei Würdigung von Kunstwerken ein nicht zu übersehendes, wesentliches, ja im Grunde das höchste und entscheidendste Merkmal wahrer Kunst. Sobald von solchen, aus dem Wesen der Kunst selbst abgeleiteten nothwendigen Merkmalen Umgang genommen wird, muß die Kritik in ein bloß subjectives und willkürliches Meinen übergehen, zur bloßen Modesache des gedankenlosen Pöbelglaubens werden. Vor diesen wesentlichen Merkmalen leiblicher, seelischer und geistiger Originalität und allgemeiner Bedeutung, die wir an dem wahren Kunstwerke voraussetzen müssen, würde auch jene neueste Lobhudelei der zur Mode der Kunstliebhaberei gewordenen spanischen Malerei und insbesondere des Lieblings derselben, Murillo's, kaum Stand zu halten vermögen.“ (S. 314 f.)

VI.

Rückblick.

1. Früheste Zeit; die Anfänge des Systems.

Was D. in allen seinen Schriften so sehr betont und besonders klar und entschieden in dem Artikel „Stimme eines Rufenden in der Wüste“ (s. o. S. 375—378; vgl. S. 606) hervorgehoben hat: die Nothwendigkeit nicht bloß eines „Einblickes“ in die christliche Wahrheit, sondern auch eines „Ausblickes“ auf die natürliche Entwicklung von Wissenschaft und Kunst — dieser seine ganze Lebensthätigkeit beherrschende Grundgedanke tritt als solcher schon in den frühesten Aeußerungen, die uns von ihm erhalten und von mir oben mitgetheilt worden sind, unverkennbar hervor. Schon in den Briefen, die er von Freising aus als Candidat der Theologie an seinen Jugendfreund Ostermaier (früher Pfarrer in Jegen Dorf, jetzt Domcapitular in München) schrieb (s. o. S. 6 f.), gibt sich das Bestreben, oder vielmehr die unaustilgbare, zugleich schmerzliche und begeisterte Sehnsucht kund, die Fülle der natürlichen Erkenntniß, nach der D. mit aller Kraft des Geistes ringt, durch die göttliche Offenbarung, welche sein ganzes inneres Leben durchdrungen hat, in ihrem tiefsten Grund und Zusammenhang zu erfassen, zu verklären und zu „verwandeln“. Die Offenbarung soll Licht verbreiten über alle natürliche Wissenschaft und sie „verwandeln in den guten Wein der göttlichen Erkenntniß“, nachdem der Mensch mit allen Kräften seines Lebens um jene natürliche Erkenntniß sich bemüht hat. Nicht auf dem Faulbett träge schmachtender sogenannter Frömmigkeit erwartet er den Segen Gottes als unmittelbare „Inspiration“; auf die göttliche Hilfe wagt er erst zu hoffen, wenn die eigenen Kräfte nicht mehr zureichen, wenn „die Krüge gefüllt“ sind. Das „rein Menschliche“ muß erkannt und ausgebildet sein, ehe die Offenbarung ihre Tiefen erschließen kann. Ein Abgrund ruft dem andern. Darum findet bei D. die Betrachtung von Natur und Kunst auch neben dem Studium der Theologie noch Raum, darum Jean Paul und die Dichter überhaupt neben Augustinus, Möhler und Staudenmaier. Und nicht bloß neben einander sollen sie zugleich Platz finden, sondern sollen

sich gegenseitig innerlich durchbringen, wie D. das in den Briefen aus Rosenheim so einfach und herzlich auszudrücken weiß (s. o. S. 8 f.).

Dadurch werden „jeglichem Ding die zwei Seiten abgewonnen“, die allem Gewordenen wesentlich sind, und einerseits der natürliche Ursprung und Bestand, andererseits das übernatürliche Ziel erkannt. (S. 11.)

Dieses Ziel kann für das menschliche Streben nur Gott sein; aus der Liebe zu ihm entspringt allein alles wahrhaft Gute; sogar die Selbstliebe ist berechtigt und gut, inwiefern man im Ich das Ebenbild Gottes liebt (S. 12); nur wenn die sog. guten Werke in der Liebe zu Gott wurzeln, sind sie wirklich gut; außerdem aber wie „Wassergeschosse“, oder wie die in Ueberfülle wuchernden Blätter des Weinstocks, welche „die süße Traube der göttlichen Liebe nicht reifen“ lassen (S. 13). Der gleiche Unterschied besteht zwischen der „ungeregelten Begierde“, aus der die Leidenschaft entspringt, und der aus der „Tiefe der menschlichen Seele“ hervorbrechenden Begeisterung, welche in dem „ursprünglichen Gefühle für Recht und Pflicht“ ihren Ursprung hat und alle Hindernisse, die sich auf dem Wege zum höchsten Ziele dem Menschen entgegenstellen, spielend überwindet.

Diese alles erneuernde und verklärende Begeisterung für das, was D. einmal als das Rechte erkannt und als Ueberzeugung in sich aufgenommen hatte, war es, was seinem Worte jenes ganz eigenthümliche Gepräge, einen ganz eigenartigen, fast wunderbaren Reiz verlieh, dessen überwältigender Macht sich kaum Jemand, der mit ihm verkehrte, zu entziehen wußte — nur daß dieser mächtige Eindruck bei der Jugend, deren Herz in der Regel noch warm schlägt, und deren Geist gemeiniglich noch nicht von Vorurtheilen befangen ist, wiederum Begeisterung, bei Aelteren aber, insbesondere bei Collegen und bei geistlichen „Mitbrüdern“, wohl auch die Leidenschaft des Neides und Hasses weckte. Seinem großherzigen Sinn war die Leidenschaft der Selbstsucht, war Neid und Haß fremd, und was er in der Predigt „über den verlorren Groschen“ vom edlen und vom schlechten Metall sagt, ist seinem innersten Wesen entströmt. Sein Leben gab in Leiden und Trübsal, in der Bitterkeit der Verkennung, die er so vielfach, ja meistens theils für seine Liebe und Treue erntete, immerdar den besten Klang, während es bei den oft tief auf ihn herabsehenden, „hochangesehenen“, allerorten und allezeit begünstigten Kindern des „Glücks“ stets „wie von schlechtem Metall Klang“, wenn ihnen auch nur die geringste Widerwärtigkeit hemmend in den Weg trat. „Siehe da hast du falsche Münze und nicht ächtes, edles Metall.“ (S. 14.)

Er aber fuhr nicht „auf dem Schiffelein des Eigenwillens auf das hohe Meer der weltlichen Güter und Freuden“, sondern auf dem Fahrzeug eines mit Allgewalt drängenden Berufes fuhr er aus in's Leben, und ringend in rastloser Arbeit errang er sein Ziel und fand „die Ruhe des Herzens und das innere Glück“. Er mühte sich zu erkennen, was als Naturanlage und Beruf der Möglichkeit nach in ihm lag, und er rang mit der erkannten eigenen Kraft, und nachdem er seine Kräfte zum Werke gestählt und das Gemach seiner Seele zubereitet und ausgeschmückt hatte „zum Empfange des Bräutigams“, harvte er demüthig auf die wirkliche Berufung, wie Parcival, dessen Berufung er später selbst so schön in seiner Poetik (S. 536 ff.) geschildert und gedeutet hat.

So ist alles, was D. in den Predigten und in seinem Tagebuche

niedergelegt, lebendig empfunden und nicht, wie bei gewissen wohlstylisirenden Schönrednern, bloße Redensart, schönklingende Phrase. Vielmehr sind diese Bemerkungen insgesammt aus gewaltigen Kämpfen der Seele entsprungene elektrische Funken des Geistes, die dann zu Leitsternen seines Lebens wurden. Ein „Prediger“ im gewöhnlichen Sinne war er nicht, sondern ein Prediger nach Art des Täufers und des Weltapostels Paulus, bei denen das Wort aus der innersten Tiefe der Seele herausquoll. Diese Einheit der Lehre mit einem überzeugungsmächtigen Willen und einer tief aufgeregten Seele scheidet ihn auf's bestimmteste von den glatten Helden des Tages, ja zog ihm Spott und Hohn in Fülle zu als einem unweiltäufigen Menschen, als Einem, der „erst zeitigen muß“ (s. o. S. 43). Die „Klugheit“ und Geschmeidigkeit dieser Männchen, die allerdings zu „Ehre und Anerkennung“ führt, besaß er freilich nie, sondern „gieng aus von aller Eitelkeit und dem Lärm der Welt“ und in sich ein. Was Tauler lehrt, der „alte vortreffliche Meister“, das erfuhr er innerlich an sich selbst, und dazu ermahnt er, weil er den Segen davon in sich erfahren, auch die Andern (s. o. S. 15).

Die Umwandlung des natürlichen Gefühls in die Liebe Gottes, die den Menschen selbst gottähnlich, ja gewissermaßen göttlich macht, ist die Wirkung der dem persönlichen Ringen entgegenkommenden Gnade des göttlichen Geistes (s. o. S. 17). Das „blos natürliche Gefühl“, die „natürliche Liebe“ ohne diese Umwandlung „reicht nicht aus zur Zeit der Heim-suchung.“ Selbst das gewöhnliche Gebet, das nur vorhält, so lange der Mensch „in ihm Trost und Erquickung findet“, muß der umwandelnden Kraft der Liebe, welche die natürliche Liebe in eine höhere Sphäre emporhebt, weichen. (S. 15.) Die natürliche Empfindung ist nur ein Bild der höheren, wie überhaupt „das niedere [äußere] Leben ein Gleichniß des höheren [innerlichen] ist.“ Darum deutet D. alles Irdische und Sinnliche als Bild des Ueberirdischen und Ueberfinnlichen; und wie Tauler, so blickt auch der Geist Hamann's und Haaber's aus diesen Deutungen des organischen Erdenlebens und der Erzählungen der Evangelien uns an. (Vgl. oben S. 15 f.)

In dem höheren geistigen Leben einen sich Erkenntniß und Liebe, und ebenso äußere Erfahrung und innere Offenbarung zum unzertrennlichen Bunde. (S. 16.) Aus der Wechselwirkung dieses Doppel-Gegensatzes geht die wahre Menschlichkeit hervor. Das menschliche Ich — D. nennt es hier (S. 17) das geistige Herz — ist der „Brennpunkt“, in dem Zeit und Ewigkeit, Weltleben und Religion „zusammentreffen, auf den und aus dem sie gemeinschaftlich wirken müssen“; und der Funke, der aus dieser Berührung beider im menschlichen Bewußtsein entspringt, ist das einzige wahre Eigenthum der menschlichen Persönlichkeit — die Liebe. Nur sie, nicht die Befriedigung des Wünschens und Begehrens, macht das Menschenherz selig und reich. „Nur was du hingibst, besitzt du.“ Das Opfer der Liebe ist das einzige wahre Eigenthum der Seele, und eben darum auch „der Grund und Mittelpunkt der kirchlichen Andacht“, ist objectiv und subjectiv der Mittelpunkt alles religiösen Lebens.

Die Erkenntniß und Hervorhebung der subjectiven Bedeutung des Offenbarungsinhaltes, insbesondere der christlichen Moral, ist es, was D. überall vermißt. Und hierin genügt ihm auch die frühere Mystik nicht mehr, so sehr er die Berechtigung derselben gegenüber dem rationalistischen

scholastischen Verfahren betont. Vielmehr geht er (s. o. S. 19) weit darüber hinaus in der Forderung, die er an die christliche Moral stellt: daß die Bedeutung ihrer Vorschriften für die menschliche Natur (überhaupt), für die menschliche Subjectivität (als solche, d. h. in ihrer Allgemeinheit, nicht in ihrer Individualität, wie D. in späteren Schriften, z. B. in der Poetik S. 485 ausdrücklich hervorhebt) nachzuweisen habe. Denn gerade dieser Nachweis ist nur möglich, wenn man auch die Methode der Wissenschaft der Neuzeit berücksichtigt und verwerthet. Nur dadurch ist jene höhere Einheit von Scholastik und Mystik zu erringen, die D. schon hier (vgl. oben S. 20) fordert.

Diese höhere Einheit setzt aber auch die Ueberwindung des Dualismus der neueren Philosophie voraus, der stets den Materialismus oder den Idealismus gebiert, Einseitigkeit statt Einheit zur Folge hat (s. o. S. 21). Diese Ueberwindung nun ist nach D. nur dadurch möglich, daß man endlich die Bedeutung des dritten Principes alles persönlichen Lebens, des Willens, ohne welchen „als dritte Realität nie eine substantielle Einheit zum Vorschein kommt“ (S. 22), erfährt und, statt wie Spinoza zwei, „nun drei setze in Einer Substanz.“ Nur wo drei sind, ist wahre Persönlichkeit (S. 23) und, müßte man hinzufügen, wahre Substantialität. In diesem Dritten wurzelt auch der Glaube, den D. mit Baader als „das Positivste, allein Lösende und Befreiende“ bezeichnet, eben weil er „die Aeußerung der höchsten Potenz im Menschen“, des Willens ist, aus dessen höherer Kraft das specifisch menschliche Bedürfnis und Verlangen, das den Menschen über das Irdische und bloß Natürliche erhebt, entspringt. Die höhere Möglichkeit, die mit der Freiheit gegeben ist, weckt auch höhere Bedürfnisse. Zu diesem Princip der Freiheit muß man über das in der neueren Philosophie herrschende Causalitätsprincip, muß über Hume und Kant, in denen Keime dieser Einsicht sich erkennen lassen, muß über die „Natur- und Identitätsphilosophie“ hinaus zur Erkenntniß der wahren Bedeutung der Freiheit und Persönlichkeit und damit zu einer wahren Religionsphilosophie vordringen.

In dem „vollen Bewußtsein der Freiheit und Persönlichkeit“ ruht die Gewißheit der Unsterblichkeit, „und es gibt keinen andern Beweis für die Unsterblichkeit“. (S. 20 f.)

Die „dualistischen“ Versuche der neueren Philosophie denkt sich D. (s. o. S. 22) „unter dem Bilde zweier gerader Linien, die einander parallel laufen“, wie im Cartesischen Dualismus, oder „an Einem Punkte [wie bei Spinoza] sich schneiden, um von da in alle Ewigkeit auseinanderzulaufen,“ oder „sich decken“, wie in Schelling's Identitätsphilosophie. Sie alle aber vermögen die Thatsache des persönlichen Bewußtseins und der Ueberzeugung nicht zu erklären.

Mit Hilfe der „Grundbegriffe“: Sein, Denken (Erkennen) und Wollen versucht D. die „Mittel- oder Verhältnißbegriffe“: Verstand, Gefühl und Vernunft zu bestimmen, und weiterhin die Phantasie, die er hier ähnlich wie im ersten Entwurf der Psychologie als eine diese drei „vermittelnde Thätigkeit des Geistes“ bezeichnet. Inwiefern die mit dem räumlich-zeitlichen Dasein wesentlich verbundene menschliche Natur zugleich ein höheres Sein besitzt, dem die Bestimmung zu Freiheit und Persönlichkeit wesentlich ist, lebt im Menschen das Gefühl einer höhern Bestimmung, eines Lebenden,

Ewigen und Allgemeinen (im Gegensatze zum Vergänglichen, Zeitlichen und Einzelnen der Erscheinung); darum wohl bestimmt D. das Gefühl als Verhältnißbegriff von Sein und Wollen. Die Beziehung des Erkenntnißvermögens aber und der Denkhätigkeit zum natürlichen Dasein und seiner Unterschiedlichkeit erzeugt das Vermögen und die Thätigkeit des Verstandes, dessen Function das Unterscheiden und das Erfassen des nothwendigen Zusammenhanges ist. Inwiefern aber das Erkenntniß- und Denkvermögen auch zur freien Willenskraft, die dem Menschen vermöge seines höheren Seins eignet, in nothwendiger Beziehung steht, wird der Mensch überall selbstthätig von dem rationell Erkannten zu den letzten Principien zu gelangen suchen, zu dem alles Unterschiedliche einheitlich und ursprünglich Bestimmenden. Was der menschlichen Natur (dem Sein des Menschen) durch ihren Zusammenhang mit der Willenskraft an sich (ruhend) als Empfindung des dem unterschiedlichen Dasein Fehlenden, als Gefühl innewohnt (vgl. D.'s Seelenlehre S. 114), wird durch die dem freien Leben und mittelbar (mittelfst des Willens) der freien Offenbarung zugewendete Thätigkeit des Denkens zum wirklichen Eigenthum des Menschen in der Vernunft. Darum kann die Vernunft auch als Vermögen der Ideen (im Gegensatze zu dem sog. Realen des Daseins) bezeichnet werden; und ebenso als „Dividend“ (s. o. S. 12), indem sie den höheren Inhalt gibt, der durch den sondernden Verstand (als den „Divisor“) in die unterschiedlichen Glieder aufgelöst werden muß; nur daß in dieser letztern (einer früheren Zeit angehörigen) Auffassung Gefühl und Vernunft noch unausgeschieden in einander verschwimmen. Die in dem Artikel „Besondere Antworten“ zc. (s. o. S. 23) gegebene Bestimmung muß daher als Uebergang zu den Bestimmungen der „Seelenlehre“ betrachtet werden. Zuerst wird die Beziehung zum natürlichen Dasein der Beziehung zu einem freien und darum ewigen (weil von innen heraus selbstbestimmenden) Leben einfach (contradictorisch) entgegengesetzt; dann aber (in dem genannten Artikel) wird die Beziehung des ruhenden Seins von der des beweglichen Vermögens (und seiner Thätigkeit) unterschieden, und so statt der Zweigliederung der Vernunft für das Denkvermögen gewonnen. Aber auch diesem wird erst 1843 in der „Seelenlehre“ (noch nicht im 1. Entwurfe derselben) die Phantasie als coordinirter Gegensatz gegenübergestellt, während das eigentliche „Thun“ oder „Handeln“, welchem sittliche Bedeutung zukommt, als mittlere Einheit von Denken und Können erscheint. So gelangt D. überall durch genauere und strengere Unterscheidung und Entgegenstellung zur Erkenntniß der mittleren und der höheren (alle drei Disjunctionsglieder umfassenden) Einheit.

Die Möglichkeit einer schärferen und genügenderen Bestimmung jener „Mittelbegriffe“ bezeichnet D. als die eine Frucht der principienhaften Unterscheidung der drei Grundbegriffe Sein, Erkennen und Wollen; als zweiter Vortheil aber gilt ihm: daß so das Verhältniß der „Immanenz des Denkens“ in das der Transcendenz sich verwandle. Nun erst ist das Subject „wahres Subject“, nicht mehr bloß ein Durchgangspunkt eines allem immanenten Absoluten. Mit dem Selbstbestimmungsgrund erst ist in sich geschlossene Persönlichkeit möglich, und damit auch ein freies Verhältniß zu einer freien Objectivität. Später entwickelt sich hieraus bei D. die Unterscheidung des subjectiven und des objectiven Grundes, des nothwendigen Denk- und des freien Seinsverhältnisses; aber hier schon betont er, daß

man die Schöpfung als freie That erscheint; und wie das Verhältniß Gottes zur Schöpfung, so erscheint auch das Verhältniß des Menschen zum Schöpfer als freies, und alles Wissen von Gott („Gottesbewußtsein“) als freie That, beruhend auf der Wechselwirkung von Demuth und Gnade, so daß letztere im (demüthigen) Verstande den Glauben, im Gefühl die Hoffnung, in der Vernunft die Liebe erzeugt. (Vgl. Seelenlehre S. 135 und Moralphilosophie S. 432—440.)

Ausdrücklich bemerkt D. (s. o. S. 24), daß das „dritte Moment“, die Freiheit, der Wille, „bisher als Princip in der Philosophie noch gar nicht anerkannt“ sei. Was Baader (in den „Vorlesungen über religiöse Philosophie“) über Kant's Erkenntnistheorie sagt: daß sein Erkennen bloß „Näckenbewegung“ sei und „nicht die Tiefe, das Ding an sich treffe“, wendet D. auf Kant's Bestimmungen über die Freiheit an. Aber auch in Baader's Philosophie, sagt D. in seinem Tagebuch, sei „dieses Moment nur implicite gegenwärtig.“ Dieser „dritte Grund“ müsse „auch als Princip alles Philosophirens selbst festgestellt“ werden. Erst dann habe „die Philosophie den Schritt über die bisherige immanente und transcendente Denkweise hinaus in das Gebiet der Freiheit und des christlichen Bewußtseins gethan.“ Damit hat D. den Gedanken, der auch noch im „Princip der neueren Philosophie“ und in noch späteren Schriften den Kern des Ganzen bildet, klar genug ausgesprochen. Und allerdings, wenn eine wirkliche, innere, wissenschaftliche Versöhnung von Wissen und Glauben, Vernunft und Offenbarung, Philosophie und Christenthum möglich sein soll, so ist dieß, und zwar dieß allein der Weg, auf dem eine Versöhnung zu erreichen ist. Eine andere Brücke gibt es nicht, die von dem einen Gebiete in's andere hinüberführt. Entweder muß man auf das Eine oder auf das Andere verzichten, wenn man diesen Weg zu gehen sich scheut.

Ebenso aber — und das ist die in die Philosophie am tiefsten einschneidende Seite dieser Frage — muß man nach D.'s Ueberzeugung in der Erkenntnistheorie, in der Psychologie und in der Metaphysik entweder beim Dualismus stehen bleiben, der nichts erklärt, oder einem sterilen Monismus verfallen, sei dieser nun Materialismus oder Idealismus; wenn man nicht gleich im Princip die freie Willenskraft als wesentlichen Factor mit in den Calcul aufnimmt (s. o. S. 22 f. und 31 f.). Nur wenn Letzteres geschehe, leuchte der Unterschied ein, der zwischen der bloßen mathematischen Evidenz, dem bloß rationalistischen Erkennen (S. 12) und der eigentlichen Ueberzeugung bestehe, die „nicht durch das Denken allein, sondern durch Denken und Handeln, Wissenschaft und Tugend gewonnen wird“ (s. o. S. 24). Die Ueberzeugung ist abhängig von der „besonderen [persönlichen] Erfahrung des Einzelnen“. Diese Ueberzeugung kann darum jeder Andere sich zu eigen machen, wenn er will; die Anlage dazu hat er; aber die Verwirklichung derselben hängt von seinem freien Willen ab. Soweit also reicht der Beweis (als zwingende Denknöthwendigkeit): daß man die „Anlage, diese Thatfache [der Ueberzeugung] auch in sich zu wiederholen“, in dem Andern nachweist; weiter nicht. Das Weitere hängt vielmehr davon ab, ob der Andere zur Selbsterfahrung, zum Selbsterlebniß vordringen will (S. 22).

Am klarsten hebt D. die erkenntnistheoretische Bedeutung des Ternars von Sein, Erkennen und Wollen in einer Stelle der Abhandlung über

Hermes (s. o. S. 25) hervor. „Ein vom Sein und Wollen“, sagt D. hier, „vom Grunde und der Freiheit losgerissenes Denken hat nirgends Wirklichkeit, weder objective, weil außer dem Sein, noch subjective, weil außer der Freiheit und Persönlichkeit.“ Von wirklich subjectiver, d. i. eigener Erkenntniß, von wirklichem Eigenthum und Besitz derselben könne, will D. sagen, nicht die Rede sein ohne selbständige, gewollte (vom eigenen Willen abhängige) Thätigkeit des Denkenden; und ebenso wenig von objectiver Realität des Gedankens, wenn man das Erkenntnißvermögen und die Denkhätigkeit anfänglich von dem Sein trenne, um dieses durch die Vernunft erst suchen zu lassen. Erkennt man nicht schon im ersten Acte des Selbstbewußtseins die Einheit von Erkenntnißvermögen und Sein, Subject und Object, Denken und Realität, so kommt man auch nie mehr zum Sein hinüber, hat selbst die Brücke zer schlagen und das Band zerrissen, welches das Eine mit dem Andern verbindet. Diese Ansicht D.'s ließe sich nicht bloß durch Hinweisung auf F. G. Fichte und seine unmittelbaren Nachfolger, welche D. wohl zunächst im Auge hat, sondern auch durch Vorführung der Erkenntnißtheorien allerneuesten Datums ohne Schwierigkeit als richtig darthun.

In demselben Artikel (über Hermes, s. o. S. 25) weist D. auf den Zusammenhang hin, der zwischen Selbstbewußtsein und Freiheit einer- und Bewußtlosigkeit und Nothwendigkeit andrerseits besteht. „Mit der Freiheit“, sagt er, „hört auch die Erkenntniß auf“, selbstverständlich nicht das bloße Empfinden und Vorstellen, wohl aber die geistige Erkenntniß. (Vgl. „Kenan und das Wunder“ S. 118.) Wo Freiheit und Bewußtsein fehlt, ist die Erkenntniß keine wahre Erkenntniß, weil keine eigene, ist nur eine durch-, nicht aber inwohnende, wie D., an Baader sich anschließend, sich ausdrückt. Wie aber wirkliche Erkenntniß, so ist auch Glaube nur, wo freier Wille ist (s. o. S. 26).

Es ist wohl kaum nöthig zu sagen, daß D. hier überall noch hauptsächlich auf Baader fortbaut, an den nicht bloß die von mir schon oben (S. 26, 24, 18 Anm.) hervorgehobenen Stellen erinnern, sondern auch, was D. über Schuld und Erlösung (s. o. S. 12), über den Glauben (s. o. S. 20; vgl. z. B. die erste Ausgabe von Franz Baader's „Vorlesungen über relig. Phil.“ S. 43, 19, 25), über das Leben und den Begriff der Einheit (s. o. S. 28 f.), über die göttliche Trinität (s. o. S. 29), gegen die Identitätsphilosophie (s. o. S. 32), über die tiefste Innerlichkeit des Menschen, in welcher er mit dem Göttlichen zusammenhängt (s. o. S. 34), u. s. w. sagt.

Soll die absolute Persönlichkeit Leben in sich haben, sagt D. mit Baader, so kann sie nur als dreipersönliche gedacht werden (s. o. S. 29). Ueber dem Begriff des bloßen Seins steht ihm der Begriff des Lebens, dem Sein, Erkenntniß und Freiheit zugleich zukommen muß. Diese „höchste Idee“ stellt D. der absoluten Indifferenz Schelling's entgegen, für den der „Widerspruch im Princip“: daß das Absolute, um wirklich zu sein, aufhören müsse, es selbst zu sein, unvermeidlich sei (s. o. S. 30). Nur der lebendige dreieinige Gott kann schaffend frei sich offenbaren. Dieses „Heraustreten aus dem ewigen Lebenskreise seiner selbst“ ist „nur durch den Willen bedingt, nicht durch das Sein“, und „insofern erhaben über jede apriorische Bestimmung durch die Vernunft.“

Was D. (s. o. S. 31) über die Nothwendigkeit freier Offenbarung von Seite persönlicher Wesen sagt, bildet ebenfalls eine Grundanschauung seines ganzen Systemes. Die Vernunft- und Denk-Nothwendigkeit hört auf, wo das Leben der Freiheit beginnt. Jede Erkenntniß geistigen Wollens, innerer Gesinnung ist durch eine „freiwillige Kundgebung“ oder Offenbarung bedingt.

Wie überall, so hält D. auch hinsichtlich des kirchlichen Lebens am Fernar, an der „lebendigen Dreiheit“ fest (s. o. S. 32 f.). Wer Ein Glied dieser Dreiheit aufgibt, „ist aus dem Kreise des Lebens in den der Negation getreten“; und wo man nur an Einem der drei Principien festhält, wie im Protestantismus, da ist nach D. die Verkehrung des Christenthums in falschen Rationalismus oder Pseudomythik unvermeidlich.

Wir haben vor kurzem erst einen der kräftigsten unter den deutschen Geistern, David Strauß, bei dem einen der beiden von D. hier (S. 33) bezeichneten Ziele anlangen sehen: entschiedener Atheismus hat sich in ihm mit dem Mode gewordenen Materialismus verbunden. Es war ein kühner Geist, der diese letzte Consequenz zu ziehen wagte, und Deutschland hat alle Ursache, diesem seinem begabten Sohne dankbar zu sein. Aus allen möglichen Vorderfäßen müssen die Folgerungen rücksichtslos gezogen, und dann Grund und Folge mit der allgemeinen menschlichen Natur verglichen und in ihrem theilweisen Widerspruch mit derselben, in ihrer Einseitigkeit, aber auch in ihrer beziehungsweise Berechtigung erkannt und anerkannt werden. So allein kann der Streit, der im Reiche des geistigen Lebens der Menschheit gegenwärtig tobt, dauernd geschlichtet werden.

Wie aber im Gebiete des Rationalismus die allmächtige Vernunft unmittelbar (und positiv) über alles richtet und entscheidet, so daß „das Erlösende selbst ein erst zu Erlösendes wird“ (vgl. D.'s Poetik über Lessing's Nathan, S. 578), so wirkt nach der Anschauung des „falschen Mythismus“ der göttliche Geist unmittelbar auf den und in dem Menschen, d. h. „Gott selber ist es, der eben ein subjectives Leben darstellt.“

Im Gegensatze zu dieser Unmittelbarkeit hebt D. überall die Mittelbarkeit der Entwicklung (im Einzelnen wie im Ganzen) als das Charakteristische der wahrhaft katholischen Lehre hervor.

In den Sätzen, welche das „Album“ über die Kunst enthält (s. o. S. 33 f.), liegt bereits die Kunstauffassung D.'s wenigstens im Keime vor. Mit dem Aufenthalte in München (1840—1841) beginnen bei ihm die tiefergehenden, die „Kunstlehre“ vorbereitenden Kunststudien. Die Nähe Münchens ermöglichte die Fortsetzung dieser Studien auch während des Aufenthaltes in Freising. Selten verging während dieser Zeit eine Woche, ohne daß D. in den Kunstsammlungen Münchens oder bei den bedeutendsten Tonkünstlern dieser Stadt sich Rath's erholte und seine Studien machte. Bemerkenswerth ist, daß er schon im „Album“ die niederländischen und die deutschen Maler in Gegensatz stellt, wie in der Zeit der höchsten Reife seines Kunstverständnisses, in den fünfziger Jahren (von 1853 an; vgl. die 1866 von mir herausgegebene Schilderung der Belvedere-Gallerie in Wien). Daß er von dieser richtigen Anschauung, wohl durch die damalige Kunstkritik (insbesondere Rügler) veranlaßt, sich wieder abbringen ließ, zeigt seine „Kunstlehre“. Erst später stellte er jene beiden Richtungen wieder als die einseitig der Form und als die ebenso einseitig dem Inhalte

zugewendete in Gegensatz, während die italienische Malerei von ihm als die ausgleichende mittlere Einheit zwischen beiden betrachtet wurde.

Sehr charakteristisch ist auch, was in diesen Stellen des Albums über den Gegensatz von Philosophie und Kunst gesagt wird. Beide schöpfen aus der Idee des Einen Ewigen und Unendlichen, die dem Menschen in Folge seiner persönlichen Freiheit innewohnt; nur daß der Künstler nach dem unmittelbaren Ausdruck, der Philosoph nach dem mittelbaren Verständniß dieses in und mit der Freiheit gegebenen unendlichen Grundes ringt. Durch das „Eingehen in die [tieffste] Innerlichkeit“, in das eigene persönlich freie, aber doch auch relative und beschränkte Ich oder Selbst, erwacht die Erinnerung an das unendlich und absolut Freie. Die Bedeutung des dritten Factors aller Persönlichkeit macht sich auch in diesen Bestimmungen D.'s geltend, und sie sind nur daraus in ihrer eigenen Bedeutung verständlich.

Die oben (S. 7—34) mitgetheilten und hier kurz besprochenen Stellen werden genügen, um zu zeigen, daß D. bereits im Jahre 1841, was die Grundanschauung seines Systemes betrifft, mit sich im Reinen war. Ein tiefgehendes Studium der bedeutendsten philosophischen Systeme hatte seinen originellen Geiste den Stoff zu einer lebensvollen, harmonisch in sich gegliederten Weltanschauung geliefert. Obwohl er es liebte, die Bücher, die er besaß, mit anderen, vollständigeren oder sonst bevorzugten Ausgaben zu vertauschen, lagen mir doch noch manche von den Werken vor, die er bereits vor dem Jahre 1842 besaß, studierte und wohl auch mit Strichen und Bemerkungen versah, und die genügenden Aufschluß darüber geben, wie er sich von dem Ueberlieferten zu seinen Principien durchrang oder auch das Gegebene mit der schon feststehenden Grundanschauung vermittelte: so die Werke Richard's von St. Victor, Schelling's, Baader's, Günther's und Hirscher's; Hamann, Hemsterhuis, Jacobi, St. Martin („Irrthum und Wahrheit“), Pascal („Gedanken“), Hjort („Erigena“), Eschenmayer („Religionsphilosophie“); Condillac, Helvetius („Vom Menschen“); Hume („Ueber den menschlichen Verstand“), Kant's drei Kritiken, F. G. Fichte's Wissenschaftslehre, Hegel's Logik &c.

Die erwähnten Bemerkungen von seiner Hand zeigen, wie seinen kritischen Scharfblick nicht leicht ein Widerspruch, eine Inconsequenz, eine Schwäche entging, insbesondere aber, wie er überall sogleich den Punkt erkannte, wo die Untersuchung die rechte Richtung verlor und auf Irrweg gerieth, den Punkt, von dem aus durch selbständiges Fortschreiten zu helfen und das gesuchte Ziel zu erreichen war. Er wollte nicht bloß negiren, sondern ließ die Negation nur als Mittel zur Position gelten, wollte nicht zerstören und niederreißen, sondern schaffen und aufbauen. Schon beim oberflächlichsten Blick auf seine zahlreichen Werke ist dieß unverkennbar. Nicht das Historisch-Kritische, sondern die positive Durchführung seiner Principien wiegt vor und bildet den weitaus größten Theil seiner Schriften. Darin zeigt sich eben das große organisatorische Talent D.'s, daß er zwar die ganze geschichtliche Entwicklung kennen gelernt hat, aber nicht beim historisch-kritischen Verfahren stehen bleibt, sondern ein lebensvolles Ganzes aus Einem Guß von innen heraus mit Hilfe der in der geschichtlichen Entwicklung gegebenen Bedingungen zu schaffen sucht — ein Ganzes, das Lebenskraft und Entwicklungsgesetz in sich selbst trägt (und darum auch von

sich aus alle historische Entwicklung zu erklären vermag), nicht aber bei jedem Schritt auf Vergangenes, schon Geleistetes zurückzugreifen nöthig hat, um doch wenigstens kritisirend einigermaßen vom Fleck zu kommen. Sein Verfahren war das wahrhaft positive, schaffende, nicht das kritische, mehr oder weniger negative. Wie D. darüber dachte, drückt am besten die oben (S. 19 f.) aus dem Tagebuche mitgetheilte Stelle aus, wo er von den Dogmatikern spricht, die „von den Gegnern erst gezeugt werden.“ Damit hängt es zusammen, daß D. keineswegs, wie die meisten unserer sogenannten Philosophen, gewisse Begriffe und Eintheilungen und sonstige „Ansichten“ wie etwas Fertiges und ein für allemal Abgeschlossenes und über Zweifel und Prüfung Erhabenes in sein System herübernimmt, daß er vielmehr — und von seinen gedruckten Arbeiten gilt das fast durchweg — seine Begriffsbestimmungen aus der positiv-genetischen Entwicklung des Systems erst entstehen läßt, kurz, daß auch bei ihm „die lebendige Entwicklung über den starren Begriff vorherrschend“ (Geschichte der griech. Philos. II, 198), und deshalb ein beständiges Ringen nach immer tieferer Begründung und genaueren Bestimmungen sichtbar ist. Ganz charakteristisch ist für ihn, daß er („Reich Gottes“ III, S. 203) den Stillstand, wenn auch auf hoher Stufe des geistigen Lebens, für ein Urding erklärt, und das Nichtmehr-Verstehen Anderer für Mangel des Lebens. „Das Irregehen“, sagt er (ebd. S. 209), „ist nicht so sehr zu fürchten, als die Furcht vor demselben und das aus dieser Furcht entspringende allzu rasche Abschließen.“

Das bloße starre Festhalten am Alten liebte er ebenso wenig als die bloße (vorschnelle und unreife) Neuerung. Er wollte die wahre Erneuerung, in welcher Altes und Neues zu einer untrennbaren Einheit verwachsen. Daher seine unüberwindliche Abneigung gegen alles Parteigetriebe, das seiner Natur nach der Einseitigkeit und dem Extrem verfallen ist. Nach allseitiger Einheit des Bewußtseins ringend strebte er über alle Gegensätze hinaus zu der höheren Einheit. „Daß eine solche Lehre“, sagt Schelling in seiner Schrift: „Philosophie und Religion“ (1804, S. 4), „... die widerstreitendsten und sich selbst aufhebenden Urtheile erfahre, ist zu erwarten: denn wie jeder partiellen Ansicht eine andere partielle entgegengesetzt werden kann, so einer umfassenden ... alle möglichen Einseitigkeiten.“ Es ist daher erklärlich, daß D.'s Bestrebungen einerseits von Anhängern neuerer Systeme, andererseits von Solchen, welche starr an der alten Scholastik festhielten, die verschiedenartigsten Beurtheilungen und Anfeindungen erfuhr. Sah er doch weder in der neueren Philosophie noch auch in der Scholastik alles Heil, sondern suchte über beide hinaus zu einer höheren philosophischen Weltanschauung vorzudringen. Wie entschieden er schon in dieser frühesten Zeit seiner wissenschaftlichen Thätigkeit hierüber dachte, zeigen insbesondere die oben (S. 26) aus der Abhandlung über den Hermesianismus ausgehobenen Stellen. Er betrachtete nicht (wie z. B. Erdmann) die antike und die mittelalterliche Philosophie als Gegensätze, über denen die neuere Philosophie als höhere Einheit stände, um aus sich selbst wieder die Gegensätze des 17. und 18. Jahrhunderts und aus diesen als höchste Einheit die Entwicklung von Kant bis Hegel hervorgehen zu lassen; vielmehr betrachtete D. die mittelalterliche und die neuere Philosophie als die beiden Gegensätze, die durch eine neue, höhere philosophische Weltanschauung erst vermittelt werden mußten. Weil beide Entwicklungen Gegensätze sind, sind beide (nicht blos

die neuere Philosophie, wie Baader meint, der sie geradezu als „Aberration“ bezeichnet,) einerseits einseitig, andererseits berechtigt, sobald nämlich ihre Einseitigkeit aufgehoben und beide der höhern Einheit untergeordnet werden, in der sie allein Bestand und Wahrheit haben. Der Fortschritt und die Berechtigung der neueren Philosophie nun besteht nach D. darin, daß sie sich nicht mehr mit der bloßen Denkbarkeit und Möglichkeit, mit einem „bloß logischen und rationalen und daher einseitigen Denken“ begnügte, wie die Scholastik, welche, die Göttlichkeit der Lehre des Christenthums voraussetzend, nur die Widerspruchslosigkeit derselben durch Analyse darzuthun sucht, den nothwendigen Zusammenhang aber zwischen Wissen und Glauben, Natur und Gnade unberücksichtigt läßt, weil eben die Anforderung, diesen nothwendigen Zusammenhang nachzuweisen, an die Scholastik gar nicht herangetreten war. In unserer Zeit aber kann die Nothwendigkeit eines solchen Nachweises doch wohl nicht mehr bezweifelt werden, wenn man nicht die Augen vor dem Geiste der Zeit absichtlich verschließt, wie z. B. jener neuscholastische Kritikus, welcher in der Zeitschrift „Der Katholik“ 1866 und 1867 über Princip und Methode der Deutinger'schen Philosophie mit gar merkwürdiger — Sicherheit sich ausspricht.

Von der Geschichts-Anschauung und Darstellung nicht etwa bloß solcher, sondern der meisten Kritiker unterscheidet sich die Darstellung D.'s eben dadurch, daß jene sich einfach an die Resultate halten und darnach die verschiedenen Epochen der geschichtlichen Entwicklung messen und beurtheilen, und sich höchstens noch fragen, ob ein gewisses System mit gewissen Thatfachen und Postulaten des menschlichen Bewußtseins nicht im Widerspruche stehe, während D. zeigt, warum ein System oder eine bestimmte Epoche damit in Widerspruch steht oder dieselben wenigstens nicht zu erklären vermag, also den Grund und die Quelle des Irrthums oder der Unzulänglichkeit im Princip und in der Methode selbst aufzeigt.

Woran nun nach D. beide krankten, die Scholastik wie die neuere Philosophie, das hat er schon in seinen frühesten Arbeiten (wenn auch nicht in so klarer, tiefer und allseitiger Begründung, wie später in „Princip der neueren Phil.“, in der Rede, welche er in der kathol. Gelehrtenversammlung zu München 1863 hielt, 2c.) als principiellen Dualismus bezeichnet, der, wie es in der letztgenannten Abhandlung heißt, in der Philosophie des Mittelalters als ontologischer, in der neueren aber als dialektischer und psychologischer erscheint. Aehnliche Erwägungen, wie die hier ausgesprochenen, bestimmten ihn schon in seinen ersten philosophischen Versuchen, den Willen als ein Erkenntnißprincip, Wille, Erkenntnißvermögen und Sein aber als die drei, die höhere Einheit der Persönlichkeit constituirenden Factoren, und die Persönlichkeit selbst — die zugleich seiende, erkennende und wollende — als *condicio sine qua non*, als einzig mögliche Grundlage aller wirklichen Erkenntniß zu bezeichnen. Nicht als bloßes Sein faßte er die Persönlichkeit, etwa mit dem „Modus“, der „Eigenschaft“ des Denkens und Wollens (vgl. oben S. 26), sondern Erkennen, Wollen und Sein sind ihm unzertrennlich zusammengehörig, alle drei gleich wesentlich verbunden in der lebendigen Einheit der Persönlichkeit. Inwiefern aber im Selbstbewußtsein ein freies Selbst (Ich) mit dem Erkennen und Sein untrennbar verbunden ist, so daß keines dieser drei Glieder ohne die beiden anderen gedacht werden kann, konnte er in der Abhandlung über das Hermetische System das Selbst-

bewußtsein (mit Franz Baader) auch das wahre reale Sein des Geistes selber nennen.¹⁾

„Man hat“, sagt D. (f. o. S. 24), „die Trinität nur im Objecte gemollt, nicht aber im philosophirenden Subjecte, und so dieselbe zwar zum Schluß, nicht aber zum Ausgangspunkte des philosophischen Processes erhoben.“ Erst wenn Letzteres geschehe, ist D.'s Meinung, sei eine wahrhaft christliche Philosophie möglich; außerdem aber nur Theologie oder eine antichristliche oder wenigstens unzureichende Philosophie. D. wäre daher jedenfalls schon damals weit entfernt gewesen, zuzugeben, was neuerdings wieder so vielfach, u. A. von Kleutgen²⁾ behauptet wird: eine christliche Philosophie gebe es gar nicht, sondern nur eine „wahre“, die möglich sei ohne alle Offenbarung und auch jetzt aus rein natürlichen Erkenntnissen hergeleitet werde; dagegen gebe es eine philosophische Behandlung der Geheimnisse des Christenthums, die aber die Lehren der Offenbarung voraussetze (nicht bloß die Thatsache der Offenbarung), also speculative Theologie, nicht Philosophie sei. Das ist blanker Dualismus, der sich damit begnügt, daß die Philosophie, die sich auf die natürlichen Wahrheiten zu beschränken habe, mit den sogen. übernatürlichen Wahrheiten „in keinen Widerspruch geräth“. Die „wahre“, d. h. vollendete Philosophie soll nach dieser Ansicht ohne alle Offenbarung möglich sein, von ihr also gar nicht berührt werden; in der speculativen Theologie aber soll nur eine rein äußerliche Verknüpfung von Offenbarung und Speculation durch sogen. „philosophische Behandlung“ der Geheimnisse stattfinden. Das Gebiet des philosophischen und des theologischen Wissens sind nach dieser Ansicht durch eine Kluft getrennt, über die keine Brücke führt; kein innerer und wesentlicher Zusammenhang besteht nach ihr zwischen beiden; durch die Offenbarung wird zu dem Gebiete des Denkens das Gebiet des Glaubens nur rein äußerlich hinzugefügt, das Denken selbst aber keineswegs innerlich vertieft, bereichert und erlöst. Deßhalb soll denn auch die Aristotelische Philosophie, obwohl sie „sehr bedeutende Irrthümer“ enthalte, doch „ihrer Grundlage und Methode nach richtig“ sein. Gerade diese rein äußerliche Verknüpfung der Aristotelischen (einseitig „analytischen“) Methode mit dem Glaubensinhalte war es aber, was D. von Anfang an als das Mangelhafte und Ungenügende an der Scholastik bezeichnete, nur daß ihm diese Ansicht und dieses Verfahren für die Zeit der Scholastik natürlich und im Gange der geschichtlichen Entwicklung begründet, für unsere Zeit aber, welche die ganze Entwicklung der neueren Philosophie hinter sich hat, unnatürlich und unbegreiflich scheinen mußte. Das innere Band, den principiellen Zusammenhang von Denken und Glauben, und in weiterer Folge von Nothwendigkeit und Freiheit, von Natur und Gnade, von Wille und Gebot zu finden, war nach ihm die Aufgabe einer wahren, damit aber auch wahrhaft christlichen Philosophie.

Diesen innerlichen und wesentlichen Zusammenhang zwischen dem erlösenden Wort und den Kräften und Bedürfnissen der menschlichen Natur hat D. im Auge, wenn er von den Moralisten den Nachweis fordert, daß

¹⁾ Nächstlich hat sich Michelis vor einigen Jahren in der Zeitschrift „Natur und Offenbarung“ (1867 im 11. und 12. Heft des 13. Bandes) ausgesprochen.

²⁾ Theologie der Vorzeit III, 187 ff.

„alles, was Gott von dem Menschen verlangt, nur um des Menschen selbst willen zu geschehen hat“ (f. d. S. 19). Nicht bloß die gewöhnlichen Lehrbücher, sondern auch die Werke der bedeutendsten Denker des Mittelalters mußten seinen überall in die Tiefe blickenden Geist unbefriedigt lassen. Von Allen sah er das Gebot Gottes als etwas willkürlich von Gott Auferlegtes aufgefaßt, während doch nach seiner Ueberzeugung zu zeigen war, daß unsere innerste Natur darauf angewiesen und hingeordnet, daß das Gebot Gottes, das Sittengesetz, die wahre Erfüllung des Naturgesetzes sei, wie ja aller Inhalt der Offenbarung in diesem inneren Zusammenhang mit der menschlichen Natur erkannt werden müsse, wenn er als die volle gott-menschliche Wahrheit im Sturme der Zeiten bestehen solle.

Wie das Studium der Scholastik den jugendlichen Denker nicht befriedigen konnte, ihm vielmehr die Nothwendigkeit einer neuen Grundlegung und Methode immer klarer machte und dringender erscheinen ließ, so auch das Studium der neueren Philosophie. Wie er dem tiefgefühlten Mangel abzuhelfen suchte, zeigen seine späteren Schriften. Hier kann es sich nur darum handeln, auf diejenigen Punkte kurz hinzuweisen, welche in besonders inniger Verbindung mit der Genesis seines Systemes zu stehen scheinen und ihm entweder nach seiner ausdrücklichen Erklärung oder nach meiner Vermuthung zu positiven oder negativen Anknüpfungspunkten hiebei dienten.

Die erste Consequenz des Cartesischen Dualismus, welcher lediglich Sein und Denken „als coäquate Grundlagen“ durch das Band der Nothwendigkeit verknüpfte, war der Pantheismus Spinoza's, mit dessen Schriften D. schon früh sehr eingehend sich beschäftigte, und der ihm als das glänzendste Beispiel der Unzulänglichkeit der mathematischen Methode für die philosophische Forschung erscheinen mochte. Der Ausgangspunkt für die Philosophie kann nur ein subjectiver, und zwar das subjectiv Unmittelbarste, das Selbstbewußtsein, nicht aber das objectiv Allgemeinste sein — diese Ueberzeugung geht durch alle späteren Schriften D.'s hindurch. Cartesius hatte den richtigen Ausgangspunkt, den Grund und Anfang aller subjectiven Gewißheit erkannt und ausgesprochen, war aber durch die Art und Weise, wie er denselben festhielt und auf ihm weiterbaute, zu Resultaten gelangt, deren nothwendige Consequenz das System Spinoza's war. Spinoza begann da, wo Cartesius, wenn er consequent weitergieng, enden mußte. Von dieser rein allgemeinen und abstracten Einheit der Spinozistischen Substanz läßt sich kein weiterer Schritt thun ohne Inconsequenz. Die logisch-synthetische (nach D.'s Terminologie analytische) Methode ist nun einmal, wie Jacobi mit Recht behauptet hat, für die Metaphysik unbrauchbar. Mit der Annahme von Attributen ist Spinoza bereits seiner Methode untreu geworden. Im Begriffe der Substanz liegt nicht der des Attributes; dieser wird vielmehr erschlichen durch erkenntnistheoretische Gründe. Daher die (auch heutzutage noch vielbesprochene) Streitfrage, ob dem Spinoza die Attribute als objective Wesens- oder bloß als subjective Denkunterschiede galten — eine Frage, die sich in dieser Form wohl nie wird entscheiden lassen, weil eben Spinoza selbst zwischen beiden Ansichten haltlos schwankte, und schwanken mußte, wenn er nicht entweder auf den Aufbau eines Systems verzichten oder die Consequenz ziehen wollte, die eben erst nach ihm gezogen werden konnte und durch Leibniz wirklich gezogen wurde: daß nämlich das

Denken (Vorstellen) Grund aller Ausdehnung sei. Sollen die Attribute realiter sein, wie soll man vom Begriff der an sich unterschieds- und qualitätslosen Substanz zu ihnen gelangen? und sind sie nur im Verhältniß zum Verstande, folgt dann nicht, daß alle Ausdehnung (als Ganzes unmittelbar, als Einzelnes mittelbar) Folge des Denkens, also nur ist, weil und inwiefern es gedacht wird? Noch weniger aber, als zum Attribut, vermag Spinoza mittelst seiner Methode von dem Allgemeinen zu dem Einzelnen, Vielen, zu den Modificationen zu gelangen. Vielmehr bezeichnet D. mit Recht in seinem Werke: „Das Princip der neueren Philosophie“ (S. 82—88) gerade dieß als den Grundwiderspruch seines Systems. Die Modi können eigentlich gar nicht sein, weil sie im Verhältniß der Negation zur Substanz stehen. Dieser Grundwiderspruch haftet aber auch an allen einzelnen Theilen des Spinozistischen Systemes. Wie die Imagination im Gegensatz zum Verstande, so steht das Selbsterhaltungstreben im ewig unbegreiflichen Gegensatze zum Allgemeinen, Ewigen. Und doch muß Spinoza, weil sonst eine Ethik überhaupt nicht möglich wäre, diese auf das Selbst, das doch nur Pigment der Einbildung sein soll, gründen, von der Selbstsetzung ausgehen, um zur Selbstvernichtung zu gelangen. Und wie er zu seiner Ethik nur durch unheilbare Inconsequenzen zu gelangen vermag, so auch zu seiner Erkenntnistheorie; und gerade das dürfte einer der Punkte sein, welche D. zur Erkenntniß der Unzulänglichkeit jener dualistischen Gegenüberstellung von Sein und Denken führten und auf die Grundlegung seines Systems entscheidend einwirkten. Wenn die Seele nichts weiter ist als die Idee des Körpers und ihrer selbst, das Wissen von den verschiedenen Körperzuständen und von sich selbst¹⁾, wie kann sie Anderes erkennen, als dieses particulare Ausgedehnte und Denkende? wie den Begriff der Modification als solcher, des Attributes, der Substanz gewinnen? Wie soll Fortschritt, Bervollkommnung im Erkennen und Handeln möglich sein? Kurz, wie Spinoza ohne Widerspruch nicht zum Einzelnen kommt, so auch nicht von diesem zurück zur Erklärung des Allgemeinen, weil eben von solcher Grundlage aus und bei solcher Methode der Widerspruch nicht zu vermeiden ist. Der Begriff der Persönlichkeit allein schützt nach der Ansicht D.'s sowohl vor der absoluten Verallgemeinerung und dem einseitigen Idealismus, als auch vor der zweiten Consequenz, die man aus der dualistischen Entgegensetzung von Sein und Denken ziehen konnte (s. o. S. 21 f.) und wirklich gezogen hat: vor dem Sensualismus, Scepticismus und Materialismus.

Von den Systemen der realistischen Richtung scheint der Scepticismus Hume's D. am meisten und längsten beschäftigt zu haben. Seine „Untersuchung über den menschlichen Verstand“ und ebenso des Helvetius Schrift „Vom Menschen“ gaben ihm Anlaß, manche für seine Grundanschauung charakteristische Bemerkungen in die betr. Bücher einzutragen. Gegen Helvetius kehrt er seine eigenen Behauptungen: daß eine Universalreligion sich

¹⁾ Doch verträgt sich auch schon diese letztere Annahme nicht mehr mit der strengen Consequenz des Systemes, weil damit bereits das Verhältniß der Subordination in das der Coordination innerhalb der Einen allgemeinen Substanz mengt, und die Idee selbst schon als höhere Einheit von zwei coordinirten Gegensätzen — dem Anschauenden und Angesehenen (der Ausdehnung) —, als beide im persönlichen Bewußtsein Umschließendes erscheint.

nicht anders als auf ewige und unveränderliche Gesetze gründen lasse, und daß die beste Gesetzgebung die einfachste sei. Daß durch die Annahme eines principiellen Zusammenwirkens der freien Selbstbestimmung und der Sinnlichkeit mittelst des an beiden participirenden Erkenntnißvermögens innerhalb der Einen Persönlichkeit der Sensualismus mit allen seinen Consequenzen von vornherein und im Princip abgewiesen wird, ist klar. In diesem Endergebniß, zu welchem D. durch das Studium der idealistischen und der realistischen Richtung der neueren Philosophie gelangte, vermochten ihn auch die Einigungsversuche Kant's und seiner Nachfolger nicht irre zu machen.

Was Kant betrifft, so mußte es D. von Anfang an als unselbiges und folgenschweres Mißverständniß erscheinen, daß derselbe sich von dem Dualismus der neueren Philosophie nicht lösmachte, sondern ihn wieder, wenn auch zum Zwecke der Vermittlung des Idealismus und Realismus, des Dogmatismus und Scepticismus, des Rationalismus und Sensualismus, zum Ausgangspunkte seiner Kritik der Vernunft machte; daß er, statt mit drei, mit zwei Factoren rechnete, was nothwendig zu einem falschen Resultate hinführen müssen. Durch die Kritik der theoretischen Vernunft blieb unerklärt, was doch nothwendig hätte erklärt werden sollen. Aus dieser Klemme muß nun die praktische Vernunft helfen, ein unsicher zwischen Vernunft (Erkenntnißvermögen) und Wille hin und her schwankendes Zwitterding, in welchem eben jenes erklärt werden Sollende als Postulat wieder auftaucht, weil es aus der nur einseitig, d. h. nur im Verhältnisse zur Sinnlichkeit erfassen (theoretischen) Vernunft unmöglich zu erklären war, während doch nach D.'s Anschauung die ohne den Willen nicht denkbare Vernunft zu diesem, zur selbstbestimmenden Kraft im Menschen, ein ebenso wesentliches Verhältniß haben muß, wie zur sinnlichen Empfindung. So wird dann in natürlicher Consequenz die praktische Vernunft (der Wille) wieder den Gesetzen der theoretischen Vernunft unterworfen, die doch nur Gültigkeit haben können im Verhältniß zur sinnlichen Erscheinung, also offenbar nur einseitige und theilweise Gültigkeit, statt daß die Berücksichtigung der nach Kant unmittelbar gewissen Selbstbestimmung von vornherein und principiell die Relationen, das Gesetz und die Methode der Vernunft hätte construiren helfen. Wäre das geschehen, so hätte sich der Gegensatz von Subject und Object aus der Antinomie von Freiheit und Nothwendigkeit erklären lassen, und es hätte sich ein den Deutinger'schen Aufstellungen ähnlicher Lösungsversuch mit ganz anderm Erfolge von selbst ergeben. Kant und Hamann wären Eins geworden. Die sittliche und religiöse Erfahrung, die in unzertrennlichem Zusammenhang mit der freien Selbstbestimmung steht, wäre ein integrirender Bestandtheil einer allseitigen Kritik des Erkenntnißvermögens geworden. Statt dessen nahm Kant zu der „leidigen“ Trennung von theoretischer und praktischer Vernunft seine Zuflucht, weil er die mit dem sittlichen und religiösen Gefühle zusammenhängenden Wahrheiten nicht anders retten zu können meinte. Deshalb hebt er stets hervor, daß mit den speculativen Beweisen für das Dasein Gottes und für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele auch das Bestreiten derselben aufhöre. Er wählte dadurch dem Scepticismus die Spitze abbrechen zu können, während er dadurch nur bewies, daß er über die Skepsis noch nicht vollständig Herr geworden war, wie sich dieselbe denn auch bald nach dem Erscheinen seiner „Kritik“ neuerdings und stärker als vordem geltend machte.

Wichtiger als die Kritik der reinen Vernunft ist für die Würdigung der frühesten Arbeiten D.'s und für das Verständniß der Genesis seines Systemes Kant's Moral. Aber auch hier hängt sich, trotz der Hervorhebung der freien Selbstbestimmung, der Rationalismus an seine Fersen, hemmt ihn bei jedem Schritt und läßt ihn nicht zum Princip der Liebe gelangen. Daher die fast durchgängige Opposition D.'s auch gegen die Ethik Kant's. Durch Heteronomie, durch von außen stammende Gebote (und sollten es auch göttliche sein), meint Kant, bekommt man „niemals Pflicht, sondern [nur] Nothwendigkeit der Handlung aus einem gewissen Interesse heraus.“¹⁾ Hier zeigt sich sehr klar der Unterschied und zugleich die größere Tiefe der Deutinger'schen Auffassung, wie er sie schon in den ersten Arbeiten, viel eingehender und bestimmter aber in der Moralphilosophie (1849) und im „Reich Gottes“ (1862) dargelegt hat. Nach ihm gibt gerade das göttliche Gebot der Liebe beides: die Erfüllung dieser Pflicht ist an und für sich schon zugleich Erfüllung alles natürlichen Verlangens und aller Kräfte der menschlichen Natur. Außerdem könnte das Gebot gar nicht Pflicht sein; denn warum auch wohl, fragt D., sollte das Pflichtgebot mehr Berechtigung haben als das uns ebenfalls von Natur aus gegebene Begehren der Lust? Freilich konnte die Glückseligkeit als Princip der Sittlichkeit Kant nicht genügen, und auch das Princip Wolf's (die Vollkommenheit) nicht: weil ich bei allen auf Heteronomie des Willens basirenden Principien der Sittlichkeit „etwas darum thun soll, weil ich etwas Anderes will“, und also der „Imperativ nur hypothetisch“ ist.²⁾ In der Liebe aber ist eben beides Eins: man liebt nicht, um glücklich und vollkommen zu sein; sondern die Liebe ist eben Glückseligkeit und Vollkommenheit. Das ist nach D. der wahre kategorische Imperativ, der uns jedoch nur negativ von Natur aus gegeben ist durch das Freiheitsbewußtsein, positiv aber durch ein göttliches Gebot ausgesprochen werden muß. Die Liebe ist sowohl (gleich der Pflichttreue, welche Kant fordert) die höchste Opferung, Negation des Subjectes (alles Begehrens und Wünschens), als auch die höchste Position desselben, nämlich allein wahre Seligkeit. (Vgl. „das Princip d. n. Ph. S. 453.) Die unwandelnde Kraft der Liebe aber kennt Kant nicht. Ein Mensch, meint er in seiner „Tugendlehre“³⁾, der aus natürlicher Neigung Wohlthaten erweise, handle nicht tugendhaft, wohl aber der, den die Natur nicht zum Menschenfreunde geschaffen, und der doch wohlthätig sei. Auch dieser Satz ist, wie die meisten ethischen Bestimmungen Kant's, nur eine halbe Wahrheit, d. h. ebenso falsch als wahr. Das bloß Negative ist mit dem Positiven, das Handeln, welches nicht aus bloß natürlicher Neigung (die allerdings eigentlich auch nur eine Art von Selbstsucht ist) entspringt, mit der Tugend verwechselt. Die Neigung soll eben aus dem Naturzustande umgewandelt werden zur bleibenden Willensrichtung in der Liebe, in welcher Pflicht und Neigung Eins sind: das ist der Grundgedanke der Deutinger'schen Ethik.

Nicht ohne Einfluß auf D.'s Entwicklung war auch, abgesehen von Herder, Claudius, Hemsterhuis u. A., die religiöse Richtung Jacobi's, besonders aber Hamann's. Wenn D. in seiner Propädeutik (S. 30)

¹⁾ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Riga, 1785), S. 73 f.

²⁾ Ebd. S. 88 ff.

³⁾ Erdmann: Die Entwicklung der deutschen Speculation seit Kant. Erster Theil (1848) S. 186.

sagt: „Eine arme Erfahrung consequent durchgeführt und eine reiche Anschauung ohne Consequenz wiegen für die wirkliche, lebendige und organische Erkenntniß ungefähr gleichviel“, so gilt das Zweite gewiß, mehr als von allen Andern, von Hamann. Die lebendige Unmittelbarkeit und die reiche Fülle seiner Gedanken wurden durch die aus Kant, seinem Antipoden, hervorgegangenen Systeme keineswegs vollständig vermittelt und erschöpft; ja seine Ideen passen gar nicht in die Form derselben und würden sie sprengen, wollte man sie hineinzwängen; in Baader's Lehre würden sie passen, wenn seine Gedanken die entsprechende Form gefunden, sich zum System wirklich gestaltet hätten; in den weiten Hallen des Deutinger'schen Systemes aber haben sie Raum gefunden und sind dienende Glieder eines systematischen Ganzen geworden. Hamann's Schriften bildeten schon früh eine Lieblings-lectüre D.'s, und mehrere der aus dem „Album“ mitgetheilten Stellen waren ursprünglich, durch diese Lectüre veranlaßt, als beiläufige Bemerkungen in Hamann's Werke eingetragen. Ebenso mahnt Manches an Jacobi, der ja selbst vielfach aus Hamann geschöpft hat. Dagegen ist D. gleich von Anfang an weit entfernt, die für Jacobi und seine Schule charakteristische Annahme eines unmittelbaren Vernehmens Gottes, einer unmittelbaren Offenbarung als richtig anzuerkennen und zur seinigen zu machen. Was Jacobi in seinem „Gefühl des Uebersinnlichen“ nur als Ahnung vorschwebte, findet bei D. eine wissenschaftliche Begründung durch die Hervorhebung des Willens als Principes der Erkenntniß. Mit dem Freiheitsbewußtsein erst ist der Grund der „logischen Fessel beim Schließen“ erkannt; nicht aber ist, wie Kant meint, der dunkle Druck dieser Fessel der Grund der Ahnung des Göttlichen.¹⁾ Das Freiheitsbewußtsein, aus dem die Idee des Uebersinnlichen quillt, erklärt nach D. erst diesen „Druck“, den Drang, der das Erkenntnißvermögen nicht rasten läßt, bis es das Unbedingte, den höchsten und letzten Grund alles Seins und aller Erkenntniß gefunden hat. Jacobi's Verdienst aber ist: daß er an dieser Ahnung als etwas unmittelbar Gewissem festgehalten hat, auch ohne die wissenschaftliche Vermittlung für das Gewollte und Geglaubte finden zu können.

Herbart's System lernte D. schwerlich vor seiner Docententhätigkeit in Freising kennen; dagegen war er schon als Student ein eifriger Zuhörer Schelling's und Leser seiner Schriften. Die von ihm in Werke Schelling's eingeschriebenen Bemerkungen zeigen deutlich, wie er über die Naturphilosophie hinaus zu seinen eigenen Principien sich durchrang. Daß ihn nicht blos die Naturphilosophie, sondern auch Schelling's Schrift: „Von der menschlichen Freiheit“, welche als der Wendepunkt in Schelling's Entwicklung gilt, unbefriedigt ließ, darüber wird sich Niemand verwundern, der die durchgreifenden Bestimmungen D.'s über die Freiheit mit den Bemerkungen Schelling's über das Verhältniß des Absoluten zu den Dingen und zur persönlichen Freiheit des Menschen zu vergleichen sich die Mühe nimmt. Aus Schelling's Werk über die menschliche Freiheit konnte D. großentheils nur die Irrwege kennen lernen, welche man zu vermeiden hat, wenn man zum wahren Begriffe der Freiheit gelangen will.

Wie D. sich durch die Opposition gegen Schelling zum Begriff der

¹⁾ Vgl. Chalzbäus: Historische Entwicklung der speculativen Philosophie von Kant bis Hegel. 2. Aufl. (1839). S. 53 f.

Persönlichkeit emporrang, so durch die Opposition gegen Hegel zum Princip der Dreieinheit im Gegensatz zur Hegel'schen Zweieinheit. (Vgl. „Das Princip d. n. Ph.“ S. 368, 194 ff. 2c.)

Mit Anton Günther mußte D. sich in vollster Uebereinstimmung finden, wo dieser den Kampf gegen die Identitätssysteme und gegen das „juste milieu“ des sogen. Theismus (F. H. Fichte, Weiße 2c.) aufnahm. Doch schien ihm Günther bei Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Welt und von Geist und Natur den rechten Punkt nicht getroffen zu haben.¹⁾

Unstreitig den größten Einfluß übten auf D. Franz Baader's Vorträge und Schriften. An ihn knüpft er positiv in seinen philosophischen Bestrebungen an. Als Baader's Hauptverdienste bezeichnete D. selbst in seinem „Princip der neueren Philosophie“ (S. 363—368) erstens die „Hinweisung auf das objectiv und positiv höchste Princip der Erkenntniß“, den Nachweis, daß „alle Erkenntniß Gottes in Gott und seiner Offenbarung den einzigen positiven Grund hat“; zweitens „die Lehre vom uranfänglichen ewigen Leben“; endlich drittens „die Hervorhebung der Trilogie alles Lebens“, das richtige Verständniß des Ternars, der Dreieinheit als des „höchsten Principes alles Seins, Lebens und Erkennens“. Durch die klare Erkenntniß dieser drei Cardinalpunkte hat Baader nach D.'s Ansicht den Grundgedanken einer wahren und zugleich wahrhaft christlichen Philosophie erfaßt und hat erstens den Subjectivismus der neueren Philosophie, zweitens die Immanenz Gottes in der Welt und den nothwendigen Zusammenhang beider (woran nach D. auch der sogen. Theismus, ja theilweise sogar noch Günther's Lehre leidet), drittens den Dualismus, den versteckten Dualismus der Identitätsphilosophie wie den offenen Günther's, von sich ausgeschieden.

Schon früh rügte Baader Kant's Lehre von der Pflicht, die Ausschließung der Liebe vom Princip der Ethik, erfaßte die Bedeutung der Freiheit viel tiefer und bestimmte als der Freiheit allein entsprechendes Ziel des Menschen die „ewige Jugend, die sich stets selbst erneuert“.²⁾ Wie tief sinnig weist er in unzähligen Analogien den wesentlichen Zusammenhang von Physik und Ethik, von Natur und Geist, von Kunst und Wissenschaft, von Glückseligkeit und Tugend nach, und wie schwach waren die Anhaltspunkte, welche ihm ursprünglich Kant's Symbol und Schema für seinen Idealrealismus bot! Aber freilich, er nährte ja auch seinen Geist viel weniger mit den Schriften Kant's, als mit denen der verwandteren Geister: Böhme's, Hamann's und St. Martin's. Wie tiefe Blicke that er ferner in das Wesen der philosophischen Methode, in die Bedeutung des Ternars³⁾, durch den er, wie D. sagt, seine lichtvollsten Gedanken erzwingt. Wie nahe ferner streift Baader, wenn man zugleich seine Betonung der Thatsache des Gewissens nicht aus den Augen verliert, in seinem Nachweis, daß die Naturwissenschaft nur durch Anwendung der Mathematik auf die Sinneserfahrung und Beob-

¹⁾ Ich habe die Gründe hievon im vorigen Jahre (1873) in einem Schulprogramme über „die philosophischen Systeme Anton Günther's und Martin Deutinger's“ deutlich zu machen gesucht.

²⁾ Klarer als in den Schriften Baader's selbst treten diese Punkte hervor in der zusammenhängenden Darstellung der Baader'schen Lehrlage, welche Franz Hoffmann's „Vorhalle zur specul. Lehre Franz Baader's“ (Aischaff., 1836) enthält.

³⁾ Vgl. Lutterbeck's Darstellung in der von Frohschammer herausgegebenen Zeitschrift „Athenäum“, 1863 (II, 3; S. 375).

achtung, die Induction nur durch die Deduction, durch das logische Geheh Eractheit gewinne, an das, was D. hervorgehoben: daß in der Philosophie außer diesen beiden Kriterien („Principien“) noch ein drittes nöthig sei, wenn der ganze Kreis der Erfahrung, wenn das Leben in seiner Gesamtheit zum philosophischen Bewußtsein gebracht werden soll, — der Willen nämlich, so daß auch dasjenige, was dem Bewußtsein der Freiheit und Verantwortlichkeit widerspreche, als undenkbar betrachtet werden müsse. „So lange etwas in der Erkenntniß mitwirkt, das in seiner principiellen Bedeutung nicht erkannt wird, ist die Philosophie nicht fertig“, heißt es in der Rede, welche D. in der Gelehrtenversammlung zu München (1863) hielt.¹⁾

Zahlreich und wesentlich sind die Punkte, in denen beide Denker sich berühren. Wie aber die Verwandtschaft, so ist auch die Verschiedenheit unverkennbar. D. ist weit davon entfernt, Baader zuzugeben, daß die Materie die Folge eines vorausgehenden Falles sei, und wohl ebenso weit von der Annahme einer Natur in Gott in der Weise Baader's (und Böhme's), obwohl D. über diesen letztern Punkt nicht mit gleicher Bestimmtheit sich ausgesprochen hat. Mit der Annahme einer absoluten Freiheit Gottes, an der Baader so entschieden überall festhält, ist jene Ansicht (in der Form, wie sie bei Baader und in Franz Hoffmann's „Vorhalle“ sich ausgesprochen findet) nicht vereinbar und muß nothwendig in letzter Consequenz in Anthropomorphismus auslaufen. Die menschliche (relative) Freiheit erscheint allerdings, ohne alle Nothwendigkeit und Schranke (des Naturgesetzes) gedacht, als Willkür, und ihre Folgen als Zufall. Aber eben deshalb ist dieß hinsichtlich der absoluten Freiheit nicht der Fall. Gott beschränkt sich nur insofern, als er keine Schranke, keine Negation in sich zuläßt; er schließt das Nicht und das Nichts, den Gegensatz der ewig ponirenden Liebe, ewig thatsächlich (actu) von sich aus, negirt ewig alle Schranken dieser Liebe, alles Selbstfürsichseinwollen. Die sogen. „Selbstbeschränkung“ der einzelnen göttlichen Personen kann nur darin bestehen, daß sie ihre Liebe nicht beschränken, sich ganz hingeben; nur beim Menschen kann bezüglich der Liebe von „Selbstbeschränkung“ die Rede sein, weil eben beim Menschen der Egoismus das Erste ist, die reine Liebe aber mittelst der „Selbstbeschränkung“, d. h. der Beschränkung der Selbstsucht, nur allmählich sich an's Licht ringen kann. In Gott aber, in der absoluten Freiheit, ist wesentlich die Liebe das Erste; vom Bösen aber, vom „Selbstwillen“, kann bei ihm nur negativ die Rede sein, inwiefern er diesen ewig actu von sich ausschließt und seine Möglichkeit factisch verneint. Wenn wir Gott Freiheit vom „Naturzwang“, von aller Nothwendigkeit zuschreiben, so negiren wir damit eben das in Gott, was uns zu relativ freien Wesen macht; denn nur vom Creatürlichen abstrahirend können wir überhaupt über das Absolute reden. Das berechtigt uns aber keineswegs, das, wovon wir abstrahirten, nun concret in Gott zu setzen; das, was wir von ihm negirten, in ihm zu poniren. Dieß wäre eben auch wieder nichts Anderes, als jene Verwechslung, deren D. die ganze neuere Philosophie beschuldigt: eine „Verwechslung des subjectiven Verhältnisses mit dem objectiven“. So etwa, denke ich, würde sich D., wenn er auf diesen Punkt näher eingegangen

¹⁾ Verhandlungen der Versammlung katholischer Gelehrten in München vom 28. Sept. bis 1. Okt. 1863. Regensburg (G. F. Manz), 1863.

wäre, gegenüber den von Fr. Hoffmann in seiner „Vorhalle“ zusammengestellten Sätzen Baader's über die Natur in Gott ausgesprochen haben.

Auch den Begriff der menschlichen Freiheit faßt Baader nach D.'s Ansicht wohl richtiger und tiefer als seine Vorgänger und Zeitgenossen, wendet ihn aber doch nicht in seiner vollen Bedeutung an. Ebenso verhält es sich hinsichtlich der Lehre vom Gewissen, das Baader als zweite Quelle der Erkenntniß dem Sinn entgegenstellt. Er verwechselt hier nach D.'s Ansicht das Negative mit dem Positiven, unterscheidet nicht streng genug Ausgangspunkt und Ziel, Empfänglichkeit und Besitz, Möglichkeit und Wirklichkeit, faßt die göttliche Einsprache als eine im Gewissen positiv, innerlich und unmittelbar stattfindende, statt äußerlich und mittelbar als historische Offenbarung. Das Bewußtsein der Freiheit und Verantwortlichkeit führt nach D. allerdings zur Ahnung eines höchsten Gesetzgebers und zur Empfänglichkeit für das göttliche Wort, aber weiter nicht, und kann nicht weiter führen, wenn unsere Freiheit gewahrt bleiben soll.

Auch was den Ternar (die Dreieinheit) betrifft, sind beide Denker wohl im Principe Eins, keineswegs aber in der Durchführung. Vielmehr besteht gerade hierin der Hauptunterschied beider, indem wir bei D. gerade das finden, was bei Baader gänzlich mangelt: eine allseitige erkenntnißtheoretische Begründung, eine daraus abgeleitete wissenschaftliche Methode, eine systematische und in ihren Resultaten weit über Baader hinausführende Anwendung derselben auf die einzelnen philosophischen Wissenschaften, und den geschichtlichen Nachweis ihrer Probehaltigkeit in seinen Darstellungen der Entwicklung der Philosophie und der einzelnen Künste.

Durch diese Einwendungen soll die Bedeutung und das Verdienst Baader's keineswegs geschmälert, es sollte vielmehr nur erklärt werden, warum D. so oft behauptete, daß es sich nicht bloß darum handeln könne, das, was Baader bloß fragmentarisch ausgesprochen, zu einem systematischen Ganzen zu verbinden, daß man vielmehr in zahlreichen und wesentlichen Punkten über ihn hinausgehen müsse, wenn eine wissenschaftlich genügende christliche Lebensanschauung gewonnen werden solle. Auch steht D. mit diesem seinem Streben nicht ganz allein. Unter den noch Lebenden kann auch Sengler auf einen ähnlichen Entwicklungsgang zurückblicken. Auch er gieng ursprünglich von Baader aus; auch ihm genügte das von demselben Gebotene nicht ganz; auch er strebte — nachdem er vergebens bei Schelling gesucht, was er von der Philosophie der Zukunft erwartete — die beiden Endpunkte der menschlichen Erkenntniß auf wissenschaftliche Weise unzertrennlich mit einander zu verknüpfen, indem er den objectiv höchsten Inhalt (die christliche Trinitätslehre) der Wissenschaft wiederzugewinnen suchte, ohne doch die Errungenschaft der neueren Philosophie, die Forderung einer höchsten und letzten, jedem Zweifel gegenüber gesicherten subjectiven Gewißheit (Denknothwendigkeit) preiszugeben. Vielmehr suchte er gerade dieser Anforderung zuletzt noch durch eine neue Erkenntnißtheorie besser als seine Vorgänger gerecht zu werden.

2. Die Einleitung in die Philosophie (Propädeutik).

Die Einleitung in den ersten Entwurf der Encyclopädie (s. o. S. 51 ff.) bestimmt Aufgabe und Begriff derselben. Die Wissenschaft wird

als organische Vermittlung irgend einer Erkenntniß aus ihrem innern Princip; die Philosophie als organische Vermittlung aller Erkenntniße aus ihrem innern Principe, somit als Wissenschaft der Wissenschaften definit. Das „innere Princip“ ist es, was dem Einzelnen und bloß Außerlichen und ungeordnet Nebeneinanderliegenden innere Einheit, inneren Zusammenhang und Leben gibt. Wie im „Album“ (f. o. S. 28 und 32), so hebt D. auch hier mit Baader den Begriff der wahren, lebendigen, organischen Einheit im Gegensatz zum bloßen Aggregat, zur bloß mechanischen Verbindung der Theile, zum bloßen „mineralischen Conglomerat“ hervor, und verlangt auch für die Wissenschaft überhaupt und für die Philosophie insbesondere organische Verbindung der Theile. Den inneren Zusammenhang der Glieder der philosophischen Wissenschaft systematisch darzustellen ist die Aufgabe der Encyclopädie.

Um nun diesen inneren Zusammenhang klar zu machen, sucht D. im ersten oder allgemeinen Theile der Encyclopädie den Grund, die erste Bedingung und Möglichkeit alles menschlichen Erkennens und Wissens festzustellen und findet dieselbe, wie in seinen ersten Arbeiten, in der Persönlichkeit des Menschen als einer „für sich bestehenden, sich selbst bestimmenden und in sich geschlossenen lebendigen Einheit“ dreier Principien: des Seins, Erkennens und Wollens. So sehr nun aber D. durch diese principielle Hervorhebung des Willens über Baader hinausgeht, so eng schließt er sich doch wieder in der Bestimmung des Verhältnisses der Objecte zum menschlichen Erkenntnißvermögen — als dem „Princip der Erkenntniß“ innerhalb der dreieinheitlichen Persönlichkeit — an Baader an. Man glaubt Baader selbst zu hören, wenn D. (f. o. S. 53—55) sowohl die drei Objecte: Natur, Mensch und Gott, (als auch die Wissenschaften von diesen Objecten (als Außerliches, Innerliches und Innerstes) nicht neben, sondern in einander liegen läßt; wenn er in gleicher Werthbestimmung Gelehrsamkeit, Wissenschaft und Religion, und weiterhin Staat und Kirche zusammenstellt; wenn er die beiden ersten Relationen des Ansichseins und des Ausgangs, oder der Ruhe und der Bewegung, der nothwendigen Gesetzmäßigkeit und der Befreiung (Lösung) zc. in der dritten sich einigen läßt, wie die Halbkräfte der Natur durch das hinter ihnen verborgen liegende innere und einigende Princip Bestand und Leben haben. Auch der Versuch, die „Kosmologie“ und die Künste mit Hilfe der Baader'schen Entgegensetzung von Stoff (nebst seinem Gesetze) und Form¹⁾ zu gliedern, offenbart einerseits die Abhängigkeit D.'s von Baader in dieser ersten Zeit, andererseits aber auch sein Streben, durch allseitige Anwendung und systematische Durchführung die Baader'schen Begriffe als probehaltig oder ungenügend zu erkennen. Bei consequenter Durchführung wirken gar manche Behauptungen viel weniger bestechend und erscheinen in ganz andern Lichte als in den aphoristischen Darstellungen Baader's. Von ihm wird jede Behauptung eben durch Analogien aus den verschiedensten Gebieten seiner außergewöhnlich reichen Erfahrung erhärtet. Ganz anders dagegen verhält es sich, wenn ein Denker es wie D. unternimmt, das ganze oder wenigstens nahezu ganze Gebiet der Objectivität des philosophischen Forschens systematisch zu bewältigen. Dazu kommt aber, daß D. nicht etwa

¹⁾ Vgl. Baader's „Beiträge zur dynamischen Philosophie im Gegensatz zur mechanischen“ (1809) S. 143 ff. („Ueber Starres und Fließendes“.) Sämmtl. W. I, 3 S. 271 ff.

das Princip Baader's einfach adoptirte, sondern, obgleich er in einigen Hauptpunkten sich an Baader angeschlossen, doch ein wesentlich neues Princip aufstellte, welches ihn von selbst allmählich nöthigte, ganz neue Unterscheidungen und Gliederungen zu versuchen. ¹⁾

Indem D. als den Grund unserer Erkenntniß die menschliche Persönlichkeit bezeichnet, inwiefern sie Einheit dreier Principien ist, geht er bereits über Baader hinaus und zu einer subjectiven (nicht theo-, sondern anthropocentrischen) Begründung der Wissenschaft über. Aus dem mittleren dieser Principien, aus dem Princip der Erkenntniß, dem Erkenntnißvermögen, geht der Drang des Menschen hervor, sein Sein zum Bewußtsein zu erheben. Die Verwirklichung dieses Selbstbewußtseins aber setzt wieder den Bestand von Objecten voraus, welche, von dem denkenden Subject selbst verschieden, ihm als ein Aeußerliches (Natur, Welt) und als ein Innerliches (Gott) gegenüberstehen. Das Aeußerliche kann von dem ihm Innerlichen erkannt und beherrscht werden, nicht aber das Innere vom Aeußeren. Von Gott kann darum dem menschlichen Geiste nicht eine positive Anschauung angeboren sein; er kann ursprünglich und an sich nur eine negative Idee von Gott besitzen, als „Impotenz, ihn absolut zu läugnen“. Die wirkliche, positive Erkenntniß hängt hier, wie ja schon hinsichtlich der menschlichen Persönlichkeit (s. o. S. 31), „von der Offenbarung ab und mit des Menschen ganzer Persönlichkeit, [d. h. auch mit dem der Offenbarung frei sich zuwendenden Willen, nicht bloß mit dem Erkenntnißvermögen] zusammen“.

Der Uebergang von der Bestimmung der Objecte zur Entwicklung der „Relationen“, welche, wenn auch in anderer Anwendung, D. bereits bei Baader vorgefunden hatte, ist im ersten Entwurfe, wohl gerade in Folge dieser Anlehnung an Baader, ein ziemlich unvermittelter. Als „allgemeinster Ausdruck“ derselben erscheinen „die propädeutischen Wissenschaften“, Mathematik, Philologie und Geschichte. Sehr bezeichnend ist und erinnert an Baader's „zwingende“ mathematische Evidenz, was D. von der Erhabenheit

¹⁾ „Wie Aristoteles“, sagt D. in seiner Geschichte der griechischen Philosophie (II, 403), „durch die Betrachtung der vorausgehenden Systeme zur Erkenntniß der Unzulänglichkeit derselben gelangte, und nun durch die productive Kraft seines Geistes einen neuen Gedanken gestaltete, durch den die Räthsel der Vergangenheit gelöst und das Reich der Objectivität dem erkennenden Geiste in allen seiner Zeit zugänglichen Gebieten unterworfen wurde, ebenso muß jedes neue philosophische Princip zu jeder Zeit gefunden werden.“ Und so ist auch D. selbst, indem er den Vanden der mittelalterlichen wie der neueren Philosophie gleichmäßig sich entwand und auch noch über Baader hinausgieng, bei seinem „neuen Gedanken“ angelangt. Ebenso kann man auf D. selbst anwenden, was er in demselben Werke (II, 402) von der allseitigen Hingebung des vergleichenden Denkens an die Objectivität sagt, welche „sich auch an Aristoteles als die fruchtbarste Lehrerin der Erkenntniß bewährt“ habe. „Je weiter er in der Betrachtung der Gegenstände vorwärts gieng, um so deutlicher und tiefbedeutender trat auch das ihm offenbar gewordene Princip hervor. Man sieht gleichsam, wenn man die große Reihe seiner Schriften durchwandert, die Macht seines Princips wachsen und wie die Feuerflamme an den überwundenen Objecten sich steigern. Diese Fruchtbarkeit aber ist auch wieder der Beweis für die allgemeine Bedeutung seines Princips. Je tiefer das Erkenntnißprincip in das Gebiet der Objectivität eindringt, desto reicher wird die Ausbeute sein, die der betrachtende Geist durch dasselbe zu gewinnen vermag. Es selbst aber wird um so weiter in die Tiefe dringen, je höher es in seiner eigenen subjectiven Auffassung steht. Es ist immer ein Beweis für die Unbedeutendheit eines philosophischen Princips, wenn es sich der Objectivität gegenüber als machtlos erweist.“

der freien Persönlichkeit über das nothwendige Gesetz des räumlichen und zeitlichen Verhältnisses durch die Sprache sagt, durch welche „alles, was in dem Erkennen und durch das Wort Ausgesprochenen neben und nach einander besteht, in Eins zusammengefaßt“ werde. Ebenso erinnert an Baader, was D. über die Steigerung (Gradation) der Relationen in den verschiedenen Erkenntnißobjecten bemerkt: daß nämlich die Relationen, die (wie Baader will) in der Natur als Materie, Form und Entwicklung erscheinen, „im Menschen als Sein, Erkennen und Wollen, im Absoluten als Vater, Sohn und Geist“ wiederkehren. Die „alte Erbschaft“ Descartes' und der ganzen auf ihn folgenden Philosophie, Günther und Baader miteingeschlossen, die Entgegensetzung nämlich von Sein und Denken (Vernunft), wirkt auch bei D. noch nach und hatte vielfaches Schwanken in Bestimmung des Mittleren unter den drei Factoren Sein, Erkennen und Wollen zur Folge. Hinsichtlich der Analogie aber, welche zwischen der göttlichen Trinität und der creatürlichen Persönlichkeit bestehen muß, ist D. sogar erst in den letzten Jahren seines Lebens zur vollen Klarheit durchgedrungen. Erst um das Jahr 1860 ist die „Abschälung alles fremden, zufällig angelegenen Stoffes und die Wiedergeburt desselben aus dem Inneren“ (Seelenlehre S. 181) — aus dem „die Räthsel der Vergangenheit lösenden“ und „wie die Feuerflamme an den überwindenen Objecten sich steigern“ Princip — auch in diesem Punkte zur vollendeten Thatsache geworden.

Der zweite, besondere Theil der Encyclopädie enthält die den drei Objecten des Erkenntnißvermögens entsprechende Gliederung der Philosophie in Kosmologie, Anthropologie und Theologie. Eintheilung und „Unterabtheilung“ der Kosmologie entspricht wieder den drei subjectiven Relationen. Dagegen ist für die Gliederung der Anthropologie zunächst wieder der objective Theilungsgrund maßgebend, indem der Mensch sowohl in seinem Gegensatz und Verhältniß zur Natur (Psychologie) und zu Gott (Religionsphilosophie), als auch in seinem Ansichsein betrachtet und erkannt werden soll. Die Wissenschaft von dem Menschen an sich aber gliedert sich, den Stufen der Vereinigung des Göttlichen und Natürlichen, des Unendlichen und Endlichen im Menschen entsprechend, in die Wissenschaft vom Denken, vom Können (Kunst) und vom freien Handeln (Thun), oder in die Denklehre, Kunstlehre und Moralphilosophie. Damit ist der für D.'s System so fruchtbare und durchgreifende Terner der Grundkräfte der menschlichen Persönlichkeit gewonnen und an die Stelle der Baader'schen Trilogie von Denken, Wollen und Thun getreten. Freilich verschwimmen in der Darstellung des ersten Entwurfes der subjective und der objective Theilungsgrund, und deshalb auch die verschiedenen Beziehungen und Merkmale der drei Grundkräfte noch ziemlich unausgeschieden in einander; D. ringt eben erst nach dem klaren Ausdruck für das genial Erfasste; die Ausscheidung und mittelbare Einigung des Unterschiedenen ergab sich jedoch bei weiterer Durchführung von selbst; und so steht denn das hier noch mehr keimartig Vorliegende bereits in einer Arbeit des nächsten Jahres, in der „Propädeutik“, der Hauptsache nach vollkommen durchgebildet vor uns. Gerade die Betrachtung dieser allmählichen Ausgestaltung aber, dieses Keimens und Wachsens ist für Jeden, der nicht bloß fertige (in Folge davon aber auch größtentheils unverständliche) Resultate will, sondern für das organische Keimen und Wachsen

der lebendigen Erkenntniß Sinn und Verständniß hat, das Lehrreichste und Interessanteste.

Mehr durchgebildet als die Unterscheidung der drei Grundkräfte ist bereits die aus der Anwendung der Relationen hervorgehende Gliederung der Wissenschaft vom Denken in Logik, Dialektik und Metaphysik, bedarf aber freilich noch der Berücksichtigung der drei Gesetze des Denkens, was erst in der Denklehre selbst möglich war.

Von gleicher Bedeutung wie der Ternar der Grundkräfte ist die Trichotomie von Geist, Seele und Leib, welche D. ebenfalls bereits im ersten Entwurfe der Encyclopädie (s. o. S. 57) der Eintheilung der Seelenlehre zu Grunde legt.

Die Theologie soll gegenüber der Kosmologie und Anthropologie der höheren dritten (einigenden) Relation entsprechen, und doch auch wieder eine „der bloßen Philosophie nicht mehr angehörige Sphäre der Wissenschaft“ bilden. Auch diese „Aporie“ wird durch die veränderte Gliederung der „Propädeutik“ beseitigt, und zugleich den übrigen „historischen Wissenschaften“, und ebenso dem Naturrecht und der Propädeutik selbst ihre Stelle angewiesen.

Durch die consequente Ableitung aller Theile aus Einem Princip entsteht das System. Den nothwendigen Zusammenhang aller philosophischen Systeme unter einander aber hat die Geschichte der Philosophie darzustellen, so daß auch in ihr alles Einzelne „unter Einem Gesichtspunkt zusammenzufassen“, nach Einem Princip zu betrachten und zu ordnen ist.¹⁾

Die Frage, wie sich nun Encyclopädie und Methodologie selbst zu einander und zu den übrigen philosophischen Wissenschaften verhalten, drängt

¹⁾ Ehe daher dieses Princip selbst gefunden ist, lassen sich der Geschichte der Philosophie entnommene Gesichtspunkte nicht ohne Weiteres zur Gliederung der philosophischen Wissenschaft verwerthen. Versucht man dies aber dennoch, so faun die Folge davon nur Confusion verschiedenartiger Eintheilungsgründe, also ein den wesentlichen Gesetzen der Dialektik — speciell der „Divisio“ — widersprechendes Verfahren sein. Als Ein Beispiel für viele mag hier eine Abhandlung Conrad Hermann's über „die Philosophie und ihre Theile“ in den „philosophischen Monatsheften“ von J. Bergmann (III, 1; 1869) dienen. Er stellt (S. 39) jene Forderung einer Verwerthung der in der Geschichte der Philosophie hervorgetretenen Gegensätze für die Eintheilung der Philosophie, ohne auch nur das Verhältniß der Geschichte der Philosophie zum philosophischen Systeme selbst einigermaßen klar bestimmt zu haben. Deshalb zählt er nur nebenbei und rein empirisch, ohne alle principielle Verhältnißbestimmung, „Religions-, Geschichts-, Natur-, Sprach-, Staats- und Rechtsphilosophie“ als philosophische Disciplinen auf, welche „wesentlich nur auf einer Anwendung und Uebertragung des philosophischen Erkenntnißprincipes auf gewisse [!] sonstige wichtige [inwiefern?] und hervorragende Abtheilungen des empirischen Wissens beruhen“ sollen. Aber auch bei der Gliederung der fünf im engeren Sinne philosophischen Wissenschaften, von denen Psychologie und Metaphysik („Lehre von der äußerlich realen Objectivität“) die erste, Aesthetik, Logik und Ethik die zweite Gruppe bilden sollen, laufen die verschiedensten, rein empirisch aus der Geschichte aufgenommenen Eintheilungsgründe bunt durcheinander: so der Gegensatz des Praktischen und Theoretischen, weiter der des Formalen und Materialen, des Objectiven und Subjectiven, des Realen und Idealen, endlich der des „einfach erklärenden oder naturwissenschaftlich beschreibenden“ und des „normirenden oder kritisch-gesetzgebenden“ Verfahrens, alles ohne — selbst ohne zureichenden historischen Grund. Denn sogar die Geschichte der Philosophie, insbesondere der griechischen, tritt in vergerter Gestalt aus der Darstellung C. Hermann's uns entgegen; und es ist eine einfache Selbsttäuschung desselben, wenn er meint, er habe seine Eintheilungs-Principien aus unbefangener Betrachtung des geschichtlichen Verlaufes der Philosophie gewonnen.

sich hier von selbst auf. D. versucht dieselbe in der Einleitung in den ersten Entwurf der Methodologie zu beantworten (s. o. S. 58), indem er der Encyclopädie die erste, der Relation des Ansichseins analoge, der Methodologie die zweite, der Relation des Ausgangs entsprechende Stelle anweist, so daß die wirkliche Gestaltung des philosophischen Systems (als Einheit der subjectiven Bewegung mit dem objectiven Ansich) nur mehr als Ausdruck der dritten Relation erscheinen kann. Die Schwierigkeiten, welche hieraus sowohl für die Methodologie als für die encyclopädische Gliederung entspringen, hat D. selbst in einem oben S. 38 mitgetheilten Briefe vom 6. März 1842 angedeutet und in der „Propädeutik“ durch die Dreitheilung derselben in Einleitung, Encyclopädie und Methodologie gehoben. Nun konnte er die Lehre von den Relationen alles Erkennens, indem er sie aus der Natur des denkenden Subjects ableitete, dem ersten, subjectiven Theile, der „Einleitung“, die Bestimmung der Objecte des menschlichen Erkennens aber dem zweiten, objectiven Theile, der Encyclopädie zuweisen, und „jenes Unzusammenhängende in der Encyclopädie“ — worunter wohl jenes unvermittelte Ueberspringen von der Bestimmung der drei Objecte zu den Relationen (s. o. S. 54) zu verstehen ist — verlor sich.

Wie D. in der Tabelle, welche er seiner Encyclopädie beifügt (s. o. S. 52), die Moralphilosophie in die Lehre vom höchsten Gut, in die Lehre von der Freiheit des (zu diesem höchsten Ziele sich bewegenden) Willens, und in die Lehre von der Einigung beider oder von der Seligkeit eintheilt, so erörtert er in analoger Weise in der Methodologie zuerst die allem Streben nach Bildung zu Grunde liegende Absicht, dann die Art der geistigen Bewegung zu dem gesuchten Ziel, und endlich die Einheit beider. Von den Stellen, welche ich aus dem ersten Entwurfe der Methodologie ausgehoben habe, sind insbesondere jene charakteristisch, welche über die Nothwendigkeit allseitiger Bildung und ihr Verhältniß zu den besonderen Studien sich verbreiten (S. 59), ferner die Aeußerungen über die Nothwendigkeit des Ausgehens „nicht von dem Leeren, Negativen“, sondern „von der bestimmten Position“, weil „sich auf das Leere überall nichts basiren lasse“ (S. 60 und 62 mit Bezug auf Kant's reine Vernunft im Anschluß an Baader); weiter, was D. (ebenfalls an Baader sich anschließend) von der Beobachtung des Gesetzes sagt: daß durch dieselbe „der Mensch sich selbst Gesetz und also frei von dem ihm von außen Gesetzen“ werde (S. 60); und ebenso die Art, wie er (S. 64 und 63) über Studentenvereine und über Unterhaltungslectüre sich ausspricht, welche letztere den Geist „müde vom Ausruhen“ mache und seine ganze Spannkraft entnerve. Nicht einmal als „momentanen Ruhepunkt“ will er sie gelten lassen; denn „im Leben des Geistes ist schon die bloße Abwechslung der Thätigkeit ein wirkliches Ausruhen für den Geist“. Aus dieser Stelle tritt der ganze Mann uns entgegen, wie er lebt und lebt — ein Leben lebt voll unablässigen Ringens nach Erkenntniß des Wahren, Schönen und Guten. „Wer sein Leben nicht rührig lebt, der lebt es eben gar nicht“, schreibt er schon in Rosenheim (s. o. S. 11).

In welcher Weise D. von der Darstellung der Encyclopädie und Methodologie, wie sie der erste Entwurf enthält, abgieng, zeigt der S. 41 mitgetheilte Brief und der oben (S. 98—113) gegebene Grundriß seiner ein Jahr später erschienenen „Propädeutik“. Der Fortschritt, welchen D. während dieses kurzen Zwischenraumes gemacht, kann nicht leicht zu hoch

angeschlagen werden. Nicht nur daß die drei „Grundverhältnisse“ alles Erkennens, inwiefern dasselbe durch die Natur des denkenden Subjectes bedingt ist, hier erst ihre wissenschaftliche Begründung finden — auch die encyclopädische Gliederung hat an Sicherheit und Vollständigkeit unverkennbar gewonnen.

Die Eintheilung der Propädeutik ergibt sich aus der Aufgabe derselben, den Uebergang von den früher „im Einzelnen und stückweise erworbenen Kenntnissen“ zur philosophischen Wissenschaft zu bilden. Soll diese Aufgabe gelöst werden, so muß zuerst die Frage, wie überhaupt Erkenntniß und Wissen für den Menschen möglich sei, beantwortet werden; dann muß untersucht werden, wovon der Mensch sich Erkenntniß erwerben kann und soll, welche erkennbaren Objecte dem in seiner wesentlichen Beschaffenheit durch die „Einleitung“ erkannten subjectiven Erkenntnißvermögen gegenüberstehen, und wie die diesen Objecten entsprechenden Wissenschaften je nach ihrem näheren oder entfernteren Verhältniß zum subjectiven Erkenntnißvermögen sich aneinanderreihen und in sich selbst wieder gliedern; endlich muß drittens der Weg angegeben werden, auf welchem, das methodische Verfahren, durch welches der nach der höchsten, einheitlichen Erkenntniß Strebende die von der Encyclopädie gestellte Aufgabe zu erfüllen, das gewiesene höchste Ziel zu erreichen vermag.

In dem ersten Theile der Propädeutik faßt darum D. alles, was er in den früheren Arbeiten über die dreieinheitliche Persönlichkeit (als die Grundlage aller Erkenntniß) gesagt, kurz zusammen, um aus diesen Bestimmungen die „vermittelte Form“ der Erkenntniß abzuleiten. Zuerst wird (s. o. S. 98) dem Sein als dem „unbeweglichen Grund der Subjectivität“ das Erkenntnißvermögen als der „bewegliche Factor“ gegenübergestellt, der Wille aber als „einheitliche Beziehung beider“ bestimmt. Es könnte daher scheinen, als habe D. das Erkenntnißvermögen als Gegensatz des ruhenden Seins, den Willen aber als das einigende Mittelglied zwischen beiden aufgefaßt. Dem widerspricht aber, was später (s. o. S. 99 f.) über die Thätigkeit des Erkenntnißvermögens, welches die beiden Gegensätze des an sich Bestimmten und des für sich Bestimmenden zu vermitteln habe, gesagt wird. Die ganze Ableitung der Entwicklungsstufen oder Relationen der menschlichen Erkenntniß beruht darauf, daß das Erkenntnißvermögen als das Mittelglied zwischen Sein und Wollen anerkannt wird. Der leitende Gedanke ist hier offenbar derselbe, wie im „Princip der neueren Philosophie“ (S. 290), wo D. gegen Schelling bemerkt: darin bestehe „die wahre Natur eines jeden Vermögens, zwischen zwei dasselbe bestimmenden Endpunkten, dem Anfang und Ziel, sich bewegen zu können“, d. i. Mittelglied zwischen dem an sich bestimmten Dasein und dem frei bestimmenden Willen zu sein. Daß übrigens hinsichtlich dieses Punktes in den früheren Schriften D.'s noch ein unsicheres Schwanken sich fühlbar mache, wurde bereits bemerkt.

Einen weiteren Hauptpunkt der „Einleitung“ (s. o. S. 98 f.) bildet die Zurückweisung der Annahme einer inneren (subjectiven) Nothwendigkeit der menschlichen Erkenntniß — eine Annahme, welche freilich für den Vernunftabsolutismus Schelling's und Hegel's unvermeidlich sei. Dagegen wird diese Nothwendigkeit als eine äußere anerkannt, inwiefern die subjectiv freie wissenschaftliche Vermittlung an die vorausgehende unmittelbare Perception und Erfahrung gebunden sei. Diese Wahrnehmung ist aber

eine doppelte: eine sinnliche und eine geistige, eine äußere und eine innere, und ebenso ist das entsprechende Wahrnehmungsvermögen (Sinn) und die daraus hervorgehende Erfahrung eine doppelte. Wäre nicht „im Subjecte auch noch eine andere Beziehung als die zur äußeren Welt“, so wäre eine eigentliche Erkenntniß unmöglich; der Geist würde sich mit der bloßen Wahrnehmung der Erscheinung begnügen, statt nach dem inneren Grund und Wesen zu fragen. Unter dem durch den „inneren Sinn“ (s. o. S. 99 Anm.) zu Erfassenden versteht also D. hier daselbe, was er in der Denklehre als Idee der sinnlichen Empfindung und Vorstellung gegenüberstellt. Daß jedoch die freie Erfahrung, welche auf einem objectiven Verhältnisse, nämlich auf dem Wechselverhältniß und Verkehr zweier oder mehrerer Persönlichkeiten unter einander beruht, von jener rein subjectiven „Grundanschauung“ und der darauf beruhenden Denkbewegung unterschieden werden muß, habe ich bereits oben (S. 112) bemerkt. Allerdings ist weder die Idee, noch die freie (durch den Glauben zc. vermittelte) Erfahrung, die auf dem Verhältniß der Persönlichkeit zu anderen freien Persönlichkeiten beruht, möglich ohne Selbstbestimmungsvermögen im Menschen; aber die Richtung und Beziehung des freien Willens ist in beiden eine verschiedene, wie ja D. dieses selbst schon in den „Meditationen“ (s. o. S. 441 f.) und in der Moralphilosophie (s. o. S. 490 Anm.), wenn auch nicht mit voller Bestimmtheit ausgesprochen, doch wenigstens angedeutet hat.

Hält man mit den genannten Hauptpunkten zusammen, was D. schon in seiner Propädeutik (s. o. S. 104) und im ersten Entwurfe der Denklehre (s. o. S. 123 f.) über den Zusammenhang von Selbstbestimmung und Selbstbewußtsein bemerkt, so wird dasjenige, was der zweite Band dieser Monographie aus dem „Princip der neueren Philosophie“ und späteren Entwürfen zu einer „Einleitung in die Philosophie“ mittheilen wird, Jedem nur als eine consequente Weiterbildung der Sätze, welche D. schon in seinen frühesten Schriften niedergelegt hat, erscheinen können. Darauf, daß im Menschen außer dem bloßen Dasein noch ein „zweiter Punkt“ vorhanden ist, der die Möglichkeit der Selbstbestimmung in sich enthält, also außer der an sich bestimmten, gegebenen Natur noch ein Bestimmenkönnendes, beruht die Möglichkeit des Selbstbewußtseins, der Reflexion (s. o. S. 104), und darauf die „innere Fassungskraft“ (s. o. S. 99 Anm.), ohne welche die Erscheinungen „an dem äußeren Sinne [auf den das thierische Leben beschränkt ist] vorübergehen würden, ohne einen bewußten Eindruck zu hinterlassen“; ohne welche demnach die Erscheinungen nicht „als äußere“, d. i. im Unterschiede vom Ich oder Selbst, erfaßt, also wohl gekannt, aber nicht erkannt werden könnten.¹⁾

In der Propädeutik begnügt sich D., aus seinem Obersatze, welcher den Menschen als relative Einheit von Naturnothwendigkeit und Freiheit faßt, die Relationen des Ansich- und Fürsichseins und der Einigung beider abzuleiten, ohne in der nothwendigen Gesetzmäßigkeit und im freibestimmenden Willen (inwiefern dieser ein bei Erwerbung von Erkenntniß mitwirkender Factor sein soll) selbst wieder die verschiedenen Beziehungen, die hier in

¹⁾ Daß das Gleiche auch von der sog. inneren Erfahrung, d. i. von der Erfahrung, die wir von unserm Eigenleben gewinnen, gilt, inwiefern diese Erfahrung zum Wissen werden soll, wird sich später zeigen.

Betracht kommen, von einander zu sondern. Später aber hat es allerdings das Naturgesetz nicht bloß vom Sittengesetze, sondern auch vom notwendigen Gesetze der Vernunft, des Denkens (und damit auch der Phantasie, des Könnens) unterschieden. Macht man aber diese Unterscheidung, so muß consequenterweise auch die Denknöthwendigkeit von der bloßen Wahrnehmungs- und Vorstellungsnothwendigkeit unterschieden werden — eine Unterscheidung, deren Mangel nicht etwa bloß bei den alten und bei den modernsten Empirikern, denen die Denklehre ohnehin mit der Arithmetik und das Denken mit dem Zählen zusammenfällt, sondern selbst bei viel höher stehenden Denkern sich sehr fühlbar macht. Aber auch hinsichtlich der Mitwirkung des Willens bei der Genesis des menschlichen Erkennens machen D.'s spätere Ausführungen selbst außer der bereits erörterten noch eine weitere (dritte) Unterscheidung nöthig. Denn wenn die Idee als der dem sinnlichen Empfinden entgegengesetzte Factor jedes Gedankens aus dem Freiheitsbewußtsein entspringt, so wirkt hier der Wille mit, inwiefern die Vernunft nur in Folge der Anschauung oder des Gefühles einer freien Kraft das Ideale zum Sinnlichen (Realen) hinzuzufügen im Stande ist. In anderer Weise aber wirkt der Wille mit, inwiefern er das Bewegende, das Agens bei jeder wirklichen Denkbewegung ist, und wieder in anderer, wenn er durch einen freien Act die Offenbarung freier Wesen glaubend und vertrauend auf- und annimmt. Ausdrücklich aber hat D. diese gleichwohl nothwendige Unterscheidung weder in der Propädeutik noch später gemacht.

Dagegen hat er hier und später die Nothwendigkeit einer principiellen Einheit aller Wissenschaften gegen die Empiriker aller Zeiten (im „Princip der neueren Philosophie“ S. 305 ff. ausdrücklich gegen Herbart)¹⁾ auf's bestimmteste hervorgehoben. Diese Einheit aber muß die Philosophie — als die Wissenschaft vom Wissen und Erkennen selbst — den übrigen Wissenschaften verleihen. Sie ist also „Centralwissenschaft“, inwiefern sie durch Aufdeckung des Zusammenhanges mit dem menschlichen Erkenntnißvermögen überhaupt „den einzelnen Kenntnissen ihre Bedeutung und ihr letztes Verständniß gibt“. „Nur in diesem Zusammenhange versteht ein Wissen sich selbst“ (s. o. S. 101).

Die letzte subjective Einheit muß also allen Wissenschaften durch die Philosophie zu Theil werden. Durch sie müssen alle ihres Zusammenhanges mit dem subjectiven Erkenntnißvermögen und seinen „formgebenden Principien“ sich bewußt werden. Diese formgebenden Principien oder Relationen aber gehen aus dem Doppelverhältnisse des menschlichen Erkenntnißvermögens zur Naturnothwendigkeit einer- und zur Freiheit anderer- seits, also aus der Doppelnatur²⁾ desselben hervor, und machen sich darum auch unwillkürlich und unbewußt bei jeder Gestaltung der Wissenschaft geltend.

¹⁾ Herbart, heißt es hier, „behauptet, für jede Wissenschaft müsse es ein eigenes Princip geben. Das ist aber nur wahr hinsichtlich des eigenthümlichen Inhaltes der einzelnen Wissenschaften, nicht aber hinsichtlich ihrer philosophischen Bedeutung. Alle Wissenschaften sind sich darin gleich, daß sie Wissenschaften sind, und so verschieden die Objecte des Wissens sein mögen, darin sind sie alle ein- und demselben Principe unterworfen, daß sie gewußt werden können. Also muß es hinsichtlich dessen, was Wissen ist, auch ein gemeinschaftliches Princip geben, und dieses Princip zu erkennen ist die Aufgabe der Philosophie.“

²⁾ Natur im weitesten Sinne genommen: als von persönlicher Selbstbestimmung unabhängige Beschaffenheit.

Die Philosophie aber muß dieses unwillkürliche und unbewußte Verfahren zum Bewußtsein bringen. Wie aber die Form, so muß auch der Inhalt jeder Wissenschaft mit dem subjectiven Erkenntnißvermögen in bestimmtem Zusammenhange stehen und in diesem Zusammenhange von der Philosophie erkannt werden. Für die Philosophie kommen die verschiedenen Objecte nur hinsichtlich dieses Zusammenhanges in Betracht. Dieses Verhältniß muß also gleichfalls nachgewiesen werden, und wird von D. nachgewiesen in seiner Encyclopädie.

Eine erschöpfende Gliederung der Wissenschaft ist nur möglich, wenn beides zugleich berücksichtigt wird: die subjective Erkenntnißform und die wesentliche Beziehung der verschiedenen Objecte zum menschlichen Erkenntnißvermögen. Darum modificiren sich die „Relationen“ in ihrer Anwendung auf die Eintheilung der Wissenschaft nothwendig der Beschaffenheit der verschiedenen Objecte entsprechend. Berücksichtigt man dieß, so kann nicht auffallen, daß D. z. B. innerhalb der Naturphilosophie die Naturlehre (Physik, Chemie) als die der ersten, die Naturbeschreibung als die der zweiten, die Naturgeschichte als die der dritten Relation entsprechende Disciplin bezeichnet. Auch für die unfreie Natur muß die Wissenschaft, wenn auch in anderer Weise als für die Entwicklung der menschlichen Erkenntniß, eine bestimmende Kraft postuliren, welche das Zusammenwirken der allgemeinen, an sich unveränderlichen, immer sich gleichbleibenden Gesetze und Elemente bewirkt. Wie könnten sonst verschiedene Formen aus dem immer sich Gleichbleibenden erzeugt werden? Noch mehr aber als die Mannigfaltigkeit der Formen, die den Gegenstand der Naturbeschreibung bilden, zwingt die stufenweise Entwicklung dieser Formen zur Annahme eines die Entwicklung leitenden Principes. „In der Ruhe“, sagt darum D. in seinem Buche: „Renan und das Wunder“ (S. 94), „liegt nicht der Grund der Bewegung“, in der Unveränderlichkeit kein Grund der Veränderung und des Fortschrittes. Das leitende Princip aber muß eben durch Vergleichung der verschiedenen Formen mit den unveränderlichen Kräften, Stoffen und Gesetzen zum Bewußtsein gebracht werden. So allein ist eine wirkliche Naturgeschichte möglich, zu der sich die Darwin'sche Richtung den Weg selbst verbaut, so lange sie ohne den zweiten Factor jeder Entwicklung letztere erklären zu können meint. Die mannigfaltigen Formen oder Bildungen der Natur aber sind, wie D. im ersten Entwurfe der Encyclopädie (f. o. S. 56) tiefsinnig sich ausdrückt, gleichsam die „Sprache“ der Natur. Es sind die Worte, welche die in die Natur einsprechende höhere leitende Kraft aus den unveränderlichen physikalischen Gesetzen und chemischen Elementen bildet. „Eine andere Sprache hat die Natur nicht, als ihre Formen.“ Der Mensch dagegen gestaltet seine Sprache frei von innen heraus als Ausdruck seines freien und selbstbewußten persönlichen Lebens, das aber gleichfalls nur innerhalb der nothwendigen Bestimmtheit seiner Natur, also nur innerhalb nothwendiger Grenzen und Schranken sich zu entwickeln vermag. Auch der Mensch hat seine bestimmte Natur; nur gehört zu dieser Bestimmtheit der Menschennatur im Gegensatze zu aller unfreien Natur auch die Bestimmung (Potenz) zur Selbstbestimmung; d. h. der Mensch hat die Bestimmung und darum das Vermögen, sich auf Grund des verliehenen Seins selbst zu bestimmen. Die Voraussetzung dieser Selbstbestimmung aber ist das Selbstbewußtsein. Die Pflanze hat kein Bewußtsein von ihrem

Wachsthum, sondern geht ganz in demselben auf, ist aber eben darum auch nicht frei in ihrer Entfaltung. Das thierische Leben aber erschöpft sich zwar nicht in dieser bloß vegetativen Entwicklung, in der bloßen leiblichen Organisation; wohl aber in dieser und im Wahrnehmen und Begehren. Auch hier findet sich noch nicht Reflexion und Bewußtsein, kein Standpunkt über den Wahrnehmungen und Begierden und darum auch keine Freiheit, letzteren zu willfahren oder auch nicht. Die Wahrnehmungen rufen im thierischen Leben mit Nothwendigkeit die Begierden, und diese wieder die Bewegung (Anstreben oder Flucht) hervor. Der Mensch aber kann ankämpfen gegen die Begierden, weil er von sich, seinen Thätigkeiten und Zuständen Bewußtsein hat. Indem der Mensch sagen kann: ich empfinde, ich begehre, kann er auch gegen Empfindungen und Begierden beharrlich oder verneinend, zustimmend oder abweisend sich verhalten, sein Ich davon scheiden und unterscheiden, und sich darum auch nach einer andern Richtung hin (als nach der des Begehrens) entscheiden.

Was nun die Ableitung der Objecte des menschlichen Erkenntnißvermögens in der Encyclopädie betrifft, so habe ich schon oben (S. 112) bemerkt, daß hier der Beweis für die objective Realität des zweiten und dritten Objectes, der Natur und Gottes, nicht vollständig geliefert sei. 1)

1) Im zweiten Entwurfe der Propädeutik (1842) sagte D. über die Realität des Gottesgedankens: „Wer jene Realität läugnen will, kann ebenso gut auch die Wirklichkeit der Empfindungen des äußeren Lebens läugnen. Die Wirklichkeit dieses inneren Lebens [der „Empfindung eines inneren Lebensgrundes“; s. o. S. 102 Anm. 1] ist wenigstens ebenso groß, als die des äußeren; und wollte man ... das innere Leben aus dem äußeren ableiten, so würde man dafür ebenso wenig Grund haben, als wenn man das Äußere für den bloßen Widerschein des Innern erklären wollte.“ „Selbst dann, wenn man zugäbe, daß dieses Reich der überfinnlichen Anschauung in einem (in dem Menschen sich findenden) nothwendigen Zustande des Geistes bestehe, wäre dessen Objectivität für die menschliche Erkenntniß anerkannt. Einen andern unmittelbaren Grund und ein weiteres Kriterium der objectiven Wahrheit besitzt der Mensch überhaupt nicht, selbst nicht in dem unmittelbaren Bewußtsein des eigenen Daseins.“ D. bezeichnet also hier als Kriterium der objectiven Realität jedes Gedankens die Nothwendigkeit, sich etwas denken zu müssen. Gleichwohl muß er selbst sowohl in seiner Propädeutik (s. o. S. 102 f. Anm. 2) als in späteren Schriften einen Unterschied machen zwischen der unmittelbaren Gewißheit des Ich vom eigenen Sein und der mittelbaren Gewißheit von der objectiven Realität des Gottesgedankens und der Sinnenwelt. Wurde ja doch auch die Realität der sinnlichen Erscheinung schon oft genug von sehr bedeutenden Denkern, und zwar mit keineswegs leichtwiegenden Gründen bezweifelt. Aber auch für die Gleichstellung dieser drei Arten denknothwendiger Annahmen konnte er einen bedeutenden Gewährsmann anführen: keinen geringeren als Schelling, seinen ehemaligen Lehrer in München, der gerade in seinen Münchener Vorlesungen (Sämmtl. Werke I, 10, S. 11 ff.) selbst das Cartesische „Cogito ergo sum“, ja sogar das „Ich denke“ in Zweifel zieht, indem er behauptet, gewiß sei nur, daß gedacht werde. „Diesem Ausspruch: Ich denke“, sagt Schelling, „liegt nämlich zweierlei zu Grunde: 1) das, was in mir gedacht ... 2) das auf dieses Denken ... Reflectirende; nur indem dieses jenes Erste als mit sich identisch erkennt, sage ich: Ich denke. Das ‚Ich denke‘ ist also seiner Wahrheit nach keineswegs etwas Unmittelbares, es entsteht nur durch Reflexion, welche sich auf das Denken in mir richtet“ u. „Es denkt in mir, es wird in mir gedacht, ist das reine Factum.“ Durchgreifender als sein Lehrer hat D. selbst diesen schwierigen Punkt erörtert in seinen Münchener Vorlesungen (in den „Meditationen“; s. o. S. 413), indem er das subjective und das objective Ich unterscheidet, gleichwohl aber an der unmittelbaren Gewißheit der Identität beider festhält. Es ist zwar bequem, auf dem von Schelling angegebenen Wege rasch von dem relativen zum absoluten Ich sich hinüberzu-

Darum versucht D. diesen Nachweis wiederholt in seiner Denklehre, und wiederum in seiner Kunstlehre (S. 32), wo er daraus, daß der Mensch die indifferente Mitte zwischen einem jedenfalls denkbaren rein Unfreien und Bewußtlosen und einem ebenfalls denkbaren absolut Freien und Selbstbewußten bilde, daraus, daß im Menschen ein Uebergang vom Nichtselbstbewußtsein zum Selbstbewußtsein, vom unbewußten Nichtich zum bewußten Ich stattfindet, auf die objective Realität der beiden conträren Gegensätze: des an sich Bedingten und des an sich Bedingenden schließt. ¹⁾ Neuen Verz-

schwungen; warum aber der Annahme, daß überhaupt gedacht wird, mehr objective Realität zukommen soll, als der Behauptung, daß ich es bin, der eben denkt, und wie man auf diese Weise dem absoluten Scepticismus entkommen will, ist nicht wohl einzusehen. Der Idealismus schlägt hier sofort in Scepticismus um. Denn lasse ich von dem „Ich bin denkend“, oder (wie die allerneueste Formel lautet) von dem „Ich bin vorstellend“ das „Ich“ und das Vorstellend sein des selben fallen, aus welchem Grunde will man dann noch dem „Vorstellen“ selbst („Vorstellungen sind“) die objective Realität wahren? „Vorstellungen“ sollen sein? Warum wohl? Etwa weil ich sie mir als seiend vorstelle? Aber wie soll ich denn auf diese Weise jemals von dem Vorstellen des Vorstellens (denn das Vorstellen stelle ich mir ja doch auch vor?), von der Vorstellung oder vielmehr von dem Vorstellen, daß ich mir vorstelle, daß ich vorstelle, u. s. f. in infinitum, zu einem Objectiven (Objectiv-Realen) gelangen? Ja auch die Wörtchen „ich“, „mir“, „wir“ u., selbst das Wort „Vorstellung“ muß ich als eine ganz unberechtigte Verfelbständigung und Objectivirung der rein subjectiven Bewegung zu vermeiden mich bestreben. Ja auf das Reden selbst muß ich verzichten, da jedes Sprechen, auch das Reden vom Vorstellen, ja selbst jedes Denken ohne irgend welche Objectivirung unmöglich ist. Wie wollen wir so dem ewigen Wirbel des Fichtes'schen „unenbüßlichen Reflexionsprocesses“, dem „Traum des Traums“ entgehen? Das Vorstellen und Denken bleibt hier ebenso oder eigentlich noch mehr problematisch als das denkend seiende Ich. Jedes bestimmte Sein, auch das Vorstellend- und Denkendsein, kann ich mir vom Ich wegdenken; nur das Ich selbst kann ich mir durchaus nicht wegdenken, ohne mit ihm alles Andere fallen zu lassen; „es bleibt das zweifelt und einfach Gewisse“, wie D. in seiner Moralphilosophie (s. o. S. 491 Anm.) sagt. Es wird also bei der Gewißheit, daß ich denkend bin, wohl sein Bewenden haben müssen, wenn überhaupt ein Objectiv-Reales für unser Denken erreichbar sein soll; und was mit dieser ersten Gewißheit wesentlich und unzertrennlich zusammenhängt und als so zusammenhängend nachgewiesen wird, betrachtet D. mit Recht (nicht bloß in seinen „Meditationen“, sondern auch schon in seiner Propädeutik) als etwas, was als objectiv-r al erwiesen ist.

- ¹⁾ „Jede Erkenntniß“, heißt es hier u. A., „fordert ein Unterscheiden. Der Mensch als erkennendes Wesen — und wer philosophirt, muß doch wohl von der Voraussetzung ausgehen, daß der Mensch erkennen könne — muß etwas erkennen. Das Erkennende in der Erkenntniß fordert einen Gegenstand, ein erkennbares Object. Dieser Objectivität gegenüber ist der Mensch als erkennend subjectiv. Diese seine Subjectivität ist der Anfangspunkt, ist die Möglichkeit der Erkenntniß des Menschlichen. Mit dieser Subjectivität muß die [irgend eine] Objectivität zugleich sein; denn ein Subject ohne Object ist nicht denkbar. Alle Erkenntniß geht hervor aus der durch die Wechselwirkung von Subject und Object entstandenen Einheit beider. Die Erkenntniß ist also als menschliche wesentlich relativ.“ „Das Absolute ist als seiend absolut das Sein, und folglich auch das Sein, das bei sich selbst ist, von sich selbst weiß, das nicht ein Erkennendes im Gegensatze von einem außer ihm bestehenden Erkennbaren, sondern die absolute Erkenntniß seiner selbst als des absoluten Seins ist. Zudem aber im Menschen das Erkennende neben dem Sein ist, nicht über und nicht unter ihm, kann es nur neben ihm sein mittelst eines Dritten.“ „Die [den Endpunkt der Bewegung des Erkennens] bestimmende einheitliche Potenz des Willens macht die beiden ändern zu positiv bestimmten Gliedern ein und desselben Wesens. Zwei contradictorische Gegensätze sind nämlich, wie die Lehre vom disjunctiven Urtheil nachgewiesen, nur in der Ausschließung und quant-

nuchen zur Lösung dieses Grundproblems begegnen wir in den Münchener Vorlesungen („Meditationen“ etc.) und in der Moralphilosophie. Wohl am schärfsten ausgeprägt aber wird uns die Ansicht D.'s über diesen Punkt im zweiten Bande dieser Monographie aus der Schrift: „Das Princip der neueren Philosophie“ (1857) und den daran sich anschließenden Arbeiten entgegnet.

In der Propädeutik aber hebt D. hervor, daß alles, was erkennbar sein soll, dem Erkennenden gleich und zugleich von ihm verschieden sein müsse, und daß diese Bestimmung auch für die Selbsterkenntnis des Menschen zu Recht bestehe, indem auch hier das Erkennende von dem Erkennbaren, das Subject von dem Object unterschieden werden könne und müsse. Das

titativ durch gegenseitige Negation, nicht aber qualitativ und positiv bestimmt. Alle drei müssen daher auch in einem gemeinschaftlichen Oberbegriffe enthalten sein, mit welchem die innere Einheit gegeben ist. Diese Einheit, der das Sein, Erkennen und Wollen als unterschiedene Eigenschaften angehören, ist der Mensch.“ Im Menschen ist also der Irrthum möglich, weil Sein und Erkennen nicht an sich Eins sind; es ist der Zwiespalt und der Zweifel, es ist die Verbollkommnung, es ist die Erwerbung von Erkenntnis möglich, weil das, was coordinirt in seiner Natur neben einander besteht, in seiner Persönlichkeit zur vermittelten, durch seine eigene Thätigkeit zu erringenden Einheit gelangen kann. Nur als relatives Wesen kann der Mensch sich Erkenntnis erwerben und erwerben wollen, kann er philosophiren.“ „Jene Eigenschaften des menschlichen Wesens, die von Natur coordinirt sind, werden Eins in der Persönlichkeit, insofern diese ihrer eigenen Anlagen mächtig geworden ist. In der Persönlichkeit ist der Mensch ein zugleich seines Seins, Erkennens und Wollens gewisses Ich. Für sich bestehend, wollend und erkennend, und in diesem Fürsichsein unzerstörbar, ist er unsterblich. Mit dem in der Persönlichkeit möglichen Fürsichsein ist der Mensch ein von allen möglichen selbständigen [„Selbstheiten“ hieß es in der Abschrift] und nicht selbständigen Wesen geschiedenes Selbst, ein Wesen für sich. Zudem er sich in diesem Fürsich nach der Einheit jener Grundkräfte in sich und in seiner Unterschiedenheit von allen Wesen außer sich erkennt, ist er zum Selbstbewußtsein seinem ganzen Inhalte nach [d. i. zur Selbsterkenntnis] gekommen. Der Mensch ist im Zustande des Selbstbewußtseins ein von sich selbst verstandenes, in seinem Inhalte erkanntes Object.“ „Das Bewußtsein, indem es dieses Selbst als Gegenstand nimmt, setzt den Gegensatz von dem zum Selbstbewußtsein kommenden Subjecte und dem zum Bewußtsein zu bringenden Objecte, jener Totalität nämlich, voraus, und das Selbstbewußtsein als die Einheit beider. Der Mensch als Object seiner subjectiven Bewegung unterscheidet sich aber als für sich bestehendes Wesen von andern Objecten, und erkennt sich nur in diesem Unterschiede als bestimmtes Object. Aus diesem Unterschied gehen die wesentlichen Grundkräfte des sich als ein Selbst positiv constituiren könnenden Menschen hervor. Indem der Mensch zur vollen Position seiner selbst erst kommt, wird dadurch ein doppeltes Object vorausgesetzt, nämlich ein an und für sich ein Selbst absolut seiendes, von jedem Streben nach erst zu erringender Selbstheit durch absolute Einheit freies, absolutes Wesen, und ein ohne alles Selbst bestehendes an sich gegebenes, zu seinem Andern kommendes Object der Erkenntnis. Zwischen diesen beiden findet sich die Bewegung des relativen menschlichen Strebens zum Selbstbewußtsein in der Mitte. Dieses geht aus von dem Nichtselbstbewußtsein, von einem an sich gesehenen Zustande, und kommt zum Selbstbewußtsein, als einem zuvor nicht actu vorhandenen. Diese beiden, das Selbst, das bewußte Ich, und das unbewußte Nichtich in sich wahrnehmend, erkennt der Mensch beide als außer dem eigenen Selbst notwendig voraussetzende und an sich seiende Objecte. Wären beide nicht an sich vor der Erkenntnis und außer dem Menschen, so könnte eine Vermittlung, ein Uebergang auch in ihm nicht stattfinden.“ „Indem der Mensch gerade der Bewegung des Uebergangs in sich gewiß ist, ist er damit der beiden Gegensätze, zwischen denen der Uebergang besteht, gewiß, und mit dieser Gewißheit erfährt er auch die beiden, jenen Gegensätzen zur notwendigen Voraussetzung dienenden Objecte mit notwendiger Gewißheit.“ (Kunstlehre I, S. 29–32.)

Object aber erscheint hier als ein zugleich Bedingendes und Bedingtes, als ein Bedingt-Bedingendes. Das Bestehen eines solchen setzt das Bestehen eines an sich Bedingten (Natur) und eines an sich Bedingenden (Gottes) voraus. Letzteres hat den Bestimmungs- und Seinsgrund in sich, Ersteres beide außer sich, der Mensch den einen in, den andern außer sich. Gott und Natur stehen daher im doppelten Gegensatze unter einander, der Mensch aber im einfachen Gegensatze, also auch in einfacher Verwandtschaft mit beiden; er ist beiden ähnlich und unähnlich zugleich, ist ein Drittes, Mittleres zwischen beiden, der Indifferenzpunkt zwischen dem an sich Freien und dem an sich Unfreien. Er ist ein sich selbst bestimmendes und darum für sich seiendes und thätiges persönliches Wesen, aber kein durch und von sich seiendes; ist nicht rein unabhängig und unbedingt, aber auch nicht rein abhängig und bedingt; ist nicht ein selbstloses Wesen, sondern ein Ich, ein Selbst, aber kein absolutes, sondern ein bedingtes und relatives, und ist eben darum beider Gegensätze als außer ihm und an sich bestehender gewiß, weil er selbst die mittlere (nicht aber die absolute) Einheit von beiden ist, weil in ihm beide in ihrer gegenseitigen Beziehung und Beschränkung, aber keiner von beiden in seiner Ausschließlichkeit sich findet. (Vgl. die oben aus der Kunstlehre citirte Stelle und „das Princip d. n. Ph.“ S. 211.)

Aus diesen Bestimmungen folgt von selbst, daß die verschiedenen Objecte auch in verschiedenem Verhältniß zum Erkenntnißvermögen stehen (s. o. S. 103), je nachdem das zu Erkennende unter oder über dem Erkennenden steht, oder, wie Fr. Baader (Vorl. ü. rel. Phil. Nr. 27) mit Berufung auf Meister Eckart sich ausdrückt, „das Erkennen und die Subjection wechselseitig sind“. Um die Erkenntniß seiner selbst, sagt D. (Propäd. S. 54), ist es dem Menschen zunächst zu thun. Indem er aber sich selbst zu erkennen strebt, werden nothwendig auch die übrigen Objecte, von denen er sich unterscheiden muß, um sich in seiner Eigenthümlichkeit vollständig zu erkennen, „mit in den Kreis dieses Strebens hineingezogen“. Diese Ausdehnung des Gebietes der Philosophie und die daraus sich ergebende encyclopädische Gliederung ist aber nicht unvereinbar mit der in der „Einleitung“ gegebenen Bestimmung der Philosophie als der Wissenschaft vom Wissen selbst. Die Philosophie hat die Aufgabe, ein Wissen vom Wissen, d. i. ein seiner selbst und seiner letzten Gründe vollkommen bewußtes Wissen zu gewähren. Ursprung, Wesen und Ziel des Wissens sind aber nicht vollständig erkannt, so lange nicht alle subjectiven Kräfte und Thätigkeiten, alle Elemente und alle wesentlichen Verhältnisse der menschlichen Persönlichkeit zu allem Freien und Unfreien außer ihm, zu den übrigen Menschen, zur Natur und zu Gott erkannt sind. Aus der genannten Begriffsbestimmung ergibt sich daher die Gliederung der philosophischen Wissenschaft, wie sie in D.'s Encyclopädie uns vorliegt, von selbst. Je nach der größern oder geringern Entfernung von dem erkennenden Subjecte, in dem jede Erkenntniß ihren Ausgangspunkt und ihre Wurzel hat, reihen sich die einzelnen (objectiven) Disciplinen an einander.

Am nächsten stehen dem erkennenden Subjecte jene Wissenschaften, welche die subjectiven, aus der bewußten Unterscheidung von Subject und Object hervorgehenden Kräfte, durch die der Mensch von Gott und Natur zugleich verschieden ist, zum Gegenstande haben, also Denklehre, Kunstlehre und Moralphilosophie (s. o. S. 104 ff.). Die freie That und damit auch Denken

und Können — alle drei können ihren Ursprung nur in einem Wesen haben, das erst auf Grund eines verliehenen Daseins, einer gegebenen, bestimmten Natur zu Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung gelangen muß, in einem Wesen, welches ein wirkliches Selbst erst wird, und nur dadurch werden kann, daß es an eine eigene und mittelst derselben auch an eine äußere Natur (Welt) gebunden ist. Was zuvor außer ihm vorhanden war oder (wie eine anderweitige sehr klare Bestimmung D.'s lautet) wenigstens seinem Selbstbewußtsein äußerlich war, inwiefern es mit ihm und in ihm selbst als seine Natur bestand, ohne noch erkannt zu sein, muß dieses Wesen allmählich zum Bewußtsein bringen und wird so ein wirkliches Selbst. Eben dadurch aber unterscheidet sich die creatürliche Persönlichkeit einerseits von der Natur außer und unter ihr, welche nie Selbstheit gewinnt, nie zum Fürsichsein kommt, weil „in ihr eben der zweite Punkt der in der Persönlichkeit möglichen Selbstbestimmung, von dem aus sie auf ihr Dasein zurückzuschauen und es in sich setzen könnte, fehlt“; andererseits von Gott, in welchem gar keine Trennung von Object und Subject stattfinden kann, dem vielmehr ewiges und absolutes Selbstbewußtsein, absolute Persönlichkeit zukommt.

Sein, Erkennen und Wollen sind in Gott Eins. Von Reflexion, von Denken im eigentlichen (menschlichen) Sinne kann bei Gott nicht die Rede sein. Ebenso wenig von bloßem Vermögen und entsprechender (allmählich sich entwickelnder) Thätigkeit. Die Natur aber hat kein eigenes Vermögen und keine einem solchen entsprechende selbständige Thätigkeit, weil ihr jede Selbstheit und Freiheit fehlt. Eigenes Vermögen und diesem entsprechende selbständige Thätigkeit ist nur möglich, wo Freiheit und Unfreiheit zugleich in einer Wesenseinheit zusammentreffen. Der Mensch muß denken, wenn er erkennen will, weil er frei und unfrei zugleich ist. Wären wir unbedingt frei, so wären wir gleich Gott und hätten nicht im Unterschiede vom absoluten Erkennen und Schauen eine durch Denken vermittelte, nur allmählich von Punkt zu Punkt fortschreitende, auf der sinnlichen Vorstellung ruhende und von außen bedingte und bestimmte Erkenntniß. Wären wir aber durchaus unfrei, so würden wir gar nicht denken und erkennen. Das bloß Unfreie hat kein Bewußtsein, weil es im bloßen Dasein und Bestimmtheit aufgeht. Wie durch unser Denken, so sind wir auch durch unser Können und Thun Gott und der Natur ähnlich und unähnlich zugleich, wie D. dieß in den oben (S. 104 f.) angeführten Stellen kurz und schlagend dargethan hat. Die vom Denken und Können zugleich bedingte freie That, der „subjectiv und objectiv [, innerlich und äußerlich“] zugleich gesetzte Willensact wird von dem bloß subjectiven Willensact, die an sich und ursprünglich „leere, inhaltslose Freiheit“ wird von der „positiven“, der „bloße Bestimmungsgrund“ von der „wirklichen Selbstbestimmung“ unterschieden.

Mit den drei wesentlichen persönlichen Thätigkeiten, durch welche der Mensch in seinem Unterschiede von Gott und Natur vollständig bestimmt ist, sind bereits drei der Objecte, welche die Philosophie zum Bewußtsein zu vermitteln hat, und damit drei von jenen Gliedern, welche den Organismus der philosophischen Wissenschaft bilden, gefunden: die Denklehre, die Kunstlehre und die Moralphilosophie. Von diesen drei Wissenschaften, welche insgesammt den Menschen in seinem subjectiven Fürsichsein, in seiner persönlichen (selbstbewußten und vom freien Willen bestimmten) Thätigkeit

betrachten, wird die dritte (Ethik, Tugendlehre) ihre Stelle nach der Denk- und Kunstlehre erhalten müssen, weil Denken und Können dem freien Handeln zur Voraussetzung dienen. Die erste dieser Wissenschaften aber wird die Wissenschaft vom Denken sein müssen, weil das Denken dem philosophischen Streben, dem Forschen nach Ursprung, Wesen und Bedeutung des Wissens am nächsten steht. Als weitere Forderung der wissenschaftlichen Entwicklung ergibt sich dann die Zurückführung dieser drei Thätigkeiten auf den allgemeinen elementaren Grund, aus welchem jene einzelnen Thätigkeiten herauswachsen, die Darstellung der Elemente der menschlichen Natur, deren Einheit und Wechselwirkung die Bedingung und Grundlage für alle persönliche Thätigkeit bildet; und dieses geschieht in der Seelenlehre (Psychologie im weiteren und Anthropologie im engeren Sinne). Auf der Basis der gleichen, allgemein-menschlichen Natur, welche Gegenstand der Seelenlehre ist, erbaut sich aber bei jedem Menschen ein neues, eigenes, aus der freien Selbstbestimmung hervorgehendes Leben. Auf derselben elementaren Grundlage sind verschiedene Wesen auf verschiedene Weise zwecksetzend und handelnd thätig. Diese Verschiedenheit, die aus der freien selbstbewußten Thätigkeit der Einzelnen hervorgeht, fordert aber über der Gleichheit der bloßen Grundlage (der gemeinsamen Natur) auch noch eine Einheit und Gemeinsamkeit des Zweckes, zu dessen Erreichung die verschiedenen Kräfte und Thätigkeiten der Einzelnen zusammenwirken, sich gegenseitig ergänzen und unterstützen, aber auch beschränken müssen, damit die Gesellschaft als Ganzes erreiche, was dem einzelnen (auf die Societät angewiesenen) Menschen zu erreichen nicht möglich wäre. Dieses persönliche Verhältniß nun, welches im Fürsichsein des Menschen seinen Grund hat, d. i. das Recht, inwiefern es in der Natur oder unveränderlichen Wesenheit der menschlichen Persönlichkeit gründet (nicht das Recht, wie es je nach Zeit, Ort und Umständen verschieden sich gestaltet hat), ist Gegenstand des Naturrechts (der Rechts- oder Societätsphilosophie oder Staatslehre). An diese fünf rein anthropologischen Wissenschaften schließen sich Natur- und Religionsphilosophie ¹⁾ an,

¹⁾ Die Aufgabe der Religionsphilosophie läßt sich aus späteren Arbeiten D.'s etwa so bestimmen: Der Zusammenhang mit der unfreien Natur wird durch die Sinne empfunden. Die Natur muß dem Menschen zuerst erscheinen, und diese Erscheinung muß (durch eine Gegenwirkung von Seite des wahrnehmenden Subjectes) zur Vorstellung werden; dann erst kann die „unbewußte Einheit des Innern und Außern“, die man Vorstellung nennt, durch das unterscheidende und vermittelnde (vergleichende) Denken zum bewußten und begrifflichen Wissen werden. (Grundr. d. Logik S 6; f. v. S. 136.) Durch unsere sinnliche Natur wird die Erscheinung und Wahrnehmung der Außenwelt ermöglicht; der Zusammenhang mit Gott aber und die Möglichkeit einer Erkenntniß Gottes ist durch die Freiheit und die mit ihr gegebene innere Beziehung zum Ueberfinnlichen und Unendlichen, d. i. durch die Idee bedingt. Diese innere Beziehung und „negative Grundanschauung“ ist es, welche uns zwingt, nicht befriedigt von der bloßen Erscheinung, überall nach dem Grund und Wesen zu fragen; sie ist es, welche bewirkt, daß die menschliche Vernunft mit dem Wissen von der Natur und Menschheit sich nie begnügen kann, sondern nach Erkenntniß einer letzten und höchsten Ursache verlangt, welche also der Vernunft den Schluß auf ein höchstes Wesen, auf einen „höchsten unsichtbaren und unveränderlichen Grund aller Erscheinung“ ermöglicht (Gesch. d. griech. Phil. I, 51); sie ist es, welche bewirkt, daß, wie D. an andern Stellen sich ausdrückt, jede Schlußfolgerung, welche auf Räumung der Existenz eines höchsten Wesens (und ebenso der Freiheit und Unsterblichkeit der Seele) hinausläuft, durch einen unabweisbaren Vernunfttrieb stets von der Menschheit verworfen wird; daß der Mensch durch innere

mit denen „das objective Reich der Philosophie geschlossen“ ist, indem damit alle Objecte „zur subjectiven Erkenntniß in forma Subjecti vermittelt“ sind. Der Uebergang von dem „unvermittelten Zustande des Erkennens“ zur Philosophie wird durch die Einleitung in die Philosophie, durch die Propädeutik, die Erkenntniß ihres eigenen Entwicklungsganges aber durch die Geschichte der Philosophie gewonnen ¹⁾ mit welcher der Kreis des rein philosophischen Wissens sich schließt.

Gewalt getrieben die Untersuchung stets auf's neue beginnt, sobald ihn seine Schlüsse auf ein entgegengesetztes Resultat führen; sie ist es endlich, welche bewirkt, daß, wie D. wieder an anderer Stelle (in dem Artikel: „Beiträge zur Charakteristik der modernen freien Wissenschaft“, gedruckt i. J. 1858) sagt, die Vernunft von Natur aus nach einer Offenbarung verlangt und sie zu ihrer ersten und letzten Entwicklung bedarf. Der erste Unterricht, den der Mensch empfängt, hat, wie D. an zahlreichen Stellen hervorhebt, naturgemäß die Form der Offenbarung; aber auch dann, wenn die Vernunft selbständig und mündig geworden ist und als solche die Nothwendigkeit der Annahme einer höchsten und letzten Ursache erkannt hat, kann sie sich mit dieser Erkenntniß nicht begnügen, sondern verlangt nach thatsächlicher Gewißheit, daß dieses Wesen ein freies und persönliches ist, und darum nach einer Offenbarung dieses Wesens als eines persönlichen. Denn nur dann ist, wie D. ebenfalls vielfach betont, volle und thatsächliche Gewißheit dieses Wesens als eines persönlichen gegeben, wenn es sich als persönliches kundgethan hat, ganz abgesehen davon, daß wirkliche Erkenntniß eines freien Wesens hinsichtlich dieser seiner Freiheit nicht einmal relativ-freien Wesen, am allerwenigsten aber Gott gegenüber möglich ist ohne freie Mittheilung und Offenbarung von Seite dieses persönlichen Wesens. — Subjectiv und negativ also ist der Zusammenhang des Menschen mit Gott durch die „Idee“, objectiv und positiv aber erst durch eine mit dem Willen und Glauben aufzunehmende göttliche Offenbarung gegeben. Deshalb betrachtet Plato — worauf D. schon in dem Dialog „Antichristenthum“ zc. (I. v. S. 18 und 26 f.) hinweist — indem er der Sehnsucht des ganzen Heidenthums den klarsten Ausdruck verleiht, auch den besten der Vernunftbeweise nur als Nothbehelf, auf dem man sich eben wie auf einem Flosse durch die Fluthen des Lebens wagen müsse, wenn man nicht sicherer und gefahrloser auf einem festeren Fahrzeug, etwa einer göttlichen Rede, hinübergelangen könne. Mit der Freiheit und der in ihr ruhenden Idee ist also einerseits die Möglichkeit einer beschränkten Erkenntniß eines höchsten, göttlichen Wesens durch die sich selbst überlassene Menschheit, andererseits die Vorbedingung für die Aufnahme und Erkenntniß jeder Offenbarung gegeben. An diesen Punkt muß die Religionsphilosophie anknüpfen, um die Thatsache und den Inhalt der Offenbarung mit dem übrigen Wissen vernunftgemäß zu vermitteln.

¹⁾ Mit den oben aufgezählten sieben Wissenschaften sind alle Objecte zur subjectiven Erkenntniß in Form dieses Subjectes vermittelt. Aber wie kommt das Subject dazu, die verschiedenen Objecte überhaupt wissenschaftlich zu vermitteln? und wie (zweiten) dazu, sie gerade in dieser bestimmten Weise zu vermitteln? Die erste Frage muß durch die Darlegung der subjectiven und objectiven Voraussetzungen, durch die Angabe der allgemeinen Bedingungen, denen jeder Mensch hinsichtlich der philosophischen Erkenntniß unterliegt, in der Propädeutik beantwortet werden, die zweite Frage durch die Geschichte der Philosophie, d. i. durch die Darlegung der Anforderungen, welche in Folge der ganzen vorausgehenden Entwicklung an ein neues philosophisches System gestellt werden können und müssen. Die Propädeutik gliedert sich selbst wieder in einer den drei Haupttheilen des ganzen Systems entsprechenden Weise. Der erste Theil (nach der früheren Terminologie D.'s die Einleitung) leistet für die Propädeutik daselbe, was diese als Ganzes für das ganze System zu leisten hat; die Encyclopädie aber entspricht der Durchführung der (in der Propädeutik gegebenen) Grundlinien des Systems durch die einzelnen (objectiven) philosophischen Wissenschaften; die Methodologie endlich entspricht der Geschichte der Philosophie, die den Weg (die Methode) zu untersuchen hat, auf welchem die Menschheit zu diesem bestimmten Ziele und Resultate gekommen ist. Die Propädeutik ist gleichsam der Ansat zur Rechnung, welche in der objectiven Philosophie durchgeführt werden muß; die Geschichte der Philosophie aber ist gleichsam

Der Philosophie aber als der ihrer selbst vollständig bewußten Wissenschaft müssen die didaktischen Wissenschaften als Grundlage derselben vorausgehen, um dann, wenn sie ihr als Vorschule gedient, durch die Philosophie selbst wieder ihre wissenschaftliche Vollendung (als Philosophie der Geschichte, der Sprache, der Mathematik) zu erhalten. Das Erste ist der einfach natürliche Gebrauch des Erkenntnißvermögens, dessen der Mensch „ohne Weiteres den natürlichen Bedingungen des menschlichen Erkenntnißvermögens gemäß“ sich bedient, „ebenso wie wir ohne Weiteres der Füße den natürlichen (physischen) Gesetzen der Bewegung gemäß zum Gehen uns bedienen.“ (Princip der n. Phil. S. 2.) Die Erkenntniß selbst (als Einheit des Erkennenden und Erkennbaren) ist bei diesem Verfahren noch eine unvermittelte. Erkennbares ist mit dem Subjecte vermittelt, zum Bewußtsein gebracht, aber die Erkenntniß selbst als solche noch nicht. Durch die Philosophie dagegen muß sich der Denkende des Wie und des Warum der Vermittlung des Erkennbaren mit dem Erkennenden bewußt werden; das Wissen muß ein seiner selbst gewisses und sicheres werden, ist nicht mehr bloß unmittelbare Bethätigung der geistigen Anlagen, sondern macht diese Thätigkeit selbst, ihr Warum und Wie, ihren Grund und ihr Gesetz zum Gegenstande der Untersuchung. Die Philosophie ist also nicht mehr bloß Vermittlung irgend eines Erkennbaren mit dem Erkennenden, nicht mehr bloß Erkenntniß in dem Sinne, wie die „didaktischen“ Wissenschaften, sondern Erkenntniß oder Wissen vom Wissen und Erkennen selbst. Die „historischen“ oder Fachwissenschaften aber müssen als Anwendung der durch die Philosophie erlangten selbständigen Erkenntnißkraft auf das Leben an die Philosophie sich anschließen. „Hat der Geist“, sagt D. (Propäd. S. 80 f.) seines Vermögens als eines eigenen sich bemächtigt, dann erst wird er auch wieder von diesem Fürsichsein ausgehen und die mit Bewußtsein besessene Macht auch auf das Leben anwenden können. Er wird nun die Objecte wissenschaftlich zu betrachten im Stande sein, ohne sie (in dieser Betrachtung) in der Subjectivität aufgehen zu lassen, sondern sie werden nun außer und in dem Subjecte zugleich bestehen können; er wird sie subjectiv ergreifen und ihnen [doch] ihre objective Haltung belassen.“ „Der selbstbewußte Geist nimmt die Objecte als Thatfachen des Lebens, und nicht mehr bloß als Thatfachen des Bewußtseins.“ D. scheint demnach einen bleibenden Unterschied und eine constante Trennung von Religionsphilosophie und Theologie, Naturrecht und sog. positiver Rechtswissenschaft („Staatslehre“), Naturphilosophie und Medicin¹⁾

die Probe für die Richtigkeit dieser Rechnung (gleichsam die Zurückführung der Rechnung zum Ansatze). Die Propädeutik (die Einleitung, inwiefern sie auch Encyclopädie und Methodologie umfaßt) muß, wie in die Philosophie überhaupt, so auch in das bestimmte System einführen; die Geschichte der Philosophie eröffnet, wenigstens für den außerhalb des Systems stehenden Beobachter, den Blick in die Zukunft, in weitere, durch das bestimmte System noch nicht gelöste Aufgaben, und führt nothwendig über jedes System hinaus so lange, bis endlich ein System nachzuweisen im Stande ist, daß in den Versuchen der Vergangenheit alle innerhalb der allgemeinen Anlage der menschlichen Natur möglichen Gegensätze hinsichtlich der philosophischen Erkenntniß erschöpft sind, und daß all diese möglichen und in die zeitliche Entwicklung eingetretenen Gegensätze und Systeme in ihm selbst ihre letzte Veröhnung und Einheit wirklich gefunden haben.

¹⁾ Denn nur diese beiden Glieder können in den zwei verschiedenen Gebieten der

anzunehmen. Doch wird wenigstens eine beständig sich steigende Annäherung beider Gebiete anerkannt werden müssen, so daß entweder die Philosophie (z. B. die Religionsphilosophie der „positiven“ Offenbarungswissenschaft gegenüber) sich immer mehr vertiefen muß, um dem sich gleichbleibenden historisch zu Recht bestehenden Besitze conform zu werden, oder die „Praxis“ immer mehr dem wissenschaftlichen Bewußtsein entsprechend sich umgestalten muß. „Die Wissenschaft“, schließt D., „gliedert sich daher nach den drei Relationen ab, indem sie in der Relation des Ansichseins die didaktischen Wissenschaften, in der Relation des Ausgangs und des Fürsichseins die rein philosophischen, und in der Relation der Wechselwirkung und des Seins für ein Anderes die historischen Wissenschaften aus sich hervortreten läßt. Somit ist das Verhältniß der Glieder der Philosophie unter sich und der Philosophie zur Wissenschaft bestimmt, und die Encyclopädie hat die letzte Stufe der ihr gesetzten Aufgabe erreicht.“

Ich stehe nicht an, die von D. in seiner Encyclopädie gegebene Gliederung der Wissenschaft als die gelungenste der bisher versuchten Gliederungen (auch die Hegel'sche nicht ausgenommen) zu bezeichnen. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß dieselbe auch vollständig und für immer genügend sei. Ob insbesondere der den Relationen entnommene Theilungsgrund, so richtig auch die Unterscheidung und Gliederung der Relationen an sich sein mag, als Theilungsgrund zureichend und die Sache erschöpfend sei, ist fraglich. Schon das ist auffallend, daß das auf die Unterscheidung der Relationen gebaute Theilungsprincip, je weiter das System vorschreitet, mehr und mehr in den Hintergrund tritt und zuletzt ganz verschwindet. So in den „Meditationen“, in der Moralphilosophie und in der Geschichte der griechischen Philosophie. Die größte Schwierigkeit bereitet der Encyclopädie D.'s jedenfalls die (ebenfalls der Hervorhebung der Relationen entstammende) Verbindung des methodischen (subjectiven und didaktischen) Momentes mit dem rein sachlichen (objectiven). D.'s architektonisches Genie weiß diese Schwierigkeit wohl fast ganz zu verhüllen, aber doch nicht vollständig zu heben.

Den Kern der Methodologie bildet die Darstellung der „objectiven Seite der wissenschaftlichen Methode überhaupt“ und die Anwendung der hier entwickelten Methode auf die Geschichte der christlichen Philosophie und die didaktischen Wissenschaften (s. o. S. 108—111). Leider hat D. selbst das Verhältniß dieser seiner Methode zu den üblichen Bezeichnungen und Bestimmungen nicht einmal angedeutet, so daß ich dieses Verhältniß zu bestimmen versuchen muß, ohne seiner eigenen Darstellung irgend einen Anhaltspunkt für diese Vergleichung entnehmen zu können. Jedenfalls sind die von D. gegebenen Bestimmungen seines Verfahrens ganz eigenthümliche, von allen früher üblichen verschiedene. Inwiefern D. zuerst zu den Urbestandtheilen oder Elementen jeder „Lebensentwicklung“ vorzudringen sucht, muß er die bestehenden (besonderen und bestimmten) Lebens-Formen oder Erscheinungen „analysiren.“ Nur durch „Analyse“ der bestehenden

Wissenschaft, die D. als philosophische und historische Wissenschaften unterscheidet, als einander entsprechend angesehen werden. Freilich muß dann „Medicin“ in weiterem Sinne als gewöhnlich genommen werden.

Gestaltungen kann er zur „Klarheit der allgemeinen Verhältnisse“, zur „Unterscheidung der Elemente“, die stets im Gegensatz zu einander stehen, gelangen. Dieses Verfahren, welches nur als Vorarbeit zum eigentlich wissenschaftlichen, systematischen oder constructiven Verfahren betrachtet werden kann, könnte man, um einen bereits gebräuchlichen Namen anzuwenden, das heuristische oder propädeutische nennen. Die klare Unterscheidung der unter sich im Gegensatz stehenden Elemente bildet den Ausgangspunkt des wissenschaftlichen Verfahrens (inwiefern, wie D. will, die Methode nach ihrer objectiven Seite betrachtet wird); der Fortschritt besteht sodann in der Erkenntniß der Gesamtheit der Einzelformen, welche durch Verschlingung oder Verbindung (Synthesis) der Elemente entstehen; die Art (und, wo ein solcher gegeben ist, der Abschluß) dieser Verbindung führt, verglichen mit der durch das Freiheitsbewußtsein dem Menschen erkennbaren „Idee des Lebens“, zur Erkenntniß des die ganze Entwicklung treibenden Grundgedankens oder Principes. Indem nun zuerst der ursprüngliche Gegensatz der Elemente, welcher allen einzelnen Entwicklungsformen zu Grunde liegt, gesucht wird, verfährt man offenbar regressiv (re- oder inductiv); inwiefern aber dieser ursprüngliche Gegensatz zugleich die „allgemeine, elementare Grundlage“ bildet, „aus welchem die Einzelformen sich ergeben“, d. i. abgeleitet werden müssen, verfährt man progressiv (deductiv) oder auch analytisch nach D.'s Terminologie, da D. unter Analyse die Zergliederung des Allgemeinen in seine Unterschiede oder Besonderheiten, unter Synthese aber das Fortschreiten von dem Besonderen zum Allgemeinen als der Synthesis des Besonderen versteht. Jenes erste, heuristische Verfahren müßte man also als das synthetische in diesem Sinne des Wortes bezeichnen. Da nun aber dieses heuristische Verfahren ohne sorgfältige Induction unmöglich zum Ziele führen kann, so wird die erschöpfende Genauigkeit des inductiven Verfahrens auch ein wesentliches Kriterium für die „Construction“, für die Durchführung der allgemeinen Grundlage durch die einzelnen Entwicklungsformen und für den Nachweis des leitenden Principes in der Aufeinanderfolge dieser Formen bilden müssen. So zeigt sich die von D. in der Methodologie theoretisch entwickelte, in der Poetik aber wohl am klarsten und tiefstinnigsten durchgeführte Methode als eine geistvolle und originelle Combination der bisher üblichen Eintheilungen und Bestimmungen der wissenschaftlichen Methode. Eine möglichst kurze und klare Zusammenfassung dessen, was D. über die Anwendung dieser Methode in der Methodologie und in anderen Schriften gesagt oder wenigstens angedeutet hat, wird dieß noch deutlicher machen.

Ueberall, wo eine Entwicklung ist, ist ein Anfang; wo Anfang ist, ist ein Gegensatz der Elemente, durch deren Zusammentreffen die Entwicklung bedingt ist, indem aus der wechselseitigen Durchdringung und Verschlingung derselben die einzelnen Entwicklungsformen hervorgehen. Durch die Aufeinanderfolge dieser Formen wird das Princip, der die Entwicklung auf ein bestimmtes Ziel hinleitende Grundgedanke oder der Zweck der ganzen Entwicklung klar. So hinsichtlich der Sprachwissenschaft. Einerseits tritt uns in der Sprache der Ausdruck der naturnothwendigen Empfindung als Natur laut entgegen, andererseits die bewußte Zurückbeziehung des unmittelbaren Eindrucks auf das denkende Ich, auf das persönliche Selbst. Auf dieser Zurückführung des Naturgrundes zum Persönlichkeitsgrunde (auf der „Reflexion“) beruht die Modification oder Articulation des

bloßen Naturlautes, der so zum articulirten Laute oder zum Worte wird, woran sich dann die Verbindung der Worte zum Satze, bedingt durch jene primäre Modification, anschließt. Die Verschiedenheit der Naturlaute bedingt die Verschiedenheit der Sprache als solcher; die verschiedene Modification der Naturlaute durch die innere persönliche Anschauung und Reflexion, durch selbstbewußte Thätigkeit bedingt die Verschiedenheit der Sprachstämme und einzelnen Sprachen. Die Erkenntniß der einzelnen Entwicklungsformen der Sprache (überhaupt) und der Sprachen (insbesondere) aber führt zuletzt auch zur Erkenntniß des der ganzen Sprachentwicklung als Idee zu Grunde liegenden, zu immer höheren Zielen und Zwecken fortdrängenden Grundgedankens oder Principes der ganzen Entwicklung. So wird auch hinsichtlich der Geschichte aus den Formen der allmählichen Bewältigung der äußeren (natürlichen) Verhältnisse durch den freien, zwecksetzenden, selbstbewußten menschlichen Willen, aus den Stufen der sich beständig steigernden Freiheit (der Cultur) das die Entwicklung leitende Princip erkannt; und die Geschichte erscheint so als allmähliche Annäherung und Erhebung der Menschheit zu ihrem Ziele. (der höchsten geistigen Freiheit) mittelst der Leitung und Erziehung des Menschengeschlechtes durch eine göttliche Vorsehung. So nöthigt uns auch die stufenweise Entwicklung der Naturreihe zur Anerkennung eines ursprünglichen Gegensatzes von Kraft und Materie, Bildendem und Bildsamem. Immer höhere Entwicklungsformen gehen aus der „gegenseitigen Durchdringung“ dieser Gegensätze hervor. Durch die Erkenntniß dieser Formen wird auch das Princip und Ziel dieser ganzen Entwicklung erkannt: als vollständige Befreiung der thätigen Kraft von den Banden der Materie, des Raumes und der Zeit in dem selbstbewußten und sich selbst frei von innen heraus bestimmenden Leben der creatürlichen Persönlichkeit, in welcher die Schranken des Daseins nur mehr als Mittel erscheinen zur Selbstbestimmung der creatürlichen (relativen) Freiheit und Persönlichkeit für die höchste (absolute) Freiheit. So ist auch in jeder Kunst ein Gegensatz der Elemente, ferner eine Idee als treibender Grundgedanke der Entwicklung, endlich die aus beiden hervorbrechenden Entwicklungsformen, welche das anfangs unerkannt zu Grunde liegende und wirkende Princip offenbaren. Aber Sprache, Geschichte, Natur, Kunst, kurz alles, was im Bereiche des menschlichen Bewußtseins liegt, wird eben gedacht, gewußt, erkannt. Wo liegt nun der Ursprung des Denkens und Erkennens? und wie muß der diesen Anfang und diese Entwicklung bedingende Gegensatz der Elemente bestimmt werden? Objectiv ist alles durch einen absoluten Willen bedingt, der absolut das Sein ist und dem Nichts ein Sein leiht, wodurch ein anfängliches Etwas, ein Dasein, ein beschränktes und begrenztes Sein wird. Aber all das ist gesprochen und gedacht, ist Gedanke, Begriff, Urtheil. Wie kommen wir zu diesen Begriffen des Seins, Daseins, Werdens etc., und wie zum Denken und Wissen überhaupt? Das alles ist nur möglich, antwortet D., inwiefern der Mensch ein Doppelwesen ist, unabhängig und abhängig, selbstbestimmend und bestimmt, setzend und gesetzt, frei und unfrei zugleich. Nur auf Grund dessen kann er sich als Ich (Subject) im Unterschiede von allem Andern erfassen, kann alles Andere als Anderes mit sich vergleichen und erkennen. Der Grundgegensatz ist der Gegensatz von Freiheit (eigenem bestimmendem Willen) und Nothwendigkeit. Aus diesem aber bricht, wie es im „Princip der neueren Phil.“ heißt, un-

mittelbar der Gegensatz von Ich und Nichtich, Subject und Object hervor. Auf der wechselseitigen Durchbringung dieser zwei Gegensatzpaare beruhen alle specifisch menschlichen Thätigkeiten und alle Formen dieser Thätigkeiten, des Denkens, Könnens und sittlichen Handelns. Das ursprüngliche Selbstbewußtsein aber, das nicht mit der wirklichen, vollendeten Selbsterkenntniß verwechselt werden darf, sondern bloß als nothwendige Verbindung derselben zu betrachten ist, ist die noch unvermittelte Einheit jener beiden Gegensatzpaare. „Die Verbindung der Gegensätze“, sagt darum D. (im „Princ. d. n. Phil.“ S. 211), und damit die Möglichkeit einer Vermittlung derselben, „findet sich an demselben Punkte, der ihre Trennung bezeichnet.“

Die consequente Durchführung der in der Propädeutik entwickelten Methode führt daher von selbst bis auf das Selbstbewußtsein als letzte subjective Gewißheit und Einheit aller möglichen Gegensätze des Bewußtseins, des Denkens und Wissens zurück. Ihr Verhältniß zu den übrigen sogen. Methoden ergibt sich daraus von selbst. Man hat nämlich, die Eigenschaften des wissenschaftlichen oder auch unwissenschaftlichen Verfahrens mit der Methode selbst verwechselnd, außer den oben genannten Methoden auch noch von einer eklektischen, skeptischen, dogmatischen, kritischen, ja sogar von einer genetischen und dialektischen Methode gesprochen. Die sogen. genetische Methode wird bald als die analytische und synthetische Methode mit einander verbindendes, bald als ein dem regressiven verwandtes, historisch entwickelndes Verfahren charakterisirt. Eigentlich aber kann nur jene Methode als eine wahrhaft genetische bezeichnet werden, welche nicht bloß überhaupt ein System von Begriffen, sondern auch eine „lebendige Anschauung“ ihres Ursprungs zu erzeugen vermag,¹⁾ und zwar ihres Entstehens aus der menschlichen Natur selbst, inwiefern dieselbe denkend sich bethätigt, nicht bloß ihrer äußerlich-historischen Genesis. Das historische Verfahren darf aber nicht nur innerhalb der philosophischen Wissenschaft kein bloß empirisches, sondern darf auch kein bloß eklektisches sein. Das eklektische Verfahren ist nach D. (Denklehre S. 280, Moralph. S. 192 f.) gar kein wissenschaftliches Verfahren, weil es princip- und einheitslos das sogen. Beste von allem auswählen will. Da es nicht möglich ist, ohne höheren Einheitspunkt eine begründete Wahl zu treffen, so kann jene sog. Wahl nur eine völlig grundlose, durchaus unwissenschaftliche sein. Eklektisch wird darum die wahre Wissenschaft nie verfahren, wenn man nicht etwa jenes Verfahren eklektisch nennen will, welches die wirkliche höhere Einheit durch Vermittlung der bestehenden Gegensätze zu gewinnen sucht. Das ist aber dann nach D. gerade die wahrhaft synthetische Methode. Einseitig dogmatisch ferner darf man wiederum nicht zu Werke gehen, und ebenso wenig durchaus skeptisch; aber allerdings muß wenigstens die Philosophie (das philosophische System als Ganzes, nicht jede einzelne Disciplin) so lange skeptisch verfahren, als sie nicht einen Punkt gefunden hat, welcher unumstößlich gewiß ist, und an welchem der Zweifel und die Negation selbst wieder zum sichern Haltpunkte

¹⁾ Vgl. S. 27 ff. des Büchleins: „Ueber das Verhältniß der Poesie zur Religion. Fünf Vorlesungen, gehalten im Frühjahr 1861 im Saale des k. Odeon zu München von Professor Dr. M. Deutinger. Augsburg, 1861. Druck der vormals Lauter'schen Buchdruckerei.“ (91 S.)

für eine wahrhaft positive Philosophie wird.¹⁾ Diesen Punkt aber muß sie dann allerdings festhalten, und eben dadurch, daß sie dieß mit Bewußtsein thut, verfährt sie weder dogmatisch noch skeptisch, sondern wahrhaft kritisch; und dadurch, daß sie von diesem Punkt aus in sicherem Gange das Ziel der Wissenschaft, die höchste Einheit aller Gegensätze anstrebt, verfährt sie wahrhaft dialektisch — ein Verfahren, das jeder wirklich wissenschaftlichen Bewegung eignen muß, inwiefern dadurch allein der sichere Uebergang von Einem Punkte der Gedankenbewegung zum andern ermöglicht wird.

Aber aus alledem geht eben hervor, daß sich von der Methode nicht mit voller Bestimmtheit reden läßt, ohne daß man den Ausgangspunkt und das dem Forschenden vorschwebende Ziel mit in Betracht zieht. Darum lauten auch die gebräuchlichen Bestimmungen über Induction und Deduction zc. ziemlich vag und unbestimmt, so daß sich mit ihnen wissenschaftlich nicht gerade viel anfangen läßt. Gerade die wichtigsten und schwierigsten Fragen werden gemeinlich gar nicht berührt, geschweige denn erschöpfend beantwortet.

3. Die Psychologie.

In der Einleitung zu den beiden ersten Entwürfen der Seelenlehre oder Psychologie wird zuerst das Verhältniß dieser ersten objectiven Wissenschaft einerseits zur Propädeutik (Encyclopädie und Methodologie), andererseits zur Logik und Dialektik, ferner das Verhältniß der Wissenschaft überhaupt und der Psychologie insbesondere zu Vernunft und Erfahrung, zum subjectiven prius und zum objectiven posterius der Erkenntniß untersucht. Aufgabe der Encyclopädie und der Methodologie war die „formale Einführung in die philosophischen Wissenschaften“, letztere aber haben die durch die Propädeutik formell bestimmte Aufgabe wirklich zu lösen, und zwar bildet die erste Aufgabe die Erkenntniß des nächsten Objectes, des Menschen, nach seinen natürlichen Anlagen, als der Grundlage aller weiteren Entwicklung, also die Psychologie. Zwar setzen sich Psychologie und Denklehre gegenseitig voraus, weil einerseits keine Wissenschaft ohne die Geseze und Formen des Denkens sich constituiren kann, andererseits aber die Kräfte des Menschen, auch die „formalen“, erst durch die Seelenlehre bestimmt werden. Es wird daher der „Entwicklung der Wissenschaft selber“ überlassen, „den sich am Anfang erhebenden Streit durch einen lebendigen Organismus auszugleichen“, und der Psychologie, in welcher die reale Seite der Erkenntniß, das „a posteriori“, die Erfahrung vorherrschend ist, der Vorrang vor der mehr formalen Disciplin eingeräumt, in welcher das „Rationale“, das apriorische Element der Wissenschaft überwiegt. Keine subjective Erkenntniß ist möglich ohne Erfahrung, da „das Subject weder selbst Object [s. o. S. 102 Anm. 2] noch auch Schöpfer desselben ist“; aber auch nicht ohne die Erkenntnißform, welche dem Menschen beizubohnen muß, „ehe er irgend eine Erfahrung machen kann.“ Es handelt sich also nur darum, ob in einer Disciplin das Eine oder das Andere die „Grundlage“,

¹⁾ Deshalb legt D., insbesondere vom Jahre 1846 an, so großes Gewicht auf das Selbstbewußtsein (auf unsere Gewißheit von unserm zweifelnden, denkenden, behauptenkönnenden Ich) als Ausgangspunkt der Philosophie. So in den Münchner Vorlesungen, im Grundriß der Logik, in der Moralphilosophie, in der Geschichte der griechischen Philosophie und im Buche über „das Princip der n. Phil.“

das „basische Element“ bildet; nothwendig aber ist beides für jede Wissenschaft.

Die Thatfachen der Erfahrung, für welche die Psychologie den erklärenden Mittel- und Einheitspunkt zu suchen hat, werden aus drei verschiedenen Gebieten der Erfahrung geschöpft: aus der Natur, der Geschichte und der Offenbarung. Von diesen dreien bezeichnet nun D. (mit Baader) die Offenbarung als die „entscheidende Norm“ (S. 67), als den erklärenden höheren und inneren Grund. Ueberall ist das Innerliche und Geistige das Erklärende, Bewegende, Entscheidende. „Die Offenbarung“, sagt D., „ist das wahrhaft Gewisse, und das Gewissen alles Wissens und aller Wissenschaft.“¹⁾ Weder die eigene, noch die äußere Natur, noch auch die Geschichte vermag dem Menschen Aufschluß zu geben über die „Grundverhältnisse seines Lebens“, welche ihm als Naturnothwendigkeit und Freiheit überall entgegentreten, ob er sich nun in seinem Verhältnisse zur Natur oder in seinem Walten in der Geschichte betrachtet, oder die Forderungen bedenkt, welche die Offenbarung, das göttliche Gebot an ihn stellt. Aufschluß über seinen Ursprung kann dem Menschen nur durch „freie Erschließung des Schöpfers“ zu Theil werden.

D. leitet nun aus der Mosaischen Schöpfungsgeschichte seine Trichotomie und die entsprechende Eintheilung der Seelenlehre ab (s. o. S. 68 und 114). Dieses Recurriren auf die Offenbarung, die göttliche „Einprache“ ist den ersten Entwürfen und der gedruckten Arbeit gemeinsam. Da wie dort verfährt D. „theocentrisch“. Er ist sich aber auch sehr wohl bewußt, daß auf diesem Wege nur Widerspruchslosigkeit der Resultate, aber keine nothwendige Begründung und darum auch keine zwingenden Resultate zu erreichen sind. (Vgl. oben S. 114.) Nicht in der Begründung liegt die Stärke der Seelenlehre D.'s, sondern in der Erklärung der verschiedenen Thatfachen des Lebens. Wenn man auch die Ansichten D.'s über den „mystischen Kreis des kirchlichen Lebens“, über die Bedeutung der Zahlensymbolik, über die „Nachtseite der Natur“, und Anderes dergl., worin D. an Baader, Görres, Schubert, Eschenmayer zc. sich anschließt, nicht theilt, so bleibt doch immerhin noch so Vieles übrig, was D. zuerst gebührend hervorgehoben und ein- für allemal festgestellt hat, daß man auch seine Seelenlehre nicht für alle Zukunft wird ignoriren können, wenn man in der Wissenschaft vom Seelenleben des Menschen überhaupt weiterkommen will.

Hinsichtlich der Somatologie weichen der erste Entwurf und die gedruckte Darstellung nur in untergeordneten Punkten von einander ab. Auch im ersten Entwurfe derselben bringt D. bereits (wie im ersten Entwurfe der Kunstlehre, s. o. S. 95) die Methode in Anwendung, welche er 1843 in seiner Methodologie theoretisch (wenigstens in ihren Grundzügen) entwickelt hat (s. o. S. 109), nur daß er im ersten Entwurfe (s. o. S. 68) sich noch der gewöhnlichen Aristotelisch-scholastischen Terminologie bedient und die elementaren Gegensätze als Materie und Form bezeichnet, während er in der Seelenlehre (s. o. S. 115) Materie und bestimmende Kraft, Bildsames und Bildendes einander gegenüberstellt und „aus der Wechselwirkung dieser beiden Elemente aller Leiblichkeit, alles natürlichen Lebens“ die Form,

¹⁾ Vgl. Baader's „Vorlesungen über religiöse Philosophie“ (1827) S. 19, 27 (Nr. 16, 21) zc.

die „Einzelbildungen und Formen dieses Lebens“ hervorgehen läßt.¹⁾ In beiden Fällen aber bringt D. auch bereits das dialektische (erst später in der „Dialektik“ theoretisch entwickelte) Verfahren in Anwendung, indem er von der Bestimmung des Naturlebens überhaupt ausgeht, dann das Princip (das Fundament) für die Gliederung der Naturbildungen feststellt und mit der wirklichen Eintheilung in die Gebiete des Organischen und Unorganischen, und mit der Begriffsbestimmung dieser beiden wesentlichen Glieder des Naturlebens, womit die Ausscheidung des contradictorischen Gegentheils der specifischen Differenzen von selbst sich verbindet, schließt. Dasselbe Verfahren beobachtet er in der sog. Subdivisio, indem er jedes der zwei großen Naturreiche selbst wieder dichotomisch (mittels contradictorischer Entgegensetzung) gliedert und die positive und negative Bestimmung der so gewonnenen vier Naturreiche vornimmt.²⁾ Das Gleiche

¹⁾ Die Materie ist also nach D. dem natürlichen Leben wesentlich, welches eben durch diese seine Grundlage, durch das *μν* *δν* von dem reinen Leben, welches „Leben und Grund des Lebens zugleich ist“, sich unterscheidet (s. o. S. 115 die betr. Stellen). In diesem Punkte nimmt D. demnach Stellung gegen Baader, dem er sonst so viel einräumt, und gibt den das ganze System desselben beherrschenden Satz, daß die Materialisirung Folge eines vorausgegangenen Abfalls sei, nicht zu, wie er denn schon als Schüler Baader's, als Student in München, manchen Kampf mit dem Lehrer deshalb zu bestehen hatte. Nur wenn die Lebenskraft durch ihr Eingehen in den an sich unbestimmten und leblosen Stoff „von ihrer bloßen Potenz zur Bestimmtheit gebracht“ wird, das Leben also „sich selbst in seiner Allheit aufhebt und negirt“, und so „zum bestimmten Leben“ (leibhaft) wird, erscheint das Einzelne.

²⁾ Zur Ergänzung des bereits oben (S. 115 f.) Mitgetheilten möge Folgendes dienen. Den Theilungsgrund zur Bestimmung der „Stufenreihe des natürlichen Lebens“ bildet der „Grad der Durchdrungenheit der Materie von dem belebenden Elemente“. „Hier, wo es sich um das Naturleben, um die Leiblichkeit des Lebens handelt“, ist es der Gegensatz zwischen dem bildsamen Stoff und der bildenden, belebenden Kraft, „durch welchen die Leiblichkeit in ihren Bildungsformen bestimmt wird“. „Wenn die Lebenskraft dem Neutern, der Materie, sich so eingewohnt, daß sie von der Materie gänzlich verschlungen wird und äußerlich gar nicht mehr hervortritt, so erscheint das Reich der unorganischen Natur; ist aber die Materie überwunden und die Lebenskraft nach außen thätig geworden, so entsteht das Reich der organischen Natur. In der unorganischen Welt ist daher der Gegensatz von außen und innen noch gar nicht hervorgetreten; die Theile bestehen bloß neben einander ohne Unterordnung und Gliederung zu einer inneren Einheit . . . Im Reiche der organischen Natur aber besteht innere Unterscheidung und Unterordnung der Theile, eine Gliederung derselben zur Einheit. Die Kräfte wirken in einander, und die Theile sondern als Werkzeuge des Ganzen von dem Ganzen sich ab. Jedem Glied ist seine besondere Function, in der es für sich thätig ist, angewiesen, ohne daß dadurch die innere Einheit aufgehoben wäre. Alle Theile bestehen für sich und für ein höheres Centrum zugleich.“ „Die Gleichheit der Theile in der unorganischen Natur ist [aber selbst wieder] entweder eine allgemeine, gar keine Gestalt im Besondern zulassende, und dann entsteht das Elementarreich; oder es sondern sich aus der bloß habituellen Gestalt begrenzte Formen ab, die ein mathematisches Axiensverhältniß in sich tragen, also die Grenze und Bestimmtheit in räumlichen Mensuren offenbaren [s. o. S. 115, Anm.], und dann entsteht das Mineralreich.“ Im Reiche des organischen Naturlebens aber „kann das belebende Element von dem zu belebenden Stoffe so absorbiert werden, daß die bildende Kraft allein sichtbar hervortritt, die Theile sich zwar als Glieder einander unterordnen, und die innere Einheit nach außen wirkt, aber ohne Rückwirkung und Wiedervereinigung dieser Wirkung in einem selbständigen Centrum, und dann entsteht das Pflanzenreich; oder das belebende Element bildet die Materie zum Organ seiner inneren Thätigkeit und behält über der bildenden Kraft noch einen Ueberschuß für sich bestehender, in sich geeinigter

gilt von den weiteren Gliederungen jedes einzelnen der vier Naturreiche. Denn „wie das Naturleben überhaupt den einfachen Gegensatz durch die weitere Gliederung, durch die Vollenbung der einfachen Spannung in der gegenseitigen in vier Glieder zerfallen mußte, so ist dieselbe Gliederung auch wieder in den einzelnen Reichen herrschend, durchbringt das ganze Naturleben und ordnet die einzelnen Verhältnisse der Theile. Die Vierzahl . . . wird sich daher in allen Reichen der Natur als die alle einzelnen Theilungen und Gliederungen beherrschende Dominante kundgeben.“ (Seelenlehre S. 44.)

Anders in der Pneumatologie. Hier herrscht durchweg der Ternar, entsprechend der göttlichen Dreieinigkeit. Aber dieser Ternar gestaltet sich in der endgiltigen Ausarbeitung, die in der „Seelenlehre“ vorliegt, erheblich anders als in den ersten Entwürfen: zwar nicht hinsichtlich der Attribute, wohl aber hinsichtlich der Grundkräfte des menschlichen Geistes (vgl. oben S. 72–79 und 118 f.). Woher nun diese Verschiedenheit? Offenbar hat dieselbe, ebenso wie die Verschiedenheit der „Propädeutik“ von den ersten Entwürfen der Encyclopädie und Methodologie, ihren Grund darin, daß D. von Baader ausgeht und nur allmählich allen „fremden, zufällig angelegenen Stoff“ auszuscheiden vermag. Eine kurze Vergleichung des ersten Entwurfes mit der „Seelenlehre“ wird genügen, das klar zu machen.

Im ersten Entwurfe seiner Pneumatologie (s. o. S. 74 f.) läßt D. aus der Wechselwirkung der Attribute des menschlichen Geistes (Sein, Erkennen und Wollen) Gefühl, Verstand und Vernunft als die Grundkräfte oder Potenzen desselben hervorgehen, durch welche „das menschliche Bewußtsein als ein endliches und subjectives“ sich constituire, indem der Mensch durch sie „sich als Subject“ weiß, „gebunden an die Form des endlichen Daseins, des Nacheinander- und Nebeneinanderbestehens in Zeit und Raum“, d. i. gebunden an das eigene und an das äußere natürliche Dasein. Wenn nämlich D. im ersten Entwurfe der Encyclopädie (S. 57) die Denklehre als Wissenschaft von dem „an sich inhaltsleeren, aber dennoch sich selbst bewegenden Geiste“, wenn er ferner (S. 74 f.) „die Persönlichkeit des Menschen in ihrer Abwendung von dem Objectiven und Ewigen“ als „bloße Subjectivität“ bezeichnet und die Erkenntniß derselben als bloße „Erkenntniß des Ich's, ohne seinen objectiven Grund“ zc., so will er damit so wenig als Baader die Erkenntniß der objectiven Natur, des natürlichen Daseins von der Denktätigkeit des Subjectes ausschließen; vielmehr kann ja der Geist nach D.

Lebenskräfte, so daß über der vollen Durchdrungenheit des Stoffes auch noch die lebendige Empfindung oder Innenfindung der wirkenden Lebenskraft vorhanden ist; so daß die Kraft nicht bloß bildend und belebend wirkt, sondern dieses Leben als eigenes in sich findet und in der Wechselwirkung mit dem Aeußern empfindet, und dann erhalten wir in dieser höhern Potenz des organischen Lebens das höchste Reich des bloßen Naturlebens, das Thierreich. Ist die Lebensthätigkeit äußerlich geworden, in ihrer Plasticität aufgegangen, hat sie sich in ihrer Thätigkeit ihres Bewußtseins entäußert, ist das Leben bloß aufnehmend und bildend, so ist der Organismus ein pflanzenhafter; hat dagegen der Organismus die Lebensthätigkeit bei ihrer Aeußerung auch noch in sich, ist mit dem Bilden nach außen auch noch die Empfindung nach innen verbunden, so ist der Organismus ein thierischer.“ (Seelenlehre S. 41 ff.) Auch in seiner Kunstlehre hält D. an diesem Quaternar fest, während er in seiner Metaphysik innerhalb der rein natürlichen Gestaltung drei Stufen unterscheidet, von denen die erste in der Kristallisation, die zweite im Pflanzenreiche, die dritte im Thierleben ihren Ausdruck gefunden habe.

nur mittelst dieses Objectes seiner selbst bewußt werden, und dieses Object als das „Außerliche“ kann sich dem Inneren nicht verschließen (S. 53, 54); aber „inner den Kreis der Endlichkeit gebannt“ bleibt das Subject, bleibt ohne wahren, d. i. ewigen und unendlichen Inhalt (S. 57, 75 f.), wenn nicht „ein höheres Princip den Geist mit seinem objectiven Grunde, mit Gott und dem Unendlichen verbindet und seiner subjectiven Begrenztheit eine ewige Basis und einen ewigen Inhalt verleiht; und dieser höhere Grund seines Lebens ruht in dem freien Willen“, inwiefern derselbe dem Göttlichen sich zuwendet und dadurch „ein göttliches Moment in das Subject einführt“, welches in seiner Rückwirkung auf die subjectiven Kräfte als Glaube, Hoffnung und Liebe erscheint. (S. 75, 76.) So läßt auch Baader¹⁾ die höhere Erkenntniß durch den Willen vermittelt werden, durch Hingabe des Willens an ein Höheres, indem er ähnlich, wie D. so oft in späterer Zeit, über die falsche Unabhängigkeit, welche von der neueren Philosophie angestrebt wurde, sich ausspricht.²⁾ Halten wir nun damit zusammen, was D. drittens (s. o. S. 78) von der Phantasie sagt: daß mittelst ihrer der Geist das durch die Liebe empfangene höhere Licht in das ganze Leben eintrage; daß sie die vermittelnde Kraft sei, „woburch jener Hauch des Geistes das Seelische und durch dieses das Leibliche durchbringt“, so werden wir hierin leicht das dritte Glied des Baader'schen Ternars von Denken (Erkennen), Wollen und Wirken (Thun) wiedererkennen.³⁾ Es hat sich also in dieser ganzen Gliederung des ersten Entwurfes der Baader'sche Ternar zwar nicht ganz und gar an die Stelle der Deutinger'schen Trilogie von Denken, Können und Thun (Handeln) gesetzt, aber doch damit vermengt; und während D. im zweiten Entwurf die §§, in welchen diese Vermengung am entschiedensten hervortrat, einfach wegließ, hat er in der 1843 erschienenen Seelenlehre das Fremdartige ganz ausgeschieden und die seinem Princip und System entsprechende Gliederung vollständig zur Geltung gebracht (s. o. S. 117—120).

¹⁾ Vgl. Baader's „Vorlesungen über religiöse Philosophie“ (1827) Nr. 31, S. 43 ff. Baader beruft sich hier auf Augustin's: nemo credit, nisi volens, und auf St. Martin: „Derjenige, sagt St. Martin, welcher vom Glauben spricht, der spricht vom Zutrauen, vom Hoffen und Lieben. Affecte, welche freier und genügender unser Innerstes erfüllen, als die sogenannte intellectuelle Evidenz, welcher als einer gleichsam nur repellirenden und negativen oder beschränkenden Macht wir uns nicht zu erwehren vermögen, und welche gegen unsern Willen in uns eindringt, wogegen das dem Erkennen entgegengehende Glauben frei von uns ausgeht.“ (Vgl. „Sämmtliche Werke“, I, 240, wo freilich die erste der angeführten Stellen fehlt.)

²⁾ Ebd. Nr. 13, S. 15: „Insofern die ungläubige und irreligiöse Philosophie eben nur zum Freidenken oder zur Befreiung und Erlösung unseres Erkennens von den Banden der Unwissenheit, des Irrthums und der Lüge uns behilflich zu sein verspricht, so scheint selbe wenigst im offensiblen Zweck mit der religiösen Philosophie übereinzustimmen. Der Verfolg unserer Vorlesungen wird indeß zeigen, daß beide, sowohl was den Zweck als die Mittel betrifft, himmelweit von einander verschieden sind, und daß die irreligiöse Philosophie, wie der irreligiöse Liberalismus unsrer Zeit, z. B. gleich anfangs den entgegengesetzten Weg von der religiösen einschlägt, indem sie mit einer falschen Unabhängigkeit und Freiheit beginnt, und mit einer schlechten Unterwürfigkeit endet, wogegen letztere von einer legitimen Unterwürfigkeit und Abhängigkeit zur wahren Freiheit führt.“ (Sämmtl. W. I, 177 f.)

³⁾ Vgl. ebd. Nr. 49, S. 84: „Das Wollen steht in Mitte zwischen der Praxis und der Theorie, zwischen wissen und zu wissen (erkennen) geben, zwischen der innerlich erblickten und der äußerlich gewordenen Form oder Gestalt.“ (Sämmtl. Werke I, 286. Vgl. Fern. cogn. I. S. W. II, 189.)

Wie in der Somatologie zuerst die Gründe angegeben werden, warum Somatologie und Pneumatologie der Psychologie (im engeren Sinne) voranzugehen haben, so auch in der Pneumatologie.¹⁾ Dann wird, im Buche wie in den ersten Entwürfen, das Verhältniß des menschlichen Geistes und seiner Attribute zum göttlichen Leben bestimmt. Auch der Wille erscheint als Attribut des Geistes, aber als das höchste unter den dreien, um dessen willen die beiden andern sind. Der Geist hat eben dadurch ein „substantielles“, „über das Dasein erhabenes Sein“, (s. o. S. 117 f. u. 70 f.), daß er nicht bloß überhaupt ist, sondern (durch das Erkennen) bei sich und (durch das Wollen) für sich ist. „Im Willen“, sagt darum D. in seiner Seelenlehre (S. 108), „ist der persönliche Grund [der subjective „Grund der Persönlichkeit“] in seiner vollen Unterscheidung vom bloßen Dasein hervorgetreten. Der im Willen sich selbst bestimmende Mensch ist durch ihn seiner Ichheit gewiß geworden.“ „Durch diese Selbstheit wird die Erkenntniß dann gleichfalls, wie das Sein, zu einer selbständigen, eigenen, freien.“ Was D.'s Darstellung zu wünschen übrig läßt, ist durchaus nicht eine stärkere Hervorhebung des Günther'schen „Realgrundes“ oder „realen Principes“²⁾ sondern eine sorgfältige Untersuchung des zeitlichen Fortganges von der bloßen Potentialität der „an sich substanzlosen und leeren Freiheit“ zur wirklichen Selbstbestimmung und Entscheidung, und ebenso von der „nur subjectiven Einheit der Attribute“, von der nur „potentialiter“ bestehenden Persönlichkeit zur „wirklichen und wirksamen [subjectiv-objectiven] Persönlichkeit“ (s. o. S. 118); ferner eine genauere Bestimmung des Verhältnisses von Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung und ebenso von unwillkürlicher und willkürlicher Thätigkeit des Geistes. Durch eine solche Ausführung erst würden nicht bloß D.'s, sondern auch Günther's Sätze über Wille und Spontaneität ihre volle Geltung erlangen.

Wie sehr und aus welchem Grunde der erste Entwurf der Seelenlehre und die gedruckte Arbeit in Bestimmung der geistigen Kräfte (des Denkens, Könnens und Handelns) von einander abweichen, ist bereits erörtert. Dagegen stimmen beide hinsichtlich der Darstellung des seelischen (psychischen) Lebens im engeren Sinne fast durchweg mit einander überein. Auch zeichnet sich die betreffende Darstellung des Entwurfes nicht bloß vor der Pneumatologie dieses ersten Versuches, sondern selbst vor der Psychologie (dem 3. Theile) der gedruckten Arbeit durch größere Klarheit und Bestimmtheit aus. Ich muß darum den Leser auf diese Darstellung der Psychologie im ersten Entwurfe (s. o. S. 80—87) und auf meinen Auszug aus dem 3. Theile der gedruckten Seelenlehre (S. 120—123) verweisen, und kann, die Kenntniß

¹⁾ Seelenlehre S. 33 ff., 89 f. Vgl. im letzten Theile der Seelenlehre S. 141 ff. Ähnlich spricht sich D. in den oben S. 69 und 80 f. aus den ersten Entwürfen mitgetheilten Stellen aus.

²⁾ Welches Verhältniß innerhalb des Einen subjectiven Geistes, oder wie D. sich ausdrückt, „innerhalb des Subjects“, des „bewußten Selbst“, Vernunft, (Erkenntnißvermögen) und Wille, Bewußtsein und Selbstbestimmung haben, das ist eine allentscheidende Frage. So lange man aber „Wollen“ und „freie Handlung“ (That) schlechtweg verwechselt, so lange man nicht begreift, daß, wenn selbst der „logische Schluß“ und überhaupt jedes „selbständige Denken“ eines freien Entschlusses oder Willensactes bedarf, dem Willen selbstverständlich innerhalb der „Kräfte“ des Geistes principielle Bedeutung zukommt, ist der Weg zu einer wirklichen Verständigung freilich noch sehr weit.

des daselbst von D. Gefagten vorausgesetzt, ohne Weiteres zur Darlegung meiner Auffassung der Deutinger'schen Seelenlehre und meiner Ansicht über die Bedeutung und Fruchtbarkeit derselben für die Lösung psychologischer Probleme übergehen.

Wie das rechte Verständniß des Deutinger'schen Ternars von Denken, Können und Thun am leichtesten und sichersten dadurch gewonnen wird, daß man auf die alte Aristotelische Eintheilung der Philosophie in die theoretische, poetische und praktische zurückgeht, so wird nach meiner Ueberzeugung auch die psychologische Trichotomie D.'s am richtigsten aufgefaßt, am lebendigsten erkannt und am erfolgreichsten zur „Lösung verjährter Probleme“ verwertet werden können, wenn man an die Aristotelische Unterscheidung der ernährenden, empfindenden und vernünftigen Seele (oder vielmehr des *θεητικόν*, *αισθητικόν* und *νοητικόν* innerhalb der Einen Menschenseele) anknüpft. Der Grundgedanke, der mich bei der Interpretation der psychologischen Sätze D.'s geleitet hat, der aber freilich von D. selbst nicht mit solcher Bestimmtheit ausgesprochen worden ist, läßt sich in Kürze etwa so formuliren: Ein Lebensprincip (mag man dieß Seele oder Geist oder wie immer nennen) ist es, welches die dreifache Bestimmung und Kraft in sich hat, ein leibliches, ein seelisches und ein geistiges Leben zu führen, und welches darum, an einen organisirten Stoff sich bindend und diesen zum menschlichen Leibe formend und aufbauend, ein äußeres, individuelles Fürsichbestehen gewinnt, dann aber, wenn durch die Organe die naturgemäße Verbindung mit der Außenwelt hergestellt ist, letztere in sich aufnimmt und lebendig wiederholt und wieder in sie hinauswirkt als Princip des seelischen Lebens, um zuletzt auch dieses bereits innerlich gewordene Wirken und Leben, welches einerseits von der individuellen Organisation, andererseits von der allgemein-menschlichen (seelischen) Natur des Lebensprincipes bedingt ist, als Mittel und Stoff für die freie (geistige) Selbstbestimmung zu gebrauchen. Die Selbstbestimmung aber erbaut sich auf dem Selbstbewußtsein. Wo bewusste Unterscheidung ist, da ist auch freie Entscheidung, und damit eigenes Vermögen und persönliche Thätigkeit, nicht mehr bloßes allgemeines Gattungsleben innerhalb der bestimmten Individualität, wie in der Thierwelt, nicht mehr bloße, stets gleichmäßige Wiederholung dieses Gattungslebens, sondern beständige Erneuerung von innen heraus, und darum auch (der Möglichkeit nach) Fortschritt der Gattung selbst in geschichtlicher Entwicklung. Der Selbstbestimmungsgrund (der Wille als Potenz) ist das wahrhaft Ewige, Göttliche, Unendliche innerhalb der Einen Menschennatur; nur ist er hier gebunden an eine materielle Grundlage und an eine dem freien Subjecte gegenüberstehende zeiträumlich-materielle Außenwelt. Was dagegen an sich (nicht erst durch Beziehung auf ein Anderes) selbstbewußt und selbstbestimmend ist, dieß ist, und zwar dieß allein, das wahrhaft Absolute, weil es allein das rein aus sich selbst sich Bestimmende, gar nicht mehr von anderswoher Bestimmte, Beschränkte, Bedingte, und darum allein ganz Unabhängige ist. Persönlichkeit ist keineswegs gleichbedeutend mit „Schranke“, wie so Viele (neuerdings wieder D. Strauß) meinten und meinen, sondern der Gegensatz aller Beschränktheit als unabhängige Selbstbestimmung von innen heraus. Inwieweit der Mensch Persönlichkeit ist, ist er nicht beschränkt, sondern unabhängig und frei und selbstbestimmend; aber inwieferne er Individualität ist, ist er beschränktes und bestimmtes Dasein (s. o. S. 497).

Die Gliederung der Seelenlehre geht von selbst aus der Bestimmung der „Elemente der menschlichen Natur“ hervor. Jene Elemente sind aber nur dann richtig bestimmt und die Eintheilung der Seelenlehre nur dann eine berechnete, wenn die Gliederung der Menschennatur und des Menschenlebens und der entsprechenden Wissenschaft mit den allgemein-giltigen Gesetzen der Logik und Dialektik im Einklang steht und das ganze Gebiet der Erfahrung erschöpfend zu erklären vermag. Der Monismus nun des reinen Naturalismus (resp. Materialismus) und des reinen Idealismus (resp. Pantheismus) hebt alle Unterschiede zwischen dem Persönlichen und Unpersönlichen, zwischen dem Geistigen und Natürlichen auf; der bloße Dualismus macht die Einigung und Einheit unmöglich, wenn dieser Dualismus der sogen. qualitative Substanzdualismus ist, wie bei Cartesius und Anton Günther; oder er ist, wie in der Psychologie der alten und neuen Scholastiker, die Folge eines durchaus unwissenschaftlichen Verfahrens, und in methodischer Beziehung, weiterhin aber auch zur Erklärung der Erfahrungs-Thatsachen ganz und gar unzureichend.

Vom Standpunkt Günther's aus ist nicht einmal die Einheit des Selbstbewußtseins erklärbar.¹⁾ Was aber die Psychologen betrifft, welche an dem Systeme der Aristotelischen Scholastiker, insbesondere des Thomas von Aquin festhalten, so genügt Ein Beispiel, um obige Behauptung zu begründen: das Beispiel Albert Stöckl's in seinem „Lehrbuch der Philosophie“ (1868). Denn was von ihm gilt, gilt der Hauptsache nach von Allen, welche dieser Richtung angehören. Von Stöckl nun wird zwar anfänglich ein „dreifacher Lebenskreis im Menschen“, eine „dreifache Lebensthätigkeit“ unterschieden: die „vegetative, sensitive und intellectuelle“; dann aber wird die Psychologie, als wäre diese Unterscheidung gar nicht gemacht worden, allen Regeln der dialektischen Divisio zum Trost eingetheilt. Der erste Theil soll eine „Uebersicht über die Hauptlehrsätze der Anatomie und Physiologie des Menschen“ geben, der dritte soll „das Wechselverhältniß zwischen dem Psychischen und Leiblichen im Menschen und die daraus hervorgehenden psychisch-somatishen Lebenserscheinungen behandeln“, der zweite aber das „eigentliche psychische Leben“ „nach seiner sensitiven und intellectuellen Seite“. In diesem zweiten Theile kommt nun plötzlich ein ganz neuer Theilungsgrund in Anwendung, ohne daß der Leser über das Woher und Wozu irgendwie Aufklärung erhalte; es werden als Haupt- oder Grundseelenvermögen die Vermögen des Erkennens, des Begehrens und der willkürlichen Bewegung²⁾ bezeichnet und innerhalb dieser sogen. Grundvermögen die anfangs richtig unterschiedenen Lebenskreise, der sensitive und intellectuelle nämlich, untergebracht. So wechselt man ganz beliebig mit den Eintheilungsgründen, und die natürliche

¹⁾ Ich habe das in dem bereits erwähnten Programm über die philosophischen Systeme Günther's und Deutinger's (1873) durch eine getreue Darstellung der Günther'schen Theorie klar zu machen gesucht. Von Prof. Th. Weber, einem Kenner der Günther'schen Schriften, wird diese Treue und Objectivität meiner Darstellung mit erfreulicher Unbefangenheit in einer Recension des Bonner theol. Literaturblattes anerkannt. Nur das Eine habe ich dieser Recension gegenüber zu erinnern, daß man gegen den Substanzen-Dualismus Günther's Front machen kann, ohne darum irgendwie dem „qualitativen“ Unterschied von Mensch und Thier zu nahe zu treten.

²⁾ Bei Anderen, z. B. Hagemann, tritt an Stelle dieses dritten Vermögens das Gefühlsvermögen, wie es seit Tetens herkömmlich ist.

Folge davon ist die größte Verwirrung hinsichtlich der entscheidendsten Punkte und die totale Unfähigkeit, das Menschenleben in seinen bedeutsamsten Erscheinungen wirklich zu erklären.

Jeder Anfang kann, wie D. selbst wiederholt sagt, nur aus dem Gegensatz, also dualistisch aus zwei ursprünglichen Factoren erklärt werden. Jedem anfänglichen Dasein muß, als Voraussetzung seines Ent- und Bestehens, ein thätiger und leidender, ein activer und ein passiver Factor (s. o. S. 653 f.) vorausgedacht werden. Ein bildendes, belebendes Princip und eine bildsame Grundlage, Kraft und Materie bedingen jedes natürliche Dasein und Leben, also auch das menschliche. In diesem Sinne hat der Dualismus auch in der Psychologie seine volle Berechtigung. Keineswegs berechtigt aber ist die dualistische Gegenüberstellung von Leib und Seele. Das Eine Lebensprincip, welches alles menschliche Leben als der thätige Factor oder als das active der beiden primitiven Elemente bedingt, mag man Seele oder Geist oder mit einem andern Namen benennen; der Leib aber kann jedenfalls nur als Einheit und Product jener beiden ursprünglichen Gegensätze, eines Bildenden und eines Bildsamen betrachtet werden. Er ist das erste Erzeugniß der Wechselwirkung jener beiden ursprünglichen Gegensätze, aber nicht das einzige. Die organische Gestaltung und das organische Wachsthum ist nicht die einzige Bestimmung, ist nicht das Ziel der Wirksamkeit jenes Principes, welches das menschliche Leben begründet. Schon im thierischen Leben wird dieser enge Kreis, in den noch das Pflanzenleben gebannt ist, durchbrochen; die organische Gestaltung ist hier nur mehr Bedingung und Mittel für ein höheres, innerlicheres Leben, für ein Leben der Empfindung und des Begehrens. Zu der bloßen „Plasticität“, der *vis plastica*, wie Ulrici sich ausdrückt, zur bloß vegetativen Lebensthätigkeit ist eine innerliche, seelische, nämlich die sensitive Lebensthätigkeit hinzugetreten. Dieses innerliche Leben ist aber nur ein Leben der Natur, ein Leben der Gattung und Art, nicht ein persönliches, im Selbstbewußtsein reflectirtes und durch den eigenen freien Willen von innen heraus bestimmtes Leben. Persönliche Selbstbestimmung und Selbstbewußtsein besitzt unter allen irdischen Naturwesen einzig und allein der Mensch; ihm nur eignet geistiges, intellectuelles Leben. Es ist darum allerdings richtig, wenn man innerhalb des Einen Lebensprincipes, das auf Grund eines bildsamen Stoffes das Gesamtleben des Menschen erzeugt, eine vegetative, sensitive und intellectuelle Seite unterscheidet; diese Unterschiede muß man dann aber auch festhalten, weil sie die sogen. Hauptunterschiede und Grundpotenzen sind, welche alle übrigen Unterschiede als secundäre und untergeordnete in sich enthalten. Ein leibliches, ein seelisches und ein geistiges Leben muß innerhalb des Einen Menschenlebens, welches aus der Wechselwirkung des belebenden Principes mit einer zum Menschenleibe gestaltbaren materiellen Grundlage entsteht, zunächst unterschieden, und demgemäß die Seelenlehre oder wenigstens der zweite Theil derselben (als Entwicklung der Seelenlehre im Besondern) in drei Theile getheilt werden, die man, um doch für die bestimmte Sache auch bestimmte Namen zu gebrauchen, Somatologie, Psychologie (im engeren Sinne) und Pneumatologie nennen mag.

D. nun hat das große Verdienst, Leib, Seele und Geist zuerst mit voller Klarheit als die „Elemente“ und als die „Stufen der [menschlichen] Lebensentwicklung“ nachgewiesen zu haben, und zwar, wie beim einzelnen

Menschen, so auch in der Entwicklung der Menschheit. „Von unten aufsteigend“, sagt er, „finden wir zuerst im Menschen das Leibesleben“; „zuerst tritt die Naturkraft in der Leiblichkeit hervor“; „dann folgt als nächsthöhere Potenz das seelische Leben“ in seiner Innerlichkeit, und „auf höchster Stufe des Lebens wohnt der Geist“, der als selbstbewusstes und freies Leben „den ganzen Fortschritt vollendet“. Das Erste in der Entwicklung des Menschenlebens ist die Ausgestaltung der Leiblichkeit; dann, sagt D., „sehen wir im Kinde die der Leiblichkeit zunächst angehörigen [zugewendeten] Seelenkräfte, das Empfindungs- und Begehrens- und auf diese das Vorstellungsvermögen sich entfalten, worauf dann das Gedächtniß erstarkt und die Zeit des Lernens beginnt, Einbildungskraft und Neigung hinzukommt, und das Gewissen in seiner Reinheit und Unschuld hervortritt.“ Nach dieser Stufe der Entwicklung, in welcher das seelische Leben überwiegt, tritt dann das höhere geistige Leben in den Vordergrund; „das Erkenntnißvermögen wird sich ausbilden, die Phantasie erwachen und den Jüngling zur Reife führen, bis im festen, entschiedenen Willen, in geistiger Thatkraft der Mann als letzte Stufe aus dem ganzen Proceß hervortritt“ zc. (Seelenl. S. 180 f. u. 89.) Durch die leibliche Organisation ist der Mensch ein „bestimmtes“, durch das dieser Organisation innerlich zu Grunde liegende seelische Leben ein „lebendiges“, durch das geistige Selbstbewußtsein und Selbstbestimmungsvermögen ein „sich selbst bestimmendes Ganzes“. Weil die Potenz zur Selbstbestimmung dem Principe des menschlichen Lebens innewohnt, wird es, wie D. sich ausdrückt, mit Recht als Gottes Hauch bezeichnet: „nicht als Wort Gottes, sondern als sein Hauch, sein unausgesprochenes, erst im Dasein sich selbst aussprechendes und könnendes Wort“, und hat insoferne „Antheil am ewigen Sein.“

Indem das menschliche Leben im Leibe gleichsam Wurzel schlägt, im Geiste aber gipfelt, erscheinen leibliches und geistiges Leben zeitlich und logisch als Gegensätze, welche ein drittes, mittleres Glied zwischen sich fordern, nur daß dieses Mittelglied hinsichtlich der zeitlichen Entwicklung an zweiter, hinsichtlich der wissenschaftlichen Gliederung der Seelenlehre aber an dritter Stelle zu stehen kommen muß, weil überall das logische Mittelglied erst dann vollständig erkannt werden kann, wenn die beiden äußersten Gegensätze (die *εναντία* des Aristoteles) erkannt sind. Darum bestimmt D. erst im dritten Theile seiner Seelenlehre, in der Psychologie im engeren Sinne, die Eigenschaften und Kräfte des seelischen Lebens, indem er das Menschenleben überhaupt, die Totalität desselben, mit der durch die Somatologie erkannten Individualität der leiblichen Organisation und mit der durch die Pneumatologie in ihren Eigenschaften und Kräften bestimmten Persönlichkeit des Geistes vergleicht und, was bei dieser Vergleichung als Rest bleibt, der Seele als ihren „eigenthümlichen Antheil“ zuweist. Die unterscheidende Eigenthümlichkeit des seelischen Grundes ist aber: der allgemeine Grund zu sein sowohl für die leibliche Individualität als auch für das persönlich-geistige Leben. Das Allgemeine in beiden stammt aus dem seelischen Lebensgrunde; das Besondere aber stammt hinsichtlich der Leibbildung von außen und hat seinen letzten Grund in der Beschaffenheit des räumlich-zeitlich-materiellen Daseins überhaupt, hinsichtlich der Geistesthätigkeit aber von innen und hat seinen Grund in der bewußten persönlichen Selbstbe-

stimmung, welche nur da möglich ist, wo dem Principe des Lebens ein über das bloße Dasein erhabenes Sein und Bewußtsein eignet.

Die Entfaltung des Naturlebens in seine verschiedenen Stufen ist nach D. eine allmählich vom Niedern zum Höhern aufsteigende, beständig sich steigende oder potenzirende. Stets bildet das Unvollkommene die Grundlage, die vorausgehende Bedingung für das Vollkommenere. Was in der unorganischen Welt „noch ein Inneres gewesen, ist im Pflanzenleben bereits ein Aeußeres geworden, einem neuhinzutretenden Innerlichen gegenüber. Zu der Gestaltung ist nun auch das Leben gekommen, und beide erscheinen in der Pflanze als das Werk einer innewohnenden Lebensthätigkeit.“ An die Stelle bloß quantitative Mehrung tritt qualitative Umwandlung. Das diese Umwandlung beherrschende Ziel aber ist einestheils Erhaltung des Individuums, andernteils Erhaltung der Art. Damit ist aber auch die Macht des Pflanzenlebens erschöpft. „Diese organische Kraft in ihr [der Pflanze] ist noch eine bloß leibliche [b. i. leibgestaltende] und noch keineswegs innerliche oder seelische.“ „Von der Erde seine Nahrung empfangend, bildet das Pflanzenleben dieselbe für eine höhere Ordnung“ (Seelenl. S. 48 f. u. 56), welche ohne diese Umbildung nicht möglich wäre. Diese höhere Stufe der Organisation ist das Thierleben. Die Kräfte des Pflanzenlebens finden sich auch hier wieder, aber nur als Grundlage der höheren Potenzen der Sensibilität, deren höheres Leben, die Empfindung und die durch den Trieb vermittelte sogen. willkürliche Bewegung, als die eigentliche Bestimmung dieser höheren Lebensstufe neben und über der Plasticität sich geltend macht. Die Kräfte und Thätigkeiten beider Lebensstufen bestehen in dem Einen thierischen Organismus räumlich neben einander und wechseln der Zeit nach mit einander ab. „Das schlummernde und unbewußt in der eigenen Bildung zerfließende Pflanzenleben wechselt mit dem in sich zum Gefühle der eigenen Thätigkeit gekommenen Thierleben.“ „Schlaf und Wachen sind der Gegensatz des Pflanzen- und Thierlebens in demselben Organismus.“ (Seelenl. S. 73 f.)

Dieser Gegensatz des Pflanzen- und Thierlebens findet sich auch beim Menschen wieder¹⁾; außerdem aber noch ein höherer: der Gegensatz zwischen

¹⁾ In dem oben citirten Schulprogramm (S. 21) wies ich zur Verdeutlichung der Deutinger'schen Psychologie auch auf psychologische Bestimmungen Urici's, insbesondere auf die in der Schrift: „Gott und der Mensch“ (I) enthaltene Abhandlung über „Wachen, Schlafen, Träumen“ hin. Ich zeigte, daß viele dieser Bestimmungen in ihren Consequenzen nothwendig zur Unterscheidung von geistigem und seelischem Leben im Sinne D.'s führen. Da die genannte Schrift Urici's große Verbreitung gefunden hat, so wird eine Anwendung seiner Sätze über Schlaf und Traum auf D.'s Psychologie diese selbst Manchem deutlicher machen. Ich füge daher dem bereits früher Gesagten hier noch Einiges bei. Das Resultat der Untersuchung Urici's läßt sich, in die trichotomische Anschauung übersetzt, etwa so wiedergeben. Wie das Lebensprincip im Menschen ursprünglich als sogen. *vis plastica* — als „vegetatives“ — die organischen Stoffe zum menschlichen Organismus umformt, welcher die Bedingung des höheren Lebens im Menschen bildet, und wie jene „*vis plastica*“ später, und zwar vorzugsweise während des Schlafes, die verbrauchten Stoffe ersetzt und so im Laufe weniger Jahre wieder einen ganz neuen Leib bildet, so bildet das Lebensprincip als seelische Einbildungskraft die mittelst äußerer Eindrücke von der Seele erzeugten Empfindungen und Vorstellungen um zu neuen Gestaltungen, und zwar am lebendigsten und verbunden mit der Illusion, diese Gebilde seien Wirklichkeit, im Traume. Im Zustande des Schlafes versagen die im wachen Leben nach außen thätigen Nerven größtentheils ihren Dienst; mit den Organen und Mitteln aber, deren das geistige Wollen zum

der thierischen und der specifisch menschlichen Lebensthätigkeit. Wie im Menschenleibe alle vorausgehenden Gestaltungen des Naturlebens ihre höchste Einheit und Harmonie finden, diese äußere Einheit aber auch auf eine höhere, „in sich harmonisch geeinte Lebenskraft“, also auf ein höheres Lebensprincip und auf eine höhere, innerlichere Lebensthätigkeit hinweist und zur Anerkennung derselben als der nothwendigen Voraussetzung jener äußeren Harmonie zwingt: das hat D. in seiner Somatologie eingehend nachgewiesen. (So Seelenl. S. 71 ff. 2c.) Ueber der bloßen Sensibilität erbaut sich ein höheres geistiges Leben, oder wie D. das (Seelenl. S. 59) ausdrückt: „zu dem höchsten natürlichen Lebensgrunde kommt auch noch ein geistiger hinzu“. ¹⁾ Das höchste Walten des bewußtlosen thierischen Instinctes, das in Stimme und Zeugung sich offenbart, wird im Menschen einer höheren, nicht mehr bloß nothwendig bestimmten, sondern auch selbstbestimmenden Lebenskraft unterthan. Darum gewinnt bei ihm der bloße Ton, der das sinnliche Gefühl kundgibt, geistige

Behufe seiner Wirksamkeit sich bedient, tritt auch diese Thätigkeit in Ruhe und das persönliche Bewußtsein der umgebenden Welt zurück; die Seele beginnt das ihr eigenthümliche Spiel und Leben, sich selbst überlassen, weil das durch die Sinnesnerven eindringende äußere Leben, die Sinnenwelt, sie nicht mehr afficirt, nicht mehr zum Hören nach außen nöthigt, nicht mehr von der Einkehr in's Innere abhält. Ein ähnlicher Zustand im wachen Leben ist jenes träumerische Sinnen der Seele, in welchem die Seele sich ganz in sich selbst vertieft, sich gleichsam „in sich selbst rollt“, ganz ihrer innersten, vom persönlichen Willensentschluß unabhängigen Richtung und Neigung sich überläßt — ein Zustand, den uns Wolfram von Eschenbach so lebendig in dem in den Anblick der Blutstropfen verjankten Parcial geschildert hat. Nur bleibt in diesem Zustand des wachen Lebens neben dem unwillkürlichen Weben und Wirken der Seele gewöhnlich ein mehr oder weniger entschiedenes Bewußtsein der realen Nähe, der äußeren Umgebung bestehen; deßhalb gewinnt in diesem Zustande das Vorstellungsspiel selten jene Lebendigkeit, durch welche die Illusion der Wirklichkeit des Geträumten erzeugt wird. — Ähnlich nun spricht sich auch D. schon in seiner Seelenlehre (S. 74 ff.) aus. „Indem“, sagt er, „die einen Organe dem individuellen Willen, die andern dem allgemeinen Naturzustande gehorchen, entsteht zwischen beiden eine beständige Wechselwirkung, eine Ebbe und Fluth der verschiedenen Thätigkeiten. Daher wird auf die Herrschaft der sensiblen Thätigkeit stets die vegetative Seite des Lebens folgen. Indem aber diese herrschend wird, nimmt die Offenbarung des Lebens auch ihre Form an; die sinnliche Thätigkeit tritt zurück, wird in Ruhe aufgelöst, und der Schlaf, entsprechend dem Pflanzenleben, ist an die Stelle des Wachens, der selbstthätigen Sensibilität des Thierlebens getreten. Wie nun diese beiden Verhältnisse des consumirenden, thätigen und des recipirenden [„den verbrauchten Stoff wieder ergänzenden“], passiven Lebens mit einander wechseln, tritt auch eine beständige Ablösung von Schlaf und Wachen ein.“ Und „weil das Individuelle zurücktritt, und mit ihm die Persönlichkeit des Geistes, können in diesem Zustande auch die der allgemeinen Receptivität zugewendeten Kräfte der Seele, wie z. B. das Gedächtniß, mehr hervortreten.“ Schlaf und Traum sind „nur die partielle Suspendirung der überwiegenden Kraft, damit in dem momentanen Zurücktreten dieser einen höheren Thätigkeit und in dem Eingehen derselben in eine niedrigere eben diese selbständige Kraft zur weitem Entwicklung gestärkt werde.“ Denn wie die Sensibilität, will D. sagen, von der „morphologischen“ Thätigkeit der „vis plastica“ zehrt, so die persönlich geistige Thätigkeit von dem bewußtlos wirkenden und waltenden seelischen Leben. — Daß endlich nur durch die Unterscheidung von seelischem und geistigem Leben auch die (ebenfalls von Ulrici angezogene) Thatsache vielfacher Abweichung des Traumlebens von der Richtung und Bethätigung des wachen Lebens sich erkläre, habe ich gleichfalls in dem erwähnten Programme (S. 22 Anm.) bereits gezeigt.

¹⁾ Unzählige Stellen verbieten, diese Ausdrücke im Sinne der Günther'schen Annahme zweier „Realprincipe“ (Substanzen) zu nehmen.

Bedeutung in Wort und Sprache, und „an die Stelle des sinnlichen Triebes wird seelische Neigung und geistige Liebe sich setzen können“.

Inwiefern nun die das Menschenleben gestaltende Lebenskraft eine geistig thätige ist, sind ihre wesentlichen Eigenschaften oder Attribute Selbstbestimmung, Selbstbewußtsein und Fürsichsein. Nur was „einen Grund der Bestimmung, ein Selbst hat, auf das die Bewegung des Erkenntnißvermögens zurückbezogen werden kann“ (Seelenl. S. 107), kann zum Selbstbewußtsein (und damit zum wirklichen Erkennen) gelangen; und nur was von seinem eigenen Sein weiß, ist wahrhaft, weil nur ein solches Sein nicht bloß an sich, sondern auch bei und für sich ist. Selbständiges Fürsichbestehen, Erkennen und Wollen — alle drei sind, wie D. in der Pneumatologie (S. 107) speciell vom Selbstbewußtsein sagt, „in unvermittelter Potenz im Wesen des Geistes gegründet“, das heißt wohl: im Wesen der das menschliche Leben begründenden Lebenskraft, inwiefern dieselbe eine geistige zu werden die Bestimmung hat. Damit aber die Potenz „activ, wirklich und wirksam werde, bedarf der Mensch eines Anderen, als er [selbst ist], eines Objectes“ (Seelenl. S. 110; vgl. oben S. 118), und zwar zunächst der äußeren Natur, mit der er durch seine eigene unfreie, an sich bestimmte Natur zusammenhängt und in Wechselwirkung zu treten vermag.

Diese Wechselwirkung, welche durch das leibliche und seelische Leben des Menschen ermöglicht wird, ist, wie schon die Propädeutik gezeigt hat, eine dreifache. Denken, Können und Thun sind die wesentlichen Functionen des menschlichen Geistes. Wo aber Functionen und Thätigkeiten sind, da müssen auch (trotz Herbart's Polemik) zu Grunde liegende Anlagen oder Vermögen vorausgesetzt werden. Dem unterscheidenden und vergleichenden Denkvermögen steht als Gegensatz die geistige Bildungs- oder Productionskraft, die Phantasie, welche von der seelischen Einbildungskraft unterschieden werden muß, gegenüber.

Das vergleichende Denken entwickelt sich in drei Stufen, welche den drei Denkgesetzen, also den Verhältnissen von Allgemeinheit, Besonderheit und Einheit, Gleichheit, Verschiedenheit und einheitlicher Beziehung, Möglichkeit, Nothwendigkeit und Wirklichkeit entsprechen. Demgemäß unterscheidet D. innerhalb des Einen Denkvermögens wieder drei besondere Vermögen: Gefühl (für das Wahre), Verstand und Vernunft.¹⁾

¹⁾ Die Darstellung dieser drei Functionen oder Stufen oder Vermögen in D.'s Pneumatologie (S. 113—120) ist sehr undurchsichtig gehalten. Ich will versuchen, das was er meint, wenn auch nicht besser, doch wenigstens theilweise verständlicher zu sagen. Das Gefühl ist nach D. das Vermögen der einfachen An- und Ausnahme des Gegenständlichen in das denkende Ich (Subject), in welchem letzterem der Möglichkeit nach die Erkenntniß alles möglichen Erkennbaren ruht, ja welches darnach als nach etwas, was ihm fehlt und doch wesentliches Bedürfnis ist, sich sehnt. Alles nicht von vornherein Widersprechende wird in der allgemeinen Empfänglichkeit und Tiefe des Gefühls aufgenommen und bewahrt. Der Verstand aber trägt den Unterschied des Gefühls aufgenommen und scheidet, zerlegt, mißt, so in dieses Allgemeine und darum noch Unbestimmte ein, scheidet, zerlegt, mißt, so lang und so weit das Maß reicht. Die Vernunft aber sucht das leitende Princip, die höhere Einheit für alle Verschiedenheiten und Gegensätze. Das selbstthätige Eingehen in das Object, das Durchforschen desselben im Besonderen nach seinen Theilen und Unterschieden ist die Function des Verstandes. Als „stets bewegliche“ und „selbstthätige“ Kraft ist er vorwiegend dem Manne eigen, der „untersucht, wo das Weib dem Gefühle sich hingibt“. Wie das Gefühl für sich ungenügend ist, so auch der Verstand. Der „bloße Verstandesmensch“ verliert sich gar zu leicht in den Be-

Im Denken setzt der Geist das Äußere innerlich mittelst der Abstraction; durch die zweite wesentliche Kraft und Thätigkeit drückt er dem Äußern das Gepräge des inneren Lebens auf, läßt äußerlich in entsprechender Form, d. i. als Schönes erscheinen, was innerlich sich regt. Dieses Setzen des Seins im Schein, des höheren inneren, idealen, aus der Freiheit quellenden Lebens im Dasein, in der Welt der Erscheinung ist das Werk der Phan-

sonderheiten und sieht den Wald vor lauter Bäumen nicht mehr. Man wählt sich einen bestimmten Kreis des Erkennbaren, und diesen mißt man aus, theilt ihn mit haarspaltender Genauigkeit und kehrt mit großer Emphase das bischen formelle Gewandtheit (mathematische, logische u.) an's Licht; was aber darüber hinausliegt, man sieht es nicht mehr und begehrt es auch nicht — ignoti nulla cupido. Alles Uebrige ist Träumerei, Schwärmerei, wohl auch Nebel oder wohl gar Unsinn. Das sind die Leutchen, die stets von fremdem Fett zehren und von der „Kritik“ leben, ohne selbst je einen Gedanken (ich will nicht sagen: gehabt, sondern nur) wirklich und vollständig durchgedacht zu haben; die Leutchen, die bloß an vermeintlichen Widersprüchen und Inconsequenzen Anderer ihr bischen syllogistische Gewandtheit, die aber alles Inhaltes, aller Ideen baar und ledig ist, ihr bischen mathematische, philologische oder auch, wenn's hoch geht, logische Fertigungs- und Scheidekunst in Anwendung bringen und üben; die Leute, die stets das Maß parat, aber nichts zu messen haben, wenn ihnen nicht ein Reicheres Solches bietet. Sie fristen ihr Dasein, sie leben recht eigentlich von den Gegnern, ja werden, wie D. (f. o. S. 19 f.) von der rationalistischen Dogmatik sagt, eigentlich erst von ihnen erzeugt. Da aber, wo das Unterscheidungsvermögen, der sichtende und sondernde Verstand mit einem tiefen, unversälfchten Gefühl für das allgemein-menschlich Wahre sich paart, da erst ist der Verstand ganz er selbst — statt als ideenleerer, leichtler, selbstgenügsamer Rationalismus und Scholasticismus bloße Caricatur seiner selbst; da ist, wie das Gefühl der Schild, so der Verstand die schneidige Klinge, das blizende Schwert in der Hand der edlen Königin Vernunft. In ihr ist die Einheit jener zwei. Was das Gefühl bloß negativ festhält in der Abweisung alles Widersprechenden, das erfaßt sie positiv als alle Unterschiede und Gegensätze erklärendes und beherrschendes Princip; was beim Gefühl bloß ein innerlich-passives Finden ist (Seelenl. S. 118), wird durch sie zum „freithätigen, persönlichen Erwerb“ und bewußten Eigenthum, das „auf eigenem Thun beruht“. Das verständige Unterscheiden aber bildet eben die Brücke von dem Einen zum Andern. Das Erste ist die Identität des Objectes mit dem Subjecte, resp. die Ausschließung und Abweisung alles Widersprechenden, entsprechend dem Gefühl; das Zweite ist die Erkenntniß des nothwendigen, in der Unterscheidung begründeten Zusammenhanges von Grund und Folge, entsprechend dem Verstande; das Dritte endlich ist die Erkenntniß des alle Gegensätze, alle Unterschiede, alle Folge von Ursache und Wirkung beherrschenden Zwecksetzenden, Persönlich-Freien, als des Grundes und Zieles aller äußeren, in Gegensätze zersplitterten Entwicklung, entsprechend dem dritten Denkgesetze und der Vernunft. Dem denkenden Geiste ist es wesentlich, nach der letzten Einheit, nach dem letzten und höchsten Grunde, der mit der Freiheit, dem Willen identisch sein muß, zu suchen. Das Vermögen, das dieser höchsten Function zu Grunde liegt, ist die Vernunft — intellectus, während der Verstand-ratio, das Gefühl-bona-sana mens aufzufassen ist. Das Gesamtproduct dieser drei, das durch die drei Stufen der Vereinigung von Subject und Object „neu entstandene Dritte“ ist das Wissen. Dieses Product, sagt D. in der ganz vortrefflichen Darstellung des § 98 (S. 120 f.), ist „weder Object noch Subject, sondern Erscheinung, Abbildung des Objectes im Subjecte“, „ist weder subjectiv noch objectiv, sondern beides zugleich und doch keines von beiden.“ „Das Wissen muß sein eine reale Erkenntniß, Empfindung, begründet im Gefühle; das Wissen muß sein eine klare, deutliche, unterscheidende und unterschiedliche Erkenntniß, hervorgehend aus dem Verstande; und das Wissen muß endlich sein eine einheitliche, in sich gegliederte, organische, zu einer höheren Mitte des Lebens zurückgeführte Erkenntniß, begründet in der Vernunft.“ „Im Gefühle leuchtet die Beziehung des Objectes zum Subjecte zuerst in ihrer Allgemeinheit auf, dann tritt im Verstande die Unterscheidung und Begründung des Objectes“ hervor; zuletzt aber wird in der Vernunft die „höhere vermittelte Einheit der Beziehung und des Unterschiedes“

tasie. D. unterscheidet in der Seelenlehre drei Stufen der Phantasie, je nachdem sich dieselbe „irgend einer Seite des Geistes mehr zuwendet“, der „Ruhe des Seins“ oder der „Beweglichkeit des Erkennens“ oder der „Einheit und Beständigkeit der Freiheit und des Willens“. Als unterste Stufe der Phantasie bezeichnet er den geistigen Sinn; in ihrer Beweglichkeit erscheint dieselbe als Laune, Witz und Humor; stabile Kräfte der Phantasie sind ihm: zunächst das sogen. passive Genie, dann Talent und Genie.

Doch scheint D. später anders gegliedert zu haben (s. o. S. 123). In dem Exemplar der Seelenlehre, welches er für seine Vorlesungen benützte, findet sich S. 124 die Notiz: „Gefühl (Geschmack), Erfindungskraft, Bildungsvermögen“; zu S. 127 aber ist von D.'s Hand bemerkt: „Einigung und Wechselwirkung von Phantasie und Erkenntnisvermögen. Sinn; Bewegung — Witz; Einheit: Begabung, Talent, Genie.“ Demnach scheint D. später angenommen zu haben, daß doch auch die Phantasie schon „ursprünglich, wie die in der Richtung von außen nach innen sich findende Kraft der Erkenntnis“, eine dreifache und nicht „einig und einfach“ sei, wie er noch in der Seelenlehre (S. 124) meint. Die erste Stufe der Phantasie wäre dann der Sinn für die Gegenwart des Idealen im Realen, der Schönheits-sinn, der überall in der Erscheinungsform ein Ideales, eine der Freiheit ent-quellende innere Einheit erseht und leicht herausfindet, der also zum Theil wenigstens mit jener Kraft identisch wäre, welche D. (Seelenl. 127 f.) unter dem Namen „passives Genie“ charakterisirt. Die zweite Kraft der Phantasie aber wäre nach dieser Gliederung die Erfindungskraft, die jedoch ohne jenen Sinn des rechten Maßes, der tieferen (idealen) Einheit entbehren und statt des Schönen das Bizarre bilden würde. Die Einheit heider aber wäre die wahre Produktionskraft. Wie zum Schönen selbst dreierlei gehört: die innerlich erfaßte ideale Einheit, die äußere Spiegelung derselben im Bilde, und das lebensvolle Ineinanderbeiden beider (die lebendige Verbindung von innerer Einheit und äußerer Mannigfaltigkeit), so entwickelt sich auch die Schöne hervorbringende schöpferische Bildungskraft (gleich der Denkkraft) in drei Stufen,

gewonnen. „Das Wissen, das bloß im Einzelnen herumirrt, das ohne Beziehung zur Einheit des Lebens sich in Erkenntnis des Unbedeutenden, des dem höheren Bewußtsein Gleichgiltigen ebenso erfreut, wie in der Erkenntnis der höchsten Angelegenheit, ist vielleicht ein sehr verständiges, aber auch ein sehr unvernünftiges, somit kein Wissen. Das Wissen, das nie zur Unterscheidung kommt, nie auch objectiv sich begründet, bloß im Gefühl ruhen bleibt, ohne die verständige Vermittlung zu suchen, ist ein unmundiges, und eigentlich kein Wissen. In sich zweckvoll, in sich tief gefühlt, klar angeschaut, mit der Idee des Lebens geeint, ist das Wissen ein lebendiges.“ „Das Wissen ist somit als Einheit jener Kräfte des Erkenntnisvermögens zu begreifen; aber die Wissenschaft geht erst aus der neuen Vereinigung derselben mit dem persönlichen Willen und Vermögen [Können] des Geistes hervor. Die Wissenschaft fordert auch ein hervorbringendes, schöpferisches Vermögen, ein Schaffen und Thun des Geistes mittelst jener Kräfte. Mit dem Erkennen verbindet sich auch das Können, als zweite Potenz der geistigen Lebensthätigkeit.“ — Daß die erste dieser Kräfte, das Gefühl, ihre Wurzeln noch tiefer als die beiden anderen in das seelische Leben streckt, indem in ihr der Geist unmittelbar aus der Seele gleichsam aufsteigt, daß sie insbesondere am innigsten mit den beiden obersten Seelenvermögen: dem Gewissen und der Neigung, zusammenhängt, geht aus ihrer Function von selbst hervor. Dieser innige Zusammenhang ist aber ein neuer Beleg dafür, daß meine Auffassung der Deutinger'schen Trichotomie, selbst wenn sie nicht ganz seiner eigenen Anschauung entspräche, doch zur Lösung vieler psychologischen Probleme geeigneter ist, als andere etwa mögliche Auffassungen.

den Verhältnissen der Idee des Schönen oder den Gesetzen der Kunst entsprechend. Nur wenn mit dem idealen Sinn das leichte, rasche und sichere Finden der äußeren Beziehungen, d. i. der entsprechenden Bilder sich verbindet, wird die Macht über die Außerlichkeit, das Können zur Kunst, zur Verwirklichung des Schönen im Kunstwerke.

Diejenigen Vermögen dagegen, welche D. in der Seelenlehre als „Stufen der Phantasie“ bezeichnet, scheint er später aus der „Einigung und Wechselwirkung“ von Denkvermögen und Phantasie erklärt zu haben. Der überlegene scharfe Verstand kehrt in dieser Einigung wieder als Witz; die weit- und tiefblickende Vernunft wird zum Humor. Der Verstand, productiv nach außen gewendet, erzeugt den Witz; die Erfindungskraft, dem Verstande dienlich, erscheint als Scharfsinn. Durch den Tiefinn nähert sich der Mann der Wissenschaft dem Künstler; dieser aber durch Witz und Humor dem reflectirenden Denker. In Sinn und Witz (nebst den coordinirten Arten) würden sich also — in einer mittleren Ordnung und Stellung zwischen beiden und darum modificirt — die Kräfte des Denkens und Könnens wiederholen. Jener wäre, dem Denken analog, mehr von außen nach innen, dieser, dem Können ähnlich, mehr von innen nach außen gerichtet; jener mehr passiv, dieser thätiger und beweglicher. Die „stabilen Kräfte“ aber erscheinen so gleichfalls als aus der Wechselwirkung von Denk- und Bildungskraft hervorgegangene und durch die übrigen Mittelglieder unterstützte Kräfte und Zustände. In der geistigen Gesamtanlage des Menschen wird darum bald das Eine, bald das Andere vorwiegen, bald mehr wissenschaftliche, bald mehr künstlerische Begabung oder Talent oder Genie sich zeigen. Im praktischen Handeln aber werden diese drei als praktisches Geschick, Talent, Genie (d. i. im letzten Falle als thatkräftiger und epochemachender historischer Charakter und Genius) erscheinen.

Die Größe der Thatkraft, des Handelns, beruht auf den Kräften des Denkens und Könnens, stützt sich auf diese als die nothwendigen Mittel; ihr letztes Kriterium aber, der entscheidende Maßstab für diese höchste Grundkraft des Menschen liegt nicht in der mehr oder weniger glänzenden geistigen Begabung, sondern in der Beschaffenheit des sittlichen Zweckes, im Verhältniß der Thatkraft zu dem vom göttlichen Willen als Bestimmung des Menschen gesetzten Zwecke. Der Gegensatz von Gut und Böse und von Tugend und Untugend tritt hier hervor. Diese und die daran sich anschließenden Punkte hat D. in seiner Metaphysik und in den „Meditationen“, am besten und eingehendsten aber in der Moralphilosophie, im „Reich Gottes“ und in der Schrift: „Renan und das Wunder“ entwickelt.

Im dritten Theile der Seelenlehre folgt auf die formellen Bestimmungen die Bestimmung des „Wesens der Seele im Allgemeinen“. D. führt hier (Seelenl. S. 145 f.) zuerst aus, wie der Stoff, aus dem der Leib gebildet ist, in beständigem Flusse, Zu- und Abgang begriffen, die Bildung und Form aber, durch welche er sich von allem sonstigen Naturleben unterscheidet, bei allem Wechsel des materiellen Grundes der Leiblichkeit dauernd und bleibend sei. Woher dieß? Weil der Stoff, antwortet D., zur äußerlich geeinigten individuellen Leiblichkeit nur dadurch wird, daß er durch eine innere Macht, durch einen höheren Lebensgrund zusammengehalten wird. Die äußere, individuelle Einheit kommt ihm von innen zu, von einer inneren Einheit, welche den Stoff zu ihrem entsprechenden Organe, zum Leibe bildet. Ohne diese bil-

bende Macht zerfiel der Körper in seine materiellen Theile. Was aber eine bloß äußerliche, keine eigene innere Einheit hat, ist bloß Individuum, ist an sich, formell unterschieden von Andern, und nur insofern „für sich“, also nicht wahrhaft für und „in sich“, wie das mit Selbstbewußtsein sich selbst Bestimmende: der Geist. Er „besitzt eine innere Einheit“ durch den freien Willen. „Sein Wesen ist die Persönlichkeit.“ Er ist das an sich Bestimmende, weil Freie, der Leib das an sich Bestimmte, weil Gebildete. Man könnte daher auch sagen: das Eine Princip des Menschenlebens sei als Geist für sich, als bildende, organisirende Kraft rein und „unmittelbar für ein Anderes“ (wie die Lebenskraft der Pflanze), als Seele weder das Eine noch das Andere. Das Belebende im Menschen ist als ein den organischen Stoff oder Keim Gestaltendes (Leib-bildendes) ein durch die notwendigen Eigenschaften und Grenzen des zeiträumlich-materiellen Daseins Bestimmtes, für sich aber ein Bestimmendes, d. h. Geist, zugleich aber ein die Selbstbestimmung mit dem Ansichbestimmten Vermittelndes, Bestimmbares, Bildsames, d. i. Seele. Diese löst und befreit das an sich Bestimmte von seiner starren Individualität, macht es bildsam und bestimmbar für die persönliche Thätigkeit des Geistes mittelst der Empfindung, Vorstellung zc.

Geist und Leib stehen darum im directen Gegensatze. Beide sind bestimmt; aber diese Bestimmtheit ist eine entgegengesetzte: dort Selbstbestimmung (also eine Bestimmtheit, die das Bestimmte sich selbst gibt), hier eine von anderswoher, durch das Verhältniß des räumlich-zeitlichen Daseins gesetzte Bestimmung. Das seelische Leben aber ist beiden ähnlich, und darum die Seele „beiden zugänglich und Mittlerin von beiden“. Für die Bestimmtheit des leiblichen Lebens, oder wie D. sich ausdrückt: „im Dasein des natürlichen Lebens ist das Allgemeine das Innerlichste“, der „Grund“; so im Thier der der Art eigenthümliche bildende Trieb und Instinct; jedes Individuum hat darum etwas ihm mit allen Individuen derselben Art Gemeinsames. „Im geistigen Sein [dagegen] ist das Besonderste, nämlich die Einheit des Willens (der in sich einige Bestimmungsgrund) das Innerlichste“, der „Grund“; deßhalb lebt jeder Mensch, trotz der allgemeinen, allen Menschen gemeinsamen Natur, ein eigenes und einziges, durch die von innen wirkende persönliche Selbstbestimmung von jedem andern Menschenleben verschiedenes Leben. In der Leiblichkeit ist die äußerliche Bestimmtheit durch Raum und Zeit, die Negation des Seins durch das „Da“ die Lebens- und Existenzform; das Sein wird „formaliter negirt“ durch die Verhältnisse des Neben- und Nacheinander; im geistigen Leben dagegen wird das Sein „realiter ponirt“ durch die freien Willensacte; in der Seele aber findet keines von beidem statt; das Sein, d. i. das Wirken des selbstbewußten und freien persönlichen Geistes, wird von ihr leidend „empfangen“.

Die Seele als das „indifferente“ Mittelglied zwischen Persönlichkeit und Individualität ist nicht wahrhaft seiend wie der Geist, noch bloß daseiend wie der Leib, sondern hat das Sein durch den Geist, dem Dasein aber, dem Leibe bietet sie „den allgemeinen Grund für die besondere Bestimmtheit der [die Erscheinung der Außenwelt] vermittelnden äußern Organe, und zwar nicht den äußerlichen [und negativen] allgemeinen Grund des Raumes und der Zeit“ und der Materie, nicht die äußerliche Bedingung, „sondern den innern“, positiven Grund „des Seins“. „Die Seele . . . ist allgemeiner Lebensgrund; dem Dasein gegenüber innerlich, dem Sein der Persönlichkeit gegenüber äußerlich [d. h. das seelische Leben ist noch nicht persönliches Eigen-

thum, wirklicher Besitz des Menschen, sondern ein erst in Besitz zu nehmendes und zum Bewußtsein zu erhebendes]; hier passiv, dort activ; hier [dem Dasein gegenüber] Bestimmung gebend, dort [der Persönlichkeit gegenüber] empfangend.“ (Seelenl. S. 145 ff.) Daß übrigens der Seele doch auch eine gewisse Activität, eine „erhaltende und tragende“ Kraft dem Geiste gegenüber, und eine gewisse Passivität, in der Aufnahme der äußeren Eindrücke, dem Leibe gegenüber zukommt, hat D., abgesehen von anderen Stellen der Seelenlehre, wohl am prägnantesten in der oben S. 543 Anm. 1 aus der Moralphilosophie mitgetheilten Stelle hervorgehoben.

Auf die eben betrachteten allgemeinen Bestimmungen der Beschaffenheit der Seele im Verhältniß zu Geist und Leib folgt in der Seelenlehre D.'s (S. 147—151) die speciellere Darstellung des Verhältnisses des seelischen Lebens zur Leiblichkeit. Es ist nicht zu läugnen, daß gerade in dieser Darstellung die Unterscheidung der beiden ursprünglichen Factoren (Princip und Grundlage) von den secundär (durch Verbindung beider) entstandenen Elementen am wenigsten klar hervortritt, und daß die zweite Form des Menschenlebens, die D. sonst als rein seelisches Leben vom leiblichen und geistigen unterschieden wissen will, hier vielfach mit der auf die Organisation gerichteten Energie des Lebensprincipes, also mit der organisirenden Lebenskraft als solcher zusammenzufallen droht. Gleichwohl stellen, wie ich glaube, auch diese Bestimmungen D.'s meiner Auffassung seiner Trichotomie kein unübersteigliches Hinderniß in den Weg. Eine Verwechslung jener verschiedenen Beziehungen ist so leicht und eine Auseinanderhaltung derselben so schwierig, daß es uns nicht wundern darf, wenn letztere D. nicht überall gelang. Jedenfalls aber müßte eine Psychologie, welche auf D. fortbauen wollte, hier den Hebel ansetzen, um nicht bloß über die Versuche vor ihm hinaus, sondern auch, wenigstens hinsichtlich der Durchführung, weiter zu kommen als er selbst.

Das Verhältniß des Seelenlebens zum Geiste hat D. in seiner Seelenlehre S. 151—156 besprochen (s. o. S. 81 f. u. 120). Wichtig ist hier insbesondere, was D. von der allgemeinen seelischen Anlage des Menschen sagt. D. bezeichnet nämlich die Seele nicht bloß als das im einzelnen Menschen den Einzelkräften der einzelnen Organe Gemeinsame und insoferne Allgemeine und über alle räumliche und zeitliche Beschränkung des Individuellen Erhabene, nicht bloß als das Allgemeine dem individuellen Dasein und seiner Vielheit und Beschränkung gegenüber, sondern auch als das allen Menschen Gemeinsame, also Allgemein=Menschliche, der menschlichen Natur als solcher Angehörige, wodurch demnach alle Menschen unter einander gleich sind, während durch die leibliche Individualität als nach außen abgeschlossene Einsheit und durch die geistige Persönlichkeit als die innere Einheit Jeder von Jedem verschieden ist. Natürlich liegt der Einwand sehr nahe: daß ja auch der menschliche Leib überhaupt von jedem Thierleib durch Merkmale, die allen Menschenleibern gemeinsam, also allgemein sind, verschieden sei, und daß es weiter ja auch allgemein-menschliche Geistes-Anlagen und -Kräfte gebe, durch die der Mensch als solcher von der geistlosen Natur und von Gott zugleich sich unterscheide. Zweitens aber kann hier eingewendet werden: daß es ja eine solche Allgemeinheit, wie D. sie der Seele zuschreibt, gar nicht gebe, da jeder Mensch wenigstens gewisse Geschlechts-, Stammes- und Familienanlagen durch die Zeugung ins Leben mitbekomme, ja vielleicht sogar individuelle Eigenthümlichkeiten, deren Vorhandensein mit jener An-

nahme einer „Ununterschiedlichkeit“ der Seele bei allen Menschen sich nicht vertrage.

D. sucht nun wenigstens dem ersten dieser möglichen Einwürfe, und theilweise auch dem zweiten durch die Unterscheidungen, welche er in der Seelenlehre S. 151 f. macht, zu begegnen. Die natürlich-leiblichen Eigenschaften, sagt er, ferner die dem Menschen als solchem zukommenden geistigen Anlagen, endlich der „allgemeine und unaufgeschlossene Lebenszustand“, der das seelische Element in der menschlichen Natur bildet, das alles ist bei jedem Menschen gleich, weil und inwiefern es eben zur menschlichen Natur als solcher gehört. Auf dieser gleichen allgemeinen Grundlage aber erbaut sich die Verschiedenheit. Die Anlage des Geistes besteht eben in der Fähigkeit, mit Freiheit und Selbstbewußtsein ein persönliches Leben zu gewinnen auf Grund (Grundlage) des Leibes und der Seele. Aus den geistigen Anlagen geht unmittelbar durch Freithätigkeit das persönliche Leben hervor, durch das jeder Mensch als durch sein eigenstes, innerstes, unverlierbares, weil selbsterworbenes Eigenthum sich von jedem andern unterscheidet. Ebenso ist der Mensch leiblicher Weise in seiner äußern individuellen Erscheinung zwar jedem andern ähnlich, trägt das Gepräge der allgemeinen menschlichen Natur an sich, ist aber gleichwohl auch wieder als individueller und einzelner von jedem andern verschieden durch das räumliche und zeitliche Verhältniß und durch Materie und äußere Form. Das Seelische aber hat und gewinnt nicht an sich eine solche Eigenthümlichkeit, sondern ist „seiner Natur nach bloß Anlage.“ „Was der Mensch im Grund der Seele besitzt, gehört als Menschen überhaupt ihm an, ist allgemeines Erbgut der menschlichen Natur.“ Besonderheit tritt hier erst hervor einerseits durch den Zusammenhang mit der Leiblichkeit im Temperament, woraus jene Verschiedenheiten der Stammes- und Familienanlagen, ja vielleicht auch die seelischen Unterschiede der Geschlechter sich erklären, andererseits dadurch, daß der Geist der Seele den Stempel seines Willens aufprägt im Charakter. Im seelischen Leben aber „ist gar keine solche Selbstbestimmung, also die reine Ununterschiedlichkeit.“ „Der Seele ist bloß die Unbestimmtheit, die weder Selbstbestimmung noch an sich seiende Bestimmtheit ist, eigen.“ „Die Veränderung, die Gestaltung, die Bildung und Entwicklung des Lebens ist also nur durch die Seele möglich.“

Wie aber die Seele ohne Selbstbestimmung ist, so auch ohne persönlich-geistige Erkenntniß (s. o. S. 82 und 120 f.). In ihr spiegelt sich die Objectivität unmittelbar durch die Empfindung oder wird als Vorstellung angeschaut, damit das selbstbewußte Ich durch das Bild den Gegenstand und im Unterschiede davon sich selbst, und dadurch das Verhältniß des Objectes zu sich und mit der Bedeutung desselben für das bleibende, stets mit sich identische Ich zugleich das bleibende Wesen des Objectes erfasse. Auch die Vorstellung (im Sinne D.'s, also im engeren Sinne) ist noch bloße Anschauung, bloßes Kennen des Objectes, aber kein Erkennen desselben als Objectes, d. i. mit dem Bewußtsein, daß es ein Anderes ist als das denkende Ich. Das Erkennen und Wissen gründet sich auf das Denken. Das Denken aber ist nur möglich, wo das Streben und der Wille ist, ein äußerlich Gegenüberstehendes, von dem der Mensch durch das seelische Wahrnehmen Kunde bekommen hat, im Unterschied von und in der Beziehung zu dem unveränderlichen Ich, und damit in seinem bleibenden Wesen zu erfassen und innerlich festzuhalten. Im

feelischen Schauen aber findet keine Unterscheidung von Subject und Object statt, also auch keine Selbstbestimmung zur Thätigkeit und keine Beziehung des Objectes zum Subjecte, kein Erkennen oder wirkliches Wissen.

In der Bestimmung der allgemeinen Attribute der Seele weicht die „Seelenlehre“ vom ersten Entwürfe ab. Doch betreffen die bezüglichen Aenderungen mehr die Ausdrücke als die Sache selbst. An die Stelle der Eigenschaft des „Lebens“ tritt die der „Unmittelbarkeit“, und an die Stelle der „Permanenz“ die „Innerlichkeit“. Unmittelbarkeit wird der Seele in doppelter Beziehung zugeschrieben: einmal zum Unterschiede von der mittelbaren, auf die Unterscheidung von Subject und Object gegründeten geistigen Kräfte (s. o. S. 121 Anm. 1 und Seelenl. S. 157), dann im Verhältnis zu Geist und Leib zugleich; inwiefern Geist und Leib eben durch die Seele mittelbar Eins sind, sie selbst also mit jedem von beiden unmittelbar zusammenhängt. Ebenso eignet der Seele Innerlichkeit einerseits dem äußerlichen Dasein des Leibes, andererseits der nach außen gerichteten Thätigkeit der individuellen und persönlichen Thätigkeit zugleich gegenüber. Der Seele ist das Object unmittelbar gegenwärtig; der Geist empfängt es mittelbar durch sie. Jene Unmittelbarkeit der Gegenwart erzeugt aber mit unmittelbarer Naturnothwendigkeit auch die bestimmte Art des Empfindens und Vorstellens. An sie ist der Geist in seinem vergleichenden Denken gebunden; und so wird denn die unmittelbare Wahrnehmungsnothwendigkeit mittelbar auch zur Denknothwendigkeit.¹⁾

Jene feelische Unmittelbarkeit nun ist ausschließlicher Charakter des Thierlebens sowohl hinsichtlich der Aufnahme der sinnlichen Eindrücke als hinsichtlich der Reaction dagegen. Diese wie jene findet unmittelbar und mit Nothwendigkeit statt. Eine persönlich-freie Gegenwirkung Eindrücken und Trieben gegenüber tritt erst beim Menschen ein; aber auch hier erst dann, wenn alle Vorbedingungen für den selbst zwecksetzenden und wählenden Geist gegeben sind. Beim Menschen gipfelt das Leben nicht in jener allgemeinen Naturmacht, die noch beim Thier (als sogen. Instinct) ausschließlich herrscht, sondern in der persönlichen Selbstbestimmung, welche an die Stelle derselben tritt und eine Eigenschaft des geistigen Lebens ist. Auf ihm beruht

¹⁾ Das Denken ist einerseits an die Besonderheit und Bestimmtheit der Wahrnehmungen, andererseits an die allgemeinen Gesetze alles Vergleichens, an die Denfgesetze, oder wie D. in seinem Grundriß der Logik sich ausdrückt (s. o. S. 137), an die „allgemeinen Verhältnisse der Idee des Wahren“ gebunden. Ob er aber diese allgemeinen Gesetze vergleichend auf seine Erfahrungen anwende und auf welche, das hängt nach D. vom freien Willen des Geistes ab; darin also ist er frei, und ebenso hinsichtlich der Sorglosigkeit und Ausdauer in Anwendung jener Gesetze. Ja D. behauptet sogar, daß der denkende Mensch jene Gesetze auch absichtlich übertreten und verläugnen könne, und kann sich dabei allerdings auf das Sophisma (als absichtlichen Trugschluß) berufen, dessen Trüglichkeit ja doch im letzten Grunde auf der Verletzung eines Denfgesetzes beruhen muß. Nur wird hier wohl die erste, anfängliche, unwillkürliche Denktätigkeit von der später eintretenden bewußten und gewollten; und ebenso die einfache Anwendung (z. B. des $A = A$) von der späteren complicirten Anwendung in den Schlußformen unterschieden werden müssen, wenn diese vielbesprochene Frage ihre Erledigung finden soll. Auch gehen die Ansichten hinsichtlich der sogen. Denfgesetze gerade heutzutage so weit auseinander, daß eine Verständigung über jenen Punkt vorderhand wohl gar nicht möglich ist. Wohl aber ist es jetzt schon nicht bloß möglich, sondern sogar nothwendig, zwischen Vorstellungs- und Denknothwendigkeit scharfer zu unterscheiden, als es bisher geschehen ist.

die wahre Macht und Würde des Menschen, weil nur diese Macht eine eigene, persönliche ist. „Im vorherrschend seelischen Leben des Menschen“, sagt darum D. in der Seelenlehre (S. 157), „scheint dem Menschen oft eine große Macht über die Natur eingeräumt“; aber es scheint auch nur so, „indem die Natur ebenso viel Gewalt hat über ihn, als er über die Natur.“ Diese Macht ist noch keine persönliche, und darum ebenso gut Leidensursprünglich nicht anders. Sehr belehrend hierüber ist die oben S. 615 Anm. aus dem „Geist der christl. Ueberlieferung“ ausgehobene Stelle, und noch mehr das, was D. in seinen Vorlesungen „über das Verhältniß der Poesie zur Religion“ S. 33 f. von der Anlage des Künstlers sagt.

„Die Begeisterung des Künstlers“, heißt es hier, „und sein specieller Beruf hängt einerseits von der Energie ab, mit welcher die Erinnerung an die höhere Bestimmung des Menschen überhaupt im Geiste des Dichters sich geltend macht, andererseits von dem innern Verhältniße, in welchem die natürliche Anlage ein und des andern Menschen zu den Kräften und Elementen des natürlichen Lebens steht. In jedem einzelnen Menschen macht sich irgend eine vorherrschende Neigung geltend, welche für eine nähere Verwandtschaft mit dieser oder jener Seite des natürlichen Lebens Zeugniß gibt. Wie auf manche Menschen diese oder jene Farben oder Töne [oder auch Elemente: vgl. oben S. 10] mächtiger als andere wirken, so findet sich in ihnen auch wieder in Folge dieser natürlichen Verwandtschaft eine größere Macht über die ihnen verwandten Naturkräfte [z. B. Töne überhaupt — „Gehör“, oder Formen — Formensinn, oder Wortklang, Rhythmus z.]. Sie sind für dieselben ebenso wie diese für sie zugänglicher, wie etwa das Glas für das Licht zugänglicher ist als andere erdhafte Stoffe. In ähnlicher Weise müssen wir uns die Seele des Dichters für die Ahnung eines höheren Lebens und für das diesem Leben entsprechende Wort zugänglicher und durchsichtiger denken als die Seelen anderer Menschen. Diese natürliche Durchsichtigkeit der Seele für das ideale Leben und für den dieser idealen Erhebung des Geistes entsprechenden Ausdruck macht die höhere Begabung des Dichters aus, die er sich nicht selbst geben kann, die wir vielmehr als eine ihm von Gott gegebene betrachten müssen, inwiefern wir nämlich die Vertheilung aller natürlichen Befähigung dem allgemeinen höhern welterhaltenden göttlichen Willen zuschreiben.“ „Diese natürliche Befähigung kann darum allerdings Niemand sich selbst verleihen, da ja Niemand, ehe er geboren ist, die Bedingungen und Eigenschaften seines Lebens selbst bestimmen kann. Jeder aber kann die seiner Freiheit von Natur aus mitgetheilte Anlage und Befähigung auch wieder durch seine eigene Freiheit vermehren oder vermindern,

¹⁾ Die Rathlosigkeit des Menschen, die sich in der Frage kundgibt: was soll ich thun? steht viel höher als die wunderbare Sicherheit, mit der das Thier das Nützliche und Geeignete vollführt, weil das Thier hierin unmittelbar von der Natur getrieben, jene Sicherheit also nur Folge einer allgemeinen Triebkraft (des „Instinctes“) ist. Sie steht aber auch, wie D. hervorhebt, höher als das unmittelbare seelische Schauen des Hellshebers zc. Im normalen, bewußten Zustande ist der Mensch auf sich allein angewiesen; die Natur, die er mit den übrigen Menschen gemein hat, sagt ihm nichts. Sein Selbst muß auf die Fragen Antwort geben mittelst persönlich-freier vernünftiger Erwägung. Das ist specifisch menschliche Kraft, nicht das unmittelbare Erschauen von Heilkräften, der unmittelbare Blick in die Gesetze und Verhältnisse der unfreien Natur.

verklären oder verdüstern. Wenn die Seele des Dichters dem Spiegel gleicht, in dem die Bildungen zweier Welten sich mit größerer Leichtigkeit und Schärfe als in der Seele anderer Menschen abspiegeln können, so hängt es doch wieder von ihm ab, diesen Spiegel selbst zu trüben oder rein zu erhalten. Selbst in seinem Abfalle von dem ihm verliehenen Berufe, selbst „dann, wenn er die höhere Weihe vergißt, den Blick auf das Irdische richtet, die in ihm sich geltend machen wollende Ahnung eines höheren, geistigen Lebens verläugnet, kann er doch nicht aufhören, dem natürlichen Drange gehorchend, die ihm angeborne Herrschermacht über die Sprache geltend zu machen, und dadurch auch die sinnliche Empfindung zu vergeistigen und selbst dem gemeinen Gefühl und Gedanken noch eine edlere Gestalt zu verleihen. Sogar das tändelnde Spiel mit wohlklingenden Versen ist ein Versuch, den Inhalt des Lebens wenigstens noch in der Form festzuhalten.“

Hier tritt uns jedoch der zum Theil bereits berücksichtigte Einwand: daß dem seelischen Leben jedes Menschen gewisse Eigenthümlichkeiten angeboren seien, in neuer Weise und gewissermaßen, inwiefern er nämlich bei D. selbst concrete Gestalt angenommen hat, verschärft und verstärkt entgegen. Daß D. an dieser Stelle die natürliche Anlage der Seele zuweist, die Anwendung derselben aber von der geistigen Selbstbestimmung ausgehen und abhängen läßt, bedarf wohl keiner Bemerkung. Auch darüber dürfte wohl mit Grund kein Zweifel bestehen, daß die Annahme einer angeborenen „vorherrschenden Neigung“ und „näheren Verwandtschaft mit dieser oder jener Seite des natürlichen Lebens“ mit der Annahme einer allgemein-menschlichen, d. i. bei allen Menschen gleichen und „ununterschiedlichen“ Naturanlage, die in der Seele ruht, sich recht wohl vereinen lasse. Denn D. sagt ja selbst, um die Entstehung des Temperamentes zu erklären, in seiner Seelenlehre (S. 172) mit einer Deutlichkeit, die nichts zu wünschen übrig läßt: „Indem die Seele in den untern Seelenkräften sich der Leiblichkeit an- und aufschließt, kann sie unmöglich von dem Einflusse derselben frei bleiben und muß ihre eigene Thätigkeit nothwendig nach der äußern Organisation modificiren, in der sie ihre Wirksamkeit entfalten kann. Diese Organe bildet die Seele nicht gänzlich frei aus sich heraus, sondern findet sie theilweise schon gebildet vor, um sich selbst mit und an ihnen zu manifestiren.“ „Jeder Mensch erbt sein natürliches Element von den bei der Zeugung wirkenden Elementen, um in demselben die Freiheit zu offenbaren. Dieses natürliche Element tritt aber in der Seele aus der bloßen Zufälligkeit der leiblichen Bildung in einen bleibenden Zustand ein, der den Menschen durch's ganze Leben begleitet, den er wohl [durch die geistige Willenskraft] modificiren, beherrschen, leiten, aber niemals ganz unterdrücken kann.“ Von welcher großer Bedeutung z. B. die ursprüngliche Bildung der Sinnesorgane für die künstlerische (vor allem musikalische) Befähigung ist, dafür die so nothwendigen „exacten“ Anhaltspunkte zu geben ist unsere Physiologie auf dem besten Wege. Dasselbe läßt sich vielleicht in noch höherem Grade von der Beschaffenheit und Gestaltung des Gehirnnervensystems bezüglich der menschlichen Befähigung überhaupt sagen. Nicht umsonst, d. h. nicht ohne Grund, wenn auch, wie gewöhnlich, ohne Erfolg, hat D. vor der allzu schroffen Trennung von Leib und Seele (im weiteren Sinne des Wortes) noch im 3. Bande des großen religionsphilosophischen Werkes: „Das Reich Gottes“ (S. 451 ff.) gewarnt. Also dieser Eine der beiden Unterschiede in der menschlichen Be-

gabung, von denen D. spricht, läßt sich aus der Beschaffenheit des „natürlichen [durch die Zeugung überkommenen] Elementes“ recht wohl erklären, ohne daß man deshalb mit Ulrici¹⁾ dem „Gesetze der Individuation“ gemäß anzunehmen braucht, „daß jeder Menschenseele, unbeschadet der allgemeinen Wesensgleichheit aller, welche der Begriff der Gattung fordert, doch eine bestimmte Eigentümlichkeit ursprünglich inhärire.“²⁾ Aber gegen die Behauptung einer ursprünglichen Unterschiedslosigkeit der seelischen Anlage läßt sich ein viel gewichtigerer Einwurf als der Ulrici'sche vorbringen — ein Einwurf, welcher aus der in den oben citirten Sätzen D.'s unbestreitbar enthaltenen Annahme eines zweiten Unterschiedes der menschlichen Begabung abgeleitet werden kann. Die Seele des Dichters soll ja auch „für die Ahnung eines höheren Lebens zugänglicher und durchsichtiger als die Seele anderer Menschen“ sein. Für diese Behauptung aber bin ich nicht im Stande aus der Psychologie D.'s irgend einen Beleg beizubringen. Die Charakterbildung als Resultat der auf die Seele wirkenden Willenskraft ist ja kein Ursprüngliches, sondern erst Secundäres, durch persönlich-geistige Thätigkeit Bedingtes. Ob also D. der Seele das Prädicat der Allgemeinheit bloß im Sinne der Totalität der Kräfte (gegenüber der leiblichen Individualität) und der Empfänglichkeit (gegenüber dem geistigen und leiblichen Leben zugleich) zugeheilt habe, oder auch im Sinne der Gleichheit des seelischen Lebens in allen Menschen — diese Frage wird wohl aus den Schriften D.'s selbst nicht mit voller Sicherheit beantwortet werden können. Meine Ansicht ist, daß es nicht notwendig ist, jenen zweiten Unterschied in den Menschenseelen zu statuiren, um die unterscheidende Begabung des Künstlers psychologisch zu erklären. Wenn aber, so müßte dieser Unterschied jedenfalls als ein der Seele selbst (abgesehen von ihrer Beziehung zu Leib und Geist) angeborener und ursprünglich innewohnender betrachtet werden, und von einem „allgemeinen Erbgut der menschlichen Natur“ könnte (im Sinne einer ursprünglichen Gleichheit der seelischen Potenz) nicht mehr die Rede sein.

Der Seele kommt aber nach D., wie Unmittelbarkeit, so auch Innerlichkeit zu, und zwar nicht bloß im Verhältnisse zur Leiblichkeit, sondern auch (in gewisser Beziehung) zum Geiste. Wille und Bewußtsein (Ich) sind zwar das Centralste innerhalb der menschlichen Lebensthätigkeit, und insofern auch das Innerste. Die Seele aber ist das zwischen der individuellen und persönlichen Thätigkeit Befindliche, mitten inne Liegende, an sich immer Innerlichbleibende, Verborgene; denn nur durch die Gestaltung der Leiblichkeit kann dieses innerlich verborgene Leben äußerlich sichtbar und wahrnehmbar, und nur durch die geistige Thätigkeit kann dieser verborgene Grund alles Geist-

¹⁾ „Gott und der Mensch“ I, 403.

²⁾ „Es kann“ meint er, überhaupt „zwei oder mehrere Menschenseelen nicht geben, ohne daß sie eben als Menschenseelen irgendwie von einander unterschieden seien, so wenig wie es ohne Differenz zwei oder mehrere Menschenleiber geben kann.“ Nun, ein kleiner Unterschied, meint D. in einem Briefe an seinen Schüler und Freund Kollschmid vom 14. Jan. 1850 (f. v. S. 562 f.), könnte doch wohl bestehen zwischen dem Leibe, den man sich sinnlich vorstellen kann, und der Seele, bei der das eben nicht möglich ist. Wenn aber Ulrici nichts Anderes mit seinem Satze gesagt haben will, als daß zwei eben zwei sind und nicht Eines, so kann man ihm billig Recht geben. Nur könnten die „zwei“ Seelen gerade in Folge davon als zwei unterscheidbar sein, daß sie zwei Leiber gebildet haben, und dann hindert nichts, abgesehen von der numerischen Unterschiedlichkeit (Nr. 1 und Nr. 2), reine Ununterschiedlichkeit anzunehmen.

Lebens an's Licht des Bewußtseins gebracht und so mittheilbar und geoffenbart werden. Und zwar ist die Seele, wie D. in der Seelenl. S. 158 f. ausführt, in doppelter Weise „Grund“ des geistigen Lebens: primär als unumgänglich nothwendige vorausgehende Bedingung und secundär als „Schackammer des geistigen Lebens“. Wem fällt nicht, wenn er diese Darstellung D.'s liest, das Gleichniß Platon's im „Theätet“ ein von den Tauben im Taubenschlag, die der Besitzer hat und nicht hat zugleich?

Mit der Unterscheidung der Wirksamkeit und Wirklichkeit der Seele von der eigenen freien Thätigkeit und That des Geistes und der bloß nothwendigen sinnlichen Erscheinung schließt dieser Abschnitt der Seelenlehre D.'s.

Dann werden die sieben Seelenkräfte, „hervorgehend aus der lebendigen Vermittlung von Geist und Leib“ durch das seelische Wirken, bestimmt (s. o. S. 121 f.). Am nächsten dem sinnlichen Eindruck, oder wie man jetzt sich auszudrücken pflegt, der „Nervenreizung“ (Nervenaffectio) steht unter den Seelenkräften das Empfindungsvermögen. „Die eigentliche Empfindung“, sagt D. (S. 162), „ist nicht ein bloßes Leiden der Seele in Beziehung auf die Gegenstände, sondern eine Thätigkeit derselben.“ Um nun die Function dieses Vermögens zu erklären, bedient sich D. wieder seiner Bestimmung der Seele als des „allgemeinen Lebensgrundes“ — „allgemein“ nicht bloß in Bezug auf die einzelnen Organe des Menschenleibes und ihre individuell wirkenden Kräfte, sondern auch in Beziehung auf die verschiedenen Bildungen und Qualitäten der gesammten Außenwelt. Im Empfindungsvermögen, sagt er darum, „erscheint die Seele als das Maß der Dinge“, und ihre Thätigkeit als „eine das Außere und Einzelne nach jenem allgemeinen und innern Gefühle des Lebens regulirende“. Sie erfährt das „Besondere“ am Gegenstand eben durch die Vergleichung mit dem „allgemeinen Lebensgrunde“, indem sie „das Einzelne nach seiner Wirkung auf das allgemeine Leben abwägt und bemißt“. „Das Empfindungsvermögen findet also das Maß der Dinge nicht außer, sondern in sich.“ „Die eigentliche Activität, das Finden des Wesens [des Inhaltes, der Qualität] einer äußern Wirkung, oder seiner innern Beziehung zum Leben liegt in der Seele.“ Auch nach D. ist darum „jede Empfindung zugleich Selbstempfindung“¹⁾.

„Die Seele“, sagt D. (S. 161), „findet und empfindet etwas, weil sie etwas sucht und begehrt.“ Nun liegt aber in dem das Menschenleben begründenden Princip nothwendig von Anfang an der Drang, sich mit bestimmten Bildern und Formen aus der äußern Sinnenwelt zu erfüllen, damit diese als Stoff für das freie geistige Leben dienen können. Vermag die Seele das ihr innewohnende Verlangen zu erfüllen, so entstehen die Zustände des Genusses, des Vergnügens und der Freude, d. i. solche innere Formen der Seele, die man Gefühle zu nennen pflegt. Weil die Seele Stoff aus der Sinneswelt bedarf und darnach begehrt, hat sie das Vermögen zu empfinden; und sowie sie wirklich (actuell) etwas empfunden, d. i. die Beziehung des sinnlichen Eindruckes zu ihrem eigenen inneren Leben gefunden hat, entsteht in ihr eine Bewegung und Strömung, welche dem Gegenstande sich zu- oder von ihm sich abwendet; also ein Begehren, welches, wenn es sofort seine Erfüllung findet, die genannten Zustände der Seele zur unmittelbaren Folge hat. Das Mittel zur Bildung der inneren Form der Seele

¹⁾ Vergl. Ulrici: Gott und die Natur (2. Aufl. Leipzig, 1866), S. 266.

liegt nun freilich zunächst in dem Verkehr mit dem sinnlich-leiblichen Leben; und inwiefern das Lebensprincip als seelisches diesem sich zuwendet, erscheint das seelische Leben in seinen untersten Stufen, in den niederen Seelenkräften und Seelenthätigkeiten. Aber diese untergeordnete Thätigkeit ist eben nur um einer höheren seelischen und geistigen Bethätigung willen¹⁾; darum entsteht auch hinsichtlich des Begehrens der Zustand wirklicher und dauernder Befriedigung nur da, wo das Begehren mit dem höhern Ziel des Lebens überhaupt harmonirt und ein geeignetes Mittel bildet für jene höheren Zustände, also nur dann, wenn das Angestrebte ganz in das innere Leben des Menschen aufgenommen und bleibendes Eigenthum deselben werden kann.²⁾

Wenn nicht Streben und Wirken nach außen auf das Empfinden folgt, sondern die bleibende („permanente“) Erinnerung des momentan empfundenen, so erscheint die Seele als vorstellende Kraft, als Vorstellungsvermögen. Die Empfindung ist in der Regel an das gegenwärtige Object, an den momentanen sinnlichen Eindruck gebunden, die Vorstellung nicht. Durch das Empfindungsvermögen „gewinnt die Seele den äußerlichen Eindruck für sich als einen innern“; durch das Vorstellungsvermögen macht sie ihn zu einem dauernden, innen bleibenden, und besitzt nun das äußerlich Bestehende innerlich als Bild, so daß sie das Außerliche (in seinem Bilde) gleichsam vor sich hinstellen, sich vorstellen kann (s. o. S. 121).³⁾

¹⁾ Die Kraft, die in der Pflanze wirksam ist, geht in der Gestalt auf; im Thier erzeugt zwar der Ueberfluß an Kraft Empfindung; beim Menschen aber besteht nicht bloß ein solches Innenfinden oder Empfinden des Lebens in der Wechselwirkung mit dem äußern Leben mittelst der Organe, sondern noch ein „Ueberfluß“ über die nothwendige Beziehung zum leiblichen Leben, eine Beziehung zu einem höhern, Freien, Geistigen. Aus dieser Beziehung entspringen die obern Seelenvermögen, und aus dieser Grundlage, den höhern Seelenkräften, erwächst das der Anlage nach in der belebenden Kraft von Anfang an vorhandene geistige Leben. Deshalb eben bildet ja die belebende Kraft, von vornherein gerade den menschlichen Leib und keinen andern aus sich und dem gegebenen Stoff heraus, weil nur ein solcher Leib das geeignete Organ eines creatürlichen (und zwar für die Erde bestimmten und auf sie angewiesenen) persönlichen Geistes sein kann.

²⁾ Nur derartige „Genüsse“ können wirkliches Genügen in der menschlichen Seele erzeugen, und so zum „Vergnügen“ werden; und nur wirkliches Vergnügen (als vollständige Erfüllung des in der Natur der Seele begründeten seelischen Verlangens) kann zur höhern „Freude“ werden, in welcher (in Folge der Zustimmung des dem Geistigen und Ewigen zugewendeten Gewissens) der Zustand vollen Seelenfriedens sich kundgibt. Darum sagt D.: „Es ist der Genuß zunächst mehr dem Leiblichen, die Freude dem Geistigen zugewendet, der Seele aber bleibt das Vergnügen.“ Das Begehungsvermögen darf daher, wenn man D.'s Darstellung richtig verstehen will, nicht gleich dem thierischen als bloß der Erhaltung des Organismus und der Art zugewendetes aufgefaßt werden. Vielmehr muß stets auch der Zusammenhang, die Bestimmung und „Hinordnung“ des niederen Seelenlebens zum höhern seelischen und zum geistigen Leben berücksichtigt werden. Nur soweit also ist der Genuß berechtigt und zur Befeligung und Befriedigung (Befriedigung) des Menschen geeignet, als er zum Aufbau des höhern Lebens dienlich ist. Jeder andere Genuß erzeugt Ueberdruß und zuletzt bleibende Qual. „Statt daß die Seele des Stoffes mächtig würde, erlangt die Außerlichkeit Gewalt über die Seele“; und als die drei Stufen dieses „Sichverlierens des innern Vermögens in dem äußern Grunde“ bezeichnet und bestimmt D. Affect, Trieb und Leidenschaft. Die verschiedenen Arten der Leidenschaft, dieses Zustandes „unersättlicher Begier nach dem, was zur Erbauung des Lebens dienen sollte, aber in dieser Umkehrung des Verhältnisses zur Zerstörung dienen muß“, hat D. in der Moralphilosophie charakterisirt.

³⁾ Ueber den Unterschied von Anschauung und Vorstellung enthält ein paar gute Bestimmungen Bachmann's „System der Logik“ (1828) S. 77.

Die Erinnerung (*μνήμη*) bestimmt Aristoteles als Beziehung des einfachen Vorstellungsbildes (*φαντασμα*) auf eine frühere Wahrnehmung (sinnliche Empfindung, *αἰσθησις*). Diese Beziehung und Verbindung von Empfindung und Vorstellung setzt aber das Vorhandensein von und die Vermögen zu beidem voraus und erscheint selbst als neue Seelenkraft, als Gedächtniß. Doch ist damit nur ein Theil der Function dieser Seelenkraft ausgesprochen, während die Beziehung des Gedächtnisses zu dem höhern Leben der Seele und des Geistes ganz unberücksichtigt bleibt. Diese Beziehungen hebt dagegen D. in den Bestimmungen, die er S. 166 ff. vom Gedächtniß gibt, hervor. Das Gedächtniß als menschliches Vermögen dient ja auch dem freien Geiste, zunächst als die vorausgehende natürliche Grundlage seiner freien Thätigkeit, und weiterhin als die Behausung, in welcher der Geist das Errungene unter Dach und Fach bringt. Als vorausgehende Grundlage deßhalb, weil auch das Selbstbewußtsein, also auch alle darauf gebaute selbstbewußte, persönliche Thätigkeit nur möglich ist, wenn Erinnerung vorhanden ist an Zustände, die nicht mehr sind, während doch das Ich dasselbe geliebt. Wie verhält sich nun aber nach D. das Gedächtniß zu den sog. Gesetzen der Ideenassociation und der „reproductiven Einbildungskraft“? Daß die „eigentliche [freie] Erinnerung“ (die Aristotelische *ἀνάμνησις*) durch die Verbindung des Gedächtnisses mit den freien Thätigkeiten des Geistes entstehe, sagt D. selbst. Die sogen. „productive“ Einbildungskraft aber scheidet er ohnehin als fünftes Seelenvermögen von den untern Kräften und auch noch von dem Gedächtniß ab. D. kann also wohl das unwillkürliche Verknüpfen der Vorstellungen nach constanten Verhältnissen, d. i. das unwillkürliche Sicherinnern nur dem Gedächtnisse zuschreiben, durch dessen eigenthümliche Kraft allein der Zusammenhang erzeugt werden kann, vermöge dessen jede Vorstellung andre zu erwecken vermag. Das Gedächtniß, inwieferne man sich dasselbe nicht als den höheren Thätigkeiten dienend denkt, wäre demnach jene Seelenkraft, welche die ähnlichen, d. h. die durch die unmittelbare Beziehung zum allgemeinen Leben als ähnlich erfaßten Vorstellungen zu verbinden und die unähnlichen davon abzuschneiden, also kurz, die Vorstellungen zu gruppiren vermag. Abgesehen von dieser Einschränkung aber ist das Gedächtniß nach D. jene seelische Kraft, welche nicht nur nicht bloßes Vermögen vorzustellen, sondern auch nicht bloßes Vermögen der Verbindung der Vorstellungen ist, sondern das Vermögen, alle Acte und Zustände des menschlichen Lebens überhaupt, des niederen wie des höheren (auch des geistigen) in sich zu concentriren und nach unmittelbar nothwendigen Gesetzen mit einander zu verbinden.

Nicht bloß nach den objectiven, oder vielmehr den Empfindungen und Vorstellungen an sich zukommenden Verhältnissen (wie im Gedächtniß), sondern auch nach einem innerlicheren Motiv und Princip können sich die Vorstellungen und Empfindungen scheiden und verbinden; und diese Lösung und Verbindung ist die Function der Einbildungskraft. Sie ist das „Vermögen, empfangene Eindrücke und Vorstellungen nach Gefallen zu zerlegen und aufzulösen“, und dann nach einer inneren Anschauung sie zu ordnen und wieder zusammenzufügen. Sie erscheint demnach „als eine innere Bildungskraft, welche den Stoff zwar aus der Vorstellung, das Gesetz der Zusammenfügung aber“ nicht bloß, wie D. meint, „aus der allgemeinen Anschauung des Geistes nimmt“, sondern überhaupt aus innerlicheren, höheren, von der Sinnlichkeit

weiter abliegenden Lebenskräften (also auch aus den oberen Seelenvermögen — Neigung und Gewissen) erhält. Was das Vorstellungsvermögen für die Einbildungskraft ist, das kann und soll diese für die geistige Kraft der Phantasie sein: Mittel nämlich und Bedingung für ihre Bildungen.¹⁾

In dem höchsten Seelenvermögen wurzeln die socialen Bedürfnisse und Eigenschaften der Menschenseele, vor allem die „seelische Neigung“ der Geschlechter. Mit der Einbildungskraft steht dieses Vermögen naturgemäß in engster Verbindung. Die innere Sehnsucht (Neigung) wird stets jene Kraft anregen, innerlich zu bilden und vor die sehrende Seele gleichsam hinzustellen, wonach sie verlangt. Das, was sie so sich verkörpert, glaubt sie nun wohl oft in der Wirklichkeit zu finden und täuscht sich, sowohl Einzelnen als den Menschen überhaupt gegenüber. Und dieß ist der Punkt, an den D. insbesondere in seinen ethischen und religionsphilosophischen Betrachtungen so oft anknüpft. Statt Erfüllung ihrer Sehnsucht, erntet die Seele bittere Enttäuschung und muß solche ernten, um ihr wahres und allein befeligendes Ziel, das Ewige und Göttliche, nicht zu vergessen.

Das Gefühl und die „Empfänglichkeit für das Ewige“ aber ruht im höchsten Seelenvermögen, im Gewissen. In ihm ist der unmittelbare Zusammenhang mit dem persönlich-freien (geistigen) Leben und damit die unmittelbare Gewißheit unserer Verantwortlichkeit gegeben, die Gewißheit, daß unser seelisches Leben nicht in Unentschiedenheit verharren darf und kann, sondern als Mittel dienen muß für die freie Entscheidung und sittliche That; die Gewißheit, daß ein Unterschied ist zwischen Gut und Böse, daß alles menschliche Thun einen sittlichen Werth oder Unwerth habe.²⁾

Aus der Verbindung dieser Seelenkräfte mit dem natürlichen und persönlichen Leben entsteht die „innere Form“ des Seelenlebens, ein bleibender „Grundzug“ und „Zustand“, ein stabiles Gepräge, eine dauernde und bestimmte Richtung des Menschenlebens, als Temperament und Charakter (s. o. S. 122). „Ein Grundzug des Lebens“, sagt D. (Seelenl. S. 171 f.), „geht durch die Entwicklung und Bildung eines jeden Menschen hindurch, der ihn von der bloßen Menschlichkeit unterscheidet und ihn zum für sich Seienden, sein eigenes Leben Besitzenden macht, und bewußt oder unbewußt ihn überall begleitet und oft unvermuthet hervortritt.“ „Der Grund des

¹⁾ Ohne die Wahrheit und Fülle der Vorstellungen (als der Abbilder der äußern Wirklichkeit) sind die Bildungen der Einbildungskraft „leer“ und nichtig, ohne Realität; der „innere Zusammenhang“ aber und damit die höhere, ideale Bedeutung fehlt, wo nicht die geistige Macht der Phantasie der Einbildungskraft das Gesetz für ihre Bildungen gibt. Im Dienste des niederen Seelenlebens und selbst des Leibeslebens steht die Einbildungskraft, wenn der Wille (und damit das ganze Geistesleben des Gedankens und der Phantasie) der nach außen gerichteten Begierde unterthänig geworden ist. Aber auch in diesem Zustande der Knechtschaft, in welchem sie einem Gebieter dient, der tiefer steht als sie, leistet sie mehr als die niederen Seelenvermögen, indem sie ja, wenn auch im Dienste der Begierde, die unwillkürlich und nothwendig eintretende Verkettung der Vorstellungen löst und umgestaltet. Nur liegt das die Wirksamkeit der Einbildungskraft leitende und beherrschende Princip der Neubildung in diesem Falle nicht in den höheren, sondern in den niederen Lebenskräften.

²⁾ Diese Gewißheit wird, wie D. in einer späteren Schrift auseinandergesetzt hat, niemals ganz untergehen und darum nie aufhören, auf das geistige Leben, auf die persönliche Thätigkeit des Menschen einzuwirken und ihn zu nöthigen, irgend eine Erhebung über das natürliche Leben, irgend eine Verschönerung und Veredlung in die Natur einzutragen, das Natürliche und Menschliche auf irgend eine Weise zu idealisiren und wo möglich mit einem Zusatz von etwas Uebernatürlichem zu bekleiden.

Lebens wird von zwei Seiten modificirt.“ „Die größere oder geringere Reizbarkeit und Thätigkeit der Nerven z. B. wird einen natürlichen Grundton im Leben des Menschen hervorrufen, der [als Temperament] zwar seine geistige Freiheit nicht fesselt, aber doch in der Offenbarung ihres Willens modificirt.“ Ueber die Bildung des Charakters aber sagt D. (Seelenl. S. 175): „Der Geist, in seinem Willen frei, vermag diese Freiheit nach außen nur mittelst der Seele dem Leibe sich mittheilend zu offenbaren. Diese Mittheilung wird nun, je kräftiger sie vom Geiste begonnen wird, um so mehr in der Seele eine bestimmte Richtung, einen Zug des Gehorsams gegen den Willen des Geistes hervorrufen.“ „Manches vollbringt der Mensch, ohne gerade sich speciell selbst bestimmt zu haben, weil nun einmal der Zug seines ganzen Wesens sich so in sich gestählt und gefestigt hat.“ So ergibt sich mittelst der Trichotomie die Erklärung von zwei der wichtigsten Thatfachen des Seelenlebens, von Temperament und Charakter, wie von selbst.

Für die Tauglichkeit der Deutinger'schen Trichotomie aber zur Lösung anderer wissenschaftlichen Probleme von Bedeutung geben alle weiteren Schriften D.'s ein beredtes Zeugniß, wie die oben gegebenen Auszüge zur Genüge zeigen; und der Rückblick auf diese Mittheilungen wird für diese Behauptung noch weitere Belege liefern.

4. Die Denklehre.

a. Die Einleitung.

Wenn D. in der oben S. 87 ff. mitgetheilten Skizze der Denklehre (1842) das Denken als „Bewegung des persönlichen Geistes zum objectiv Wahren“ bezeichnet, so liegt die Erklärung dieser Bestimmung in den S. 72 o. aus den ersten Entwürfen der Pneumatologie ausgehobenen Stellen (vgl. auch S. 123); über den Unterschied zwischen Denken und Vorstellen gibt der erste Entwurf der Denklehre (s. o. S. 123 f.) Aufschluß, und ebenso die S. 70 unten abgedruckten Sätze. Bei Bestimmung der drei Denkgesetze kommen wieder die drei „Relationen“ des Erkenntnißvermögens zur Anwendung, welche erst einige Monate später im dritten (gedruckten) Entwurf der Propädeutik umfassend begründet und auch im ersten Entwurf der Denklehre (s. o. S. 125) und in der Denklehre selbst (s. o. S. 130 f. u. 135) wieder berücksichtigt und insbesondere (Denkl. S. 39 ff.) in ihrer Analogie mit den drei Theilen der Denklehre nachgewiesen werden. Wenn D. in der Skizze von einer doppelten Beziehung des ersten Denkgesetzes spricht: einer „innerlichen und ideellen zum Object überhaupt“ und einer „formellen“, so lehrt auch diese Unterscheidung (als Unterscheidung von Thesis und Synthesis in der Logik nicht ungewöhnlich) in der Denklehre S. 26 f. in anderer Form wieder. Was D. hier als die Bedeutung der drei Denkgesetze bezeichnet: die bloße Möglichkeit, die Nothwendigkeit und die Wirklichkeit des Gedankens, daran hält er auch in den spätern Darstellungen dieser Gesetze überall fest. Der Unterschied zwischen Grund und Folge einerseits und Ursache und Wirkung andererseits wird in der Denklehre S. 377 (s. o. S. 190 f.) bestimmt. Die Denkgesetze werden als Principien des Denkens von den Elementen desselben (Begriff, Urtheil zc.) unterschieden. Sie lehren immer und überall wieder, aber stets in anderer „Erscheinung“; so gleich anfangs in der Gliederung der Denklehre und der Logik. In die Dialektik nahm D.,

wie die Skizze zeigt, damals noch fast all das auf, was von den Logikern gewöhnlich entweder unter dem gemeinsamen Titel Systematik oder Architectonik oder Methodenlehre, oder in zwei oder auch in drei verschiedenen Disciplinen abgehandelt wird. In die Metaphysik aber nahm D., wie die Skizze derselben zeigt (s. o. S. 86 f.) fast seine ganze Psychologie herüber, wie wir sie im ersten Entwurfe der Seelenlehre bereits kennen gelernt haben. In dieser Skizze tritt die aus dem Baader'schen Ternar abgeleitete Gliederung des geistigen Lebens besonders deutlich hervor. Sehr bezeichnend sind auch die Bestimmungen von Sein, Dasein (Erscheinung) und Wesen. Ueber dem Dasein steht das persönliche Leben des Menschen; über der relativen Persönlichkeit (vgl. Seelenlehre S. 25, 29 u.) das Absolute: das Sein, welches zugleich Leben und Persönlichkeit ist. Die Erklärung für all diese Punkte, auch für die „Unanwendbarkeit der Kategorien“ auf Gott u. gibt die Denklehre. Nicht zu übersehen ist, daß unter den „Abweichungen“ von der christlichen Trinitätslehre auch der Theismus genannt wird, als Mittleres zwischen Pantheismus und Deismus.

Aus dem ersten Entwurfe der Denklehre (Sommer 1843) habe ich oben S. 123—128 jene Stellen ausgehoben, welche das Verständniß der gedruckten Arbeit (1844) zu vermitteln geeignet sind. Vor allem fällt in's Gewicht, wie D. hier über Ursprung und Begriff des Denkens sich ausspricht. Wie in der Propädeutik (s. o. S. 104) und Seelenlehre (s. o. S. 117 f.) und in der spätern Denklehre (s. o. S. 128), so faßt er auch in diesem Entwurfe das Denken als specifisch menschliche Thätigkeit auf. Nur im Menschen sind Naturnothwendigkeit und Selbstbestimmungsgrund, Dasein und Fürsichsein, Bestimmtes und Bestimmendes zur Einheit verbunden; nur für ihn ist darum über der bloßen „Auffassung des Aeußern nach seiner Erscheinung“, über der bloßen Empfindung und Vorstellung auch noch Beziehung eines Aeußern, Gegebenen zu einem Innern und Unterscheidung beider, Entgegensetzung von Subject und Object (s. o. S. 119 Anm., 121 Anm. 1), Reflexion und damit wirkliches Denken möglich, welches als Bewegung und Thätigkeit von dem Resultate dieser Thätigkeit, dem menschlichen Erkennen (oder Wissen, s. o. S. 101), und noch mehr von dem absoluten Erkennen Gottes unterschieden werden muß.

Von gleicher Bedeutung ist die Ableitung des Gegensatzes von innerer und äußerer Anschauung, von Idee und sinnlicher Empfindung aus der Doppelbeziehung der menschlichen Natur. Von der Erkenntniß dieses Gegensatzes aber hängt nach D. das ganze Verständniß der Entstehung und Bedeutung des Begriffs, und folglich aller Denkformen ab. Auch die Deutinger'sche Auffassung der Denkgesetze, welche hier nicht bloß mit den Relationen, sondern auch mit den „Formen der Methode“ und mit den drei Stufen des menschlichen Denkvermögens (Gefühl, Verstand, Vernunft) zusammengestellt werden, hängt, wie die Denklehre zeigt, mit diesem aus dem Wesen des Menschen abgeleiteten Gegensatz auf's engste zusammen. Mit besonderm Nachdruck aber wird hier (s. o. S. 124 f.) hervorgehoben, wie alle Wirklichkeit zuerst in ihrer allgemeinen Möglichkeit, dann in ihrer nothwendigen Bestimmtheit und Besonderheit erfaßt werden muß, um zuletzt als Position eines „vernünftigen, weisen Willens“¹⁾ sich zu offenbaren. Wie in der Propä-

¹⁾ Im Unterschiede von der Annahme einer bloßen Willkür, welche in dem Satze: „Bei Gott ist alles möglich“ ihre charakteristische Formel gefunden hat.

deutlich (s. o. S. 110), so faßt D. auch hier die Wirklichkeit als „höhere Einheit“ von Möglichkeit und Nothwendigkeit, und läßt den Gedanken durch sie geregelt werden.

Daß D. in der Urtheils- und Schlußlehre des ersten Entwurfes den Ausdruck „Grund“ im objectiven Sinne nimmt und deshalb im hypothetischen Urtheil die Stelle des gewöhnlich sog. Consequens (des „Prädicates“) einnehmen läßt, habe ich bereits oben bemerkt (S. 127 f.). Diese Bestimmungen bieten aber zugleich ein Beispiel für die Auffassung des zweiten Denkgesetzes, des Gesetzes von Grund und Folge, wie sie in diesem Entwurf vorliegt — freilich nur ein Beispiel, nur eine Einzelanwendung der allgemein anwendbaren, nicht bloß die Urtheilsform, sondern alle Gebiete der Erkenntniß beherrschenden Gesetze, vielleicht aber doch geeignet, einiges Licht über diese ziemlich dunkle Partie der Deutinger'schen Darstellung zu verbreiten. In den Urtheilen: Wenn Welt — so Gott, wenn Frucht — so Blüthe (oder auch: wenn Baum — so Pflanze) sind nämlich nach D.'s Ausdrucksweise im ersten Entwurfe der Logik die Begriffe Gott, Blüthe (Pflanze) Grund, die Begriffe Welt, Frucht (Baum) Folge; mit jenen sind diese der Möglichkeit nach, mit diesen jene nothwendig gesetzt (nothwendig nämlich „für die Denkbarkeit der Folge“, nur hypothetisch, nur „für den Gedanken“ nothwendig); der Wirklichkeit nach aber (nicht bloß hypothetisch) gesetzt sind sie erst dann, wenn „jeder mögliche andere Fall“, jedes Dritte (Nicht-Frucht und damit auch Nicht-Blüthe zc.) ausgeschlossen ist. Aehnlich verhalten sich aber auch im Denken und Erkennen überhaupt das subjective und das objective, das allgemeine und das sonderheitliche Moment.

Wenn endlich D. (s. o. S. 127) vom disjunctiven Schlusse sagt, daß ein Fehler in der Disjunction selbst „außer dem Gesetze der Form liege und für die formale Regel unerreichbar“ sei, so zeigt das, wie er auch im Einzelnen das Gebiet der Dialektik streng von dem der Logik sonderte. Auch daß D. hier schon für das conträre disjunctive Urtheil die Beschränkung auf drei Glieder fordert, ist zu beachten.

Doch gehen wir nun zur Betrachtung der „Denklehre“ selbst, zunächst der Einleitung in dieses tiefsinnige, aber auch schwierige Werk D.'s über! Die Bedeutung der hier von D. gegebenen Bestimmungen wird man jedoch nur dann vollständig zu würdigen vermögen, wenn man die Angelpunkte der ganzen geschichtlichen Entwicklung der Philosophie, die erkenntnistheoretischen Fragen, die besonders seit Aristoteles stets im Vordergrunde der Entwicklung des menschlichen Denkens stehen, nicht aus den Augen verliert.

Der Hauptgedanke nun, in welchem alle Bestimmungen D.'s über Denken und Erkennen gründen, ist der in einer späteren Skizze (offenbar vom Jahre 1856) ausgesprochene, daß die vermittelte Einheit, welche man als Erkenntniß bezeichnet, eine doppelte Antinomie voraussetze: „im Subjecte“ und „vom Subjecte“. Die erstere, der Zwiespalt in uns dränge zur Thätigkeit — denn nur durch die eigene Thätigkeit, also durch die Wechselwirkung von Natur und Freiheit gelangt der Mensch zum wirklichen Besitze beider; ohne die eigene Thätigkeit dagegen bleibt die Freiheit bloße Potenz, die Natur aber äußerer Zwang, statt freies Eigenthum des Menschen zu werden —; die zweite Antinomie finde sich im Verhältniß des Subjectes nach außen als Gegensatz des Subjectes und der Objecte; diese Antinomie dränge zur Vermittlung. Jene erste Antinomie nun erzeugt den Gegen-

satz von Vorstellung und Idee. Was daher mit dem Subjecte durch die eigene Thätigkeit deselben „vermittelt“ sein soll, muß diese beiden Momente: ein ideales und ein sogenanntes reales in sich enthalten, weil beide Beziehungen dem Subjecte wesentlich sind; die vermittelte Einheit beider aber ist das Wort und der dem Worte zu Grunde liegende Begriff. Diese Einheit wird gewonnen durch die „vergleichende Thätigkeit“ des Denkens — Vergleichung „des Nicht-Subjectes mit dem Subjecte, und in Folge dieser Vergleichung die der Objecte untereinander“. In der „Natur des Denkens“ (als vergleichender Thätigkeit) hat die Gleichmäßigkeit aller Gedankenbildungen und Gedankenverbindungen ihren Grund, „nicht in zufälligen oder willkürlichen Annahmen“. Diese Gleichmäßigkeit ist das alles Denken beherrschende Gesetz. Als Haupt- und Knotenpunkte der Geschichte der Denkgesetze nennt D. in der erwähnten Skizze (vgl. „Princip d. n. Ph.“ S. 96 f., 101 ff.) Aristoteles und Leibnitz. Von Bedeutung ist ferner, daß D. in dieser Skizze den Satz Cusa's: „der Mensch — die Vernunft —“ sei „das Maß aller Dinge“, hervorhebt; zwar „nur für unsere Erkenntniß“; eben darum aber „auch an sich (weil um des Menschen willen allein die Dinge gemacht sein können)“.

Aus diesen Vorbestimmungen läßt sich die D. eigenthümliche Auffassung und Darstellung der Denkgesetze leicht erklären. Das Denken ist eine die Objecte mit dem Subjecte vermittelnde Thätigkeit. In jedem Gedanken muß sich daher eine subjective und eine objective Beziehung finden lassen. Das erste Denkgesetz hat seinen Grund in der Subjectivität alles Denkens. Alles, was denkbar sein soll, muß zu dem Subjecte eine Beziehung haben und in dieser Beziehung mit ihm identisch sein. Ohne diese Identität müßten das Erkennenkönnende und das zu Erkennende ewig getrennt bleiben und einander ausschließen. Wie aber Subject und Object, so sind auch alle möglichen Objecte untereinander sich gleich oder identisch durch diese Bezüglichkeit zum denkenden Subjecte, d. i. durch ihre Denkbarkeit. Dadurch allein können sie, wie auf das Subject, so auch auf einander bezogen und mit einander verglichen werden. Vergleichung ist nur möglich, wo ein Gemeinsames ist, welches den Vergleichenen gleichmäßig zukommt, also nur, wo beziehungsweise Gleichheit stattfindet. Daraus ergibt sich von selbst, was D. im Grundriß der Logik (s. o. S. 138) sagt, daß das dem Subjecte „in jeder Beziehung Widersprechende“ „gar nicht gedacht werden kann“, dasjenige aber, „was einem Andern [d. i. einem andern Objecte] in einer bestimmten Beziehung widerspricht, in dieser Beziehung nicht mit ihm zusammengedacht werden kann“. Man könnte diese Ansicht D.'s auch so ausdrücken: Wie alles nur insofern gedacht werden kann, als es mit dem Subjecte beziehungsweise identisch (Eins) ist, so sind auch im Besondern zwei oder mehrere Objecte (sei es Individuelles, Dingliches, oder Allgemeines) nur insofern zusammendenkbar, als sie identisch sind, d. i. sich unter eine gemeinschaftliche (allgemeine) Beziehung, in der sie Eins sind, bringen lassen. Zwei, die in jeder Beziehung sich widersprechen würden, lassen sich nie zusammendenken. Daraus folgt aber wieder von selbst das Aristotelische Formalprincip, daß nichts zugleich und in derselben Beziehung als seiend und nichtseiend, als dasselbe und nicht-dasselbe gedacht werden kann. Wäre dieß möglich, so wäre auch Selbstbewußtsein und Ichgedanke, Subjectivität und Denken unmöglich, weil sofort Ich zugleich Nicht-

Ich, Denken zugleich Nicht-Denken wäre zc. Jede Denkbewegung ist daher, wie D. in den „Meditationen“ (s. o. S. 448) sagt, darauf angewiesen, jeden Widerspruch entweder aufzuheben oder, wo dieß unmöglich ist, das Widersprechende oder das Denken selbst zu läugnen.

Für das Verhältniß von Subject und Object überhaupt folgt aus dem Gesagten, daß, wie D. in der Denklehre sich ausdrückt (s. o. S. 132), nur „Bestimmtes und Bestimmendes, Nothwendiges und Freies, und das Mittel zwischen beiden — beide aber nicht in ihrer Unmittelbarkeit, sondern in ihrer Vermittlung“ „in den Kreis des Erkennbaren gehören“. Schon in der Propädeutik (s. o. S. 102) sagt deßhalb D., daß „vermöge der Natur des Erkenntnißvermögens [als des Mittleren zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, Ich und Dasein] nur Bedingtes oder Bedingendes oder das Mittlere zwischen beiden der menschlichen Erkenntniß zugänglich“ sei. Wenn aber D. in der eben citirten Stelle der Denklehre die beiden entgegengesetzten Glieder in ihrem An sich, „in ihrer Unmittelbarkeit“ von der Erkennbarkeit ausschließt, so setzt er sich damit mit den späteren Ausführungen der Denklehre nicht in Widerspruch. Denn die Bestimmtheit ist allerdings ohne ein Bestimmendes gar nicht denkbar, Erscheinung nicht ohne Wesen, Aeußerung nicht ohne ein Inneres, das „Da“ nicht ohne ein Sein. Das Dasein ist daher allerdings positiv erkennbar und darum die Objectivität *κατ' ἑξοχήν*, weil es selbst gar nicht wäre, was es ist, ohne das Zusammentreffen der letzten Gegensätze, des „Da“ (Nicht) und des Seins, wie das Subject nicht es selbst wäre, wenn ihm nicht eine Beziehung zum Ueber Sinnlichen wie zum Sinnlichen, wenn ihm nicht Idee und Vorstellung zugleich eignete. Das rein Bestimmende oder Freie aber kann nicht blos, sondern muß ohne alle nothwendige Bestimmtheit gedacht werden, kann also im strengen Sinne des Wortes gar nicht (positiv) gedacht werden, kann nicht positiv erkannt werden, wie das Dasein, sondern nur negativ, als Voraussetzung und Grund, ohne den weder Denkbares noch Denkendes, weder Object noch Subject sein könnte. So meint es wohl auch D., wenn er in seinem „Grundriß“ (s. o. S. 138) das Relative als das affirmativ, das Absolute aber als das negativ Denkbare bezeichnet.

Für das Verhältniß des Gedachten (der Objecte) untereinander aber folgt, daß alle Begriffe, wie alle Einzeldinge und Vorstellungen einander ausschließen, daß also Jegliches nur als es selbst und nicht als das Andere gedacht und mit dem, was es nicht ist, nur unter einem höheren Allgemeinen (die contradictorisch = entgegengesetzten Arten z. B. unter der Gattung) zusammengedacht werden kann.

Beides ist gleich nothwendig und wesentlich, wenn Denken und Erkennen sein soll: die beziehungsweise (relative) Identität und die beziehungsweise Verschiedenheit sowohl von Subject und Object überhaupt als auch der Objecte untereinander. Darum sagt D. in seiner Geschichte der griechischen Philosophie (I, 37): nichts könne in derselben Beziehung, in welcher es gleich (das selbe) sei, verschieden (nicht das selbe) sein, und doch müsse jedem Denkbaran auch die Eigenschaft „der Verschiedenheit von dem Denkenden und, inwiefern es ein bestimmt Gedachtes ist, von jedem andern Gedachten zukommen“, und begegnet so von vornherein dem allerdings gedankenlosen, aber eben darum um so häufigeren Einwurf, daß er ja selbst gegen das erste Gesetz alles Denkens sündige, wenn er sowohl der Objectivität überhaupt

gegenüber dem Subjecte, als auch den Objecten untereinander Identität und Nicht-Identität zugleich vindiciré.¹⁾

Gerade daß beides festgehalten wird: die Identität wie die Verschiedenheit, oder mit andern Worten: die subjective wie die objective Seite des Gedankens, gerade das ist ja nach D. die Bedeutung des dritten Denkgesetzes. Gerade dadurch will er über Aristoteles, der nur die negative Seite dieses Gesetzes erfasset hatte, und über die „absolute Identität der Identität und Nicht-Identität“ (die in der letzten Phase der neueren Philosophie gebräuchliche Formel) zugleich hinauskommen. In derselben Beziehung kann allerdings keinem Gegenstande dasselbe (z. B. die Eigenschaft der Gleichheit oder Identität mit dem Subjecte und mit anderen Objecten) sowohl zukommen als nicht zukommen, sondern das Eine oder das Andere ist der Fall. Darin hatte und hat Aristoteles und die auf ihn gebaute Logik Recht, eben weil dieser Satz nur die einfache Consequenz des Satzes vom Widerspruch ist. Wenn z. B. D. behauptet, die Bildung eines jeden Begriffes hänge von einer subjectiven und von einer nicht-subjectiven (objectiven) Voraussetzung ab, so behauptet er beides nicht in derselben Beziehung, sondern Ersteres hinsichtlich der allgemeinen, Letzteres hinsichtlich der speciellen Seite jedes Begriffes. Mit Wahrung dieses Unterschiedes aber, sagt er, könne und müsse man allerdings behaupten, daß jeder Begriff und überhaupt jeder Gedanke und jede Erkenntniß sowohl subjectiv als objectiv, und eben darum weder das Eine noch das Andere in seiner Ausschließlichkeit sei. Der alte Satz des ausgeschlossenen Dritten oder Mittleren muß — das ist unzweifelhaft D.'s wirkliche Ansicht — in diesem Sinne genommen werden, wenn er als eigenes Denkgesetz soll betrachtet werden können. Außerdem haben diejenigen Recht, welche behaupten, dieser Satz sei kein logisches Grundgesetz.²⁾

Im ersten Bande der Geschichte der griechischen Philosophie (S. 37 f.)

¹⁾ Als verschieden ist alles Denkbare ein Anderes, sowohl dem denkenden Subjecte als den übrigen Objecten gegenüber. Als Anderes aber ist es das Andere von einem Einem, und nur mit dem Einem denkbar. Beide hängen also mit Nothwendigkeit zusammen. Darum ist für D. das zweite Gesetz des Denkens zugleich das Gesetz der nothwendigen Abhängigkeit oder des Grundes und der Folge. D. hat das in seinem „Grundriß“ selbst so klar entwickelt (s. o. S. 138 f.), daß weitere Erklärungen überflüssig sind.

²⁾ So Ulrici in seinem Compendium der Logik. (Leipzig, 1860. S. 47 f. Anm.) Doch ist die Begründung, die Ulrici gibt, keineswegs durchaus richtig. Ulrici hat nicht Recht, wenn er meint, dieser Satz habe allgemeine Gültigkeit „für contradictorische oder rein negative Gegensätze“, wenigstens „da, wo es anderweitig feststeht, daß eines der beiden entgegengesetzten Prädicate dem Subjecte nothwendig zukommen muß.“ Denn auch für diesen Fall ist der Satz „allgemein gültig“ nur, wenn man mit Aristoteles hinzufügt: „in derselben Beziehung, κατά τὸ αὐτό“. Dann aber ist allerdings der Satz vom ausgeschlossenen Dritten nichts weiter als „eine Folgerung aus dem Satze der Identität und des Widerspruchs, von keiner höheren Dignität als etwa das mathematische Axiom: Gleiches zu Gleichem gibt Gleiches.“ Wenn es aber durchaus keinen Gedanken von irgend einem Objecte geben kann, dem nicht eine subjective und eine objective Beziehung, und demnach in ersterer Beziehung Gleichheit mit und in letzterer Verschiedenheit von jedem andern Objecte zukäme (vgl. D.'s Gesch. d. griech. Phil. I, 32–35), dann gilt dieses Gesetz, wie es D. aufgefaßt hat, allerdings „allgemein und überall für alles Denken unter allen Umständen“. D. legt ihm so große Bedeutung bei, wie seinerzeit Aristoteles dem ersten und Leibniß dem zweiten Denkgesetze, und findet in ihm (ebd.) die „Lösung des Gegenfazes von theoretischer und praktischer Vernunft“ (Ding an sich) und der schon vor Kant bestehenden Grundgesetze der Erkenntnistheorien des Mittelalters wie der Neuzeit.

hebt D. hauptsächlich hervor, daß „im ersten Gesetze der Vergleichung das subjective“, im zweiten „das objective Verhältniß überwiegend“ sei. „Ein weiteres Verhältniß, als das subjective und objective und das der Gleichheit und Ungleichheit kann durch das vergleichende Denken an den verglichenen Gegenständen nicht mehr gefunden werden.“ „Beide Beziehungen können einander nicht widersprechen, sondern müssen sich entsprechen; aus beiden geht darum die höhere, beide vermittelnde Einheit hervor. Diese einheitliche Bestimmung bildet das dritte Denkgesetz. Für diese dritte Bestimmung des einheitlichen Verhältnisses sind die zwei genannten Voraussetzungen ebenso nothwendig als hinreichend, und es wird darum durch den Sprachgebrauch als das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten bezeichnet.“ Daß D. hier — ähnlich wie in der Denklehre S. 35 f. — etwas ungenau und gewaltsam den „historisch“ ganz anders entstandenen Namen seiner neuen Auffassung entsprechend umzudeuten sucht, um den nun einmal gebräuchlichen Namen trotz der neuen Auffassung dieses Gesetzes beibehalten zu können, ist klar. Ebenso klar aber ist, daß die geschichtliche Entstehung des Namens weder für noch gegen die Richtigkeit der Deutinger'schen Auffassung entscheidend, vielmehr für die Philosophie sehr gleichgiltig ist.

Was ferner das zweite Denkgesetz des Grundes und der Folge betrifft, so ist nach D. (Geschichte d. griech. Phil. I, 37) „das denkende Subject“ eben wegen der Verschiedenheit des Denkbaren von dem Denkenden und jedes „bestimmt Gedachten“ „von jedem andern Gedachten“ „genöthigt, immer zu dem Einem, welches verglichen werden soll, ein Anderes hinzuzudenken, womit es verglichen werden kann. In dieser Vergleichung ist also nothwendig immer Eines von dem Andern abhängig, darum wie Grund und Folge zusammenhängend.“ Und jene Verschiedenheit des Gedachten untereinander wird im „Grundriß der Logik“ (f. o. S. 137) eben aus dem Gegensatz, in welchem das denkende Subject mit aller denkbaren Objectivität stehen muß, so daß beide einander als das Eine Allgemeine und als das in die Besonderheit aufgelöste, in Einzelheiten Zerplitterte gegenüberstehen, abgeleitet. Diese Besonderheit und die Begründung von Einem durch ein Anderes aber bestimmt D. in der Darstellung der Denkgesetze nicht näher, eben weil dieselben nicht bloß für einzelne Urtheilsformen, und nicht bloß für das Urtheil überhaupt, ja sogar nicht bloß für die Logik allein, sondern für alle Gedankenbildung maßgebend sein sollen, kurz, weil er die einzelnen Denkformen von dem „inneren leitenden Gesetz“ in den meisten Fällen genau zu unterscheiden weiß. Den letzten (subjectiven) „Grund“ unseres „Folgerns“ von Einem auf Anderes hat D. in seinen „Meditationen“ (f. o. S. 448) in unserm Selbstbewußtsein nachgewiesen, in dem Ersten also, wie D. überall ausführt, was uns an sich gewiß ist, in der Gewißheit von unserm (an Anderes gebundenen) Denken. Ganz ähnlich spricht er sich im „Princip d. n. Phil.“ S. 101 aus.

Wie gegen die Deutinger'sche Auffassung des 2. und 3. Denkgesetzes, so wurden auch gegen seine Darstellung des 1. Gesetzes mancherlei (zum Theil sehr wunderliche) Einwürfe beigebracht. Man belehrte ihn z. B., daß ein Unterschied sei zwischen dem logischen Subjecte, dem ein Prädicat, und dem „realen Subject“, dem die Objecte gegenüberstehen. In der Logik aber handle es sich nur um Ersteres, nicht um Vermittlung und Vergleichung von Subject und Object. Man hat dabei bloß vergessen, daß D. seine

Denkgesetze nicht in der Urtheilslehre, in welcher das Prädicat in Betracht kommt, und selbst nicht in der Logik, sondern in der Einleitung zur gesammten Wissenschaft vom Denken („Denklehre“) ableitet, formulirt und würdigt. Man sollte doch glauben, daß in der Denklehre vom denkenden Subject gesprochen werden dürfe. Hätte man das alles einigermaßen bedacht, so hätte man wohl nicht von „Verwechslung“ des „logischen Gesetzes“ mit der „psychologischen und ontologischen Voraussetzung“ gesprochen. D. ist ja (s. o. S. 125) von der „innigen Verwandtschaft“, ja von der „unauflösbaren Einheit“ der Denkgesetze mit dem ganzen „geistigen Leben des Menschen“ überzeugt; und daß er diesen Zusammenhang gerade in der Einleitung zur Wissenschaft vom Denken nachzuweisen sucht, daran kann man nur nergeln, wenn man um jeden Preis etwas zu tadeln haben will.

Mehr berührt das wissenschaftliche Gebiet ein anderer Einwand: der nämlich, daß „unser logisches Denken¹⁾ kein Vergleichen und Vermitteln des Objectes mit dem denkenden Subject (dem Geiste), sondern ein Vergleichen der Objecte untereinander nach ihren verschiedenen Beziehungen durch das selbstbewußte Subject“ sei. Dieser Einwurf liegt sehr nahe; denn die gegen D. aufgestellte Behauptung ist ja eben dem gewöhnlichen Bewußtsein entnommen. Weil Männiglich annimmt und sagt, daß wir denkend die Objecte untereinander vergleichen, so sucht eben derjenige, welcher ein Philosoph ist, nach einer zureichenden Erklärung des Bekannten und Unbekannten, aber nicht Selbstverständlichen. D. nun versucht diese Erklärung mittelst der Hypothese, daß die Möglichkeit der Vergleichung verschiedener Objecte untereinander bedingt sei durch die Beziehung jedes Objectes auf das Subject, durch die Vergleichung jedes Objectes mit dem Subject durch das selbstthätige Subject (Ich — Geist). Denn das Allgemeine, das Gemeinsame, behauptet D., ohne welches eine Vergleichung zweier verschiedener Objecte gar nicht denkbar sei, gewinne das denkende (vergleichende) Subject eben nur durch die Beziehung der beiden zu vergleichenden Objecte auf sich (das Subject) selbst. Diese Annahme, für welche D. insbesondere in seiner Dialektik gewichtige Gründe in's Treffen führt (s. o. S. 167), mußte man also eingehend prüfen, wenn man wirkliche Kritik üben wollte. Jedes allgemeine Merkmal eines jeden Begriffes weist auf ein allgemeineres hin, bis man zuletzt bei dem Allgemeinsten anlangt, d. i. bei der „vergleichenden Subjectivität“ selbst, wie D. in der Denklehre und in den „Meditationen“ (s. o. S. 426) oft und klar genug hervorgehoben hat.

Viel gewichtiger sind andere Einwendungen, die man aber, wahrscheinlich eben deßhalb, weil sie gewichtiger sind und nicht auf der Oberfläche liegen, nicht gemacht hat. Diese betreffen das Verhältniß von Idee und Vorstellung untereinander und zu den Gesetzen des Denkens, wie letztere von D. aufgefakt werden.

Man kann nämlich erstens einwenden, daß es (insbesondere in der Einleitung zur „Denklehre“, s. o. S. 129 ff.) nicht recht klar werde, ob bloß in der „centralen Beziehung“ des Subjectes, d. i. in der Idee der Grund der Allgemeinheit zu suchen sei, welche alles Denken und Sprechen charakterisire, oder im ganzen Subject nach seinen beiden Richtungen und Be-

¹⁾ Inwiefern sich hiedurch das „logische“ Denken von dem Denken überhaupt unterscheidet, wird freilich nicht gesagt.

ziehungen (zur Unendlichkeit und Endlichkeit, zum Sein und Dasein). Für letztere Auffassung scheint zu sprechen, was D. in der Denklehre S. 28 am Schlusse der Darstellung des ersten Denkgesetzes (f. o. S. 132) über die Erkennbarkeit, also über die mögliche Beziehung des Nothwendigen und des Freien, des Bestimmten und des Bestimmenden zum Subjecte sagt. Das Subject wird hier offenbar, wie in der Encyclopädie, als das Allgemeine gefaßt, welches als das beiden Gegensätzen beziehungsweise Gleiche auch die Fähigkeit zu einer beziehungsweise (wenn auch in beiden Fällen verschiedenartigen) Erkenntniß beider hat. Auch im „Grundriß“ und in allen späteren Schriften erscheint wohl diese Anschauung als die vorherrschende; die erste der beiden Auffassungen dagegen in vielen Bestimmungen, die D. gleich am Anfange der Einleitung in die Denklehre gibt.

Allerdings kann D. diesem Einwand gegenüber sich darauf berufen, daß es ja ursprünglich und zunächst um die äußere Erscheinungswelt, um Wahrnehmungen und Vorstellungen, also um lauter Einzelnes sich handle, zu welchem dann das denkende oder vergleichende Subject eben in Folge seiner inneren Beziehung zu einem Ueberfinnlichen und Unendlichen, also mittelst der Idee, ein Allgemeines hinzudenke, ohne welches das Besondere nicht sein und erscheinen könnte; es mache also keinen erheblichen Unterschied, ob man das Subject überhaupt in seiner Doppelrichtung oder die ideale Beziehung desselben als Quelle der Allgemeinheit, welche jedem Begriffe und Worte wesentlich sei, bezeichne. Jedenfalls aber bleibe trotz dieser Entgegnung die Forderung einer genaueren Bestimmung dieses wichtigen Punktes zu Recht bestehen; denn offenbar enthält hier die Deutinger'sche Darstellung eine störende Lücke, und ist eine Ausfüllung dieser Lücke und eine präcisere Fassung der jedenfalls höchst geistvollen und tiefgehenden Hypothese D.'s¹⁾ Bedürfnis.

¹⁾ Wie tief D.'s Ableitung des idealen Momentes alles begrifflichen Wissens von dem Freiheitsbewußtsein im Boden der geschichtlichen Entwicklung der Erkenntnistheorie wurzelt, hat er selbst, insbesondere in seinen letzten Schriften, klargelegt. Immer eingehender weist er nach, daß nicht aus einer einzigen Quelle die Erkenntniß sich ableiten lasse, auch nicht aus zweien, sondern nur aus drei lebendig zusammenwirkenden Factoren oder Principien, daß die Sinnlichkeit, die „Vernunft“ (das sog. höhere Erkenntnißvermögen, der Intellect) und der Wille — daß alle drei gleiches Anrecht und gleiche Bedeutung für die Entstehung der Erkenntniß haben, und daß die Erkenntnistheorien sowohl des Mittelalters als der neueren Philosophie eben deshalb das angestrebte Ziel nicht erreichten, weil sie einem „unlösbaren Dualismus“ verfallen waren. Und in der That kann weder der Versuch einer Vermittlung zwischen Realismus und Nominalismus, wie er im Mittelalter vom sog. gemäßigten Realismus gemacht wurde, noch auch der Vermittlungsversuch Kant's gegenüber dem Idealismus und Realismus der neueren Philosophie als gelungen betrachtet werden. Nur die Berücksichtigung des Freiheitsbewußtseins, behauptet nun D. gegenüber beiden Richtungen — des Mittelalters und der Neuzeit — bietet die Möglichkeit einer Lösung der bisher ungelöst gebliebenen Probleme. Was zunächst den Streit betrifft, welcher gleich beim Beginn der Scholastik zwischen Nominalisten und Realisten über das Verhältniß der von Aristoteles ererbten Gegensätze der ersten und der zweiten Substanz, des Einzelnen und des Allgemeinen entbrannte, so ist, wie D. und Andere gezeigt haben, dieser Streit nicht unähnlich dem Kampfe zwischen der empirischen und idealistischen Richtung in der neueren Philosophie vor Kant. Nur darin unterscheidet sich, wie D. zuerst gebührend hervorgehoben hat, die Scholastik von der modernen Philosophie, daß sie die Frage vorherrschend als eine ontologische und objectiv-metaphysische (als Frage um das Sein und die Seinsweise) faßte, während die neuere Philosophie dieselbe vorherrschend und zunächst als eine psychologische und dialektische (als Frage

Eine weitere Schwierigkeit entspringt aus der Deutinger'schen Bestimmung der „Idee“ selbst in der Denklehre (s. o. S. 129 ff.) und im Grundriß der Logik (s. o. S. 136 f.): Da wie dort bezeichnet D. die aus dem „Grunde der Freiheit“ unmittelbar entspringende Beziehung des Menschen

um die Erkenntniß betrachtete und behandelte. In der Scholastik sind die Gegensätze von Form und Materie, Substanz und Accidens, Wesenheit und individuirenden Principien, Natur und Suppositum zc. die primitiven, der Gegensatz von Vernunft-erkenntniß und sinnlicher Erfahrung aber, der Gegensatz des sog. höheren und des niederen Erkenntnißvermögens (des Intellectes und des sinnlichen Wahrnehmungsvermögens) nur ein secundärer, abgeleiteter, und duldet daher neben sich auch eine freie, durch den Willen und Glauben vermittelte Erfahrung, eine über der Vernunft-erkenntniß stehende Autorität, eine über der natürlichen Wahrheit stehende übernatürliche, wie D. in den Arbeiten, welche der zweite Band dieser Monographie betrachtet wird, öfters ausgeführt hat. Ja man kann getrost behaupten, daß die ganze „natürliche“ Erkenntniß für die Philosophie des Mittelalters nur in Hinsicht auf die Offenbarung, nur als Mittel zur Erkenntniß und wissenschaftlichen Verarbeitung des übernatürlichen Glaubensinhaltes Werth und Bedeutung hatte. In welchem Verhältniß aber Wille und Glaube überhaupt zu der Vernunft innerhalb der Einen menschlichen Natur stehen — diese entscheidende Frage wurde kaum berührt, geschweige denn beantwortet. In der neueren Philosophie dagegen war der Gegensatz von Vernunft und Sinneswahrnehmung ein primitiver und principieller; die Erkenntniß des nothwendigen Verhältnisses und Zusammenhanges beider, und zwar nur dieser beiden, war das Ziel, und die Ausschcheidung oder Verwerfung alles dessen, was sich in diesen nothwendigen Zusammenhang nicht fügen wollte, das nothwendige Postulat dieser Wissenschaft. Die vollständige Ausgleichung der bestehenden Gegensätze der Erkenntnißlehre konnte jedoch, wie D. vielfach zu zeigen sucht, wegen der dualistischen Grundanschauung weder der mittelalterlichen noch der neueren Philosophie gelingen, wenn auch im Mittelalter der Lösungsvorschlag, welcher unter dem Namen des gemäßigten Realismus bekannt ist und in den Systemen des Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Duns Scotus gipfelt, in der neueren Philosophie aber der Lösungsvorschlag Kant's längere Zeit fast ausschließlich die Wissenschaft beherrschte. In beiden Lösungsvorschlägen wurde, wie bei der dualistischen Grundanschauung beider ganz natürlich, ja unvermeidlich war, der Schwerpunkt in die Vernunft verlegt, nur daß das Resultat in Folge der durchaus verschiedenen Aufgabe, welche sie sich gestellt, ebenfalls ein durchaus verschiedenes war. Die neuere Philosophie, welche, wie D. im „Princip der neuen Philosophie“ eingehend nachgewiesen hat, überall nach subjectiver Gewisheit und rein nothwendigem Zusammenhang strebte, konnte bei keiner dualistischen Trennung stehen bleiben; sondern mußte alles aus einem einheitlichen Principe (Oberfate) mit nothwendiger Consequenz abzuleiten trachten, eben deshalb aber auch alles, was nicht schon implicite im Ausgangspunkte lag, consequenter Weise ein für allemal von sich ausschließen. Kant's Versuch schlug daher nothwendig sofort in den absoluten Idealismus um, welcher alles Erkennen, Sein und Leben aus der bloßen Vernunftbewegung ableiten wollte und allen Erfahrungsinhalt, den durch die Sinne, wie den durch den Glauben vermittelten in seiner Wirklichkeit und Objectivität ausschloß, eben weil die Vernunft alles, was man sonst für Sache der äußern Erfahrung gehalten, unmittelbar und nothwendig in sich einschloß. Anders die Scholastik. Allerdings verlegten auch die genannten scholastischen Vermittlungsversuche den Schwerpunkt aller natürlichen Erkenntniß in das sog. höhere Erkenntnißvermögen, also in die Vernunft (im weiteren Sinne des Wortes, wie D. im „Princip“ zc. das Wort „Vernunft“ durchgehends gebraucht), betrachteten aber zugleich mit Aristoteles die Sinneswahrnehmung als die nothwendige Bedingung derselben, während sie die Mythen der Offenbarung als übervernünftige Wahrheiten von den natürlichen ausschieden und dem Gebiete des christlichen Glaubens, der übernatürlichen Erkenntniß zuwiesen. Sie hielten einerseits die sinnliche „Erkenntniß“ neben der vernünftigen oder intellectuellen, und andererseits die übernatürliche Erkenntniß neben der aus jenen beiden hervorgehenden natürlichen Erkenntniß fest — das Eine stets unbeschadet des Andern, aber auch ohne principielle Bestimmung ihres wesentlichen Verhältnisses und ihres innern und nothwendigen Zusammenhangs unter einander und mit dem letzten Grunde aller subjectiven Gewisheit. Auch in der Erkenntnißlehre nahm man

zu einem unendlichen, ewigen, absolut freien göttlichen Leben als Idee. Er nennt die Idee eine „negative Grundanschauung des subjectiven Bewußtseins“, durch welche der Zusammenhang der drei specifisch menschlichen, d. i. subjectiven Kräfte mit dem „absoluten Ich“ (dem „freien Nicht-Ich“) vermittelt

eben den gegebenen Erkenntnisinhalt, wie man ihn in der Erfahrung vorfand, also rein empirisch an und auf, zergliederte denselben und unterschied, dem verschiedenen Inhalt entsprechend, wieder verschiedene Erkenntnisquellen und Erkenntnisvermögen. Alles nun, was sich weder aus der sinnlichen Wahrnehmung ableiten ließ, noch auch dem Gebiete des Glaubens an die göttliche oder menschliche Autorität zuzuweisen war, das wurde sofort dem Intellect (dem Verstand oder nach der jetzt überwiegend gewordenen Terminologie der Vernunft) als einer eigenen Erkenntnisquelle zuge-theilt. Aus der sinnlichen Erfahrung als der Grundlage und dem Material für die intellectuelle Erkenntnis sollte die Vernunft unmittelbar durch Abstraction (die aber als unmittelbare in einem andern als dem gegenwärtig üblichen Sinne aufgefaßt werden muß) die sog. Grundbegriffe und mittelst derselben die „Grundprincipien“ gewinnen, welche selbst nicht weiter abzuleiten sein und das Fundament für alle Schlußfolgerung bilden sollten. Durch die so aufgeputzte und mit modernen Thaten verbrämte alt-scholastische Erkenntnistheorie glauben nun die modernen Scholastiker (Kleutgen, Stöckl und die Italiener), der ganzen neueren Philosophie (mit Einschluß des fleißig benützten Wolf sammt Schule) ein vollgendendes Paroli gebogen zu haben. Ob nicht am Ende doch, trotz Aristoteles und der alten Scholastik, eine Erklärung dieses Verfahrens des Intellectes und ein wirklicher Nachweis der objectiven Realität der so entstandenen Gedanken möglich sei, das wurde nicht weiter untersucht. Selbst darüber wurde man nicht stuzig, daß auch innerhalb der „Schule“ (z. B. bei Stöckl und Kleutgen) die Ansichten über die Bedeutung, welche die alten Scholastiker der sinnlichen Wahrnehmung für die Entstehung der intellectuellen Erkenntnis zugestanden, ziemlich weit auseinandergingen. Jene Grundbegriffe und Grundwahrheiten sowohl, als auch die Wahrheiten des sog. gefunden Sinns wurden und werden also zwar nicht, wie von dem Idealismus der Neuzeit, auf angeborne Ideen, aber doch auf eine ursprüngliche und angeborne innere Verfassung und Anlage der Vernunft selbst, und zwar ausschließlich und unmittelbar auf diese zurückgeführt, inwiefern nur unmittelbare und mittelbare Verunftinsicht (oder auch Verstand und Vernunft) als „wirkende Ursache“ die intellectuelle Erkenntnis begründen sollen. Der Versuch D.'s, den Ursprung und die Beschaffenheit des Vernunftwissens, die Allgemeinheit und Nothwendigkeit desselben aus der specifischen Beschaffenheit der menschlichen Natur überhaupt, aus dem wesentlichen Verhältnisse des Erkenntnisvermögens zu den übrigen Factoren der menschlichen Persönlichkeit, aus der Mittelstellung der Vernunft zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, Wille und Dasein zu erklären, wurde von denen, welche nun einmal außer der alten Scholastik nichts anerkennen wollen, natürlich ganz unbeachtet gelassen. Und doch ließe sich die für alles Vernunftwissen charakteristische Allgemeinheit, als das alle Besonderheit Begründende und Bedingende, aus dem „unzerstörbar in uns lebenden Bewußtsein der freien Selbstbestimmung“, aus dem unmittelbaren Bewußtsein der Freiheit als einer „unbedingt verursachenden Kraft“, als des Gegenseitigen alles bloß bedingten, von außen her begrenzten und nothwendig bestimmten Daseins ohne Schwierigkeit ableiten. Man hätte z. B. nur an das anknüpfen dürfen, was D. im „Princip“ zc. (S. 136) über die Freiheitslehre Kant's sagt. Kant, sagt er, habe die Freiheit als eine im Menschen selbst unbedingt anfangende Ursache bestimmt, von der wir durch die Wahrnehmung der äußeren Natur und ihres nothwendigen Causalverbandes nichts erfahren können; unabhängig von dem nothwendigen Causalnexus der Natur, sei sie bloß aus sich selbst zu begreifen, und wir ihrer nur durch die unmittelbare Erfahrung des Selbstbewußtseins gewiß. Dieses Bewußtsein der Freiheit nun, verbunden mit dem Bewußtsein der Abhängigkeit, ist nach D. die „ursprüngliche Antinomie im menschlichen Selbstbewußtsein“, welche alle Thätigkeiten des Menschen, als der concreten Einheit eines freien und eines unfreien Lebensgrundes, bedingt und beherrscht. Alle Kräfte und Thätigkeiten des Menschen und alle Gesetze und Formen derselben gehen aus der Wechselwirkung dieser beiden entgegengesetzten Lebensbedingungen in ihm hervor und tragen das Gepräge von beiden an sich. So auch das Denken. Die Vernunft, das Denk- und Erkenntnisvermögen hängt, wie mit der

werde (s. o. S. 136 u. 198 Anm.). Ob D. hier den Ausdruck „Grundanschauung“ wirklich im Sinne einer negativen Anschauung des Grundes der Erscheinungen, mit denen der freie subjective Geist sich nicht begnügen kann, oder bloß im Sinne von „Anschauung“ gebraucht, bleibe dahingegen

unfreien Natur durch die sinnliche Wahrnehmung, so auch mit dem freien Willen unzertrennlich zusammen. Es hat stets an beiden Theil. Alle Begriffe tragen ein von der sinnlichen Vorstellung stammendes Merkmal an sich. Daß aber das Denken überhaupt für die vielen individuellen Erscheinungen das Allgemeine als die innere Möglichkeit, ohne welche das Einzelne nicht sein und erscheinen könnte, sucht und ergreift, das hat seinen Grund im Verhältniß der Denkfähigkeit zur persönlichen Freiheit; es hat seinen Grund in jener inneren Beziehung zum Ueberfinnlichen und Unendlichen, welche D. Idee nennt, und welche zugleich mit der Freiheit gegeben ist und alle Kräfte und Thätigkeiten des Menschen leitet, auch ehe sie noch selbst zum klaren Bewußtsein gebracht ist. Daß das Denken stets nur a posteriori, d. i. von einer gegebenen Folge aus auf einen Grund zurückschließt, daß es von der Peripherie aus zum Centrum vordringen muß, nicht aber a priori und unmittelbar vom Centrum aus alles erkennen kann, das stammt von seinem nothwendigen Zusammenhang mit der Sinnlichkeit; daß aber das Denken überhaupt nach einem Grunde sucht, daß, wie das Suchen nach einer allgemeinen Einheit für die Unterschiede der Empfindung, so auch das Forschen nach dem Grunde ein nothwendiges Gesetz für die menschliche Vernunft ist, auch das ist nur aus dem unmittelbaren Bewußtsein der freien Selbstbestimmung zu erklären. Wie es im Wesen des freien Jchs liegt, sobald es thätig geworden, sich selbst als die all seiner Thätigkeit zu Grunde liegende und dieselbe bestimmende und bedingende Einheit unmittelbar zu erfassen, so ist es ihm auch wesentlich, von der Bedingtheit und Abhängigkeit, von dem Gewordensein seines Selbstbewußtseins auf ein Bedingendes außer ihm, und ebenso von jedem Gelesenen, von jedem Ding auf einen setzenden und bedingenden Grund zu schließen, und nicht eher zu ruhen, als bis es einen letzten und höchsten Grund, ein an sich und absolut Bedingendes, Bestimmendes und Begründendes gefunden hat. Daraus geht hervor, daß auch die Ahnung der sittlichen und religiösen Wahrheiten, welche die „Schulwissenschaft“ auf den „gesunden Sinn“ („gesunde Vernunft“) zurückzuführen pflegt, aus der dem freien Willen unmittelbar entspringenden Gewißheit der Verantwortung, d. i. aus dem Gewissen erklärt werden muß, so daß der mit manch andern rein empirisch vorgeführte Satz: „Der Mensch hat freien Willen“ nicht eine den übrigen sog. Wahrheiten der gesunden Vernunft coordinirte Wahrheit, sondern vielmehr die Quelle wäre, aus der alle andern entspringen. Aber das ist eben nach D. der Grundmangel der früheren Erkenntnistheorien, daß sie durch den Dualismus ihrer Erkenntnisprincipien sich genöthigt sahen, allen Inhalt, der nicht fix und fertig aus der sinnlichen Erfahrung allein sich ergab, sofort (abgesehen natürlich vom Autoritätsglauben des Mittelalters) der Vernunft zuzuweisen und in eben dem Maße, als der freie Wille in seinem Anrecht auf die Erkenntniß geschmälert wurde, der „Vernunft“ zu viel einzuräumen. Daher im Mittelalter die spätere Reaction des Nominalismus gegen die überwiegend realistischen Lösungsversuche und in der Gegenwart die Reaction des Empirismus und Materialismus gegen den aus dem Kantischen Vermittlungsversuche entspringenen absoluten Idealismus. „Eine neue Philosophie“, sagte darum D. in der kathol. Gelehrtenversammlung vom Jahre 1863, „muß gewonnen werden. . . Eine solche kann aber nach meiner Ueberzeugung nur gewonnen werden, wenn das die mögliche Ausgleichung vollendende dritte Princip der Erkenntniß, welches immer da war und bei jeder Untersuchung mitwirkt, zur Geltung gebracht wird. Dieses Princip ist der Wille.“ — Das gleiche Resultat ergibt sich aber auch, wenn man statt des Gegensatzes von Freiheit und Naturnothwendigkeit den zweiten Grundgegensatz, der den erstern zur Voraussetzung hat und mit dem Selbstbewußtsein zur Wirklichkeit gelangt, den Gegensatz nämlich von Subject und Object in's Auge faßt. Wollte man der alten Erkenntnistheorie auch zugeben, daß der Intellect unmittelbar in der Erscheinung die allgemeinen Begriffe (ohne daß doch letztere in der Erscheinung als solcher liegen), z. B. den Begriff des Seins ergreift, so müßte man doch immer noch die weitere Frage stellen: wie denn das Denken dazu komme, die Negation des unmittelbar positiv erfaßten Begriffes zu negiren, wie also das Denken von dem Grundsatz: „Sein ist Sein“ zu dem Urtheil gelange: „Sein

stellt, weil es an der Sache nichts ändert; denn daß die Idee nach D.'s Ansicht auf das Centrum aller Creatürlichkeit, auf die ewige und unendliche Einheit, welche allein der Grund aller „Unterschiedlichkeit“ sein kann, auf das alles Dasein begründende Sein sich bezieht, ist auch in der Denklehre S. 17 f. u. 22 ff. (s. o. S. 129 ff.) deutlich ausgesprochen.¹⁾ Wie nun

ist nicht Nicht-Sein“, oder „Sein ist nicht weder Sein noch Nicht-Sein“, oder „Sein ist nicht sowohl (theils) Sein als (theils) Nicht-Sein“, sondern eben Sein, kurz, wie das Denken von dem Sage der Identität zu dem des Widerspruchs und seinen Folgesätzen kommt. Darüber gab und gibt man sich keine Rechenschaft, sondern ist zufrieden damit, daß die Vernunft nun einmal so verfährt, wie ja die Erfahrung lehrt. Auch kann man sich immer auf die Annahme einer „ursprünglichen Verfassung“ der Vernunft oder, wie man sich imponirender und mit großer Würde auszudrücken pflegt, auf metaphysische Voraussetzungen zurückziehen, die freilich in der Regel auf das bekannte „Bei Gott ist alles möglich“ hinauslaufen. Dagegen bietet die Thatfache des Selbstbewußtseins (das Einzige, was man ohne Widerspruch mit sich selbst nicht mehr bestreiten und läugnen kann) genügende Anhaltspunkte zur Erklärung jenes Verfahrens. Durch unser Selbstbewußtsein poniren wir das eigene Selbst und negiren alles Andere, indem wir es von diesem Selbst unterscheiden und ausschließen; im Selbstbewußtsein setzt das Ich sich mit sich identisch, von allem Andern aber verschieden; erkennt sich als das Denkende (und Thätige überhaupt), also als Grund der Thätigkeit, als das Bedingende, aber auch als das in seiner Thätigkeit von außen Bedingte und Abhängige. So enthält das Selbstbewußtsein, sobald es selbst ist, die Verhältnisse von Identität, Widerspruch, Grund und Folge in sich. Das Selbstbewußtsein aber gehört zum Wesen des Geistes; durch es ist das geistige Wesen wesentlich verschieden von der bloßen (bewußtlosen) Natur, wie Baader, Günther und D. beständig hervorheben. Nicht weil ein precäres und willkürlich angenommenes Vermögen von Natur aus dem Zwange unterliegt, zu denken und denkend nach den Gesetzen des Widerspruchs zc. zu verfahren, gelangt der Mensch zum Selbstbewußtsein, sondern weil er zum Selbstbewußtsein kommt, ist er denkend und verfährt denkend so, daß sein Verfahren nicht die Quelle aller Denktätigkeit wieder aufhebt. Wie aber die Negation und das Fortschreiten von der Folge zum Grund, so läßt sich auch die Bildung der Begriffe und Worte, durch die wir im Gegensatz zu den Einzelwahrnehmungen und -vorstellungen etwas Allgemeines bezeichnen, durch den Gegensatz von Subject und Object, der mit dem Selbstbewußtsein gegeben ist, erklären. Daß jede Gedanken- und Wortbildung durch ein „geistiges Uebersetzen des objectiven Bestandes in den subjectiven“, und zwar durch „Transposition des Individuellen in's Allgemeine“ bedingt ist, hat D. des Öftern in früheren und spätern Schriften (insbesondere im „Princip der neuern Philosophie“ und in „Kenan und das Wunder“) von seinem Standpunkte aus entwickelt und erklärt. Die nähere Erklärung und Begründung dieses Punktes muß ich mir vorbehalten. Soviel aber steht wohl von vornherein und ohne weitere Begründung fest, daß selbst die Eigennamen, in ihrem Ursprung betrachtet, nichts Anderes sind als auf Einzelnes übertragenes Allgemeines. Ebenso das pronomen demonstrativum, durch welches wir ein ebenfalls an sich Allgemeines auf das Einzelne beziehen. Allgemeinheit aber kommt jedem Gedanken und Gedankenausdruck zu, weil die Beziehung des Gedachten auf das denkende Subject (Ich) selbst schon etwas allem Gedachten Gemeinsames, also Allgemeines ist, ob wir nun das Gedachte einem Nichtich oder dem eigenen Ich (als Acte oder Zustände desselben) zuschreiben. Das Bewußtsein vom Ich, das Selbstbewußtsein, ist aber seinem wahren, wenn auch nicht erkannten Sinne nach, immer auch Freiheitsbewußtsein, weil Bewußtsein, daß wir selbst es sind, welche denken oder irgendwie thätig sein können oder auch nicht, da ja in dem Ich als solchem von vornherein noch keine bestimmte Thätigkeit gesetzt ist, sondern erst aus ihm hervorgehen soll.

¹⁾ Wenn D. hier öfter (s. o. S. 199 f.) das Unendliche, auf welches die Idee sich bezieht, mit dem Allgemeinen gleichzustellen scheint, so ist das, wie aus unzähligen andern Stellen seiner Werke hervorgeht, nur eine Ungenauigkeit im Ausdruck. Das Allgemeine für das Einzelne zu suchen werden wir allerdings gedrängt durch unser Freiheitsbewußtsein. Das gegebene Individuelle (Einzelne) ist ein an sich Bestimmtes, ein „Dieses“, an ein bestimmtes „Hier“ und „Jetzt“ gebunden, und eben darum

aber (nach den prägnanteren Ausdrücken, die der Grundriß der Logik enthält, s. o. S. 137) aus der so beschaffenen Idee die Gesetze der subjectiven Thätigkeiten, und speciell aus der Idee des Wahren die Denkgesetze entstehen sollen, wie die Denkgesetze nichts Anderes als „die allgemeinen Verhältnisse der Idee des Wahren“ sein sollen, scheint schwer zu erklären. Doch kann sich D. auch hier wieder auf anderweitige Ausprüche berufen, welche auch diese Schwierigkeit zu heben scheinen. So nennt er in der Denklehre S. 19 (s. o. S. 129 Anm. 3) die Idee den ewigen Hintergrund nicht bloß jeder endlichen Form und zeitlichen Bestimmung, sondern auch jedes menschlichen Strebens, also auch des Denkens. Nun ist aber das Denken eine die Objectivität mit der Subjectivität, das Äußere mit dem Inneren vermittelnde Thätigkeit. Die Aufgabe dieser Thätigkeit kann also nur die vollständige Vermittlung der ausgleichenden Gegensätze sein. Sind alle Objecte (zunächst abgesehen vom Absoluten) in ihrer Beziehung zum Subjecte (in ihrer Gleichheit mit demselben und den übrigen Objecten) und in ihrem Fürsichbestehen (in ihrem Unterschiede von dem Subjecte und den übrigen Objecten), ist alle Objectivität in ihrem einheitlichen Verhältnisse in sich und zum denkenden Subjecte erkannt, dann ist das Ziel der Denkhätigkeit erreicht. Gerade die Erkenntniß des einheitlichen Verhältnisses von Denkendem und Denkbarem fordert aber die Voraussetzung eines absoluten Grundes. Dieser Nachweis bildet ja eben den Inhalt der ganzen Denklehre. Darum sagt D. in der Kunstlehre: der Ausgangspunkt für jede Idee liege in der relativen Natur des Menschen, und damit auch ihr „Gesetz“ (ihre „Verhältnisse“); der Endpunkt jeder Idee aber, und damit auch der gesetzmäßigen

auch in dieser Gebundenheit mit unabweislicher Nothwendigkeit der Wahrnehmung sich aufdrängend. Das Suchen des Allgemeinen dagegen ist nichts Anderes als das Suchen nach einem auch anders (so oder so) sich verhalten Könnenden und darum zahllose „Diese“, „Dort“ und „Dann“ der Möglichkeit nach in sich Beschließenden entweder innerhalb gewisser Grenzen (Relativ-Allgemeines), oder überhaupt (das Allgemeinste). Im letztern Falle ist das Denken beim reinen Sein Hegel's und der Scholastik, beim „caput mortuum der Abstraction“, wie Ulrici (in „Gott und die Natur“) es nennt, angelangt. Bei dieser bloß negativen Möglichkeit — zu der man wohl durch fortgesetzte Abstraction gelangt, von der aber kein Weg mehr zum bestimmten Sein abwärts führt, weil sie ebenso gut nichts als alles ist und niemals aus sich Bestimmung gewinnen könnte — kann aber das Denken nicht stehen bleiben, eben weil es keine Eine Quelle im Freiheitsbewußtsein hat. Darum muß an diesem Punkte nothwendig eine Unterscheidung eintreten zwischen jener leeren Abstraction, die nur von dem an sich (ursprünglich) ebenfalls „leeren Subjecte“ (s. o. S. 136) gebildet wird, und der positiven „Fülle des Seins“, dem positiv Absoluten. Darum sagt D. in den „Meditationen“ (s. o. S. 434 Anm.), daß das Absolute nicht das Allgemeinste, sondern auch wieder das höchst Einfache und in sich Einheitliche sei. Die gleiche „Qualitätsänderung“ muß aber auch eintreten, wenn man (dem zweiten Denetze entsprechend) von den Folgen zu den nothwendigen Gründen zurückgeht. Wie dort an die Stelle der bloßen Möglichkeit die reine Wirklichkeit treten muß, so auch hier an die Stelle der bloßen Nothwendigkeit. Der letzte Grund ist nicht mehr bloßer Grund (s. o. die Anm. zu S. 433, 148 f., 152, 154 ff., 158, 184 f. etc.). Wie dort die Gefahr nahe liegt, den Grund des Ueberganges der bloßen Möglichkeit und Allgemeinheit in die sonderheitliche und nothwendige Bestimmtheit in einer bloßen Willkür des Absoluten zu suchen, so liegt im zweiten Falle die Gefahr nahe, den Uebergang von dem Grund zur Folge und das Fortschreiten von Folge zu Folge sich als rein nothwendigen Verlauf und Causalneß zu denken, während doch die Reihe der Bedingungen eine von einem absolut freien, aber auch „vernünftigen, weisen Willen“ zu einem freigenählten Zwecke freithätig gesetzt ist. Dieser Gedankengang scheint D. bei Abfassung der Darstellung des 3. Denetzes in im ersten Entwurfe der Denklehre (s. o. S. 125) geleitet zu haben.

Bewegung der einzelnen Thätigkeiten, liege „in ihrer möglichen Erfüllung durch das Absolute, durch Gott“ (f. S. 197 f.). Beide auf den ersten Blick weit auseinandergehenden Bestimmungen der Idee scheinen also recht wohl vereinbar zu sein, ja sogar gegenseitig sich zu fordern.

Dagegen müßte ich D. gegen eine dritte mögliche Einwendung nicht vollständig zu rechtfertigen. Man könnte es nämlich, und nicht mit Unrecht, als eine nothwendig auszufüllende Lücke seiner Denklehre bezeichnen, daß er immer nur die äußere, sinnliche Erfahrung bei Erklärung der Gedankenbildung berücksichtige, nicht aber die innere. Erst im „Princip d. n. Ph.“ S. 455 hat er wenigstens vorübergehend auf diesen Punkt hingedeutet. Jedemfalls müßte die Erhebung der einzelnen Wahrnehmungs-, Begehrungs-, Denk-, Willensacte zc. zum Begriff von ihm auf dieselbe Weise erklärt werden, wie das begriffliche Wissen von der sinnlichen Erscheinung (dem Objecte der sinnlichen Wahrnehmung). Ein Unterschied kann hier nur insoferne stattfinden, als im letztern Falle die äußere Erscheinung negativ, im ersten Falle aber der momentane Act, sowie er zum Bewußtsein kommt, positiv auf das thätige Ich (als sein eigener, von ihm selbst ausgehender Act) bezogen wird. Die Erhebung des Individuellen zum Allgemeinen aber ist beiden Fällen gemeinsam und ist jedesmal bedingt durch die Beziehung des äußerlich oder innerlich Wahrgenommenen auf das Ich, das auch mit seinen eigenen Acten nicht zusammenfällt und in ihnen nicht aufgeht (f. o. S. 585 Anm. und „Princip d. n. Ph.“ S. 459).

Auch der so entstandene Gedanke muß daher die drei Beziehungen, ohne welche nach D. kein bestimmter Gedanke möglich ist (f. o. S. 139 f.), in sich enthalten: die „subjective Vergleichbarkeit“, die „objective Verschiedenheit“ und die „Einheit“ beider „als bestimmte Form“. Nur änderte D. später in diesem Punkte seine Terminologie, indem er das erste dieser Verhältnisse (nicht das zweite, wie noch im Grundriß d. L.) mit dem Ausdruck „Quantität“, das zweite aber als „qualitatives“ bezeichnete. Dieser Wechsel im Ausdruck hängt enge mit der später gleichfalls geänderten Gliederung der Urtheilsformen zusammen. In der Denklehre und im Grundriß d. L. bestimmt nämlich D. das kategorische Urtheil noch als die dem 1. Denkgesetze entsprechende Urtheilsform, die disjunctive Form aber als die dem 3. Gesetze des Denkens analoge; und die etwas gewaltthätige Festhaltung und Geltendmachung dieser Analogie mengt sich nicht wenig störend in die Darstellung des 1. und des 3. Denkgesetzes selbst, insbesondere im Grundr. d. Logik (f. o. S. 138 und 139), während die Ähnlichkeit zwischen dem 2. Gesetze und der hypothetischen Urtheilsform so naheliegend und augenfällig ist, daß die Hervorhebung derselben das Verständniß jenes Gesetzes eher fördert als hemmt. Dagegen findet D. im „Princip d. n. Ph.“ und in gleichzeitigen Notizen zu seinem Grundriß der Logik das quantitative Verhältniß und zugleich das 1. Denkgesetz in der disjunctiven, das einheitliche Verhältniß aber und das 3. Gesetz alles Denkens in der kategorischen Urtheilsform wieder. „Es muß“, so schließt die bereits erwähnte Skizze einer Einleitung in den „Grundriß“, „alles vom Subject ausgehen hinsichtlich der Gewißheit, alles im Subject eingeschlossen [von ihm umfassen] gedacht werden — Quantität. Es muß ferner alles Eingeschlossene auch wieder als verschieden, als Gedachtes [davon] ausgeschlossen [gedacht werden] — Dualität.“ Mit den wenigen noch folgenden (für sich un-

verständlichen) Worten scheint D. sagen zu wollen, daß jedes Object seine eigene, bestimmte, vom denkenden Subject und jedem andern Objecte verschiedene Dualität hat. (Vgl. „Princip d. n. Ph.“ S. 499.) „Es muß ferner“, heißt es weiter, „beides zugleich [stattfinden], doch so, daß weder das Eine noch das Andere Schaden leidet [oder einseitig vorherrscht] — Einheit.“

Das Resultat der ganzen auf die Bestimmung der Denkgesetze gerichteten Gedankenarbeit D.'s bis zum Jahre 1857¹⁾ läßt sich demnach etwa so formuliren: 1. Jeder Gedanke muß im Allgemeinen, d. i. der Möglichkeit nach im Subjecte vorhanden, im Umfang (Quantität) des subjectiven Denkvermögens der Möglichkeit nach enthalten (eingeschlossen) sein. 2. Jeder Gedanke muß sich auf ein besonderes, qualitativ bestimmtes Object, oder auf eine Gruppe solcher Objecte beziehen, und dadurch selbst qualitativ bestimmt sein und von jedem andern Gedanken durch diese notwendige objective Bestimmtheit sich unterscheiden. 3. Jeder Gedanke, wenn er ein wirklicher Gedanke sein soll, muß beides enthalten: die allgemeine subjective Möglichkeit und die sonderheitliche objective Bedingtheit, als quantitatives und qualitatives Verhältniß des Gedankens, als Verhältniß der Ein- und Ausschließung. Weitere Aufschlüsse wird zunächst die Betrachtung der Logik geben.

b. Logik.

In der Einleitung zur Logik (s. o. S. 140 ff.) wendet sich D. zuerst gegen den Formalismus der Aristotelisch-scholastischen Logik, dann gegen die Identification von Form und Inhalt, Denken und Sein in der neueren Philosophie. Die Gründe, welche D. gegen die Ansicht, daß die Logik eine bloß formale und „propädeutische“ Disciplin sei, vorbringt, werden schwer zu widerlegen sein, und werden am wenigsten dadurch widerlegt, daß man seine eigene Definition der Logik (im Grundriß) urgirt, in welcher die Logik als Lehre von der subjectiven oder formellen Möglichkeit des Denkens bezeichnet wird (s. o. S. 142 Anm.); denn in dieser Definition ist nicht bloß das Art-, sondern auch das Gattungsmerkmal (Lehre vom menschlichen Denken) zu berücksichtigen. Ebenso wird kaum mit Grund etwas dagegen eingewendet werden können, daß D. die rein empirische Einstellung „sogenannter Denkgesetze“ und Denkformen ohne Zurückführung auf ihren Ursprung und ihre wesentliche Beziehung zum denkenden Subjecte als unwissenschaftlich, weil principlos, charakterisirt, obgleich ich recht wohl weiß, daß es auch heutzutage noch Logiker gibt, welche eine solche „Ableitung der Grundgesetze des Denkens“ „als ein ganz verfehltes Unternehmen bezeichnen“. Die Identification von Sein und Denken in der neueren Philosophie aber betrachtet D. als letzte Consequenz des Cartesischen „Cogito, ergo sum“. D. betont, daß Cartesius sein sum, in welchem der „principale Unterschied“ zwischen Sein und Dasein unberücksichtigt blieb, „aus der Scholastik herübernahm“. Wer die Verwirrung kennt, welche dieser Begriff des Seins innerhalb der Scholastik zur Folge hatte, wird sich nicht wundern, daß D. hier auf diese Richtung Bezug nimmt.

¹⁾ Dem letzten Versuche nach dieser Richtung hin werden wir in der Abhandlung: „Der gegenwärtige Zustand der deutschen Philosophie“ (1859) begegnen.

Die principielle Unterscheidung von Sein und Dasein bildet darum einen Cardinalpunkt der Deutinger'schen Denklehre und seines Systems überhaupt. Der Dualismus von Sein und Denken aber, welcher an die Stelle des Ternars trat, führte zur Identification auch dieser beiden Gegensätze, weil man bei der reinen Ausschließung, wie D. so oft hervorhebt, nicht stehen bleiben kann, die Mittelbarkeit des Denkens zwischen Sein und Dasein aber nicht mehr erkannt werden konnte, nachdem das Verständniß des Unterschiedes von Sein und Dasein verloren gegangen war. So konnte D. der Hegel'sche Satz: „Das absolute Sein ist das absolute Nichtsein“ nur als die letzte Consequenz des Cartesischen „Cogito, ergo sum“, und eine „Erneuerung des Cartesischen Dualismus“, wie sie durch Anton Günther und seine Schule angerathen und versucht wurde, konnte ihm nur als Mißgriff erscheinen. D. will nicht die Wahrheit und Gewißheit des Obersatzes: „Ich denke, also bin ich“ bestreiten; aber er meint, daß sich philosophisch nichts damit anfangen läßt, wenn man die Consequenzen, welche die neuere Philosophie daraus gezogen hat, nicht gelten lassen will.

Nachdem D. so einerseits die unnatürliche Trennung, andererseits die Identification von Form und Inhalt, Denken und Sein gleich an der Schwelle der Logik abgewiesen hat, stellt er den Begriff und die Theile der Logik fest (s. o. S. 141 f.). Das Wort ist ihm „der Ausdruck der zwischen dem Subjecte der menschlichen Persönlichkeit und dem Objecte bestehenden ursprünglichen Beziehung“. Nicht um die Mannigfaltigkeit der Sprachformen, sondern bloß um die wesentliche Beziehung zwischen Subject und Object, und um die ebenso wesentliche, von der einzelnen Sprache unabhängige Bezeichnung dieser Beziehung, und zwar nur um die Bezeichnungsfähigkeit, um die aus dem Wesen des Subjectes hervorgehenden Bedingungen, unter welchen allein das Object vom Subject gedacht und der Gedanke ausgesprochen werden kann, also um die bloße Möglichkeit „des Setzens eines äußern objectiven in einem innern subjectiven Grunde“ kümmert sich die Logik, und unterscheidet sich eben dadurch als Ausdruck des ersten Denkgesetzes, der Identität, von der Dialektik und Metaphysik, in welchen der „Proceß der Wechseldurchdringung jener Gegensätze“ von der Stufe der bloßen Möglichkeit des Gedankens zur Nothwendigkeit und Wirklichkeit desselben sich erhebt. Innerhalb dieser „bloßen Möglichkeit der Bestimmung“ aber, also innerhalb des ersten Denkgesetzes, innerhalb dieser gemeinsamen Bestimmung der bloßen Beziehungsfähigkeit oder Bezüglichkeit des Objectes zum Subjecte machen sich wieder die drei Gesetze alles Denkens als die drei Theile der Logik geltend; ebenso im ersten Theile, in der Lehre vom Begriff, als Ansich-, Fürsich- und Insichsein des Begriffs; und jeder dieser Theile der Begriffslehre gliedert sich wiederum in seiner Weise nach diesen alles Denken und darum auch die ganze Wissenschaft vom Denken beherrschenden Gesetzen.

Die Erkenntniß des Begriffes in seinem Ansichsein ist zunächst bedingt durch die Bestimmung seines Verhältnisses zu der Lehre vom Denken überhaupt und der Logik insbesondere. Das Denken ist wie alle subjectiven Kräfte Vermittlung von Object und Subject, und eben darum auch Ausgleichung von Vorstellung und Idee, sinnlichem und geistigem Leben, unterscheidet sich aber vom Können und Handeln, inwiefern es als Setzen eines Außern in einem Innern die erste Stufe dieser Einigung bildet. Die Logik hat es mit der subjectiven Seite, mit der bloßen Möglichkeit dieser Setzung

zu thun. Diese subjective Möglichkeit ist bedingt durch die Beschaffenheit des denkenden Subjectes als der zwischen Sein und Dasein „liegenden, beide trennenden und beide vermittelnden Mitte“ (f. o. S. 143). Das Verhältnis des Begriffes zur Objectivität dagegen kann eingehend erst in dem zweiten und dritten Theile der Denklehre erörtert werden. D. bespricht es darum hier (S. 143 Anm. 2) nur soweit, als es nöthig ist, um dadurch „die wesentlichen Bestimmungen des Begriffes“ und die Bedeutung dieser ersten elementaren Gedankenform, dieser „mittleren Proportion zwischen Idee und Vorstellung“ oder „idealen Einheit sinnlicher Vorstellungen“, dieser logischen „Einheit zweier sich gegenseitig bestimmender Merkmale“¹⁾ klarzumachen (f. o. S. 144 Anm. 1).

Wie schon die Einleitung in den Grundriß der Logik Dualität, Quantität und Form als die drei wesentlichen Beziehungen jedes bestimmten Gedankens bezeichnete, so erscheinen dieselben auch im zweiten Theile der Begriffslehre (f. o. S. 145) wieder als „dreifache Verhältnißbestimmung“ der beiden Merkmale des Begriffes, entsprechend den drei zwischen Subject und Object möglichen Verhältnissen, welche als die drei Gesetze des Denkens die Bildung jedes Gedankens beherrschen.

Im letzten Abschnitte der Begriffslehre (f. o. S. 146 f.) ist besonders zu beachten, was D. über das Verhältniß von Gattung und Art (Anm. 3) und über die relative Gleichheit und relative Verschiedenheit aller Begriffe sagt, indem er (Anm. 2) das Gesetz der Identität und des Widerspruchs gegen Hegel in Schutz nimmt und die „logische Unmöglichkeit“, aber auch die tiefere Bedeutung des Hegel'schen Satzes: „das absolute Sein ist das absolute Nichtsein“ darthut.

Es fragt sich nun, wie sich wohl bei einer vollständigen Durchführung der bereits erwähnten späteren Correcturen D.'s bezüglich der Quantitäts- und Qualitätsverhältnisse jedes Gedankens die Begriffslehre gestaltet hätte. Jeder Gedanke ist Vermittlung und Einheit eines Objectiven mit dem denkenden Subjecte, also auch der Begriff als das letzte und einfachste Element des Denkens. Die Verhältnisse, welche zwischen Subject und Object überhaupt bestehen, müssen sich daher auch im Begriffe nachweisen lassen. Ueber jene Verhältnisse, wie sie D. später bestimmte, gibt aber den belehrendsten Aufschluß eine Stelle, welche „das Princip d. n. Ph.“ (S. 444 f.) enthält. „Subject und Object“, sagt D. hier, „bedingen sich qualitativ gegenseitig gleichmäßig.“ „Beide sind gleich hinsichtlich der Dualität oder gegenseitigen Ausschließlichkeit und Verschiedenheit.“ „Wenn das Object gänzlich mangelt, fehlt auch das Subject, und umgekehrt ist ohne Subject auch kein Object denkbar.“ Mit diesen Worten hat D. offenbar das zweite Verhältniß von Subject und Object, also das zweite Gesetz des Denkens charakterisirt. Das erste dagegen hat er im Auge, wenn er fortfährt: Dennoch „sind beide

¹⁾ Diese letzte Begriffsbestimmung hat auch für die begriffliche Erkenntniß der innern, nicht bloß der äußeren (durch die äußeren Sinne vermittelten) Erfahrung Geltung. Denn in demselben Verhältnisse, wie zu der „Vielheit der sinnlichen Eindrücke“, steht der Begriff und das Wort auch zur „Vielheit gleichmäßiger Seelenzustände und innerer Regungen [Acte] der Selbstbestimmung“, wie D. selbst in einer von ihm durchstrichenen Stelle des Manuscriptes sagt, nach welchem „das Princip der neuern Philosophie“ gedruckt wurde.

Positionen der Quantität nach nicht gleich, sondern die eine von beiden ist hinsichtlich der Erkenntniß allgemeiner als die andere. Das Subject, als der Punkt, auf den alle Objecte, inwiefern sie erkannt werden sollen, bezogen werden müssen, ist das an sich Allgemeine. Im Subject ist der Unterschied aufgehoben und die Einheit aller möglichen Objecte gesetzt; in den Objecten ist dagegen nothwendig der Unterschied anzuerkennen.“ Die Einheit, die Identität, die Gleichheit ist also hier das Primäre; die Verschiedenheit aber kommt erst innerhalb und auf Grund dieser Gleichheit in Betracht, ist Folge jenes Eingeschlossenseins des Andern im Einen. Im zweiten (von D. oben zuerst bestimmten) Verhältnisse dagegen ist die Gleichheit und der Gleichwerth Folge des Gegensatzes und Unterschiedes — des Ausgeschlossenseins des Einen vom Andern. Diese Verhältnisse nun von Quantität und Qualität bedingen durch ihre gegenseitige Begrenzung die Form jedes Gedankens und müssen sich daher auch im Begriffe wiedererkennen lassen.

Jedem Begriffe ist demnach das Verhältniß der Ausschließung hinsichtlich der beiden Merkmale wesentlich. Jeder ist „dualistisch“ in Folge dieser „nothwendigen Zweiheit und Geschiedenheit“, wie D. selbst in seinem Handexemplar (des Grundrisses) bemerkt. Daran schließen sich dann von selbst die weiteren Bestimmungen des Grundrisses über das Qualitätsverhältniß im Begriff (s. o. S. 145), nur daß nach der späteren Ansicht D.'s dieses Verhältniß nicht dem 1., sondern dem 2. Denkgesetze, innerhalb der Verwandtschaft der Begriffe aber nicht dem Sub-, sondern dem Coordinationsverhältniß entspricht (vgl. o. S. 145 Anm.).¹⁾

Der Quantität, dem Umfang oder der Ausdehnung nach kommt den beiden Merkmalen nothwendig die Eigenschaft der Einschließlichkeit zu, d. i. das eine muß das andere in sich einschließen, also in einem analogen Verhältniß zu demselben stehen, wie das Subject zu den verschiedenen Objecten. Die in der principiellen Einheit des freien Ich ruhende Idee als das rein Allgemeine und die einzelne Empfindung (Wahrnehmung) als das rein Sonderheitliche oder Individuelle, beide sind nothwendige Voraussetzungen der vermittelnden relativ-freien Denkhätigkeit. Als solche sind sie in ihrem Ansich, in ihrer Eigenthümlichkeit von dem Gedanken als dem Mittleren zwischen beiden ausgeschlossen, in ihrer gegenseitigen Beziehung, Beschränkung und Vermittlung aber in ihm eingeschlossen und gesetzt. So allein, scheint mir, kann D. es erklären, warum nicht das schlechthin Allgemeine und ein schlechthin Individuelles, sondern ein relativ Allgemeines, Umfassendes und ein relativ Sonderheitliches, Umfaßtes, ein beziehungsweise Ideelles und ein beziehungsweise Reales sich im Begriffe treffen müssen. Ein Gattungs- und ein Artmerkmal, geschieden nur durch Eine Differenz, bezeichnen miteinander den Punkt, welchen der durch sie bestimmte Begriff in der Reihe der Begriffe einnimmt. Je näher der rein idealen Anschauung, desto allgemeiner ist der Begriff, desto mehr Begriffe (Gattungen und Arten) und desto mehr In-

¹⁾ Die Eintheilung der wesentlichen Merkmale in ursprüngliche (unmittelbare) und abgeleitete (mittelbare) berücksichtigt D. nicht, wohl deshalb, weil diese Unterscheidung vielleicht für die „angewandte Logik“, für die Dialektik, vielleicht auch schon für die Urtheils- und Schlußlehre, d. i. die Lehre von der Verbindung und Ableitung der Begriffe, keinesfalls aber für die Begriffsbildung Bedeutung hat.

dividuelles befaßt er unter sich, desto größer also ist sein Umfang; je näher dagegen der unmittelbaren Empfindung, desto kleiner an Umfang ist der Begriff; desto reicher aber an Inhalt, an Differenzen oder Unterschieden von dem rein Allgemeinen, an Begrenzungen, Beschränkungen, Bestimmungen desselben.¹⁾

Aus dem Quantitäts- oder Einschließungs- und dem Qualitäts- oder Ausschließungsverhältniß der beiden Merkmale, welche den logischen Begriff constituiren, geht (als „Indifferenz“, wie D. in den Notizen zum „Grundriß“ sich ausdrückt) die bestimmte Form desselben hervor. Jeder Begriff ist ein Abstractum, der objectiven Verschiedenheit wie der subjectiven Einheit, der Einzelempfindung wie der Idee gegenüber.²⁾

Auf welchem Wege man zur Bestimmung der wesentlichen Merkmale eines Begriffes komme, das zu untersuchen hält D. nicht mehr für eine Aufgabe der Logik, sondern der Dialektik.³⁾ Dieß hängt mit seiner ganzen Gliederung der Denklehre so eng zusammen, daß es eigentlich selbstverständlich ist. Auch die Art, wie er das Verhältniß von Schluß und Beweis, Disjunction und Division, Begriff und Definition bestimmt, muß nach diesem Gesichtspunkte beurtheilt werden. Die Logik hat nach D. nur die Bedingungen und Formen festzustellen, unter und in denen allein der Natur des denkenden Subjectes gemäß richtig gedacht und gesprochen werden kann. Die Art der Bewegung aber und den Weg, auf dem man zu diesen als ideale Norm dem Denken vorstehenden Formen gelangen kann und muß, hat die Dialektik zu bestimmen. Darum gibt es für D. weder „dunkle“, noch „verworrene“, noch „incomplete“ Begriffe; der wirkliche Begriff ist ihm eben

¹⁾ Wenn D. (s. o. S. 146 Anm. 3) sagt, daß im höchsten Begriff noch ein Merkmal über, im niedrigsten aber unter der Einheit des Begriffes gefunden werden muß, so folgt Ersteres allerdings mit Nothwendigkeit aus seiner Definition des Begriffes als einer Einheit eines allgemeinen und eines besonderen Merkmals; das zweite Postulat aber vermag ich nicht zu verstehen, da doch die spezifische Differenz dem Begriffe nicht sub-, sondern coordinirt ist.

²⁾ In seinen Bemerkungen zum „Grundriß“ unterscheidet D. innerhalb der negativen Begriffe „möglich negative, wenn auch ein positiver gedacht werden kann; nothwendig negative, wenn eine positive Form nicht ausgesprochen werden kann (wie unendlich, absolut); endlich wirklich negative Begriffe, wenn ein Begriff durch die hinzuge dachte Art vollkommen bestimmt ist (wie ungerade, schwer).“

³⁾ Die Logiker machen es sich hinsichtlich dieses Punktes in der Regel sehr leicht. So sagt selbst der sonst so um- und vorsichtige Bachmann in seinem „System der Logik“ S. 97: „Wer auch nur eine kleine Anzahl von Mineralien unter einander vergleicht, wird leicht Unterschiede in der Form, der Farbe, dem Gewicht, der Härte etc. entdecken. Es fragt sich hier: Welches ist das wichtigere Moment? Und davon hängt der Begriff der Species ab.“ „Es kommt mithin darauf an, ob die Form wichtiger ist als die Härte etc.“ Nach meiner Ansicht kommt es vor allem darauf an: ein Kriterium zu finden, nach welchem über Wichtigkeit und Wesentlichkeit principell entschieden werden kann. Erst dann kann auch die Frage entscheidend beantwortet werden: ob die Artbildung nach unten ebenso wie die Abstraction nach oben ihre bestimmte Grenze habe, und wo diese Grenze sei. — Ulrici sucht sich dadurch zu helfen, daß er nicht bloß die Darlegung der „Gesetze“, sondern auch die der „Normen“ der unterscheidenden Thätigkeit (des Denkens), d. i. die allgemeine Kategorienlehre, der Darstellung der einzelnen logischen Formen (Begriff, Urtheil, Schluß) begründend vorausgehen läßt. Daß er dabei viel wissenschaftlicher verfährt als die gewöhnliche ältere und die neuere und neueste „empirische“ Logik, ist meines Erachtens nicht fraglich. Inwiefern aber seine Ausführungen selbst wieder genügend oder ungenügend sind, kann hier nicht untersucht werden.

immer klar, deutlich und complet; die „collectiven“ und „distributiven“, die abstracten und concreten, die feststehenden, vieldeutigen und analogen Bezeichnungen überläßt er der Grammatik; die Unterscheidung von universellen, particulären und singulären Begriffen ignorirt er ebenfalls, weil dieselbe auf einer Eintragung der Urtheilsverhältnisse in die Lehre vom Begriff beruht. Daß durch das hinweisende Fürwort ein Begriff nicht wirklich bestimmt, sondern nur auf die unmittelbare und individuelle Anschauung bezogen wird, leuchtet von selbst ein. Ob ein Begriff ein intuitiver oder „abstractiver“ sei, ob es ferner sog. transcendente Begriffe gebe oder nicht, welche Bedeutung der Substanzbegriff, die Begriffe der Quantität u. haben, das alles muß eben durch ein auf wissenschaftlichem Wege gewonnenes System von Begriffen erst festgestellt werden; die Beantwortung dieser Fragen setzt also die ganze Entwicklung der Denklehre bereits voraus. Die Wechselbegriffe aber und nach meiner Ansicht auch die sich „durchkreuzenden“ Begriffe kommen für die Verbindung und Ableitung der Begriffe, also in der Urtheils- und Schlußlehre in Betracht.

Bei Bestimmung des Urtheils (s. o. S. 147 f.) knüpft D. in der Denklehre an die wesentliche Beschaffenheit und an die Entstehung des Begriffes an. Auch schon der Begriff entsteht durch Unterscheidung, wie jeder Gedanke, und zwar, wie D. ausführt (s. o. S. 147 Anm. 2), durch Unterscheidung (und Zusammenfassung) von Erscheinung und Grund, Äußerem und Innerem, Bedingtem und Bedingung, äußerer Beziehung zum Ich und Was (Wesen)¹⁾. Das Zusammentreffen dieser Gegensätze in Einem Gedanken, das subjective Festhalten dieses auch „objectiv nothwendigen Verhältnisses“ erzeugt den Begriff; die Bestimmung und Begründung des Begriffes aber, der eben durch sein wesentliches Verhältniß zu allen übrigen Begriffen bestimmbar geworden ist, durch einen anderen, bestimmenden Begriff erzeugt das Urtheil. Während der Begriff insoferne unmittelbar aus der Objectivität entspringt, als durch ihn die Unmittelbarkeit der Erscheinung mit der doppelseitigen Subjectivität vermittelt wird, tritt im Urtheil Eine subjective Bestimmung, die eben durch jene Beziehung einer „Äußerung“ auf ein Inneres, Ideelles entstanden ist, einer zweiten ebenso entstandenen subjectiven Bestimmung gegenüber. Wenn also auch das Urtheil wohl nicht „durch die Ausschcheidung des sich Offenbarenden und des im Grunde Bleibenden entsteht“, wie D. hier meint, so erbaut es sich doch auf dieser Begründung, die bereits durch den Begriff bewerkstelligt und jedem Gedanken als Verhältniß der Abhängigkeit, der Hypothesis, des Grundes und der Folge wesentlich ist, und fügt zu jener ersten Begründung, die ihrerseits wieder dem ersten Verhältnisse von Subject und Object entspricht, eine neue hinzu, in welcher das zweite Verhältniß (oder Denkgesetz) vorherrschend wird, indem an die Stelle der subjectiven Möglichkeit der Bestimmung eines Begriffes durch andere die subjective Nothwendigkeit tritt.

¹⁾ Wenn D. hier sagt, der „Anfang der Welt“ sei „mit dem... Worte gegeben“, so liegt die Deutung wohl nicht zu fern: daß, wie durch das in das „Nicht“ (Grenzen des Raumes und der Zeit) einsprechende, aus dem absoluten Willen aber entsprungene Wort das Individuelle geworden ist, so auch aus der Beziehung des Individuellen zum relativ-freien menschlichen Ich, zum wollenden Selbst, das Menschenwort als Ausdruck des menschlichen Gedankens entspringe.

Diese subjective Nothwendigkeit nun wurde von der neueren Philosophie mit der objectiven verwechelt. Die Irrthümlichkeit und die Folgen dieser Verwechslung hat D. in diesem Abschnitte in mehreren tiefinnigen Ausmerkungen mitgetheilt habe, dargelegt. Die Wurzel dieses Mißgriffes findet D. bei Cartesius, der, nachdem er in seinem „Cogito, ergo sum“ das Sein als Voraussetzung („objectiven Grund“) des Denkens bestimmt habe, gleichwohl sofort das Sein vom Denken abhängig machte. Sein und Ich, beide Bewußtsein werden Ich und Nichtich ebenso wenig erst gesetzt, als Subject und Prädicat durch die Copula. Wie diese nur Verhältnißbestimmung ist und darum ein Doppeltes (als Inhalt) voraussetzt, so auch das Bewußtsein, das in der Urtheilsform ein Abbild seiner selbst (als des auf zweiter Stufe der Vermittlung von Subject und Object stehenden Bewußtseins) besitzt.

Diese Form aber ist, vermöge der Verschiedenheit der Copula, eine dreifache. Die erste Stufe dieser Form bildet, wie D. in der Denklehre und im „Grundriß“ noch mit der Mehrzahl der älteren Logiker annimmt, das kategorische, die dritte aber das disjunctive Urtheil. Der Hauptgrund, den D. für diese Stellung der beiden Urtheile vorbringt, ist: daß die Begründung des Subjectsbegriffes im kategorischen Urtheil eine rein subjective (und formale), im hypothetischen eine objective (und reale), im disjunctiven aber beides sei. Doch ist nicht einzusehen, warum nicht bei der wirklichen Bildung kategorischer Urtheile ebenfalls eine bestimmte Beziehung zur Objectivität maßgebend sein soll. Schon der Umstand, daß jedes disjunctive Urtheil sich in zwei oder mehrere kategorische auflösen läßt, zeigt, daß in diesem Punkte kein wesentlicher Unterschied zwischen beiden besteht. Jedem Gedanken ist diese Beziehung zur Objectivität wesentlich; aber gerade nach der Deutinger'schen Auffassung der Denklehre hat nicht die Logik, sondern erst die Dialektik diese Beziehung, und damit auch den die Disjunction bedingenden Teilungsgrund zu untersuchen. Für die Logik kommt also wohl nur das subjective Verhältniß des Subjects und der Prädicatsbegriffe, also das Verhältniß von Gattung und Art, Allgemeinheit und Besonderheit in Betracht; und in D.'s späterer Gliederung der Urtheilsform wird auch wirklich nur dieses berücksichtigt. Daß freilich aus dem hypothetischen Urtheil (gerade nach der Deutinger'schen Bestimmung desselben) durch Umkehrung der beiden Urtheilsglieder, wenn die Qualität nicht geändert wird, von selbst eine Disjunction sich ergibt — dieser Punkt scheint mehr für die frühere als für die spätere Gliederung D.'s zu sprechen.

An das hypothetische Verhältniß des Grundes und der Folge und weiterhin der Disjunction knüpft nun aber D. tiefgehende metaphysische Betrachtungen an. Der (objective) Grund enthält stets mehr als die Folge, geht in ihr nicht vollständig auf. Wie das relative Ich in den einzelnen Denktacten, durch die es das Nichtich (Object) in sich aufnimmt, sich nicht erschöpft, so auch nicht das absolute Ich, inwiefern es ein Anderes (schaffend) setzt. Nicht blos dieses Andere (Begründete, Folge) ist es nicht, wie ein alles identificirender Absolutismus will — es ist auch nicht blos als Grund dieses Andern; ja es ist auch nicht blos Grund (seiner selbst als) des Grundes, da es ja sich selbst zu dieser Begründung (also zum Grundsein) bestimmen

kann oder auch nicht. Das Fortgehen von Grund zu Grund und von Ursache zu Ursache muß zuletzt zu einem sich selbst Bestimmenden (auch zur Bestimmung oder zum Bestimmendsein sich frei Bestimmenden), zu einem Absolut-Freien führen. Daran nun schließt sich eine Erklärung des Ursprungs des Denkens aus dem sich selbst Bestimmenden (dem freiwollenden Selbst), welches dem Menschen innewohnend ihn „über die bloße Bestimmtheit erhebt“, ihn Voraussetzungen zu machen befähigt, während jedes unpersonliche Wesen bloß Erscheinungen wahrnimmt (im gewöhnlichen Sinne von äußerer Anschauung oder Empfindung, nicht im Hegel'schen, den auch D. S. 147 Anm. 2 wenigstens vorübergehend acceptirt).

Die hier entwickelten Gedanken kehren in spätern Schriften, insbesondere in den „Meditationen“ größtentheils wieder. Nur die Anknüpfung an die Urtheilsformen ist dieser Darlegung eigenthümlich; und auch durch die spätere Aenderung der Urtheilsgliederung werden nur wenige der in diesem Abschnitte der Denklehre ausgesprochenen Sätze alterirt. Die formellen Bestimmungen der Urtheilslehre aber würden sich nach dieser neuen Gliederung bei vollständiger Durchführung etwa in folgender Weise gestalten.

Aus der Verwandtschaft und Verschiedenheit der Begriffe geht, wie D. in seinem Grundriß der Logik bemerkt, die Möglichkeit der Verbindung derselben, und somit die zweite Stufe der elementaren Gedankenform, das Urtheil hervor. Das Urtheil theilt und scheidet die in dem einfachsten Gedanken, im Begriff, nur implicite und in untrennbarer Einheit vorhandenen Gegensätze. Es ist nicht mehr bloß eine Einheit zweier Merkmale, sondern eine Einheit von zwei selbständigen Begriffen; an die Stelle der Identität tritt das Verhältniß des Grundes und der Folge, der Abhängigkeit, der Bestimmung des einen Urtheilsgliedes durch das andere. Das Urtheil ist die Bestimmung eines Begriffes durch einen andern. Allerdings kann ein Begriff auch durch mehrere andere bestimmt werden; diese müssen dann aber ein dem ersten Begriff als geschlossene Einheit gegenüberstehendes Ganzes bilden. Es ist daher nicht unrichtig, wenn D. das Urtheil trotz dieser möglichen Zusammengesetztheit des Prädicates als „logische Einheit zweier Begriffe“ definiert.

Das Verhältniß der durch die Copula verbundenen Urtheilsglieder ist nun aber (so begründet D. seine spätere Eintheilung der Urtheilsformen) entweder ein rein quantitatives, oder ein rein qualitatives, oder beides in gegenseitiger Begrenzung und Bestimmung von Quantität und Qualität. Auf dem ersten Verhältniß beruht die disjunctive (quantitativ bestimmende), auf dem zweiten die hypothetische (qualitativ bestimmende), auf dem dritten die kategorische Urtheilsform, welche die quantitative und die qualitative Bestimmung, das Verhältniß von Allgemeinheit und Besonderheit (Gattung und Art) und das der Setzung und Aufhebung (Position und Negation) zugleich in sich beschließt.

Nach dieser Gliederung würde natürlich nicht das kategorische, sondern das contradictorische disjunctive Urtheil den einfachsten Uebergang vom Begriff zum Urtheil bilden. Hält man die Merkmale des Begriffes, statt in ihrer Einheit, in ihrer Verschiedenheit als selbständige Begriffe fest und stellt der Gattung, als dem Subjectsbegriff, das Artmerkmal sammt seiner Negation als Prädicat gegenüber, so erhält man das zweigliedrige, contradictorische disjunctive Urtheil. Das Verhältniß desselben zu dem dreigliedrigen, conträren disjunctiven Urtheil und den Weg, auf dem man von jenem zu diesem

gelaugt, hat D. am anschaulichsten in seiner Geschichte der griechischen Philosophie (I, 391 f. Anm.) dargelegt.

Wie vom Begriff zum Urtheil, so findet sich auch vom conträren disjunctiven Urtheil zum hypothetischen ein einfacher Uebergang. Trägt man nämlich in ersteres das Verhältniß von Grund und Folge ein, so erhält man die hypothetisch-disjunctive Urtheilsform, in welcher die beiden Urtheilsglieder als Bedingendes und Bedingtes¹⁾ sich gegenseitig setzen oder aufheben, poniren oder negiren. Durch vollständige Aufhebung der Disjunction aber gewinnt man die reine Hypothese, freilich zunächst nur formell innerhalb des Verhältnisses von Gattung und Art, von Allgemeinheit und Besonderheit. Seine reine Anwendung, seine volle Geltung und Bedeutung gewinnt das Gesetz der Hypothese offenbar erst im Gebiete des Werdens, der Bewegung und fortschreitenden Entwicklung. „Die Theile“, sagt darum D.²⁾, „welche ein lebendiges Ganzes in seiner fortschreitenden Entwicklung erzeugt, verhalten sich nicht wie Gattung und Art zu einander. Die Frucht ist keine Art der Blüthe“, und ebenso wenig sind Blüthe und Frucht „in der Gattung Baum als Arten derselben inbegriffen. Sie stehen nicht neben einander in derselben Linie des Verhältnisses, sondern vertiefen den Gegenstand selbst in seinem eigenen Wesen und fordern zu ihrer Erkenntniß die Anwendung eines andern Gesetzes als das der Unterscheidung und Unterordnung. In diesem Gebiete handelt es sich um die Erkenntniß des innern und nothwendigen Zusammenhanges der Theile unter einander. An die Stelle des Verhältnisses von Gattung und Art tritt das Verhältniß von Grund und Folge.“ Ein mittleres Verhältniß zwischen dem Verhältniß der Inhärenz und der Dependenz würden dann wohl als reine Wechselwirkung und Ausgleichung des Gegensatzes von Grund und Folge die identischen hypothetischen Urtheile bilden, von denen D. im „Grundriß“ S. 40 sagt: „Das hypothetische Urtheil ist identisch, wenn der Subjects- und Objectgrund zusammenfallen, was nur im Kreise abgeleiteter und abstracter Verhältnisse, wie z. B. in der Mathematik, der Fall sein kann.“ Als Beispiel dient: wie in den geometrischen Figuren Seiten und Winkel sich gegenseitig bedingen. Ob freilich diese Unterscheidungen nicht eher in das Gebiet der Dialektik als in das der Logik gehören, will ich hier nicht untersuchen; und ebenso wenig, wie sich die hypothetischen Urtheile mit mehreren Gründen oder mehreren Folgen mit den Bestimmungen D.'s vereinbaren, ob nicht auch im Gebiete der Erfahrung durch Ausschließung jeder weiteren Möglichkeit identische hypothetische Urtheile sich erzielen lassen, so daß von den objectiven Gründen aus mit logischer Nothwendigkeit eine objectiv Folge sich behaupten läßt³⁾ u. s. f. Solche einzelnen Beispielen entnommene Einzelprobleme und Einzelmwürfe können nur in einem in's Einzelne eingehenden System der Logik gelöst, resp. widerlegt werden.

¹⁾ Wohl nicht mit Unrecht vermeiden viele Logiker die Ausdrücke „Subject“ und „Prädicat“ beim hypothetischen Urtheil.

²⁾ In der Schrift: „Der gegenwärtige Zustand der deutschen Philosophie“ S. 18 f.

³⁾ D. selbst scheint diese Form im Auge zu haben, wenn er (s. o. S. 158 Anm. 1) in der Denklehre von hypothetischen Schlüssen spricht, in denen „Grund und Folge objectiv und subjectiv zugleich von einander abhängig sind“, so daß „der Grund nicht bloß in der Voraussetzung, sondern in der Wirklichkeit Grund ist“.

Von größerer Tragweite ist die Behauptung Herbart's, daß der Unterschied der drei Urtheilsformen lediglich der Sprachform angehöre. Doch bestehen die Gründe, die bereits Bachmann dagegen vorgebracht (System der Logik S. 134), immer noch zu Recht. Mit Recht hat ferner Michelis auf den wesentlichen Unterschied aufmerksam gemacht, der zwischen „Substantivsätzen“ und „Activsätzen“ stattfindet. Als Beispiel eines solchen Activsatzes führt Michelis den Satz an: „der Baumeister baut das Haus“ — ein Satz, der logisch ausgedrückt zum hypothetischen Urtheil: „wenn Haus, so Baumeister“ sich gestaltet; ähnlich: Gott schafft die Welt, d. h.: wenn Welt, so Gott; wenn nicht Gott, so auch keine Welt u. s. f. Trendelenburg dagegen hebt den Unterschied zwischen dem disjunctiven Urtheil als dem Urtheil des Umfangs einerseits und den Urtheilen des Inhalts (dem kategorischen und hypothetischen) andererseits hervor. Gleichwohl verursacht die Trennung dieser beiden „Urtheile des Inhalts“ viel geringere Schwierigkeit als ihre Verbindung. Hinsichtlich des disjunctiven und kategorischen Urtheils dagegen ist die Verbindung leichter als die Trennung. Sie drohen stets zusammenzufallen, weil das Verhältniß von Subject und Prädicat (d. i. die Copula) bei beiden (im Unterschiede vom hypothetischen Urtheil) das gleiche zu sein scheint. Doch läßt sich auch dagegen einwenden, daß ein kategorisches Urtheil nicht blos aus der disjunctiven, sondern auch aus der hypothetischen Urtheilsform sich ableiten läßt, und zwar Letzteres selbst dann, wenn man das hypothetische Urtheil in seiner reinsten und strengsten Form: als hypothetisches Verhältniß zweier ganz einfacher Begriffe (wenn Frucht, so Blüthe; wenn Denken, so Sein u. dergl.) festhält. Denn auch in diesem Falle ergibt sich im hypothetischen Schluß jedenfalls ein „Existentialsatz“ als Schlusssatz.

Alles in allem genommen scheint daher, so lange nicht andere und bessere Gründe als bisher dagegen vorgebracht werden, immerhin die Unterscheidung dreier coordinirter Urtheilsformen mehr wissenschaftliche Berechtigung zu haben als die Identification derselben, und ebenso die spätere Gliederung D.'s mehr als seine eigene frühere Eintheilung. Vor allem fällt hier in's Gewicht, daß gerade im kategorischen Urtheil, und zwar nur in ihm, Quantität und Qualität bestimmt ausgesprochen hervortreten, daß hier Allgemeinheit und Besonderheit einerseits, Position und Negation andererseits nur noch in gegenseitiger Bestimmung und Begrenzung bestehen, Disjunction und Hypothese also hier ihre Vermittlung finden, woraus sich sofort die (freilich ebenfalls, aber gleichfalls mit sehr schwachen Gründen bestrittene) Vierzahl der Formen des kategorischen Urtheils ergibt. Als entscheidenden Grund betrachtet D. in seinem „Princip der n. Phil.“ offenbar die Form des Dilemma's. Aber auch schon in der Denklehre und im Grundriß der Logik läßt sich D. unwillkürlich von dem erst später zum klaren Bewußtsein gekommenen Grundgedanken leiten, indem er in beiden Darstellungen bei Prüfung der Wahrheit der Urtheile mit der Betrachtung des disjunctiven Urtheils beginnt.

Diese Prüfung selbst aber ist offenbar im „Grundriß“ richtiger (weil den drei Denkgesetzen conformer) durchgeführt als in der „Denklehre“. Zunächst muß die Prüfung des Verhältnisses der beiden Urtheilsglieder zur verbindenden Copula über die Wahrheit des Urtheils entscheiden. Weil aber eben auf der Verschiedenheit der Copula die Verschiedenheit der Urtheilsformen beruht, so müssen die Bedingungen der formellen Richtigkeit aller

einzelnen Urtheilsformen hier untersucht werden. Und zwar beginnt diese Untersuchung im Grundriß und in der Denklehre mit dem disjunctiven Urtheil, dessen Form eben deshalb die „einfachste“ ist, weil die Qualität ganz zurücktritt, die Quantität aber schon durch die Gegenüberstellung der Gattung und ihrer Arten vollständig ausgedrückt ist und auch sprachlich nur mehr das „ist entweder — oder“ zur vollkommenen Bestimmung der für die Disjunction charakteristischen Copula fordert.

Die Wahrheit des disjunctiven Urtheils beruht nun nach D. auf der „Vollständigkeit der Theilung“ und dem „nothwendigen [wesentlichen] Verhältniß der Theilungsglieder zum [logischen] Subject“. Durch „bloße Auseinanderhaltung zweier oder mehrerer Theile“, welche mit dem Subject in gar keinem oder in unwesentlichem und unbestimmtem Zusammenhange stehen, durch Zusammenstellung einer beliebigen Zahl von Begriffen, welche eben eine gewisse Verwandtschaft mit einander haben, ohne weitere Berücksichtigung der specifischen Artmerkmale und des Coordinations- und Subordinationsverhältnisses, gewinnt man wohl einen grammatikalisch richtigen zusammengezogenen Satz oder eine „rhetorische enumeratio partium“, keineswegs aber ein wirkliches logisches disjunctives Urtheil.¹⁾ Wie aber nach einem wesentlichen Theilungsgrunde der entsprechende (nächste) Gattungsbegriff in die unter einander coordinirten Artbegriffe zerfällt werden muß, damit richtige Disjunctionen zu Stande kommen, das hat die Dialektik in der Lehre von der Divisio zu zeigen. Denn diese hat eben den Weg anzugeben, auf welchem, und die Art der Bewegung, mittelst deren man in jedem Erfahrungsgebiete (in allen Kreisen der Objectivität) zu logisch giltigen Disjunctionen zu gelangen vermag. Daß letztere demnach immer „divisive“ Urtheile sein müssen, daß D. die sog. „disjunctiven Urtheile im engeren Sinne“ nicht als wirkliche Urtheile gelten lassen kann, habe ich bereits oben (S. 153 Anm. 1) bemerkt. Die contradictorische Disjunction aber wird ihm nothwendig zur dreigliedrigen conträren, wenn das „Nicht“ der *Contradictio* sowohl in seinem Verhältniß zu dem bereits positiv bestimmten Prädicatsgliede als auch in seiner Beziehung zum logischen Subject (zum Gattungsbegriffe) bestimmt wird. Vielfach wird die Gattung dadurch nicht erschöpft, daß man an die Stelle des negativen Gliedes ein einziges positives (also dem Inhalt nach oder qualitativ bestimmtes) Disjunctionsglied setzt, so daß die Setzung eines dritten Gliedes (als des indifferenten Mittelgliedes der beiden im engeren Sinn conträren Gegensätze, der *evantia*) nothwendig ist, wenn nicht bloß der Umfang, sondern auch der Inhalt des Subjectsbegriffes vollständig (positiv) bestimmt sein soll. Die Logische Bestimmung schreitet aber noth-

¹⁾ In einem Manuscript aus späterer Zeit gibt D. ein zugleich belehrendes und ergötzliches Beispiel für die Art und Weise, wie gewöhnlich disjungirt wird, also für die Disjunction, wie sie nicht sein soll. Man fasse, sagt er, nicht bloß Staat und Kirche, welche „Gemeinwesen“ seien, sondern auch Wissenschaft und Kunst, welche keine solche seien, unter dem Begriff „welthistorische Mächte“ zusammen, während man doch mit gleichem Rechte „welthistorische Macht“ auch als den entsprechenden Gattungsbegriff für Mode, Fanatismus, Papiergeld, Viehzucht, kurz für alles gebrauchen könne, was irgendwie modificirend in die Weltgeschichte eingreifen könne, also wohl auch für die Dummheit, welche ohne Zweifel gleichfalls solche Macht übe. Eine solche rednerische Aufzählung sei aber eben kein disjunctives Urtheil. In ähnlicher Weise wird unter dem Begriff „Kunst“ alles Mögliche zusammengeworfen.

wendig von Gegensatz zu Gegensatz und dann erst zum Mittelgliede (zur „mittleren“ Einheit) vor, um alle drei unter der höheren Einheit zusammenzufassen.¹⁾ Warum aber in vielen Disjunctionen schon durch die Zweigliederung nicht bloß der Umfang, sondern auch der Inhalt (die Qualität) des Subjectsbegriffes erschöpft wird, das quantitativ ausschließende contradictorische Gegentheil also zugleich schon die vollständige qualitative Bestimmung enthält, das müßte (im Allgemeinen wenigstens) die Dialektik ermitteln.

Im hypothetischen Urtheil sind nach D. Position und Negation nicht bloße Ein- oder Ausschließung des einen Begriffs in den andern oder von dem andern (nicht totale oder theilweise Bejahung oder Verneinung des einen vom andern), sondern stets totale Setzung des einen durch Setzung des andern oder Aufhebung des einen durch Aufhebung des andern. Die Negation ist also hier stets eine doppelte; die Particularität dagegen ist gänzlich von dieser Urtheilsform ausgeschlossen (s. o. S. 150). Eben deßhalb aber, sagt D., weil die Quantität hier weder durch die feste Stellung der Begriffe (wie im disjunctiven Urtheil) noch durch bestimmte und ausdrückliche Bezeichnung (wie im kategorischen Urtheil) sich kundgebe, vielmehr ganz in das subjective oder objective Verhältniß sich verborgen habe, müsse man um so genauer zwischen dem subjectiven und objectiven Grunde unterscheiden. Je nachdem man den einen oder anderen voranstellt, wird die Qualität des Urtheils positiv oder negativ, ändert sich also mit der Veränderung der Stellung beider Gründe.

Durch diese Bestimmungen D.'s werden natürlich jene Theile der Urtheilslehre, welche von der Umstellung der Urtheilsglieder (identische Urtheile, Conversion, Contraposition) und von der Vergleichung der Urtheile unter sich (Subalternation und Opposition) handeln, bedeutend vereinfacht. Ich habe das Nöthigste darüber bereits oben (S. 153 Anm. 1) gesagt.

Diese Vereinfachung offenbart sich aber besonders in dem formellen Theile der Lehre vom Schluß in ihrer Bedeutung für die Logik. Doch treten in der Darstellung, welche die Denklehre enthält, die formellen Bestimmungen überhaupt mehr zurück, die erkenntnißtheoretischen dagegen (die Sätze der Dialektik und Metaphysik vorbereitend) in den Vordergrund. Ueberall wird hier die Analogie, die zwischen der Gestaltung der bewußten Erkenntniß und dem Fortschritt der logischen Formen besteht, tief sinnig nachgewiesen. Wie das Urtheil (als nothwendige Verhältnißbestimmung von zwei sich gegenüberstehenden Begriffen mittelst der Copula) dem zweiten Denkgesetze, dem zweiten Verhältniß von Subject und Object entspricht, so der vollständige Schluß (als Einigung zweier Begriffe durch einen dritten Begriff) der dritten Stufe des Denkens, auf welcher Object und Subject im bewußten Ich vollständig geeint und vermittelt sind. Die Einschließung der Besonderheiten in der Allgemeinheit, die im Begriffe als Einheit eines

¹⁾ Darum wendet sich die „Seelenlehre“ erst nach Bestimmung der beiden (im engeren Sinn) conträren Gegensätze: des Leibes und des Geistes, zur Darstellung des Mittleren, des seelischen Lebens, obwohl letzteres der Zeit nach sich vor dem geistigen entwickelt; ebenso werden in der Poetik zuerst die Begriffe der Vor- und Nachpoesie und dann erst der eigentlichen Kunstpoesie bestimmt, obwohl letztere der zeitlichen Entwicklung nach den Uebergang bildet, also zwischen beiden als zweites Glied zu stehen kommt.

besonderen und eines allgemeinen Merkmals hervortritt und der ersten Stufe des Denkens, der Eingeschlossenheit alles Objectiven im Subjecte entspricht, macht im Urtheil der Scheidung oder Ausschließung zweier Begriffe Platz, entsprechend der Trennung von Subject und Object auf zweiter Stufe des Gedankens überhaupt. Wie aber die zur Erkenntniß führende Denktätigkeit überhaupt nicht bei der bloßen Scheidung stehen bleiben darf, sondern mittelst der „Unterscheidung“ zur Einigung der beiden Gegensätze (Subject und Object) durch „Festhaltung“ oder „Position des Objectes im Subjecte“ führen muß, so muß auch die Auseinanderhaltung zweier Begriffe im Urtheil der Vermittlung beider durch einen dritten weichen. (Vgl. o. S. 153 f.)

Von den metaphysischen Bestimmungen, welche D. an diese Darlegung und an die bereits hervorgehobenen Auseinanderetzungen der Urtheilslehre anknüpft, ist besonders wichtig, was er (s. o. S. 154 Anm. 1) über das Verhältnis des freien Ich zum Begriff des Grundes und der Ursache sagt. „Die causa“, heißt es hier, „hat als causa kein Sein, sondern bloß die Bestimmung geht aus ihr hervor.“ Wahres Sein ist nur da, wo ein Selbst, ein „freies Ich“, eine sich selbst zur Bestimmung bestimmende Persönlichkeit ist, die auch ohne und vor der Bestimmung etwas für sich ist. Dieß gilt von der relativen wie von der absoluten Bestimmung, von dem relativen wie von dem absoluten Ich, und D. hat damit im Gegensatze zur Identitätsphilosophie, die das Ich stets nur als bloße Thätigkeit faßte ohne alle Substantialität, den Berührungspunkt angedeutet, der sein System mit Chalybäus und den verwandten Denkern verknüpft. Fast noch entscheidender aber ist, was D. (s. o. S. 156 Anm.) von dem „einheitlichen Subject-Object der actu ponirten, vermittelten Erkenntniß“ sagt: daß nämlich „dieser actus seinen ponirenden Grund weder im Object noch im Subject, sondern in dem über beiden wohnenden, beiden potentia vorhergehenden Grunde der Persönlichkeit im Menschen hat“. Nur dadurch, daß im Menschen ein Grund (potentia) der Selbstbestimmung, des freien Willens, und damit auch ein höheres, über alles Dasein erhabenes Sein sich findet, ist Unterscheidung von Subject und Object, von Ich und Nichtich, und weiterhin Einigung beider durch freie Thätigkeit, Erfüllung des an sich leeren Subjects mit objectivem Inhalt, wirkliches (actuelles) Bewußtsein und Selbstbewußtsein (und in Folge davon Selbsterkenntniß) möglich.

Was nun aber die formellen Bestimmungen anlangt, so stimmen Denklehre und Grundriß der Hauptsache nach — mit Ausnahme der Würdigung des Dilemma's — mit einander überein. Dort wie hier sieht sich D. genöthigt, das kategorische Urtheil als Einheit von Disjunction und Hypothese, Inhärenz und Dependenz¹⁾, den kategorischen Schluß aber als die (wenigstens formell) vollendete Schlußform, die über den gleichsam nur experimentirenden Vorläufern, dem disjunctiven und hypothetischen Schluß sich erbaue, aufzufassen. Doch zeichnet sich der Grundriß vor der Denklehre schon in

¹⁾ Auch hier schon (s. o. S. 158 Anm.) bringt D. das „Zueinander“ des Raumes mit der Inhärenz, und damit consequenterweise mit dem ersten Denkgesetz, das Nacheinander der Zeit aber mit der Dependenz, und folgerichtig mit dem zweiten Denkgesetz in Verbindung. Ausdrücklich hat D. diese beiden Verhältnißbestimmungen des Daseins zu den beiden ersten Denkgesetzen in Beziehung gesetzt im „Geist der christl. Hebert.“ (s. o. S. 649).

der Eintheilung der Schlußformen durch größere Klarheit aus. Die erste Schlußform erscheint als noch unvollständige, die zweite als formell vollständige, die dritte als zusammengesetzte und im Uebergang zur Objectivität begriffene, also den Uebergang zur Dialektik bildende Schlußweise. Wenn nun aber den unvollständigen Schlüssen nur zwei wirkliche und „vollständig bestimmte“ Begriffe, dem Syllogismus aber als dem vollständigen kategorischen Schluß drei zukommen, so drängt sich die Frage auf, ob nicht etwa gerade nach D.'s Eintheilung den zusammengesetzten Schlüssen wenigstens vier wirkliche Begriffe zukommen müssen, was ja ohnehin dem Ketten-schluß wesentlich ist, oder ob hier zu der Dreizahl der Begriffe nur die Ungleichheit der Urtheilsform als charakteristisches Merkmal hinzukomme. Im letztern Falle könnte der Sorites, im erstern die erste Art des Dilemma's (s. o. S. 162 Anm. 1) nicht mehr zu den zusammengesetzten Schlüssen gerechnet werden. Und in der That ist es sehr fraglich, ob der Ketten-schluß, der von der Schlußkette doch nur durch die Unvollständigkeit der Schlußbildung sich unterscheidet (mag nun der Sorites ein kategorischer oder hypothetischer sein), und ebenso ob das Epicheirema für eine selbständige Schlußart zu halten sei. Zwar findet D. (in der Denklehre) den „inneren Werth“ des Epicheirema's in der Offenbarung der Dualität des Mittelbegriffes durch den beigefügten Grund, seinen „äußeren Werth“ aber in der vollkommenen Klarlegung der Unterordnung der Hypothesis unter die kategorische Urtheilsform, und durch beides sucht er den Unterschied des Epicheirema's vom einfachen Syllogismus wie vom Sorites darzuthun (s. o. S. 159 f. Anm. 3). Daß ihm aber diese Bestimmungen selbst nicht genügten, zeigt die Abweichung von der gewöhnlichen Auffassung des Epicheirema's im Grundriß (s. o. S. 161).¹⁾

¹⁾ Nach der gewöhnlichen Darstellung der Logiker ist das Epicheirema nichts Anderes als jener zusammengesetzte Schluß, in welchem der Obersatz oder der Untersatz oder beide Prämissen eines außerdem ganz regelmäßig gebauten Syllogismus durch Beifügung des Grundes bekräftigt werden. Jeder solche (begründete) Satz ist dann aber eigentlich (als Causalsatz) selbst schon ein zusammengehörender Schluß, so daß jedes Epicheirema sich in zwei oder drei einfache Schlüsse auflösen läßt, je nachdem nur Eine oder beide Prämissen begründet sind. Diese Auflösung in eine Schlußkette, in einen Polysyllogismus, bewirkt nun allerdings eine wesentliche Verbindung und logische Verkettung aller Begriffe; im Epicheirema selbst aber ist der Grund bloß beigefügt, aber nicht wesentlich in den Schluß miteingefügt; die Hypothesis hat keinen Einfluß auf den Schluß, da dieser sich ganz gleichbleibt, ob man nun den Grund oder die Gründe hinzufügt oder wegläßt. Darum hebt D. im „Grundriß“ eine andere Form des Epicheirema's hervor, in welcher die Hypothese in die Gestaltung des Schlußes dadurch miteingreift, daß der dem Obersatz beigefügte Grund selbst wieder Prädicat des Unter- oder Schlußsatzes wird. So in dem Epicheirema, das D. selbst als Beispiel anführt: Die Menschen sind productiv (objectiver Grund), wenn sie Künstler sind (subjectiver Grund, weil objective Folge); nun sind manche Menschen nicht productiv; also keine Künstler. Unter- und Schlußsatz sind hier, dem Schlußmodus Baroco entsprechend, particular-vernennende Urtheile: verneinend, weil der Untersatz den objectiven Grund enthält, und von diesem nach dem Gesetze des hypothetischen Schlußes auf die objective Folge nur negativ geschlossen werden kann; particular, weil im kategorischen Schluß der Schlußsatz in der Quantität nach dem Untersatz sich richtet. Indem aber so der Schlußsatz „ber Quantität und Qualität nach stets nach dem Untersatz sich richtet“ (s. o. S. 161 Anm. 3), sind in dieser Form des Epicheirema's die Gesetze des kategorischen und des hypothetischen Schlußes zur Einheit verbunden. Deshalb schien D. diese Form eher als die gewöhnliche einen Fortschritt in der logischen Gedankenbildung zu begründen. Daß in dieser Form des Epicheirema's Unter- und Schlußsatz auch particular bejahend sein können, ver-

Jedenfalls aber bleibt auch bei genauester Sichtung Eine Schlussform, das Dilemma, als wirklich und wesentlich von den übrigen Schlussformen verschiedener, zusammengesetzter Schluß bestehen. Dieser Schluß hat die Vollständigkeit mit dem Syllogismus, die Verwerthung von Disjunction und Hypothese aber mit den beiden ersten unvollständigen Schlussformen gemein. Mittelfst der Disjunction und Hypothese (des Inhärenz- und Dependenz-Verhältnisses) erzielt er einen kategorischen Schlußsatz, wie D. im „Princip der neueren Philosophie“ (S. 440), an die neue Gliederung der Urtheilsformen anknüpfend, hervorhebt. Erst diese neue Gliederung rechtfertigt die Bemerkungen, welche die Denklehre und der Grundriß der Logik über Disjunction und Hypothese und ihr Verhältniß zur kategorischen Bestimmung enthalten. Wie können im vollständigen kategorischen Schluß die Verhältnisse der Inhärenz und Dependenz „zugleich gesetzt“ sein (s. o. S. 158 f.), wie können die Verhältnisse der Disjunction und der Hypothese gegenüber dem kategorischen nur von untergeordneter Bedeutung sein (s. o. S. 160 die Stellen im Text und in den Anmerkungen), wie kann der kategorische Schlußsatz des Dilemma's die „einheitliche gegenseitige Bestimmung“ von Disjunction und Hypothese bilden (s. o. S. 161 f.), wenn das kategorische Urtheil der ersten, das disjunctive dagegen der dritten Stufe des Gedankens entspricht? Wenn wirklich das disjunctive Urtheil „die allseitige disjunctive Bestimmung eines objectiven hypothetischen Verhältnisses der Kategorie“ ist, wie soll dann „aus der richtigen Verbindung von Hypothesis und Disjunction eine richtige kategorische Bestimmung hervorgehen“ (s. o. S. 161), und nicht vielmehr aus der Verbindung des kategorischen Verhältnisses mit dem hypothetischen eine richtige Disjunction? Zu beachten ist freilich, daß wenigstens in den drei letzten der von D. aufgezählten vier Fälle (s. o. S. 162) die gewonnene kategorische Bestimmung zugleich eine Correctur der vorausgesetzten Disjunction enthält, indem an die Stelle der zweigliedrigen Disjunction die dreigliedrige tritt. Gerade diese Dreigliedrigkeit macht aber alle nöthigen kategorischen Bestimmungen innerhalb des Gebietes der disjungirten Gattung möglich. Erst wenn ich das menschliche Leben (statt bloß als leibliches und nicht-leibliches) als leibliches, geistiges und seelisches erkannt und bestimmt habe, können alle möglichen allgemeinen und particularen, affirmativen und negativen Beziehungen der von diesem Kreise der Objectivität umschlossenen Begriffe angegeben, d. i. alle möglichen kategorischen Urtheile

steht sich nach dem Gesagten wohl von selbst. Sie sind es, sowie nicht der objective, sondern der subjective Grund (Künstler) Prädicat des Unterjates wird. Ebenso können (mit Beihilfe eines vierten Begriffes) Unter- und Schlußsatz allgemein bejahende (z. B.: alle Dichter sind Künstler, also productiv), oder auch allgemein verneinende Urtheile sein (z. B. kein phantasieloser Mensch ist productiv, keiner also ein Künstler). Daß auch, wenn ein vierter Begriff in den Unterjate eintritt, particulare Unter- und Schlußsätze entstehen können, ist klar (z. B.: manche Menschen, die Verse machen oder malen zc., sind nicht productiv; also auch keine Künstler). Endlich ist auch noch zu beachten, daß in den erwähnten Fällen an die Stelle der gewöhnlich gebrauchten Causalsätze wirkliche Bedingungsätze treten. Ob aber das alles dazu berechtigt, dem Epichirema eine selbständige Stellung innerhalb der Schlussformen zu vindiciren, bleibt fraglich, und diese Frage kann endgiltig nur dadurch beantwortet werden, daß die Bedeutung der einzelnen Schlussfiguren und ihrer Modi endgiltig festgestellt wird. Sicher ist, daß die angeführten Beispiele sich auch als kategorische Schlussmodi formuliren lassen, wie D. selbst durch Hinweisung auf den Modus Baroco andeuten zu wollen scheint.

gebildet werden. Obgleich daher im „Grundriß“ der kategorische Syllogismus in den Hintergrund tritt und seine Bedeutung auf die formelle Analyse des als wahr Angenommenen reducirt wird, während das Dilemma in den Vordergrund tritt und das Schließen zur Vollendung führt, so wird doch auch hiedurch die in der Denklehre für die kategorische Verhältnißbestimmung in Anspruch genommene Bedeutung nicht alterirt.

Wie die Hervorhebung des Dilemma's im „Grundriß“ als consequente Weiterbildung vieler in der Denklehre ausgesprochenen Sätze betrachtet werden muß, so auch die geänderte Urtheilsgliederung, welche das „Princip“ 2c enthält, gegenüber dem „Grundriß“. Auch diese Gliederung ist ja, wie alle derartigen Dreigliederungen D.'s, streng genommen nichts Anderes als das Resultat einer dilemmatischen Schlußfolgerung. Auch die Auffassung der drei Denkgesetze, welche das ganze System D.'s beherrschen, und darum das ganze System läßt sich ohne Zwang darauf zurückführen und da, wo D. seinem eigenen Principe (als methodischem Grundgedanken) nicht gerecht wurde, corrigiren. Eben darum aber wird ein genaueres Eingehen auf die Bestimmung und Gliederung des Dilemma's, welche D. im „Grundriß“ gibt, hier am Platze sein.

Da von sehr vielen Logikern bald diese bald jene Form des sogen. hypothetisch-disjunctiven Schlusses als Dilemma vorgeführt und auch von D. selbst eine solche wenigstens als erste Art des Dilemma's bezeichnet wird, wie die obige (S. 162 Anm. 1) aus D.'s „Grundriß“ ausgehobenen Beispiele zeigen, so ist vor allem eine kurze Betrachtung jener hypothetisch-disjunctiven Schlußform nothwendig. Dieselbe geht entweder von der Setzung des Grundes zur Setzung der Folge¹⁾ über, oder von der Aufhebung (Negation) der Folge zur Aufhebung des Grundes.²⁾ Diese aufhebende Form nun (modus tollens) wird von vielen Logikern bereits als „gehörnter Schluß“, als Dilemma (oder Trilemma 2c., wenn das Consequens mehr als zwei Disjunctivglieder enthält), bezeichnet. In dieser Schlußweise wird die Unrichtigkeit einer Behauptung durch Negation dessen, was daraus folgen würde, dargethan. Es gibt aber auch noch eine andere Form des hypothetisch-disjunctiven Schlusses, welche dadurch entsteht, daß die Glieder der Disjunction im Antecedens und Consequens sich vertheilen, die geschlossene Einheit der Disjunction also mittelst „hypothetischer Entgegensetzung“ der Glieder aufgelöst erscheint. Doch kommt auch in dieser Form der hypothetisch-disjunctive Schluß kaum wesentlich über den disjunctiven (also nach D. unvollständigen) Schluß hinaus, kann also wohl nur als formeller Uebergang zu den complicirteren Formen des eigentlichen Dilemma's betrachtet werden.

¹⁾ Bachmann, der anerkennt, daß diese Form unzureichend sei, weil „die Conclussion mit der Disjunction befaßt“, also unbestimmt bleibe und nicht zur kategorischen Bestimmtheit führe, führt (Logik S. 241) als Beispiel an: Wenn dieser Körper flüchtig ist, so ist er entweder tropfbar- oder elastisch-flüchtig; nun ist er flüchtig; also 2c. Ebenso: Wenn dieser Körper ein organischer ist, so ist er entweder Pflanze oder Thier oder Mensch 2c.

²⁾ Wenn dieser Körper elektrisch wäre, so müßte er entweder positiv oder negativ elektrisch sein; nun ist er weder positiv noch negativ elektrisch; also gar nicht elektrisch. So Bachmann, der gleichfalls diesen Schluß schon als Beispiel für das Dilemma anführt. Ein sogen. Trilemma würde entstehen, wenn der Obersatz so lautete: Wenn dieser Körper ein organischer wäre, so wäre er entweder Mensch oder Thier oder Pflanze; nun ist er weder 2c.

D. aber bezeichnet in seinem „Grundriß“ (s. o. S. 162 Anm. 1) diese Schlußart als den ersten, „ponirenden“ Fall der ersten Form des Dilemma's, in welcher „von der Disjunction auf die Hypothesis geschlossen“ werde. Den zweiten Fall dieser ersten Form nennt er den „aufhebenden“. Dieser zweite Fall ist nach D. vorhanden, wenn „die Disjunction mangelhaft“ ist, d. h. wenn man, wo drei Disjunctionsglieder vorhanden sind, „nur zwei Fälle ponirt und den dritten verschweigt“. „Wird nun eine wesentliche Eigenschaft des dritten Falles [Disjunctionsgliedes] mit beiden Disjunctionsgliedern . . . verglichen“, so erhellt daraus die Unrichtigkeit der hypothetisch hingestellten Gliederung. Beide Schlußweisen, die ponirende und die negirende, sind sich darin gleich, daß „in beiden der Obersatz theilweise negativ“, Unter- und Schlußsatz aber „von entgegengesetzter Dualität“ sind. Verschieden aber sind sie (abgesehen von der Dualität des Unter- und Schlußsatzes) darin, daß „im ersten Fall das dritte Glied der Disjunction bekannt“, im zweiten dagegen unbekannt ist.

Von der zweiten Form des Dilemma's sagt D., daß sie „von der Hypothesis zur Disjunction führt“. In beiden Fällen dieser zweiten Form wird daher die vollständig bestimmte (dreigliedrige) Disjunction und damit alle in dieser Sphäre möglichen kategorischen Bestimmungen durch Anwendung des nothwendigen Verhältnisses von Grund und Folge, wie es im qualitativen Verhältniß von Subject und Object begründet ist, gewonnen werden müssen. Und dieß findet denn auch in beiden Beispielen statt, die ich für die beiden letzten Fälle des Dilemma's aus D.'s „Grundriß“ oben mittheilte, nur daß im ersten Falle die Disjunction zwei positiv (also dem Inhalte nach oder qualitativ) bestimmte Glieder enthält, im zweiten Falle dagegen ein „contradictorisches“ disjunctives Urtheil ist. In beiden Fällen aber werden mittelst der Hypothesis widersprechende Schlußsätze aus der Disjunction abgeleitet, und eben dadurch „eine relative Einheit“ der Gegensätze gewonnen, indem im ersten Fall die unvollständige (weil positiv-zweigliedrige) Disjunction durch ein drittes positives („conträres“) Glied ergänzt, im zweiten das negative Glied der Contradiction in zwei Glieder aufgelöst und so an die Stelle der Unbestimmtheit der bloßen quantitativen Ausschließung qualitative Bestimmtheit gesetzt wird. Darum sagt D. im „Grundriß“: „Es kann die Disjunction im dilemmatischen Obersatz an die Stelle der Hypothesis, und die qualitative Ausschließung an die Stelle der quantitativen gesetzt, und ein zweigliedrig bejahender [disjunctiver] Obersatz (hypothetisch) vorausgesetzt werden, so daß die Hypothesis im Obersatz die Disjunction vertreten muß [d. h. einstweilen wird die Richtigkeit der zweigliedrigen, und zwar zwei positive Glieder enthaltenden Disjunction vorausgesetzt]; oder es wird die quantitative Ausschließung an die Stelle der qualitativen gesetzt, und die Disjunction muß die Hypothesis vertreten“, d. h. einstweilen wird die Richtigkeit der Folgerung, des Consequens vorausgesetzt, während die Richtigkeit der im Antecedens des Obersatzes enthaltenen Disjunction feststeht.

Der erste dieser Fälle, also die dritte der Schlußarten, welche D. zum Dilemma rechnet, ist der zweiten Schlußart, welche D. als zweiten Fall der ersten Form bezeichnet, offenbar sehr ähnlich hinsichtlich des Verhältnisses der Begriffe und des Resultates; verschieden dagegen der Form nach. In einem disjunctiven Obersatz theilt man hier einen Gattungsbegriff in zwei positiv bestimmte, also „qualitativ“ sich ausschließende („conträr“ entgegengesetzte) Glieder;

im Untersätze verneint man sodann von einem der Gattung subordinirten Begriff das eine der beiden entgegengesetzten Disjunctionsglieder mit Beifügung des Grundes und ponirt im Schlusssätze das andere, um endlich in einem zweiten Untersätze das andere Glied der Disjunction mit Beifügung desselben (oder auch, müßte man hier ergänzend zu D.'s Bestimmungen hinzufügen, eines zweiten) Grundes zu negiren, das erste aber in einem zweiten Schlusssätze zu poniren. „So entsteht“, sagt D., „eine einseitige Schlußfolge“ mit zwei „gleich wahren und gleich falschen Schlußsätzen“. Gerade dieser Widerspruch aber führt zur Erkenntniß der Unrichtigkeit der voraussetzungsweise (hypothetisch) angenommenen Disjunction und zu einer „weiteren [richtigen] Schlußfolge“, zur „Ausschließung beider Fälle von dem dritten, unausgesprochenen“ mittelst des „hypothetischen Grundes“, welchen der Untersatz enthält. „Wenn beide Fälle gleich wahr und gleich falsch sind, so muß es einen dritten geben, der in der Disjunction nicht ausgesprochen ist.“¹⁾

Wie diese und die ihr unmittelbar vorausgehende Schlußweise, so führt auch eine dritte, resp. vierte Art des Dilemma's (nach D. der zweite Fall der zweiten Form) zur Auffindung des noch unbekanntes dritten Gliedes einer Disjunction. Nur wird hier die „hypothetische Copula“ in eine „contradictorische“ Disjunction eingetragen, und die Qualitätsbestimmung für die bloß quantitative Ausscheidung, d. h. der „conträre“ Gegensatz erst gesucht, und zwar in den Untersätzen als hypothetische Folge aus den bloß quantitativ sich ausschließenden Disjunctionsgliedern abgeleitet, nach der Formel: Ob a oder non a stattfindet, in beiden Fällen gilt b ; denn wenn a , so gilt α (also auch b), und wenn non a , so gilt β (und damit wieder b). Gerade aus diesem Verhältniß der Hypothesis zur Disjunction leuchtet aber ein, daß und warum solche Schlüsse sich stets umkehren lassen, und die zweite, entgegengesetzte Folgerung ebenso wahr und ebenso falsch als die erste ist, nach der Formel: Ob a oder non a stattfindet, in keinem Falle gilt b ; denn wenn a , so gilt β nicht (also auch b nicht), und wenn non a , so gilt α nicht (also wieder b nicht). Gerade daraus aber, daß beide sich ausschließenden Gegensätze (α u. β) zugleich bejaht und verneint werden von entgegengesetzter Seite her, ergibt sich, wenn wirkliche Disjunction vorhanden und die Folgerung bindend ist, das richtige Mittlere, welches beide Gegensätze ebensowohl in sich ein- als von sich ausschließt, also die „mittlere“, durch Affirmation und Negation, durch das Weder — noch und das Sowohl — als auch „zugleich bestimmte einheitliche Position“.

Aus der Vergleichung dieser Bestimmungen mit den oben mitgetheilten Beispielen wird nun wohl erhellen, daß D. zu seinen Unterscheidungen, Gliederungen und Bestimmungen gerade durch (früher unwillkürliche und unbewußte, später bewußte) Anwendung dieser Schlußarten gelangte. So gewann er seine psychologische Dreigliederung offenbar durch die Erwägung, daß in dem Begriff „Seele“ zwei streng auseinanderzuhaltende Seiten der Einen Menschennatur zusammengeworfen werden, während doch die der Menschenseele von Natur aus innewohnende Empfindungs- und Vorstellungsweise, und weiterhin das gleichfalls allgemein-menschliche Sehnen, Ahnen zc.

¹⁾ Das gefundene dritte Glied muß nicht notwendig, wie es im Grundriß heißt, „Mittelglied“, eine „mittlere Relation beider Gegensätze“ sein. Vielmehr kann die vorausgesetzte Disjunction selbst bereits das Mittelglied enthalten.

ebenso sehr vom geistig-persönlichen Erwerb, wie von der individuell-leiblichen Bestimmtheit unterschieden werden müsse. Darum mußte ihn, auch noch ehe er die logische Bedeutung des Dilemma's erkannte, die gewöhnliche Gliederung als „logischer Disjunctionsfehler“ (s. o. S. 440 Anm. 1) erscheinen. Auf dieselbe Weise gelangt er von der Unterscheidung der beiden Modificationen der Einen Denkkraft, die man Verstand und Vernunft zu nennen pflegt, zu dem Ternar von Gefühl, Verstand und Vernunft (s. o. S. 674). Ebenso zu den erkenntnistheoretischen Dreigliederungen: Vorstellung, Begriff und Idee; Sinnlichkeit, Vernunft und Wille. Ebenso wurde er, wie ich bereits andeutete, offenbar von der Unterscheidung zwischen Urtheilen des Umfangs und des Inhaltes, und zwar in formaler Hinsicht mittelst des zweiten oder dritten der von ihm aufgezählten Fälle des Dilemma's zur Gliederung der Urtheilsformen, wie sie im „Princip d. n. Ph.“ vorliegt, geführt.

In ähnlicher Weise gelangt man mittelst der letzten Schlussweise, welche D. als Dilemma bezeichnet,¹⁾ z. B. von der contradictorischen Gegenüberstellung begründeter und nichtbegründeter Voraussetzungen zur Erkenntniß, daß alle Voraussetzungen entweder durch andere begründet, oder nicht begründet, aber der Begründung bedürftig, oder endlich zwar nicht begründet, aber deshalb noch nicht im gewöhnlichen Sinne des Wortes unbegründet, sondern eben in sich selbst gründend, der Begründung durch Anderes nicht mehr bedürftig sind. Solche Voraussetzungen, wenn es deren überhaupt mehrere geben könnte, hätten mit den begründeten die Gewißheit (Sicherheit), mit den nichtbegründeten die Selbstständigkeit, die Unabhängigkeit der Stellung gemein. Ebenso führt die Unterscheidung eines rein subjectiven und eines nicht-subjectiven Erkenntnißgrundes mittelst dieser Art des Dilemma's zum Schlußsatz, daß die wirkliche Erkenntniß weder auf einer rein subjectiven noch auf einer rein objectiven Voraussetzung beruhen könne, daß sie demnach weder etwas rein Subjectives noch etwas ausschließlich Nichtsubjectives, sondern eben die mittlere Einheit der beiden sich nur beziehungsweise ausschließenden Gegensätze sei. Denn wäre jenes Erstere der Fall, so wäre die Erkenntniß in Wahrheit gar keine Erkenntniß, weil Erkenntniß von nichts; und wäre Letzteres der Fall, so wäre sie nicht Erkenntniß eines Erkennenden, also ebenfalls in Wahrheit keine Erkenntniß. Freilich läßt sich auch diese Schlußfolgerung, wie jedes derartige Dilemma, umkehren. Man kann schließen: Ist jenes der Fall, so ist die Erkenntniß allerdings Erkenntniß des Erkennenden; und findet das Zweite statt, so ist die Erkenntniß wieder wirkliche Erkenntniß, weil nicht nichtig und leer. Aber eben darum, weil Widersprechendes folgt, ist eine einheitliche Schlußbestimmung möglich. Und aus dieser ergibt sich wieder die Deutinger'sche Auffassung der Gesetze (oder auch „Principien“) alles Denkens ganz von selbst; und ebenso die Begründung der Formenlehre der Dialektik. Denn in der „Distinction“ und „Abstraction“ erkennen wir gleichfalls jene entgegengesetzten Voraussetzungen alles Denkens und Erkennens; und aus ihrer Einigung in der „Determinatio“ leitet D. wieder die ganze Lehre von der Definition, der Division und dem Beweis und alle weiteren

¹⁾ Sehr belehrende Beispiele für die von D. entwickelten Formen des Dilemma's bieten die Aristotelischen Schriften. Mittelst dieser Formen kommt Aristoteles, ohne sich dessen theoretisch bewußt zu sein, zu seinen wichtigsten Bestimmungen. So schließt er, daß, wenn das Denken nur Denken von nichts oder von Anderem sein

dialektischen Bestimmungen ab. Ueberall treffen jene beiden nur beziehungsweise entgegengesetzten Voraussetzungen in einer beziehungsweise Einheit zusammen, und eben diese Einheit ist die dialektische Form. Darum bildet das Dilemma nach D.'s im „Grundriß“ ausgesprochener Ansicht (s. o. S. 162) den „Uebergang von der Logik zur Dialektik“.

c. Dialektik.

Schon der oben (S. 163—176) gegebene Auszug aus D.'s Dialektik zeigt, selbst bei nur oberflächlicher Betrachtung, daß D. in seiner Dialektik keineswegs bloß das vorbringt, was bereits die alte Logik unter andern Titel geboten. Er versucht eine völlige Neugestaltung der alten „Systematik“; er versucht eine völlig neue, noch gar nicht existirende Wissenschaft mittelst neuer Principien und einer neuen Methode zu schaffen. Auch mit der „Dialektik“ Früherer hat die seinige fast nur den Namen gemein. Daß eine so kühne Idee, wie sie D. bei Abfassung seiner Dialektik vorschwebte, nicht schon beim ersten Wurf ihre vollendete Verwirklichung finden konnte, ist klar. Ein so genialer Versuch, wie er uns hier vorliegt, ist dankenswerth und preiswürdig, auch wenn er nicht vollständig gelingt. Selbst der rein formale Theil bekundet einen bedeutenden Fortschritt gegenüber früheren Versuchen. Alle Bestimmungen wurzeln in den durch die Einleitung zur Denklehre gewonnenen Voraussetzungen. Von einer bloßen Aufzählung empirisch aufgenommenen Formen ist hier nichts zu entdecken. Was D. in seiner Dialektik von der Wissenschaft überhaupt und speciell von der Philosophie fordert, dem sucht er auch selbst beim Aufbau seiner Dialektik, selbst da, wo es sich nur um die gewöhnlichen formellen Bestimmungen handelt, Genüge zu leisten.

Hinsichtlich der Unterscheidung von Logik und Dialektik lassen sich D.'s Bestimmungen mit denen der besseren Logiker vor ihm recht wohl in Ein-

könnte, Gott das Denken schlechthin abgesprochen werden müßte, weil im ersten Falle sein Denken werthlos, im zweiten abhängig wäre; es müßte ihm also ein Denken seiner selbst zugeschrieben werden, damit weder sein Denken als nichtsiges erscheine, noch er selbst aufhöre, der an und für sich Vollkommenste zu sein. Gleichfalls mittelst der Form des Dilemma's kommt er zu seinem Begriff von der Materie. Sein Gedankengang hiebei ist etwa folgender. Man kann schließen, es gebe gar keine erste Materie, weil dieselbe entweder seiend oder nichtseiend gedacht werden müßte; im ersten Falle nun hätte man keine erste Materie gedacht, da diese erst durch die Form etwas Wirkliches ist; im zweiten hätte man reine Beraubung oder Negation, also gar nichts gedacht. Man kann aber auch umgekehrt schließen: in jedem dieser beiden Fälle gebe es eine erste Materie; denn im ersten Falle könnte von reiner Negation nicht die Rede sein; im zweiten aber wäre nicht ausgeschlossen, daß die Materie erst durch die Form zur Wirklichkeit gelange. Dieser Widerspruch der Schlüsse nun wird dadurch gehoben, daß man die Materie als weder rein seiend, noch rein nichtseiend denkt, als dasjenige, was beziehungsweise ist und beziehungsweise nicht ist, Beideres als Nichtsein, das erst durch die Form Wirklichkeit erhält, Ersteres als Möglichkeit der Wirklichkeit. Aber nicht überall erreicht Aristoteles die einseitige Bestimmung, die durch diese Schlußart gewonnen werden könnte und sollte, weil er manchmal nur einseitig folgert und das zweite der möglichen Glieder des Dilemma's übersieht. So bei Bestimmung der Bewegung. Aristoteles sucht nachzuweisen, daß die Bewegung ewig sei, übersieht aber, daß mit derselben Beweiskraft auch das Gegentheil gefolgert werden kann: die Bewegung könne unmöglich ewig sein, weil sonst kein erstes Bewegendes möglich wäre.

klang bringen. Denn auch nach ihm gibt die Logik Aufschluß über die Elemente des Denkens; die Dialektik aber hat zu zeigen, wie aus diesen Elementen eine zusammenhängende, in sich geschlossene Welt des Wissens, ein System von Erkenntnissen entsteht. Die Logik hat nach seiner Ansicht nur die Bedingungen anzugeben, unter denen die Objecte gedacht und ausgesprochen werden können; sie enthält die bloße, aus dem Wesen des Subjectes hervorgehende, also subjective und formelle Möglichkeit jedes Gedankens und jeder Bezeichnung desselben durch das Wort. Diese bloße Möglichkeit, diese bloße Bestimmbarkeit ist aber „leer“ ohne die Beziehung der logischen Gedankenform zur nothwendigen Bestimmtheit des Objectes. Diese Beziehung nun faßt der zweite Theil der Denklehre, die Dialektik in's Auge. An die Stelle der bloßen „Beweglichkeit“ tritt die durch die Objectivität bedingte „Bewegung“. Die Dialektik ist „die Wissenschaft der Denkbewegung“ selbst. Sie zeigt, wie man das objectiv Gegebene überhaupt — nicht einzelne Objecte, nicht bestimmte Gebiete der Objectivität — durch die subjective Denktätigkeit wissenschaftlich zu vermitteln hat. Ihre Gesetze gelten daher für jede Wissenschaft und werden durch die eigenthümliche Beschaffenheit der besondern Objecte, welche den Inhalt der einzelnen Wissenschaften bilden, nur modificirt.

Jede Bewegung, also auch die dialektische, muß aber von einem an sich bestimmten Punkte ausgehen. Der Anfang ist ein gegebener, ist die „unmittelbare Empfindung des Subjectes in der Gegenwart“. Nur von der Gegenwart aus kann Vergangenheit und Zukunft erreicht werden. Zur Gewißheit gebracht ist nur dasjenige, was in seinem nothwendigen Zusammenhange mit dem gegenwärtigen Bewußtsein des Subjectes nachgewiesen ist.

In dieser unmittelbaren subjectiven Gewißheit der gegenwärtigen Empfindung liegt aber bereits ein Gegensatz verborgen; denn diese Empfindung hat ein subjectives Empfindendes und ein objectives Empfundenes (irgend eine Wirkung irgend eines Objectes auf das Subject) zur Voraussetzung. Sie ist die noch „unaufgeschlossene Einheit“ von Subject und Object. Auf der Unterscheidung dieser beiden (des Nichtich vom Ich) beruht die Möglichkeit jeder Bewegung, jedes Fortschrittes des Gedankens.¹⁾

Diese Unterscheidung ist aber selbst wieder in sich nothwendig eine zweifache. Nur dadurch ist etwas Object des Erkenntnißvermögens, also erkennbar, daß es ein an sich Bestimmtes und durch diese Bestimmtheit als Ein Object von allen andern Objecten und von dem erkennenden Subjecte verschieden ist. Das Subject als solches ist das Allempfindliche, eben deshalb aber an sich Leere, rein Unbestimmte und Allgemeine. Erfüllung und Bestimmtheit gewinnt es erst durch Aufnahme der an sich bestimmten, von allem Andern verschiedenen Objecte, ob es nun seine eigenen Acte und Zustände oder die Außenwelt zum Gegenstande seiner Betrachtung macht. In beiden Fällen muß das Subject erstens distinguiren, den Gegenstand des Denkens

¹⁾ Hieran reiht sich in der Darstellung D.'s (f. v. S. 164) wieder eine auf die Metaphysik vorbereitende Unterscheidung der relativen Persönlichkeit, die an den Gegensatz und die Empfindung desselben in der Gegenwart gebunden ist und nur mittelst dieses nothwendigen Verhältnisses sich über beide zu erheben vermag, von dem Absoluten, in welchem, als dem Seinsgrunde von Subject und Object, „die innere Einheit beider wirklich ist“. Gegenwart als bloße Grenze von Vergangenheit und Zukunft, bloße Subjectivität und an den Gegensatz gebundenes Denken ist nicht in ihm.

von allen übrigen Objecten und von sich (als dem allgemeinen Grunde aller seiner Erkenntniß) unterscheiden; muß aber eben deshalb zweitens auch von dem bestimmten Object ab- und auf sich sehen, von dem Object abstrahiren, es auf sich beziehen, und dadurch neben der Verschiedenheit auch noch die Gleichheit desselben mit dem übrigen Erkennbaren erfassen, um so drittens das einheitliche Verhältniß, die wirkliche Bestimmtheit und Grenze des besondern Objectes zu erkennen. Die Distinction und die Abstraction bieten die Grenzpunkte, gleichsam die Marksteine aller dialektischen Gedankenbewegung und machen durch diese Begrenzung oder Determination die einzelnen nothwendigen Formen des dialektisch fortschreitenden Gedankens: Definition, Division und Beweis möglich.

Alle diese Formen sind Formen der Vermittlung jener beiden Grenzpunkte aller Gedankenbewegung. Zwischen dem objectiv und dem subjectiv Unmittelbaren bewegt sich die vermittelnde und ausgleichende dialektische Thätigkeit. Das Subject bestimmt das Object aus dem allgemeinen und ununterschiedenen subjectiven Grunde heraus, und wird doch auch wieder von dem objectiv Untheilbaren, Individuellen, von dem an sich Bestimmten und darum von allem Andern Unterschiedenen, also rein Unterschiedenen bestimmt. Subject und Object bestimmen sich gegenseitig, ohne daß Cirkel oder Kreisbestimmung entsteht, weil sie (s. o. S. 166 Anm.) von verschiedenen Punkten ausgehen, und das „Subject als das an sich Gleiche durch das Object als das an sich Unterschiedene bestimmt wird“. Die erste jener Formen, die Definition, bildet die bloße Möglichkeit der Vermittlung der Grundgegensätze; die nothwendige Begründung dieser möglichen Einheit durch die Zurückführung des Einen Gliedes der Definition (der Differenz) zur objectiven Besonderheit erzeugt die Divisio; die Verbindung des Besonderen aber mit dem allgemeinen Grunde, der stets im Subjecte liegt, erzeugt den Beweis, in welchem die Wechselwirkung der Grundgegensätze zur Vollendung kommt.

In der Vermittlung und „Vergleichung“ eines bestimmten Objectes mit dem Subjecte erscheint stets das Subject als das Allgemeine; denn ihm ist es wesentlich, alle möglichen Objecte in sich aufnehmen und von ihnen bestimmt werden zu können; nur die Gesamtheit der Objecte, nur die Objectivität, nicht aber das bestimmte, den Unterschied an sich tragende Object ist also dem Subject adäquat. Soll darum durch die Definition ein bestimmtes Object oder eine bestimmte Gruppe von Individuen mit dem Subjecte vermittelt sein, so muß diese Vermittlung nothwendig ein Subjectives, Allgemeines und ein Objectives, Besonderes als Glieder in sich enthalten.

*An die Stelle der Distinction tritt in der Definition die *differentia specifica*; an die Stelle der Zurückbeziehung auf die Subjectivität überhaupt, d. h. an die Stelle der Abstraction von allen Unterschiedenen tritt das *genus proximum* als das dem bestimmten Gebiete der Objectivität zunächst entsprechende Allgemeine, als das zunächst bestimmende subjectiv Verhältniß. Dieses Glied der Definition geht also hervor aus der Beziehung zum bestimmenden Subjecte, das „an sich gar keine Unterscheidung als die Eine des Nichtobjectseins enthält“, in sich aber „stets nur Eins und untheilbar und ununterschieden ist“ und darum den Unterschied nur als einen vom Objecte herrührenden in sich zuläßt; das andere Glied aber geht aus der unterscheidenden Bestimmtheit des Objectes hervor. Diese letztere Bestimmung

des Objectes muß aber den wesentlichen Unterschied des bestimmten Gebietes der Objectivität, das man zur Bestimmung sich ausgewählt, angeben; jenen Unterschied, in welchem alle übrigen „möglichen Unterscheidungen des Objectes potentia mitinbegriffen sind“. Das Zufällige auszuschneiden und das Wesentliche zu finden sind wir aber nach der Ansicht D.'s nur im Stande durch die Beziehung zum Allgemeinen, d. i. durch „Vergleichung mit der Subjectivität“. Denn „an sich und bloß objectiv betrachtet“ sind alle Merkmale, alle Unterschiede und Kennzeichen von gleichem Werth.¹⁾

Die Divisio (s. o. S. 168) kann fortgesetzt werden bis zum „rein Zufälligen“ und „von keiner inneren Nothwendigkeit mehr Abhängigen“, also bis zur unmittelbar gegenwärtigen und untheilbaren (individuellen) Anschauung. Diese Anschauung bildet nothwendig die Grenze sowohl für die Begriffsbildung als für die Eintheilung. Das Individuelle als solches kann nur mehr nach äußern Merkmalen und „aus äußern Gründen bestimmt“, nur mehr nach äußern Beziehungen unterschieden werden. Sobald dagegen ein innerer Vergleichungspunkt für die vorher „ohne innere Einheit bestehende Wahrnehmung“, also für das Individuelle, gewonnen wird, tritt die Species an die Stelle des Individuums und die spezifische Differenz an die Stelle der bloß individuellen, durch unmittelbare Wahrnehmung und Vorstellung gegebenen Unterschiede. Die Species ist die erste subjective Einheit, welche über der Wahrnehmung gefunden wird, inwiefern letztere „bloße Wahrnehmung ohne alle eingetretene subjective Vermittlung und Beziehung ist“. Bis zur Species erstreckt sich die Divisio, und zwar muß letztere nicht bloß den Gesetzen des disjunctiven Urtheils gemäß gebildet sein, sondern auch, consequent (ohne Sprung) zweigliedrig fortschreitend, „durch mehr als Eine [contradictorische] Disjunction hindurchgehen“, damit der Theilungsgrund sich zu entfalten vermöge.

Der Theilungsgrund aber (d. i. das Merkmal, welches der Eintheilung zu Grunde gelegt wird) darf kein bloß „äußerlicher“ und „zufälliger“ sein, wenn die Eintheilung dialektische Bedeutung haben, wirkliche Vermittlung von Subject und Object sein soll. Der Theilungsgrund muß vielmehr einer inneren, nothwendigen und wesentlichen Beziehung von Subjectivität und Objectivität entnommen sein. Für die Giltigkeit eines Theilungsgrundes bietet aber die Durchführung der Gliederung selbst nur formelle und negative Kriterien. Als solche bezeichnet D. die Identität des Theilungsprincipes, die Fortführung bis zu den letzten Gliedern des bestimmten Erfahrungsgebietes, bis zur Species (als genügende Begründung der Begriffsbestimmung), endlich die erschöpfende Allseitigkeit (s. o. S. 170 Anm. 1). Genügt eine Eintheilung diesen drei (den Denkgesetzen entsprechenden) Anforderungen, so ist der Theilungsgrund möglicher Weise der richtige. Muß dagegen eine Gliederung das erste dieser Kriterien verletzen, um den beiden andern genügen zu können, ist man genöthigt, mit den Theilungsgründen zu wechseln, statt daß der Theilungsgrund „in sich gleich bleibt“, so kann der Theilungsgrund unmöglich der richtige sein.²⁾

¹⁾ Hinsichtlich der Form der Definition sagt D. ausdrücklich, daß das Object der Begriffsbestimmung hier als logisches Subject erscheine.

²⁾ Ein Beispiel dafür hat uns der Rückblick auf die „Prophäventik“ geboten (s. o. S. 693 A.). Daß man aber auch ohne Noth und willkürlich von einem an sich richtigen Theil-

Die Nothwendigkeit eines Theilungsgrundes aber läßt sich nach D.'s Ansicht durch die Divisio selbst nicht darthun, sondern nur durch „Zurückbeziehung“ auf die Subjectivität, welche Sache des Beweises ist, und durch den aus dieser Zurückführung sich ergebenden „Nachweis der Unmöglichkeit eines Andern“, d. h. wohl eines andern Theilungsgrundes.

Gewöhnlich wird in der „Methodenlehre“ gesagt, daß zu jedem Beweis ein zu Erweisendes, Beweisatz oder Thesis, ferner ein Beweisgrund oder Beweisgründe, endlich Mittelglieder gehören, welche von dem Einen zum Andern überleiten als Beweismittel. In der Herstellung des nothwendigen Zusammenhanges des Beweisatzes mit dem Beweisgrunde durch erschöpfende Mittelglieder mittelst logisch bindender Beweisform, d. i. mittelst richtiger Anwendung der logischen Schlußformen beruht die Kraft des Beweises. Dann werden vier Arten des Beweisverfahrens aufgezählt, ohne daß man auch nur den Versuch macht, diese Theilungsglieder aus einem einheitlichen Theilungsgrunde abzuleiten. Zunächst unterscheidet man den progressiven und den regressiven Beweis, je nachdem das Beweisverfahren von den Gründen zu dem zu Erweisenden oder von dem Begründeten zu den Gründen führe. In den weiteren Bestimmungen bleibt man in der Regel bei dem stehen, was schon Aristoteles gefunden und gesagt hat. Weil, heißt es, erst dadurch der Schluß zum Beweise, die blos „formale“ Wahrheit zur „materialen“ wird, daß die Beweisgründe oder Prämissen feststehen, so müsse die Begründung zuletzt zu an sich oder unmittelbar gewissen Sätzen, zu sog. Grundsätzen oder Axiomen führen, oder von solchen ausgehen. Diese werden dann in der Regel als „ideale Principien“, seien sie nun „materiale“ oder „formale“, von den „realen Principien“ unterschieden, woran endlich die Unterscheidung der „Postulate“ und der drei Arten von „mittelbar gewissen Sätzen“ sich schließt. Der Beweis soll zweitens entweder ein directer oder ein indirecter, drittens ein objectiver (apodiktischer) oder ein subjectiver (das sog. argumentum ad hominem) sein; endlich viertens ein apriorischer (abstracter, speculativer) Vernunftbeweis oder ein aposteriorischer (concreter) Erfahrungsbeweis, der selbst wieder ein empirischer oder ein historischer sein könne, oder ein aus beiden Elementen dieser Beweisart zusammengesetzter.

An die Stelle dieser aus den verschiedensten Elementen zusammengewürfelten und von ganz verschiedenen Stand- und Gesichtspunkten aus gewonnenen Eintheilung sucht nun D. eine einheitliche, wirklich dialektische Gliederung zu setzen. Den drei Denkgesetzen entsprechend unterscheidet er einen subjectiven, einen objectiven und einen subjectiv-objectiven (einheitlichen oder positiven) Beweis (s. o. S. 171 f.).

Der subjective Beweis beruht auch ihm auf der Vergleichung einer gegebenen Voraussetzung mit einer andern, ebenfalls gegebenen, „beruft sich auf einen subjectiv [vom Gegner] zugestandenem Punkt“ und weist die Nichtvereinbarkeit einer anderweitigen Behauptung mit diesem Zugeständnisse nach. Der subjective Beweis ist daher nach D. stets nur ein negativer, ist Gegenbeweis, und gibt nur mögliche, nicht aber nothwendige Wahrheit, oder mit andern Worten: er führt zu einem nur bedingt-, nicht aber an sich nothwendigen Schlußsatze.

ungsgrunde abgehen kann, hat eine kurze Betrachtung der Psychologie der Neuscholastiker gezeigt (s. o. S. 718).

Der objective Beweis dagegen bringt eine subjective Begriffsbestimmung oder irgend eine Behauptung nicht mit einer andern, ebenfalls nur subjectiv zugestandenen Behauptung, sondern mit der unmittelbaren, objectiv bedingten Wahrnehmung (Empfindung) in nothwendigen Zusammenhang. Diese Zurückführung auf den einen „unläugbaren Grenzpunkt des Erkennens“, auf den objectiven nämlich, gibt, sagt D., eine „für sich nothwendige Bestimmung“. Aus der wesentlichen Beschaffenheit dieses Beweisverfahrens geht aber hervor, daß hier zwei Wege möglich sind: inductiv (regressiv) aufwärts vom Objectiven zum Subjectiven oder deductiv (progressiv) abwärts. Ebenso kann, wie D. selbst andeutet (s. v. S. 172 Anm. 1)¹⁾, der objective Beweis nicht bloß ein directer, sondern möglicherweise auch ein indirecter sein.

Was bewiesen werden soll, ist nach D. eine Begriffsbestimmung, und zwar (so erkläre wenigstens ich mir die betreffenden Sätze) entweder im engeren Sinne, d. i. eine wirkliche Definition, oder Begriffsbestimmung im weitern Sinne als Behauptung oder Urtheil überhaupt. Im letztern Falle enthält der Beweissatz Begriffe, welche „definitiv“ bestimmt werden können und müssen, wenn das Urtheil ein wirkliches, in sich geschlossenes, klares und deutliches Urtheil sein und zu andern Begriffen und Urtheilen in bestimmtem Verhältniß stehen soll. Die Darlegung eines solchen bestimmten Zusammenhanges macht aber nach D. gerade das Wesen des Beweises aus. In jedem Beweise handelt es sich daher um das Verhältniß des Besondern zum Allgemeinen, zunächst also um den Zusammenhang von Differenz und Genus. Die Differenz (der Unterschied) wird mittelst des Theilungsgrundes durch die Divisio specificirt, bis zur Unmittelbarkeit der Wahrnehmung fortgeführt. Es muß aber auch dargethan werden, daß der Unterschied und mit ihm der Eintheilungsgrund ein dem Genus wesentlicher, in ihm nothwendig begründeter sei; das andere Disjunctionsglied aber, das contradictorische Gegentheil nämlich, muß ausgeschlossen werden. Soweit geht auch schon der objective Beweis. Der positive Beweis aber verbindet mit der sog. objectiven Gewißheit der unmittelbaren Empfindung des objectiv Gegebenen auch noch die letzte subjective Gewißheit, indem er die Behauptung auch mit dem letzten Grunde jeder Behauptung und Begriffsbestimmung in nothwendige Verbindung bringt und den wesentlichen Zusammenhang beider nachweist. Er begnügt sich nicht, wie der bloß objective Beweis, mit dem nächsten Allgemeinen als Beweisgrund für eine Behauptung, wenn also eine Begriffsbestimmung zu erweisen ist, nicht mit der einfachen Annahme des genus proximum und seiner Beziehung zur spezifischen Differenz und den übrigen Unterschieden bis zur objectiven Unmittelbarkeit herab, sondern führt bis zum Grunde aller allgemeinen Bestimmung, bis zur Gewißheit der Denkbewegung und Denkhätigkeit selbst und ihres letzten Grundes, des denkenden Ich zurück, und verbindet so das Resultat des objectiven Beweises, der sich auf das „letzte Aeußerste“ stützt, mit dem „höchsten Innersten“.²⁾

¹⁾ Seine Ansicht scheint zu sein, daß zwar der subjective Beweis stets ein indirecter, nicht aber jeder indirecte Beweis ein subjectiver sei. Keine Vernunftbeweise aber gibt es nach seiner Ansicht ebenso wenig als reine Erfahrungsbeweise.

²⁾ Am deutlichsten hat D. das Verhältniß des positiven Beweises zu dem subjectiven und objectiven in der oben S. 172 f. (Anm. 2) abgedruckten Stelle bestimmt; und unmittelbar an diese Bestimmung knüpfen die Beweisführungen der Münchener Vorlesungen und der Moralphilosophie an.

Der subjectiv-objective Beweis begründet irgend eine einzelne, bestimmte Behauptung durch die Beziehung derselben sowohl zum äußerlich Besonderen als auch zum innerlich Allgemeinen. Ist nun — dieß scheint mir D.'s Meinung hinsichtlich des Verhältnisses von Beweis und System zu sein — eine solche Behauptung von größerem Umfang, so daß sie ganze Reihen von Unterschieden in sich einschließt, und ist die einheitliche Bestimmung und Begründung der Gesamtheit dieser unterschiedlichen Theile das Ziel der dialektischen Bewegung, so entsteht das System als „eine in der Allheit begründete Einheit von Bestimmungen“. Wie aber der Beweis erst dann vollständig in sich abgeschlossen ist, wenn er nach zwei Seiten hin, nach der subjectiven und nach der objectiven, die letzte mögliche Begründung gegeben hat, so auch das System. In dieser Vollendung aber — und das scheint mir D. hier zu wenig berücksichtigt zu haben — erscheint das System als System der Wissenschaft überhaupt. Die objective Seite bilden hier die besondern oder objectiven Wissenschaften; die subjective Einheit, d. h. den „Oberfaß, der für alle übrigen möglichen Wissenschaften die subjective Einheit zu bilden im Stande ist“, sucht die Philosophie.¹⁾

Ohne die Zurückführung auf diese letzte subjective Einheit enthält ein Oberfaß nur mögliche Wahrheit und muß sich durch zwei Kriterien legitimiren: durch ein subjectives, welches in der bindenden Consequenz der dialektischen Bewegung liegt, und durch ein objectives, nämlich durch die Allheit, durch die Einschließung aller Glieder und die Erklärung aller Thatfachen der Erfahrung, sei es der sog. empirischen oder der historischen. Wird im System irgend eine wesentliche, „wirklich objectiv geleszte Bestimmung“ übergangen, so ist es ungenügend, weil es sich selbst, d. i. dem Oberfaße und der in diesem ruhenden Möglichkeit nicht Genüge leistet, und muß umgestaltet werden; kann aber irgend „eine objective Position in den Umfang seiner Bestimmungen nicht aufgenommen werden“, so ist es unzureichend und muß aufgegeben werden. Dieß gilt auch, oder vielmehr vor allem von dem philosophischen System, dessen höchste Aufgabe die ist: „alle Principien und Einheitpunkte der Objectivität zur Einheit der Subjectivität“ zu vermitteln. Alle Oberfaße der besondern Wissenschaften müssen also hier ihre Einheit finden. „Nur in diesem Zusammenhange“, sagt D. schon in der Propädeutik (f. o. S. 101), „versteht ein Wissen sich selbst.“ Muß ein philosophisches

¹⁾ Innerhalb dieses allumfassenden Ganzen aber, das als in sich abgeschlossenes und vollendetes System der Wissenschaft überhaupt das letzte und höchste Ziel alles wissenschaftlichen Strebens bildet, stehen als Theilganze die einzelnen, dem Gegenstand oder der Zeit nach von einander getrennten wissenschaftlichen Systeme. Jede Wissenschaft entwickelt sich stufenweise in allmählichem Fortschritt. Die objectiven Systeme aber („Doctrinen“) sind nicht bloß durch diese zeitlich bedingte Annäherung zum höchsten Ziele, sondern auch durch die Gegenstände, durch das Erfahrungsgebiet verschieden, dessen systematische Bewältigung sie sich zur Aufgabe gesetzt haben. Und zwar müssen hier wieder, wie schon aus der Propädeutik D.'s erhellt, die der Philosophie selbst angehörigen objectiven Wissenschaften, in denen der Zusammenhang mit der Subjectivität überall hergestellt ist oder wenigstens hergestellt sein sollte, von den übrigen objectiven oder besondern Wissenschaften unterschieden werden. Diese Unterschiede treten nun allerdings in D.'s Dialektik keineswegs besonders anschaulich hervor, und ebenso wenig der Unterschied des subjectiven und des objectiven Systems; um so klarer ist dagegen (f. o. S. 173 Anm. 1) die Darlegung der systematischen Form, durch welche die Erfahrung überhaupt erst zur Wissenschaft und das objective System zum „subjectiv und objectiv gewissen“ wird.

System feststehende Thatsachen „von seiner Einheit ausschließen“, so ist es unzureichend (Denkl. S. 264). Das letzte und höchste Ziel des philosophischen Forschens ist ein Obersatz, der alle Thatsachen des Lebens in sich aufzur Einheit zu verbinden vermag. Ein solcher Obersatz ist aber dann nach D.'s Ansicht zugleich das erste subjectiv Gewisse, ist nicht mehr bloß ein möglicherweise, sondern ein nothwendig wahrer, ein an sich gewisser, weil durchaus nicht mehr zu läugnender. Mit ihm erst ist, wie der positive Beweis, so auch das positive philosophische System möglich.

Die wissenschaftlichen Systeme müssen der objectiven Wahrheit sich immer mehr annähern durch fortschreitende „Erhöhung“ oder auch subjective Vertiefung des Obersatzes und durch immer consequentere Entwicklung der Bestimmungen, welche in dieser Einheit unaufgeschlossen verborgen liegen. Dieser Fortschritt muß aber, mag er aus der zweiten oder aus der ersten dieser Bestrebungen hervorgehen, stets von dem „subjectiv gegenwärtigen Besitze“, von den Errungenschaften der ganzen vorausgegangenen Entwicklung ausgehen. „Der Anfang“, sagt daher D., „ist ein gegebener“; der Fortschritt zu Neuem wird vermittelt durch die dialektische Form, ist aber ebenso, wie durch den Anfang, durch das Ziel bedingt, das auf Grund bestehenden Bedürfnisses „durch die einigende Macht des Willens gesetzt“ wird. Allerdings schwebt den wissenschaftlich Forschenden aller Zeiten mit größerer oder geringerer Deutlichkeit sowohl die Aufhebung und höchste Lösung aller Widersprüche durch Synthesis der Gegensätze als auch die Erklärung alles objectiv Gegebenen, dessen Erkenntniß für die menschliche Persönlichkeit von wesentlicher Bedeutung ist, mittelst der Analyse einer höchsten Einheit als zu erreichendes Ziel vor Augen. Gleichwohl wiegt, der Aufgabe der Zeiten und Völker entsprechend, bald die Analyse vor, wie in der mittelalterlichen Scholastik, bald die Synthesis, wie in der Philosophie der Neuzeit. Beide Richtungen sind einseitig. Ihre Versöhnung ist Aufgabe der Gegenwart. Die wahrhaft speculative Methode verliert weder über der Unterscheidung die innere Einheit noch über der Einheit den Unterschied. Diese einigende Methode darf aber mit dem Eklekticismus nicht verwechselt werden (I. o. S. 175 f.).

Die Forderung, welche D. an den vollendeten Beweis und an das vollendete System stellt: daß sie sich auf das letzte objectiv und subjectiv Gewisse zugleich stützen, läßt sich in allen oder wenigstens für alle¹⁾ Systeme erfüllen, wie beschaffen auch immer der objective Inhalt derselben sein mag. Alles Gegenständliche hängt wenigstens durch die Denkbarkeit nothwendig mit dem denkenden Ich zusammen, hat eine bestimmte Beziehung zu demselben, weil es sonst unmöglich ein Denkbares, ein wirkliches Object für das Denken sein könnte. So bedingt die Unterscheidung von und Vergleichung mit der persönlichen Selbstheit das letzte Verständniß des Grundes und Zieles und der Entwicklung des gesammten natürlichen Daseins; und D. selbst hat diese Beziehung der Natur zum Menschen in seiner Seelenlehre durch alle einzelnen Naturreiche hindurch und in seiner Metaphysik wenigstens im Allgemeinen nachzuweisen versucht. Auf ähnliche Weise kommen wir aber auch,

¹⁾ Ersteres gilt für die innerhalb, Letzteres für die außerhalb der Philosophie befindlichen Systeme.

indem wir das freithätige subjective Ich nicht bloß von seinem äußerlichen natürlichen Dasein, sondern auch von seinen eigenen Kräften und Acten unterscheiden, zum letzten Verständniß des Menschenlebens.¹⁾ Nur fällt hier das denkende Subject und das gedachte Object dem Sein nach zusammen; die Verbindung des Denkenden und des Gedachten ist eine innigere, ja eine unmittelbare, und darum das Verständniß leichter. Auch die äußerlichen und als solche für sich bestehenden Hervorbringungen des Menschengeistes hängen wenigstens in ihrem Ursprung mit der menschlichen Natur und Freithätigkeit unmittelbar zusammen. Beispiele für die dialektische Bewegung lassen sich daher in D.'s Schriften überall finden; oder vielmehr sein ganzes System ist nichts Anderes als die durch zahlreiche Gebiete des philosophischen Wissens durchgeführte Anwendung dieser Gesetze der Denkbewegung.

Wollen wir z. B. über ein Kunstwerk oder über einen Künstler oder über eine ganze Kunstrichtung ein berechtigtes Urtheil fällen, so muß unser Urtheil, um den Forderungen D.'s zu genügen, einerseits auf die unmittelbare Auffassung des oder der einzelnen Kunstwerke, andererseits auf die Erkenntniß der allgemeinen menschlichen Natur und des Zieles alles Menschenlebens und aller menschlichen Thätigkeit sich stützen und berufen können. Grund und Ziel des menschlichen Ich als eines selbstbewußten und freien bildet das letzte allgemeine Kriterium für die Beurtheilung jedes Menschenwerkes. Auf dem Verhältniß zur geistigen Natur und ihrem Ziele beruht die Bedeutung alles Lebens und Wirkens der Menschen. Eine Poetik z. B., die ihre Aufgabe lösen will, muß aus der menschlichen Natur die Gesetze und Formen der Poesie entwickeln, muß ferner das Verhältniß der einzelnen Nationen und Sprachen zum Ziele aller menschlichen Entwicklung bestimmen, um sodann durch sorgfältige und eingehende Betrachtung und Analyse der einzelnen poetischen Kunstwerke und durch Vergleichung derselben mit Grund und Ziel aller künstlerisch bildenden Thätigkeit die Bedeutung des einzelnen Werkes zu erkennen und das Wesentliche und wirklich Bedeutende innerhalb der Entwicklung der Poesie von dem Unbedeutenden und zufällig (grund- und ziellos) Entstandenen zu sondern. Dieses Verfahren modificirt sich, wenn es sich um andere Gebiete der menschlichen Erfahrung und Beobachtung handelt; dem Wesen nach aber bleibt es überall das gleiche.

d. Metaphysik.

Die Dialektik wählt die Denkbewegung selbst, ihre Bedingungen, ihre Formen und ihr Ziel zum Gegenstande der Untersuchung und sucht nur zu zeigen, wie eine wissenschaftliche Entwicklung beschaffen sein muß, wenn ein Gebiet der Erkenntniß wirklich systematisch bewältigt sein soll. Die nothwendigen Bedingungen aller wissenschaftlichen Erkenntniß und Darstellung der Objecte des subjectiv-menschlichen Begreifens, nicht die subjectiven Formen, auf denen die Möglichkeit jedes Gedankens beruht, sucht sie festzustellen. Wenn ein bestimmtes Verfahren einer Gegenständlichkeit gegenüber in Anwendung gebracht wird, dann ist nicht mehr bloß logisch-formale, sondern, wie die gewöhnlichen Ausdrücke lauten, „materiale“ oder „objective“ Wahrheit erreicht.

¹⁾ Kurz und bündig hat dieß D. auf der letzten Seite seines Grundrisses der Moralphilosophie ausgesprochen.

Nur um diese hypothetische Nothwendigkeit kümmert sich die Dialektik, nicht um die wirklichen Verhältnisse alles Denkbaren unter sich und zum denkenden Subjecte. Das wirkliche Verhältniß der Objectivität zum subjectiven Wirklichen Dasein, endlich den höchsten Grund alles Denkens und aller Denkbarkeit sucht die Metaphysik zu erkennen.

Auch sie muß, um den Forderungen der Dialektik gerecht zu werden, von dem unmittelbar Gewissen ausgehen. In der „unmittelbar gegenwärtigen Empfindung“ ist aber, wie ebenfalls schon die Dialektik gezeigt hat, eine doppelte Gewißheit gegeben: eine objective und eine subjective, d. h. die Gewißheit eines auf uns Wirkenden, Empfundnen, und die Gewißheit unser selbst. Ob nun zuerst das Ich, das durch die äußere sinnliche Wahrnehmung von Erscheinungen zum Bewußtsein von einem Andern (als Andern) und von sich gelangt, oder die Wahrnehmung von Erscheinungen, die das selbstbewußte Denken bedingt, zuerst untersucht wird, macht kaum einen erheblichen Unterschied. Geht man aber, was am nächsten zu liegen scheint, von der wahrnehmbaren Erscheinung aus, so bildet den ersten Theil der Metaphysik eine Untersuchung des Phänomenon, den zweiten die Lehre von den Gedankenformen, mittelst deren das Ich die wahrgenommene Erscheinung denkt, oder, wie D. in den „Meditationen“ sich ausdrückt, von den „organischen Bestimmungen, mit denen wir an alles Gegenständliche hinantreten“, wofür D. den Namen „Nooumenologie“ gewählt hat; der dritte Theil aber wird von der letzten und höchsten Voraussetzung aller Denkbarkeit und alles Denkens, alles objectiven Daseins und aller Subjectivität handeln. D. gebraucht für diesen letzten Theil den Namen „Hypostatologie“, wohl deßhalb, weil mit diesem Worte sowohl der Begriff des zu Grunde Liegenden, Wesentlichen, wahrhaft Wirklichen (im Unterschiede von der Erscheinung), als auch der des Persönlichen verbunden wird. Die Untersuchung ergibt aber, daß jener höchste Grund nur als absolute Persönlichkeit gedacht werden kann.

Schon die Einleitung in D.'s Denklehre (s. o. S. 129) hebt hervor, daß im Menschen sowohl eine „peripherische Beziehung zur Natur“ als eine „centrale Beziehung“ zum absoluten Sein sich finde. Letztere besteht im Menschen als innere ideale Anschauung, letztere als äußere, an das Neben- und Nacheinander, also an das „Da“ gebundene Wahrnehmung. Indem nun D. den Gedanken vom „Da“ zum Sein fortschreiten läßt, entstehen die drei Theile der Metaphysik (s. o. S. 176 f.).

Die Einleitung in die Metaphysik begründet aber nicht bloß (im Gegensatz gegen die gewöhnliche, nach D. ganz unwissenschaftliche Eintheilung) die Gliederung der „ersten Philosophie“, sondern weist auch auf die Cardinalpunkte hin, um die es sich bei der ganzen Untersuchung handle. Schon die vorausgehenden Theile der Denklehre bestritten wiederholt die Verächtlichkeit sowohl des Monismus, der alle Unterschiede aufhebe, als auch des Dualismus, der bloß den Gegensatz festhalte, ohne ihn zur Einheit vermitteln zu können. D. fordert darum, daß man die Einheit von Subject und Object erkenne, ohne daß dadurch der Unterschied verwischt werde. Jene Einheit ist aber eine doppelte: hinsichtlich der Erkenntniß und hinsichtlich des Seins. Die eine wird von dem relativen persönlichen Erkenntnißgrunde erzeugt; die andere besteht vor und über den Gegensätzen als absoluter und per-

sönlicher Seinsgrund beider. Damit sind alle Gegensätze, die in der Metaphysik zum Bewußtsein zu bringen sind, sammt ihrer Einheit bestimmt. Hinsichtlich des Seins steht in erster Reihe der Gegensatz des Persönlichen und Nichtpersönlichen. Letzteres erscheint als Subject und Object, Ersteres als relativ und absolut Persönliches. Hinsichtlich der Erkenntniß aber ist der erste Gegensatz der des Erkennenden und des Erkennbaren. Im Erkennenden ist die Grundlage, das Subject, von dem durch Bewegung und Thätigkeit anzustrebenden Ziel, der relativen Persönlichkeit, im Erkennbaren ist das Bestimmte, das Dasein, das Object im eigentlichen Sinne, von dem absolut Bestimmenden und Persönlichen zu unterscheiden. Die Einheit des für das Denken zunächst maßgebenden Gegensatzes, der zwischen dem Subject und dem an sich bestimmten, daseienden und erscheinenden Object besteht, ist als gewordene, nachfolgende in der relativen, als ewige und an sich bestehende in der absoluten Persönlichkeit zu suchen.

Der Inhalt des ersten Theiles der Metaphysik läßt sich kurz so zusammenfassen. Mit dem Begriffe einer sinnlich wahrnehmbaren und in Folge davon denk- und erkennbaren Erscheinung sind auch die Begriffe des Raumes und der Zeit, des Stoffes und der Bewegung, endlich der Gestaltung mitgedacht. Nur die Gestaltung, welche durch die in zeitlicher Folge in den räumlichen Stoff einwirkende Bewegung entsteht, ist wahrnehmbar. Der Gedanke des Inbegriffs aller sinnlich-wahrnehmbaren Gestaltungen, der Welt, nöthigt aber wieder zur Voraussetzung eines absoluten Wesens als des Grundes aller Bestimmung, Bewegung, Gestaltung. Mit diesen Punkten ist der Umfang dessen, was den Inhalt der Phänomenologie bildet, umschrieben.

Der erste Gegensatz, von dem auch in der Phänomenologie (S. o. S. 177—185) ausgegangen werden muß, ist der Gegensatz von Ich und Nichtich. Im Denken versucht der „relative Geist“ zuerst eine „in seinem Ich begründete Bewegung“. Durch das Denken kommt er daher auch zuerst zum Bewußtsein der Ichlichkeit und Freiheit seiner Thätigkeit. Das Denken aber ist immer „Vermittlung eines Andern [Entgegengesetzten] mit dem sich bewegenden Ich“. Das Ich erscheint daher einerseits als das den Gegensatz (das Object) mit sich Vermittelnde, andererseits aber selbst als Gegensatz dieses Gegensatzes, dieses Andern. In jener Eigenschaft ist es das „volle Ich“, in letzterer aber ist es selbst nicht das volle Ich, und insofern selbst Nicht-Ich; ist als Subject reiner Gegensatz des Objectes. Dieses Object nun kann nicht von dem Ich erst gesetzt, sondern muß mit ihm zugleich gegeben sein, damit das Ich an demselben „zum Bewußtsein emporsteige“ und sich als Gegensatz desselben, als Subject setze. Als Ich=Subject, als subjectives Ich setzt sich also das Ich selbst; und doch setzt es sich als Ich auch wieder nicht, inwiefern es schon bestehen muß (wenn auch nicht als Subject), um sich als Subject setzen und durch Vermittlung des Gegensatzes von Subject und Object zur actualen Persönlichkeit erheben zu können.

Jenes andere, schon mit dem Ich gesetzte Nichtich aber, das vom Ich bereits „vorgefunden“ wird, kann nur vorgefunden und erkannt werden, inwiefern es „nicht für sich, sondern für ein Anderes, für die Erkenntniß, welche nicht das Sein ist, existirt“, d. i. inwiefern es dem Erkennenden gegenüber sich äußert oder erscheint. Als Erscheinendes (Existentes) ist das Sein nicht es selbst (als Subsistentes), sondern der Gegensatz, die Negation seiner selbst. Diese Negation wird ausgedrückt durch das „Da“ im Worte

„Dasein“. Ohne die Bestimmtheit des Seins, welche durch das „Da“ ausgedrückt wird, könnte das Dasein nicht Object eines Erkennenden, nicht erkennbar sein, könnte dem Erkennenkönnenden nicht erscheinen, also auch die Erkenntniß nicht bestimmen. Dieses „Da“, diese Negation ist aber nur mit dem Sein denkbar, kann ohne Inhalt, den sie negirt, durchaus nicht gedacht werden. Eine nichts negirende Negation würde auch keine Negation mehr sein, eben weil sie nicht mehr negirend wäre. Das reine Nichts ist weder seiend noch erkennbar. Dagegen ist die am Sein haftende Negation (die Bestimmung und Beschränkung des Seins) eben dasjenige, was die Erkenntniß möglich macht, da das Sein an und für sich nicht erkennbar ist, sondern nur, inwiefern es für ein Anderes, Erkennendes ist und als ein Bestimmtes erscheint. Erkennbar ist „die Bestimmung des Seins“, die „Beziehung desselben zu einem Andern“, also das Negative am Sein, das Sein als Nichtsein.

Auch das dem Erkennbaren gegenüberstehende Erkennende ist, inwiefern es eben erkennend ist, nicht seiend. Auch ist es nur ein etwas an sich bestimmtes Erkennendes, ist an ein Bestimmtes in seiner Erkenntniß gebunden, also von demselben hinsichtlich der Erkenntniß abhängig und ohne dasselbe auch nicht ein erkennend seiendes. Also ist es in doppelter Beziehung nichtseiend. Aber auch das Erkennbare ist nicht bloß deshalb ein Nichtseiendes, weil es bloß etwas seiend, also nicht das Sein ist, sondern auch, weil es als bloß Erkennbares nicht erkennend, also nicht wirklich das Sein besitzend, nicht wahrhaft, nicht bei sich seiend ist. Das Erkennbare bedarf des Erkennenden, um zu sich und damit zum wahren Sein zu kommen; und das Erkennende bedarf des Erkennbaren, um wirklich erkennend zu sein, seiner bloßen Potentialität, seiner Leerheit und Negation entjoben zu werden. Jedes ist wahrhaft nur mittelst des Andern; ist nur, inwiefern es zum Andern in Beziehung steht, nicht aber an und für sich. Beide sind und sind nicht. Darin sind sie identisch; darin liegt die Beziehung des Einen auf das Andere; darin aber auch die Verschiedenheit und der nothwendige Zusammenhang beider; darin also die Grundbedingungen all unsrer bestimmten Erkenntniß. So erhalten die von der Einleitung zur Denklehre nur als nothwendige Voraussetzungen jedes Gedankens festgehaltenen Denkgesetze ihre letzte, metaphysische Begründung.

Das eine relative Nichtsein, das bestimmte oder „unterschiedliche Sein“ ist das Erkennbare und bildet die Bedingung und nothwendige Voraussetzung für das andere, ebenfalls relative Nichtsein, für das Erkennende. Dieses Erkennende ist nicht ein das Bestimmte und die Bestimmungen desselben setzendes, sondern nur in sich aufnehmendes, also nur beziehungsweise (relativ), nur in sich, nicht an sich setzendes.

Wird nun von jenem ersten Nichtsein das Sein weggedacht und zugleich von dem Erkennenden abgesehen, so bleibt uns nichts als das bloße, möglicherweise an einem Sein haftende und auf ein Erkennendes bezügliche „Nicht“, das „Da“. ¹⁾ Dieses „Nicht“ steht in doppeltem Gegensatz: erstens zum

¹⁾ Dieses „Da“ ist aber, wie sich durch die weitere Untersuchung ergibt, nicht bloß räumlich, sondern auch zeitlich zu fassen, als sog. „hic et nunc“ zugleich. Jedes „Hier“ schließt aber alles andere im Raum, jedes „Jetzt“ alles andere in der Zeit Befindliche aus. Jedes „Da“ ist darum ein „Nicht“, eine Negation.

Sein als Negation oder Begrenzung und Beschränkung des Seins, zweitens zum Erkennenden als das Erkennbare oder Erscheinende. Es ist die „reine Grenze“, durch welche das Sein erscheinen und erkannt werden kann. Nur durch diese Grenze wird es ein bestimmtes Etwas, und damit verschieden, unterscheidbar und „prädicirbar“. Ohne sie ist das Erkennbare, das unterschiedliche Sein, somit der Anfang der relativen Erkenntniß unmöglich.

Damit ist der Grund zu allen weiteren metaphysischen Bestimmungen gelegt. Weder das „Sein“, noch das „Etwas“ sind „transcendente Begriffe“. Sein und Dasein werden principiell unterschieden, und nur dem Daseienden kommt der Begriff des „Etwas“ zu (und ebenso der „Dinglichkeit“, wie aus frühern und spätern Stellen der Denklehre hervorgeht). Das Nichtsein ist vom reinen Nichts unterschieden und erscheint selbst als doppeltes: als beziehungsweise Erkennendes und als erscheinendes und erkennbares Dasein. Die nächste Aufgabe ist nun die Untersuchung und Bestimmung der Bedingungen des Erscheinens.

Das erste Verhältniß, ohne welches Erscheinung und Wahrnehmung, und darum auch die relative Erkenntniß unmöglich wäre, ist das des Nebeneinanders, der Raum. Soll Bestimmbarkeit (Prädicirbarkeit) und Erkennbarkeit sein, so muß Unterschied und Grenze sein. Der erste Unterschied ist der des Nebeneinander. Das Erste, was erscheint, die Grundbedingung jedes Erscheinens ist der Raum. D. bestimmt denselben seiner Möglichkeit und Nothwendigkeit nach. Er ist ein an einem Andern haftendes nothwendiges Verhältniß. Weder Dasein noch sinnliche Wahrnehmung ist ohne dasselbe möglich. Der Wirklichkeit nach aber ist der Raum gar nicht, eben weil er nur ein nothwendiges Verhältniß ist. Er ist weder begrenzt noch unbegrenzt, sondern eben die Grenze selbst. Den Raum unendlich oder unbegrenzt denken wollen, heiße, sagt D. „das rein Prädicatlöse denken“ wollen. Ein solches Denkenwollen mache „die Befinnung schwinden“. Befinnen, fügt er hinzu, kann man sich, wenn der Sinn eine Erscheinung als Wahrnehmung uns vorführt, die wir dann „zum Bewußtsein bringen“ und „als Eines und als Anderes“ in uns setzen können, d. h. als Erscheinung und als Grund, als Aeußerung und als „Was“ derselben, in seiner Beziehung zu und in seiner Abkehr von uns. Hier hat das Denken ein Object. Dagegen ist das Denken gegenstandslos, wenn man die Grenzen der sinnlichen Wahrnehmung unbegrenzt zu denken versucht.

Der Raum selbst ist nichts für sich, also auch nicht selbst wahrnehmbar, aber die Bedingung aller Wahrnehmbarkeit und deshalb die erste Möglichkeit der bestimmten Erkenntniß von Seite der Objectivität. Mit der Grenze müssen wir aber nothwendig einen begrenzten Inhalt, mit der Bestimmung nothwendig etwas, was Bestimmung erhält (bestimmt wird), mitdenken. Die bloße Grenze kann für sich weder sein noch gedacht werden. Zunächst aber geht D. nicht auf die Betrachtung dieses Inhalts ein, sondern auf die Bestimmung einer zweiten Grenze, eines zweiten „negativen Grundes der Erscheinung“, welcher der subjectiven Seite des Gegensatzes (von Wahrnehmendem und Wahrnehmbarem, Erkennendem und Erkennbarem) ebenso entspreche, „wie der Raum der objectiven oder rein äußerlichen“. Diese zweite Bestimmung oder Grenze der Erscheinung, das Nacheinander, die Zeit, ist von der ersten abhängig.

Das Nacheinander „tritt zunächst in dem Wahrnehmenden hervor“, oder vielleicht genauer, wie D. im „Geist d. christl. Uebel.“ sich ausdrückt, in der Wahrnehmung, im Wahrnehmen. Das Dasein kann nur als Nebeneinanderbestehendes, nur als Getheiltes (weil es nur dadurch unterscheidbar ist) wahrgenommen werden. An diese Unterschiedlichkeit ist darum auch das Wahrnehmen gebunden; in ihm aber tritt der Unterschied nicht mehr als Neben-, sondern als Nacheinander hervor. Die Wahrnehmung ist Beziehung des wahrnehmbaren Nebeneinander auf die „wahrnehmende Einheit“. Mit der Einheit verträgt sich der Unterschied nur als Unterschied des Nacheinander. Aus diesem Grunde „hat die Zeit nicht mehr drei Dimensionen, wie der Raum, sondern nur eine einzige“. Wie nun aber subjectiv das Nebeneinander in's Nacheinander übergeht, so geht objectiv nothwendig das Nebeneinander aus dem Nacheinander hervor. Das Nebeneinander ist nothwendig bedingt durch eine „stehende innere Einheit“. Das „Theilungsverhältniß“ setzt ein „Abhängigkeitsverhältniß“ voraus; und weil das Nebeneinander nichts ist als „die reine Möglichkeit des Andersseins“, der Unterschiedlichkeit, so erscheint die Möglichkeit begründet von der Nothwendigkeit, und diese von der Wirklichkeit, d. i. von einer ponirenden inneren Einheit, die ein Erstes setzt, ohne welches ein Zweites zc. nicht möglich wäre.

Inwiefern ein Nebeneinander der Theile (blos als solches) besteht, ist Jegliches „ein überhaupt von Andern Unterschiedenes“, ohne sich von dem Andern irgendwie durch den Inhalt zu unterscheiden. Im Nacheinander (als solchem) tritt ebenfalls keine Verschiedenheit des Inhaltes hervor, aber doch eine neue Bestimmung (die der Succession), in welcher eine „Potenzirung des Raumes“ gegeben ist.

Die Zeit ist, obwohl der Dimension nach einfach, „der Unterscheidung nach dreifach“ als Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart. Keine dieser drei Beziehungen ist für sich seiend; auch die Gegenwart nicht. Während Vergangenheit und Zukunft „nur in Beziehung auf die Gegenwart sind“, ist die Gegenwart „blos die Grenze von Vergangenheit und Zukunft“ und das Maß derselben. Mit dem Maß aber „messe ich nicht die Zeit, sondern die Empfindungen und Begebenheiten in der Zeit“, oder überhaupt irgend eine innere oder äußere Bewegung, irgend etwas, was die Zeit aus- und erfüllt; diese s nennen wir lang oder kurz; „die Zeit selbst aber ist weder lang noch kurz“, ist blos das „an sich leere“ Maß, ist also an sich nicht, sondern nur in Beziehung zu einem Seienden. „Ohne das Sein gibt es keine Zeit.“ Aber nicht jedes Sein ist ein zeitlich begrenztes („negirtes“). Vielmehr „ist das Sein an sich ohne Zeit“, weil, wo Zeit ist, auch Nichtsein ist. Wie aber die Zeit „objectiv nichtseiend“ ist, so auch subjectiv, eben weil sie nur das Maß ist, mit dem das Subject das ihm gegenüberstehende Dasein mißt. Raum und Zeit, sagt D., das Resultat der ganzen Untersuchung zusammenfassend, „existiren weder subjectiv noch objectiv, sondern sind blos die Mensur des Seins im Dasein für das Bewußtsein.“ Wir können weder das erste noch das zweite der beiden Maße, weder den Raum noch die Zeit denken ohne die Messung oder Bestimmung. Diese aber setzt ein Messendes, Bestimmendes und ein Gemessenes, Bestimmbares voraus, weil sie selbst nur die Einheit beider ist. Raum und Zeit sind darum nicht, ohne daß ein Erkennbares und ein Erkennendes ist, sind weder rein objectiv noch rein subjectiv, sind nur „das doppelte Nicht an jenem doppelten Sein“,

am Erkennenden nämlich und am Erkennbaren. Die Beziehung des Seienden auf ein Anderes negirt das Fürsichsein, macht aber die Erkenntniß möglich. Diese Beziehung, die im Maße liegt, „macht das Eine zu einem Erkennenden, das Andere zu einem Erkennbaren“. ¹⁾

Hinsichtlich dessen, was D. über Stoff, Bewegung und Gestaltung sagt, kann ich mich kurz fassen, da er auf jene Fragen, welche gegenwärtig das Interesse vorwiegend in Anspruch nehmen: auf die Fragen über das Verhältniß von Kraft und Stoff, über die Berechtigung der Atomenlehre etc. nicht näher eingeht. Für sein System ist insbesondere dasjenige von Bedeutung, was er über den Gegensatz, der zwischen Materie und Geist bestiehe, bemerkt. Dem Einen, „an sich Einfachen“, „Untheilbaren“, dem Geist schreibt er im Gegensatze zu dem „nur für ein Anderes Seienden“, zu dem „an sich theilbaren“ Stoff Fürsichsein, Insichsein und wirkliche „Wesenheit“ (Substantialität) zu. Ein solches Fürsichsein bildet den „einzig möglichen Zweck und Endpunkt des Daseins“, also aller (stufenweise vom Niedern zum Höheren sich erhebenden) natürlichen Gestaltung. Auch auf der höchsten Stufe der bloß natürlichen Gestaltung ist das Bewegende noch kein sich selbst Bestimmendes, kein „in sich zwischen Gegensätzen Unter- und Entscheidendes“. Gedanke, Kunst und freies Handeln finden sich erst da, wo ein „Fürsichsein in einem Ansichsein individuell geworden, der Zeiträumlichkeit sich eingewohnt hat“. Das Belebende, sagt D., „kann nicht ruhen“, bis „auch im Nichtsein ein [wahreres] Sein, ein [wahrhaft] Lebendiges, für sich Bestehendes, sich selbst Bestimmendes geworden ist.“ Was bloß objectiv oder unpersönlich ist, „kann nur bestehen, inwiefern es für ein Anderes ist“. „Die Objectivität der Dinge ist für die Subjectivität des relativ bestimmenden Seins“ (im Unterschied vom bloßen Dasein). Hier erst ist Selbstbestimmung und damit wahres Leben. „Dieses Selbstbestimmende hat das Leben nicht von sich, aber in sich.“

Von noch größerer Tragweite für die Gestaltung des Systems ist, was D. in diesem letzten Abschnitte über den Gegensatz sagt, der zwischen subjectiver und objectiver Nothwendigkeit besteht (s. o. S. 184 Anm. 2). Das Gleiche gilt von dem Beweise für das göttliche Sein, den er aus dem Gegensatze von Denkendem und Denkbarem ableitet. Er zieht hier den endgiltigen Schluß aus den Prämissen, die er am Anfang der Phänomenologie festgestellt hat. Aus dem Nichtsein und der Abhängigkeit der beiden Gegensätze schließt er auf einen höchsten Grund, in welchem als dem reinen, absoluten Sein Negation und Abhängigkeit nicht sind (ebd. Anm. 3). In dem ersten der beiden Beweise für das Sein Gottes dagegen sucht D. die üblichen Beweise zu Einem wirklich genügenden Beweise zusammenzufassen. Von der bloßen Denkbarkeit, mit welcher der ontologische Beweis sich begnügt, geht D. aus, um die Denknöthwendigkeit des Denkbaren auf dem Wege, den die beiden andern speculativen Beweise einschlagen, darzuthun. Doch legt D. offenbar das Hauptgewicht auf den zweiten der von ihm hier versuchten Beweise.

¹⁾ Auch im „Geist der christl. Ueberl.“ hat D., wie wir gesehen, die Frage, was Raum und Zeit sei, zu beantworten gesucht (s. o. S. 647–651). Diese Antwort bildet in manchen Punkten einen förmlichen Commentar zur Darstellung der Metaphysik; und es ist nur zu bedauern, daß D. damals genöthigt war, statt selbst zu schreiben, alles zur dictiren.

Dieser bildet aber, weil er nicht bloß das denkbare Dasein, sondern auch die Thatfache des Denkens berücksichtigt, zugleich den Uebergang zum zweiten Theile der Metaphysik (s. o. S. 185—193).

Die Noumenologie wird eingeleitet durch eine tiefgehende und zugleich vollkommen klare Bestimmung des Verhältnisses von Erkennen und Sein im Relativen und im Absoluten (s. o. S. 185 f.). Der Gedanke, welcher die ganze Denklehre beherrscht, ja dessen vollständige Durchführung eigentlich den ausschließlichen Inhalt der Denklehre bildet, erhält hier neue Beleuchtung. Während die Einleitung in die Denklehre die Gleichheit und die Verschiedenheit des Denkenden und des Denkbaren einfach als die Voraussetzungen festgehalten hat, ohne welche Denken und Erkennen schlechterdings unmöglich wäre, wird dieses Verhältniß bereits im ersten Abschnitt der Phänomenologie wirklich bestimmt. Es wird gezeigt, inwiefern (nicht mehr bloß, daß) Subject und Object identisch und verschieden sind. Beide sind nicht das Sein. Hinsichtlich dieser Negation sind sie einander gleich; hinsichtlich der Art dieser Negation sind sie verschieden, ja im Gegensatze. Dieses gegensätzliche Verhältniß wird nun im ersten Abschnitt des zweiten Theiles der Metaphysik vorwiegend betont. An die Begriffslehre anknüpfend zeigt D., daß das Dasein als bestimmter Begriff nothwendig einen zweiten, coordinirten Begriff sich gegenüber fordert, und daß dieser coordinirte Begriff nur das Erkennen sein kann, da Sein und Nichts nur als denknothwendige Voraussetzungen dieser beiden letzten Gegensätze, nicht aber selbst als Begriffe betrachtet werden können. Die Trennung von Sein und Erkennen ist allem Relativen wesentlich, vom Absoluten dagegen ausgeschlossen. Die auf der Trennung heider beruhende Relativität macht „die Bewegung des Denkens“, „den Fortschritt und die Entwicklung“ und „die mittelbare Einheit beider“ möglich. Nur in dieser Einigung wird das Dasein, was es sein soll, gewinnt die innere Einheit, die ihm an sich fehlt, kommt zu sich. Dem Dasein ist es wesentlich, für ein Anderes, für eine erkennende Subjectivität zu sein. „Außer der Verbindung mit diesem Andern gedacht“ hört es auf, es selbst zu sein, „hat sein eigenes Wesen verloren“. Wie aber das Object des Subjectes bedarf, so auch das Subject des Objectes, um Inhalt zu gewinnen und dadurch zum Selbstbewußtsein und zur Selbsterkenntniß zu kommen.

An diese Vorbestimmungen schließt sich die Kategorienlehre D.'s an.¹⁾ Zuerst muß sich zeigen, in welchem Falle etwas als objectiv möglich oder nothwendig oder wirklich gedacht werden muß, dann als was es objectiv besteht; oder, wie D. sagt, „es muß sich zeigen, nicht bloß daß etwas objectiv ist, sondern auch, was es objectiv ist.“ Den Schluß bildet die Entwicklung des einheitlichen Verhältnisses der subjectiven und der objectiven Seite dieser Bestimmungen. In der Phänomenologie „stellte sich die Einheit von Subjectivität und Objectivität als rein mögliche dar“, inwiefern auf der Bestimmtheit des Daseins die Möglichkeit der Gedankenbestimmung, der „bestimmten Form des Daseins im Denken“ beruht; in der Noumenologie dagegen erscheint diese Einheit als eine nothwendige, aus der gegenseitigen Abhängigkeit von Subject und Object, also aus dem „Causalitätsverhältniß“ hervorgehende. Diese Abhängigkeit hat aber selbst wieder ihre

¹⁾ Die Aenderungen, welche D. später in der Gliederung der ersten Kategorienreihe vornahm, werde ich im zweiten Bande dieser Monographie mittheilen.

subjective und ihre objective Seite; aus beiden erst kann die Einheit als schließliches Resultat abgeleitet werden.

In der Darstellung der ersten Kategorienreihe wird die Unanwendbarkeit auch dieser Kategorien auf das Absolute dargethan, innerhalb der Prädicate der Möglichkeit *z.* die allgemeine und die besondere Seite unterschieden, endlich die Abhängigkeit der Nothwendigkeit von der Wirklichkeit nachgewiesen und damit die bereits in der Dialektik über dieses Verhältniß gegebenen Bestimmungen zum Abschluß gebracht. Die Entwicklung der zweiten Kategorienreihe müßte, um der späteren Auffassung der Kategorien der Qualität und Quantität von Seite *D.*'s conform zu sein, erst umgestaltet werden. Die nöthigsten Anhaltspunkte für eine solche Umgestaltung hat *D.* übrigens selbst schon gegeben, wenn er (*s.* o. *S.* 189 f.) „jedes Object nicht bloß von anderen Objecten, sondern auch vom Grunde der Objectivität verschieden“ sein läßt, und wenn er das „quantitativ Faßbare“ als „Möglichkeitsbasis des bestimmten Seins“, das „qualitativ Bestimmte“ aber als „Nothwendigkeitsgrund der Quantität“ bezeichnet. Daß *D.* den Namen „Relation“ später mit dem passenderen der „Realität“ vertauschte, zeigt die Moralphilosophie (*s.* o. *S.* 501). Die wichtigsten Bestimmungen der dritten Kategorienreihe sind in dem Abschnitt, welcher von der Kategorie der Wechselwirkung oder Reciprocität handelt, niedergelegt (*s.* o. *S.* 191). Der „Wirkensact“, die bloße „Activität, die ein Passivum nothwendig bei sich haben muß“, wird von dem Willensact, die Reciprocität von der Spontaneität unterschieden.¹⁾ Das Object wird als leidend oder passiv bestimmt, inwiefern die innere Einheit, ohne welche die Unterschiedlichkeit der Objecte nicht bestehen könnte, von dem Subjecte gefunden werden muß; als thätig aber, inwiefern diese Einheit doch auch wieder als innerlich wirkendes Leben, als „in ihm wirkende Kraft“ ihm selbst angehören muß. Nur ist dieses Leben kein rein actives, d. i. selbstbestimmendes, sondern „activ und passiv“ zugleich.

Mit diesen Sätzen ist zugleich der Uebergang zum letzten Abschnitte der Noumenologie (*S.* 191 ff.) gewonnen. Das Sein der relativen Persönlichkeit, des relativen Ich wird hier von dem Dasein, aber auch von dem absoluten Sein, das mit dem absoluten Ich absolut Eins ist, unterschieden. Doch wird dieser Unterschied in den „Meditationen“ klarer bestimmt. Die Beziehung zum Dasein ist dem relativen Ich wesentlich; nur „auf der Basis des Daseins“ kann es thätig sein. Nur durch diese Relation, sagt *D.*, wird es „seiner Substanz und eines Andern“, des absoluten Seins und Ichs nämlich, gewiß. Doch muß hier der Begriff „Substanz“ offenbar in einem andern Sinne als in der Kategorienlehre genommen werden — in demselben Sinne nämlich, wie in der Seelenlehre, wo dem Geist im Gegensatz zu allem natürlichen Dasein wahre Substantialität zugeschrieben wird. Denn der Begriff der Substanz als Kategorie ist ja auch zunächst ein dem bloßen Dasein entnommener, also „durch dieses Andere und die Natur desselben bestimmt“.

¹⁾ Eben darum aber muß der letzteren auch das Prädicat nicht bloß der Causalität, sondern auch der Substantialität in der hier entwickelten Bedeutung abgesprochen werden. Nur inwiefern die „sua sponte handelnde Willensmacht“ mit der Nothwendigkeit in Wechselwirkung tritt, lassen sich die Kategorien auf sie anwenden. Darum kann die menschliche Freiheit von *D.* in seiner Moralphilosophie mit Hilfe dieser Kategorien in ihren wesentlichen Eigenschaften bestimmt werden.

Wo dagegen Ichheit ist, tritt an die Stelle der bloßen Simultaneität die Spontaneität.

Mit der Erkenntniß der relativen Freiheit, sagt D. in der Hypostatologie (s. o. S. 193—196), „verläßt der Gedanke [bereits] das Gebiet der Nothwendigkeit“. Die „Wirklichkeit des Seins“ oder vielmehr die „Wirklichkeit des Daseins“ (weil die relative Freiheit doch nur „nach Einer Seite über der Nothwendigkeit steht“, d. i. nur subjectiv frei ist) tritt an die Stelle der Nothwendigkeit.¹⁾ Aus dieser Wirklichkeit des relativ freien Ich leitet nun D. seinen letzten, die ganze vorausgehende Entwicklung in sich einschließenden Beweis für das Sein eines absolut freien Ich ab. Das relative Ich steht über dem Dasein, kann nicht aus dem Dasein entspringen sein, ist aber das einzig mögliche Ziel des Daseins. Um beide denken zu können, muß man ein absolut persönliches Sein beiden vorausdenken.

Was D. hier über die Welterschöpfung und den Zweck derselben sagt, kehrt in den „Meditationen“, in der Moralphilosophie und im „Geist der christl. Ueberl.“ wieder. Ebenso, was er über das negative „Wissen von Gott“ und über die gewöhnliche verkehrte Auffassung der göttlichen Allwissenheit bemerkt. Zunächst schließen sich ergänzend, zum Theil auch erweiternd und schärfer bestimmend und begründend die Münchener Vorlesungen (s. o. S. 413) an die Denklehre an.

5. Die Münchener Vorlesungen.

„Jeder Mensch“, sagt D. in der 1. Vorlesung, „kann in der Offenbarung seines innern Lebens und Denkens nur von sich selber ausgehen. Allein wo liegt nun der Incidenzpunkt, an dem die Gedankenreihe des Einen in den von seinem Denken unabhängigen Gedankengang eines andern und etwa gar vieler anderer Menschen eingreift? Der Mensch begreift stets nur das Gleichartige.“ „Alles, was man denkt und spricht, muß daher irgendwo mit einem gemeinsamen Grunde zusammenhängen, sonst würde es gar nicht verstanden werden können.“ „Die Zurückführung des Einzelnen auf einen solchen gemeinsamen Erkenntnißgrund ist aber eine so schwierige Sache, daß die Menschheit bis auf den heutigen Tag zwar nach dieser Einheit gestrebt, aber mit diesem Streben noch keineswegs zu Ende gekommen ist.“ (Siloah S. 709 f.)

Darauf, daß „alle Menschen einem gleichartigen Gesetze des Erkennens unterliegen“ (ebd.), beruht die Möglichkeit alles gegenseitigen Verständnisses. Dieses Gesetz nun zu finden und in seinem Zusammenhange mit der menschlichen Natur überhaupt nachzuweisen, die wesentliche Beschaffenheit dieser Natur aber selbst wieder von einem an sich gewissen, durchaus unlängbaren Punkte abzuleiten: das hat D. in den „Meditationen über den letzten Grund des menschlichen Wissens“ sich zur Aufgabe gesetzt.

¹⁾ Wie aber das Wort „Substanz“, so muß auch der Ausdruck „Wirklichkeit“ hier in anderem Sinne genommen werden, als in der Kategorienlehre. In dieser handelte es sich um eine aus der Betrachtung des Daseins gewonnene Gedankenbestimmung, hier dagegen um ein aus freier Selbstbestimmung hervorgehendes Wirken, das dem natürlichen Dasein nicht zukommt.

Die ersten Vorlesungen dienen dazu, auf die Feststellung eines solchen unlängbaren Punktes gehörig vorzubereiten; die ungenügenden Grundlagen sollen weggeschafft werden; „denn nichts ist gefährlicher, als den Grund nicht tief genug zu graben“ (Siloah S. 781); darum wecken diese ersten Untersuchungen den Zweifel und steigern die Ungewißheit, denn „besser ist Unwissenheit als eingebildetes Wissen“, und „nichts macht untauglicher zur Würdigung des allgemeinen Erkenntnißgrundes, als das eigenwillige Festhalten an einem sonderheitlichen Standpunkte“ (Siloah S. 710); darum wird an die allgemeine Lebenserfahrung appellirt; an die allen Menschen gemeinsamen Gefühle, an den oft schreienden Contrast der wechselnden Empfindungen und Stimmungen erinnert, damit das Vertrauen auf das momentane, individuelle Gefühl, bei dem sich besonders der gläubige Mensch so gerne beruhigt, dem ausschließlichen Vertrauen auf die bleibende allgemeingiltige Wahrheit Platz mache; darum werden die moderne Philosophie und die Welterschmerzpoesie der jüngsten Vergangenheit in ihrer tiefen Bedeutung für und Begründung in der menschlichen Natur dem Hörer vor Augen geführt, damit er erkenne, daß die Welt- und Lebensanschauung einer längst vergangenen und überwundenen Zeit, des Mittelalters nämlich, für diese Entzweiung und Verzweiflung des Bewußtseins kein Heilmittel zu bieten vermöge, daß also ein neuer Anlauf und eine neue Bewegung nothwendig sei, deren Ausgangspunkt eben die bestehende Ungewißheit selbst sein könne und müsse. „Wenn ich“, sagt D. (Siloah S. 806), „nach irgend einer Erkenntniß strebe, so ist mir soviel gewiß, daß ich sie noch nicht habe. Ich würde mir nun und nimmer Gewißheit verschaffen wollen, wenn ich sie schon hätte.“ Das Schwanken und die Unruhe wären dann unmöglich, aber auch Bewegung und Thätigkeit, und damit Glaube und Wissen.

Mit der Gewißheit, daß „jede Behauptung, jede Position im Denken“ bezweifelt werden kann, ist der „äußerste Grenzpunkt“ des Zweifels und der Ungewißheit erreicht und der Zweifel selbst aufgehoben. (Siloah S. 828, 830). So wird „die Unsicherheit zur Quelle der Gewißheit“. Ob nun Einer zu beweisen sucht oder „alles auf Treue und Glauben anerkannt wissen will“ (Siloah S. 829 f.) — beide setzen das Gleiche voraus: die Unentschiedenheit nämlich oder den Zweifel, und beide suchen den Zweifel aufzuheben, der Eine durch die Berufung auf das nothwendige Gesetz des Denkens, der Andere durch die Forderung persönlichen Zutrauens. Mit dem Bewußtsein, daß ich zweifle, ist aber auch das Bewußtsein und die Gewißheit, daß ich denke, gesetzt. Den Satz: „ich bin denkend“ hält nun D. als den letzten, unmittelbar gewissen positiven Obersatz fest, um von ihm aus alles Uebrige zur gleichen Gewißheit zu bringen.¹⁾

¹⁾ In seinen ersten Arbeiten schließt sich D., wie wir sahen, noch unmittelbar an die Baader'sche Behauptung der Nothwendigkeit einer göttlichen Einsprache an und bezeichnet die Offenbarung als das wahrhaft und allein Gewisse und als das Gewissen der Wissenschaft. Hier ist offenbar der „subjective Erkenntnißgrund“ von dem objectiven noch nicht gehörig ausgetrennt. Wenn auch das durch Offenbarung Mitgetheilte die Wahrheit enthält, so ist damit doch noch nicht Gewißheit gegeben. Erst wenn das Gegebene auf einen an sich gewissen Punkt zurückbezogen und als nothwendig mit demselben zusammenhängend nachgewiesen ist, ist das an sich Wahre auch ein für uns Wahres, ein nothwendig Wahres, Gewußtes, Gewisses. Kann es auch nicht durch die Vernunft allein gefunden, nicht aus ihr construirt werden — denn wäre das, so bedürfte es keiner Offenbarung —, sondern zunächst nur als

Die ersten Vorlesungen haben aber nicht bloß, diesen Einen Zweck: das Bewußtsein von der Nothwendigkeit und dem Werthe eines durchaus nicht mehr zu läugnenden Ausgangspunktes zu wecken, sondern auch noch den weiteren: die klare Einsicht in die Bedeutung der Resultate, die dadurch gewonnen werden sollen, anzubahnen. So bereitet die Auseinandersehung, welche D. in der 3. Vorlesung (s. o. S. 415) über das Verhältniß von Allgemeinheit und Individualität gibt, auf die späteren Unterscheidungen des Allgemeinen und des Individuellen im Ich vor und bahnt zugleich den Weg zur Bestimmung der Methode alles vergleichenden Denkens und zur Entwicklung der Gesetze des Denkens und des Könnens. Ebenso wird in der 4. Vorlesung (s. o. S. 416 f.) bereits angedeutet, was später (in der 18. Vorl., Siloah S. 1139 ff.) als Ziel der Entwicklung der Menschheit bestimmt wird. Das Gleiche gilt von dem, was in der 5. Vorlesung (Siloah S. 828 f.) über den Zusammenhang des Zweifels und der Unterscheidung von zwei Fällen mit der moralischen Entscheidung gesagt wird. Später (in der 14. Vorl.) wird daran der Beweis für die menschliche Freiheit angeknüpft. Aehnliches gilt auch von den übrigen Vorlesungen. Platonischer Geist weht aus all diesen Untersuchungen uns an. Auch D. gibt, wie Plato, „oft nur durch ein paar Worte einen Wink, was er gewollt, und überläßt es dem Verständigen, diesen nicht zu übersehen.“²⁾ So sind alle weiteren Schlußfolgerungen D.'s (der Schluß vom denkenden Ich auf das absolute *ic.*) ganz unverständlich, wenn man übersieht, was er in der 7. Vorlesung gegen die neuere Philosophie über das Verhältniß von Denken und Sein, über die Abhängigkeit des Denkens und darum auch des denkenden Ich vom objectiven Sein sagt (s. o. S. 420 ff.). Wäre der Plan auch im Einzelnen so sorgfältig ausgeführt, wie er im Allgemeinen genial entworfen war, so würden wenige Arbeiten D.'s mit den „Meditationen“ den Vergleich aushalten.

Den Grundgedanken der ganzen Darstellung, der im „Princip d. n. Ph.“ und in späteren Abhandlungen wiederkehrt, spricht D. in der 11. Vorlesung (s. o. S. 433) aus. Der „nothwendige Zusammenhang zwischen Denken und Sein“ soll im denkenden Subject, das zugleich gedachtes Object seiner selbst ist, also durch Hervorhebung des in neuerer Zeit so sehr verpönten und doch nicht abzuschüttelnden Subject-Objects nachgewiesen werden. Dieses

Mangel und innere Leere; also negativ, empfunden werden, so bietet doch eben diese Negativität des Gefühls und der innern Anschauung oder Idee den Anknüpfungspunkt für den Nachweis der Wahrheit des Geoffenbarten, indem dieses als das die Fragen und Räthsel des Bewußtseins lösende, den Mangel und das Bedürfnis, welche unlängbar vorhanden sind, Hebende erkannt wird. Diese Unterscheidungen aber sind in den ersten Arbeiten D.'s wohl dem Reime nach oder *implicito*, aber nicht *explicito* vorhanden. Sie regen sich bereits in der Erkenntniß, daß durch Festhaltung der Persönlichkeit „die bisherige Immanenz des Denkens in ein transcendentes Verhältniß sich auflöst.“ („Besondere Antworten“, s. o. S. 23); noch mehr in der Encyclopädie (S. 48), wo das „unmittelbare Bewußtsein im Subject“ als der sichere Ausgangspunkt bestimmt wird, von dem aus die Objectivität durch Nachweisung ihres nothwendigen Zusammenhanges mit dem Subjecte, welches zugleich selbst Object sei, erreicht werden könne. Ganz entschieden aber bricht diese Erkenntniß doch erst in der Denklehre sich Bahn, tritt in den Vordergrund in den Schriften von 1846 bis 1853 und erreicht die höchste speculative und historische Durchbildung im „Princip d. n. Phil.“ und den daran sich anschließenden Arbeiten.

²⁾ Vgl. D.'s Geschichte der griechischen Philosophie II, 78 Anm., 153 *ic.*

Subject-Object betrachtet aber D. keineswegs als „absolutes“, sondern als relatives, abhängiges und gewordenes; darum ist ihm auch die Identität des subjectiven (denkenden) mit dem objectiven (gedachten) Ich keine absolute, sondern nur eine relative, welche den Unterschied nicht ausschließt. Dadurch vereinigt D. die Forderungen der Identitätsphilosophie und Herbart's, soweit beide überhaupt Berechtigung haben. Freilich kann er weder der Identitätsphilosophie die „absolute Identität“ zugeben, noch auch Herbart's Behauptung adoptiren: daß jedes (auch das relative) Einssetzen von Einheit und Vielheit oder, was im Grunde dasselbe ist, von Gleichheit und Verschiedenheit mit dem Satze des Widerspruchs in unlöslichen Conflict trete.

Daß das Sehen sich nicht selbst sehen kann, kann D. recht wohl zugeben; ja er hat es an anderer Stelle im Zusammenhalt mit dem Satze, daß wir „das Denken nicht denken können“, selbst nachdrücklich hervorgehoben. Aber gerade an diesem Punkte läßt sich die Quelle eines weitverbreiteten Mißverständnisses entdecken. Man stellt dem äußeren Sinne den inneren und der äußeren Erfahrung die innere gegenüber, und glaubt die Bedeutung des Selbstbewußtseins genügend gewürdigt zu haben, wenn man es durch den innern Sinn „erklärt“ und in der innern Erfahrung (wie einen andern beliebigen elementaren Bestandtheil derselben) untergebracht hat. Daß aber das Selbst oder Ich, welches durch das Selbstbewußtsein erfaßt wird, nicht bloß der äußeren Erfahrung, welche aus den äußeren Erscheinungen stammt, sondern ebenso auch der inneren, welche auf die (vollendeten) Acte und Zustände des Innenlebens sich bezieht, als diametraler Gegensatz gegenübersteht, wird nicht beachtet. Und doch wäre es nicht schwer einzusehen, daß sowohl die äußeren Erscheinungen als auch die Thatfachen des Innenlebens nur dadurch wirklich gedacht und gewußt werden, daß man sie auf das Selbst (Subject) bezieht, ihm ab- oder zuspricht, es als Grund oder Nicht-Grund derselben erfaßt. Wir gelangen auf demselben Wege zur begrifflichen Erkenntniß unserer eigenen Zustände, Thätigkeiten und Eigenschaften, d. i. unserer eigenen Objectivität, wie der Erscheinungen der Außenwelt. Nur ist der „Zusammenhang zwischen dem Ich als Object und dem Ich als Subject des Denkens“ ein unmittelbarer, zwischen dem Subject und den übrigen Objecten aber ein mittelbarer, in beiden Fällen aber ein „nothwendiger“, eben weil das Ich-Object mit dem Subject wie mit den übrigen Objecten in unzertrennlichem Zusammenhange steht.

So wird es wohl auch zu verstehen sein, wenn D. (s. o. S. 426, 428 u. 432) verlangt, daß man das Ich, inwiefern dasselbe mit dem Denken und Sein in „nothwendiger und relativer Verbindung“ steht und ohne dieselben „nicht gedacht werden kann“, d. h. das objective Ich von dem subjectiven, von dem reinen Ich, von dem Ich, inwiefern dasselbe „vom Denken und der verbindenden Copula des Seins verschieden ist“ und ohne dieselben für sich gedacht wird, unterscheide.

Jeder Gedanke, sagt D., beginnt mit dem Acte, der in dem Satze „Ich bin denkend“ seinen bestimmten Ausdruck findet. Was ich auch immer denken mag, ich weiß mich (mein Ich) als das denkend-seiende. Alle andern Acte des Selbstbewußtseins haben diesen Act zur Voraussetzung. Ob ich mich als seiend, fühlend, begehrend, vorstellend, denkend, wollend oder als was immer denke — in jedem dieser Acte weiß ich mich als das Ich, das denkend ist. Ob meinem Denken ein (objectives) Sein entspricht oder nicht, ob der

Inhalt des Bewußtseins objective Wirklichkeit hat oder nicht, ob er als real zu behaupten oder zu verneinen ist, ob bloßes Denken (ohne objectiven Gehalt) oder Denken von etwas, von Seiendem, vorliegt — in jedem Falle bin ich denkend. In dem ich aber dieses weiß, daß ich denkend bin, stelle ich den Selbstbewußtseins-Act, der in diesem Satz seinen Ausdruck gefunden, mir selbst wieder als Object meiner Denkhätigkeit gegenüber. Auch in dieser letzten Voraussetzung also werde ich ebenso wenig der Subjectivität als der Objectivität ledig. Auch diese dreigliedrige Einheit kann und muß „betrachtet“, d. i. gedacht werden, und zwar von einem „Dritten“, dem Ich, „das in diese Gliederung [als das mit dem Prädicat „Denken“ und der Copula „Sein“ untrennbar verbundene logische Subject des Urtheils] selbst mit eingehen und auch von ihr [als das „diesen Act nothwendig producirende Subject“ oder reine Ich] wieder sich ausschließen kann.“ „Das erste und nächste Object“, sagt D. in der Moralphilosophie (f. o. S. 491 Anm.), „ist das subjective Ich sich substantiv selbst.“ Das Ich-Subject wird nothwendig logisches Subject, weil das subjective Ich (Ich-Subject) sich nicht denken, sich nicht sich selbst als Object gegenüberstellen kann ohne irgend ein bestimmtes Prädicat, d. h. ohne in einen momentan bestimmten Act und daraus entspringenden Zustand¹⁾ versodten zu sein. Jeder dieser Acte aber hat, inwiefern er ein bewußter ist, einen Denfact zur unabweißlichen Voraussetzung; und dieser Denfact kann und muß selbst wieder zum Bewußtsein gebracht werden. Das reine, über allen einzelnen Dencten stehende und durch sie nicht erschöpfte Ich muß auch ihn sich gegenüberstellen und „betrachten“.

„Nun stehen sich zum erstenmal Subject und Object gegenüber“, sagt D., und er hat dabei selbstverständlich nicht das thatsächliche Verhältniß, sondern seine eigene methodische Untersuchung im Auge. Thatsächlich (objectiv) muß, damit das Denkendsein des Ich möglich sei, also vor dem-

¹⁾ Kein Zustand des Subjectes ist möglich ohne Thätigkeit desselben, ob nun diese Wirklichkeit bloße Rückwirkung auf einen äußern Eindruck ist (wie in der sinnlichen Empfindung, Vorstellung und Begierde) oder reines Wirken von innen heraus (wie in allen Acten der Selbstbestimmung). Stets also ist eine Thätigkeit (Act) „objectiver“ Grund (Seinsgrund) des innern Zustandes; der Zustand selbst aber subjectiver Erkenntniß-Grund, von dem aus wir auf ein Wirken und auf ein Wirkendes schließen. So entsteht aber nach D. überhaupt jede Erkenntniß. In allen seinen Schriften (vgl. „Beitrag zur Lösung“ v. S. 13, „das Princip d. n. Phil.“ S. 433, 378 v.) betont er, daß das Subject die Erkenntniß nicht aus sich nimmt; daß sein Erkennen kein producirendes, sondern ein reproducirendes, ein abbildliches sei. Nur wenn etwas, sagt er, außer dem Erkenntnißvermögen und verschieden und unabhängig von ihm und seiner Thätigkeit vorhanden ist, und schon vorhanden ist, ehe die Thätigkeit beginnt, können wir eine wirkliche Erkenntniß uns erwerben. Auch zur Selbsterkenntniß kommen wir nur auf diese Weise. Der Mensch muß sich selbst erst durch Aeußerung seines Willens und durch Realisirung seiner Kräfte überhaupt gegenständlich geworden sein, die Bewegung und Bethätigung der inneren, unbewußt in ihm ruhenden Anlage muß stattgefunden haben, die bewegliche Thätigkeit muß zu einem gewissen Abschluß gekommen, That oder Thatsache, also gleichjam ruhendes Sein geworden sein, wenn der Mensch sich selbst erkennen soll. Die Erkenntniß ist daher hinsichtlich des Seins und der Seinsweise der Objecte nicht von dem Denken abhängig; vielmehr ist die Richtigkeit unserer Gedanken von der Existenz und Existenzweise der Objecte bedingt. Unser Denken ist richtig, wenn es sich nach der thatsächlichen Bestimmtheit des Objectes richtet, ob nun dieses Object in den Kreis unserer eigenen Objectivität, oder in das Gebiet des natürlichen oder göttlichen Lebens fällt.

selben ein Sein des Ich überhaupt (abgesehen vom Denkendsein) und ein Sein außer dem Ich vorhanden sein; aber, sagt Aristoteles, was für uns (subjectiv) das Erste ist, ist an sich (objectiv) das Letzte, und das an sich Erste für uns das Letzte. Zunächst, d. i. für die methodische Untersuchung, sind wir unseres Denkendseins gewiß in dem bestimmten Acte.

Wie jedes wirkliche Object, jedes wirklich Erkennbare, so ist auch das Ich, inwiefern es sich selbst Object ist, etwas Bestimmtes und als solches von allem Andern Verschiedenes. Kein Act und Zustand fällt mit andern Acten und Zuständen schlechthin in Eins zusammen, und so ist auch das Ich als thätiges und zuständliches in jedem Momente ein anderes von ganz individueller Bestimmtheit. Ebenso aber immer dasselbe, -als jener Grund, in welchem „die Verschiedenheit noch ohne bestimmtes Verhältniß bloß der Möglichkeit nach verborgen liegt“ (s. o. S. 426). Wie für alle Objecte, so ist auch für die eigene Objectivität das Subject („die vergleichende Subjectivität“) hinsichtlich der Erkenntniß der „allgemeine Einheitspunkt“. Auch hinsichtlich der Selbsterkenntniß ist dieses „Allgemeinste“, dieses rein Allgemeine „die negative und subjective Voraussetzung“. Von sich selbst aber weiß das vergleichende Subject nichts, als daß es „der Vergleichungspunkt, das Subject überhaupt ist“, das „rein Subjective“, „jenes, was jeder Objectivität [auch der eigenen] gegenübersteht“.

Daß nun Cartesius beides in seinem Obersatze nicht unterschied, sondern das mit dem Prädicat (Act, Zustand) verflochtene Ich mit dem von den Prädicaten Verschiedenen und über denselben (über den Wechsel der Thätigkeiten und Zustände) bestehen bleibenden Ich identificirte, hatte nach D. zuletzt die absolute Verallgemeinerung und Identification aller Objecte untereinander und des Seins mit dem Denken selbst zur Folge. Bacon dagegen fand den Weg von der „unterschiedlichen Einzelheit“ zum Allgemeinen nicht. Und das Gleiche gilt nach D., wie der 2. Band zeigen wird, von Herbart, der gegen jene Verallgemeinerung und Identification in den Systemen Fichte's, Schelling's und Hegel's ankämpfte, nur daß bei den Letztern die Individualität und der Unterschied von der Allgemeinheit und Identität (und darum das Sein vom Denken), bei Herbart dagegen das Allgemeine vom Individuellen, die Identität von der Verschiedenheit, das subjective Ich von den einzelnen Vorstellungen verschlungen wird. Hier fand man den Weg von dem Realen zur Allgemeinheit des Gedankens, dort den Weg von der Allgemeinheit zur Realität nicht mehr. Von Raymund von Sabunde dagegen sagt D., daß derselbe stets aus Gleichheit und Ungleichheit zumal folgere, „stets auf Cartesischem und Baconischem Weg zugleich vorwärts schreite“ (Silosch S. 926). Aber der „einfache Ausgangspunkt“ des Cartesius (das Ich) fehle ihm ebenso wie die „genaue Untersuchung des Gegensatzes“ vom denkenden Ich, d. i. der Objectivität. Nachdem nun sowohl die idealistische als die realistische Richtung in ihren letzten Ausläufern ihre letzten Consequenzen geoffenbart, können „diese Gegensätze wieder vereinigt“ werden, und zwar nach D. dadurch, daß man von dem subjectiv gewissen Ausgangspunkt des Cartesius aus „durch den Gegensatz von Gleichheit und Ungleichheit zur höheren Einheit forschreitet“ (s. o. S. 427).

Nur darf die Verschiedenheit, die auch schon in diesem Ausgangspunkte liegt, nicht übersehen, vielmehr muß zwischen dem „Ich ohne Prädicat“ und dem Ich mit Prädicaten (dem Ich, das „an der Verschiedenheit“ der unter sich

verschiedenen Prädicate selbst „participirt“) unterschieden werden. Diese Verschiedenheit hebt aber die Gleichheit (Identität) nicht auf. Das Ich, dessen wir allein unmittelbar gewiß sind, d. i. unser Ich ist eben nur, inwiefern es ein denkendes und durch das Denken sich selbst als Ich setzendes ist. Es ist zwar nicht bloß das momentan denkende Ich; aber es kann ohne den momentanen, bestimmten Denkfact nicht sein. Es muß selbst anfangen, indem es zu denken anfängt. Das Sein des Ich als solchen (das Ichsein) ist also ein anfängliches. Wie aber das Sein des Ich (als wirklichen Ichs) durch den Denkfact, welcher das Ich vom Nichtich unterscheidet, erst wird, so muß es in anderer Beziehung, inwiefern es nämlich die nothwendige Voraussetzung der beiden andern Glieder, des Ich und seiner Thätigkeit (des Denkens) bildet, vorher schon bestehen, ehe das Ich durch das Denken bei sich, d. h. ehe das Ich als Ich war. Das Sein ist also ein doppeltes: das „copulative“, nur in und mit dem bestimmten, individuellen Denkfact bestehende und das „an sich zu denkende“ Sein, das dem Anfang des Ich vorausgedacht werden muß als „Sein vor seinem Anfang“, als noch nicht in die Verschiedenheit und Individualität des bestimmten Denkfactes eingetretenes Sein. Wie aber das Sein, so erscheint auch das Ich als doppeltes, je nachdem es mit der ersten oder zweiten Art des Seins verbunden gedacht wird. Inwiefern das Ich nicht als actuelles (in die Bestimmtheit des das Selbstbewußtsein setzenden Denkfactes eingegangenes) gedacht wird, erscheint es als Voraussetzung, als Möglichkeit des mit dem „copulativen Sein“ verbundenen und dadurch selbstbewußten (verwirklichten) Ich — als Voraussetzung, die nothwendig gewisse Eigenschaften haben muß, aus denen, als aus dem gemeinsamen Grunde, jedes einzelne, actuelle Selbstbewußtsein entspringen kann, d. h. das Ich erscheint als allgemeines, als Gattungswesen, als Mensch überhaupt. Inwiefern dagegen das Ich in den einzelnen Bewußtseinsact eingegangen gedacht wird, erscheint es als individuelles, als dieses bestimmte, selbstdenkende und selbstseiende, von allen andern denkenden und dadurch zum Selbstbewußtsein kommenden Wesen verschiedene Ich. Die Beziehung des Erkennbaren auf mein Ich kann demnach eine Beziehung desselben auf mich als Gattungswesen oder auf mich als Individuum sein und muß stets beides sein, wenn die Beziehung und Vergleichung eine vollständige (in allen Möglichkeiten erschöpfte) sein soll. Nur dürfen die beiden verschiedenen Vergleichungspunkte nicht confundirt, sondern müssen ebenfalls in ihrer beziehungsweise Identität und beziehungsweise Verschiedenheit zugleich erfaßt und für die Vergleichung verwerthet werden. (Vgl. o. S. 429 Anm.)

Identisch sind beide, inwiefern jedes Ich, das an der menschlichen Wesenheit überhaupt Theil hat (der Gattung angehört), wesentlich ein Ich, also ein singuläres, individuell bestimmtes Ich ist; verschieden, inwiefern durch die Einzelheit und Selbstthätigkeit des singulären Ich eo ipso die Allgemeinheit aufgehoben ist. Weil es aber jedem solchen Ich wesentlich ist, ein denkendes zu sein, und es außerdem gar nicht wirkliches (actuelles) Ich werden kann, wenn es nicht zu denken anfängt, so ist eine weitere Unterscheidung des werdenden (ansfangenden) und des seienden (nicht zu denken und darum auch nicht als Ich erst zu sein ansfangenden) Ich nicht bloß möglich, sondern geboten. Und hier müssen wir, um die weiteren Schlußfolgerungen D.'s zu verstehen, uns an dasjenige erinnern, was

D. schon in der 6. und 7. Vorlesung (s. o. S. 419 — 423) über das Denken und sein Verhältniß zum Sein gesagt hatte.

Das Sein, führt D. hier aus, ist nur negativ, nicht aber positiv abhängig vom Denken. Was nicht gedacht werden kann, kann auch nicht existiren; was aber gedacht wird, existirt deßhalb noch nicht, weil es gedacht wird. Vielmehr ist auch ein inhaltloses, leeres Denken möglich, und eben dieses vom Sein abgetrennte Denken ist der zweite Fall, der bei jedem Zweifel dem Zweifelnden vorschwebt als das hinsichtlich des Seins (der Existenz) zu Verneinende; während die Bejahung (Position) eben die Setzung eines Gedankens als eines objectiv realen ist.¹⁾ Ein solcher leerer und nichtiger Gedanke muß aber auch in sich widersprechend, kann kein richtig gebildeter Gedanke sein, sondern muß das Gesetz des Denkens selbst verletzen, eben weil er mit dem Sein, statt im nothwendigen Zusammenhang, im Widerspruch steht. Ein nothwendiger Zusammenhang aber muß bestehen, weil sonst ein Erkennen unmöglich wäre. Von der Voraussetzung des Erkennenkönnens geht jeder Philosophirende und überhaupt jeder Denkende aus. „In diesem Zusammenhange ist aber nothwendig das Denken vom Gegenstande und nicht der Gegenstand vom Denken [positiv] abhängig“ (s. o. S. 420 f.). Diese positive Bedingtheit des denkenden Subjectes von Seite des Objectes bildet darum die zweite Stufe jedes Gedankens. Der Gedanke ist Gedanke „vom Sein“, das Denken ist Denken „über die Sache“. Darum „muß das Sein unabhängig und vor dem Denken sein“ als Grund des Seins des Denkens selbst und als Voraussetzung des Bewußtwerdens des Subjectes durch das Denken (s. o. S. 422).²⁾

„Was dem Denken vorausgedacht wird, muß existiren.“ Daraus folgt aber, wie D. hervorhebt, nur, daß das Gedachtwerdenmüßende für das Denken, nicht aber, daß es an sich nothwendig sei. Vielmehr muß, wie die Denklehre gezeigt hat, gerade das, was gar nicht weggedacht werden kann, also für das Denken in letzter Instanz allein nothwendig ist, als das an sich rein Bedingende oder Freie gedacht werden. Man muß daher zwischen dem subjectiven und objectiven Grunde unterscheiden; ja beide müssen entgegengesetzt, wie Bejahung und Verneinung, sich verhalten (s. o. S. 423). Aus der Verwechslung beider entsprang der Pantheismus und überhaupt alle unrichtigen Resultate der neueren Philosophie (s. o. S. 421).

Die Abhängigkeit und Bedingtheit nun, welche dem Ich, inwiefern es ein denkendes ist, wesentlich eignet, muß weggedacht werden, wenn man das anfängliche (weil zu denken anfangende und als denkendes bedingte) Ich nicht bloß in seiner Beschaffenheit, sondern auch in seinem Ursprung erkennen will. Diese Erklärung des Ursprungs aber versucht D. sowohl in den Münchener Vorlesungen als in der Moralphilosophie in folgender Weise.

Falsche Entgegensetzung und falsche Identification, sagt er in der 10.

¹⁾ Darum wohl findet D. (s. o. S. 428) in dem Satz: „Ich bin denkend“ das „bestimmte Setzen der beiden Fälle“, die in dem Satze: „Ich kann an allem zweifeln“ „unbestimmt gesetzt“ sind.

²⁾ Die Auseinandersetzung D.'s läßt höchstens eine genauere Auscheidung der äußeren Objectivität von jener Objectivität welche mit dem denkenden Subject sachlich in Eins zusammenfällt, vermischen. Eben dadurch, daß die äußere Objectivität „auf das Subject wirkt“, wird dieses seiner selbst als eines von den äußeren Objecten verschiedenen Objectes (als des Subject-Objectes) sich bewußt.

Vorlesung (f. o. S. 429 ff.), gehe durch die ganze neuere Philosophie hindurch. So schlage bei Fichte die falsche Entgegensetzung oder Coordination von Ich und Nichtich, bei Schelling und Hegel der Gegensatz von Sein und Nichtsein in die Identität um. Die Negation, das „Nicht“, ist an sich nur ausschließend; eine wirkliche Bestimmtheit ist durch das „Nicht“ nur da gegeben, wo es innerhalb einer Gattung einer positiv bestimmten Art gegenübersteht. Hier ergibt sich die positive Bestimmung von selbst aus dem Verhältniß des negativen Theiles der Disjunction zur positiv bestimmten Art und zur gleichfalls bestimmten Gattung, wie schon die Denklehre gezeigt hat (f. o. S. 430 Anm. und 151). Wo aber „keine Gattung oberhalb bestimmt ist, muß das ‚Nicht‘ selbst bestimmt werden“, wenn ein reiner Gegensatz hergestellt werden soll. Das Nichtsein steht mit dem Sein durchaus nicht im directen Gegensatz, wie D. gegen Hegel zeigt. Dagegen Sein und Nichts bilden für unser Denken — nicht an sich oder objectiv — den letzten Gegensatz. Hinsichtlich des Gegensatzes von Ich und Nichtich fehlt aber auch eine derartige negative Bestimmung. Durch das „Nicht“ ist hier gar nichts bestimmtes, weil es ganz unbestimmt bleibt, ob durch das „Nicht“ die individuelle oder die allgemeine Seite, die wir im Ich unterschieden haben, negirt wird. Wird „das Ich im Allgemeinen aufgehoben“, so resultirt für das Denken ein Nichtich, dem alle Ichheit abgeht; wird aber die Individualität des nur denkend Seienden, also von einer gegebenen Bestimmtheit abhängigen oder relativen Ich negirt, so ergibt sich ein Ichnicht, d. i. ein Nichtich, das nicht mein Ich, und weil jedes der Gattung „Mensch“ angehörige, und weiterhin jedes denkbare relative Ich ein „mein Ich“ ist, überhaupt kein solches, kein individuelles Ich, aber doch Ich ist, während das vorher betrachtete allgemeine Ich (die Gattung) nur als gedachte Voraussetzung ist, ein wirkliches Ich dagegen erst durch das Eingehen in die individuelle Bestimmtheit wird, demnach nur als individuelles ist. Dasselbe folgt, wenn man den Gedanken der Anfänglichkeit, die dem Denken und darum auch dem denkenden und durch das Denken erst zum Bewußtsein kommenden Ich wesentlich ist, festhält. Das dem denkenden, also anfangenden Ich entgegengestellte Nichtich kann durch sein „Nicht“ die Ichheit, aber auch die Anfänglichkeit negiren. Im ersten Falle resultirt ein anfangendes Nicht-Ichliches, im zweiten ein nichtanfangendes Ich. Durch alle diese Unterscheidungen, sagt D., leuchte „die Unrichtigkeit des falschen Dualismus und des daraus hervorgehenden Pantheismus“ ein, und zugleich sei damit das „Mittel“¹⁾, die Methode gegeben, um statt solcher logisch unberechtigter Gegenüberstellungen (wie Sein und Nichtsein, Ich und Nichtich) positiv bestimmte Glieder zu gewinnen.

An dieser unberechtigten Entgegensetzung leidet aber nicht bloß die Identitätslehre, sondern auch ihr Antipode, das Günther'sche System. Auch dieses hat D. durch die eben betrachtete Aus- und Unterscheidung zunächst in metaphysischer Beziehung überwunden. Alle Gebrechen des Günther'schen Systems haben gerade in der metaphysischen Gegenüberstellung des göttlichen Ich und Nichtich ihre Quelle. Indem Günther, statt von dem relativen Ich aus, wie man erwarten sollte, das Verhältniß desselben zur Natur und

¹⁾ Daß unter den logischen Schlussformen nur die dilemmatische Schlussfolgerung dieses „Mittel“ biete, hat D. erst ein Jahr später im „Grundriß der Logik“ ausgesprochen.

zu Gott zu bestimmen, von dem Gedanken des dreipersonlichen Gottes aus mittelst des göttlichen Nichtich = Gedankens zur Erkenntniß der Welt zu gelangen sucht, ist ihm unter der Hand die subjectiv nothwendige Begründung zur objectiv nothwendigen Entwicklung geworden. „Ein Anderes aber“, sagt D. (f. o. S. 422), „ist der nothwendige Erkenntniß- und ein Anderes der freie Seinsgrund.“ Die geniale Unterscheidung des subjectiven und des objectiven Grundes, die (principiell) D. in die Philosophie eingeführt hat, fehlt bei Günther; und während er in seinem Kampfe für eine christliche Philosophie gegenüber dem Pantheismus überall die Klippe der Immanenz Gottes in der Welt zu vermeiden trachtet, ist er der anderen Klippe, der Annahme eines nothwendigen Verhältnisses von Gott und Welt, zu nahe gekommen. ¹⁾ Darin wurzeln aber, vermittelt durch die Annahme einer „Contradictio“ und „Contraposition“ von Gott und Welt, alle Sätze Günther's über Geist, Natur und Mensch, kurz alles Mangelhafte an seiner Psychologie und Erkenntnistheorie. ²⁾ Bei D. dagegen tritt an die Stelle der Günther'schen Contraposition der Ternar von Gott, Natur und Mensch, oder absolutem Ich, bewußtlosem Nichtich und relativem Ich.

Ein absolutes Ich aber als ein „an sich poniren Könnendes“ muß dem relativen Ich, das ein „nur in gewisser Beziehung Ponirendes“ ist, d. i. seine Thätigkeit (zunächst das Denken als das erste Prädicat des Ich), aber nicht sein Sein ponirt, vorausgedacht werden (f. o. S. 432). Ohne jenes erste Ich könnte das zweite, „das zum Bewußtsein seiner Ichheit erst kommende Ich“ gar nicht dazu kommen. Denn dieses letztere Ich ponirt ja, indem es ponirt, „nicht sich selbst, sondern nur das Bewußtsein von sich, und nur das Prädicat [Denken], nicht die Copula“ (das Sein), durch welche allein es „das Prädicat ponirend sein kann“. Das vom Ich ge-

¹⁾ Aus diesem Grunde erreichte Günther das Ziel, das er selbst sich gesetzt (eine der Offenbarung und den philosophischen Errungenschaften der Neuzeit zugleich entsprechende „christliche Philosophie“) nicht vollständig. Dieß würde nun freilich an sich nichts gegen die philosophische Richtigkeit seiner Sätze beweisen. Daß aber seine Bestimmungen auch philosophisch nicht genügen, glaube ich bereits anderswo dargethan zu haben.

²⁾ Ich muß daher an dem festhalten, was ich in dem wiederholt citirten Programm (S. 24) über die philosophischen Verdienste Günther's gesagt habe. Nicht die substantielle Trennung von Geist und Natur kann ich als das größte Verdienst dieses Denkens betrachten; diese Entgegensetzung scheint mir vielmehr der größte Fehler seiner Erkenntnistheorie und Psychologie zu sein. Aber das Selbstbewußtsein als den richtigen Ausgangspunkt aller wahren Philosophie und den Unterschied des Selbstbewußtseins und des bewußten menschlichen Denkens und Erkennens von dem sinnlichen Schauen und dem göttlichen Erkennen wieder gebührend hervorgehoben zu haben: das sind die unvergänglichen, das sind die größten Verdienste des Philosophen Günther. D. meint wohl daselbe wie Günther, wenn er in den Münchener Vorlesungen (f. o. S. 426) das Subject als den Punkt bezeichnet, „dessen wir als eines nicht zu läugnenden, also im Grunde negativen Ausgangspunktes an und für sich gewiß sind“. Von einem unmittelbaren Selbstschauen des Ich kann daher bei D. consequenterweise so wenig als bei Günther und Herbart die Rede sein. Nur geht D. stets rasch über dasjenige weg, was Andere bereits in's Reine gebracht haben, um zu jenen Problemen sich zu wenden, die noch der Erlebigung und Lösung harren. Daß ihm aber das unmittelbare Selbstbewußtsein nur ein Wissen vom Daß, nicht vom Was dieses Selbst, und darum auch keine unmittelbare Selbstanschauung ist, hat D. schon in seiner Encyclopädie (f. o. S. 102 Anm. 2) deutlich genug erklärt.

wonnene, durch das Denken vermittelte Bewußtsein ist aber ein anfangendes, also auch das (dem actualen oder selbstbewußten Ich und dem Denken vor-
ausgehende) Sein. Denn wäre, sagt D. in der Moralphilosophie (f. o. S. 493) des Menschen „Sein kein anfangendes, so wäre auch sein Bewußt-
sein kein anfangendes“. ¹⁾ Da demnach das Ich, das denkend zum Selbst-
bewußtsein kommt, ein in doppelter Weise anfangendes ist, so muß diesem
doppelten Anfang auch ein doppelter Grund vorausgedacht werden, damit
der Anfang möglich sei. Diese doppelte Voraussetzung hat, wie mir scheint,
D. im Auge, wenn er (f. o. S. 432) sagt: Das zum Bewußtsein kommende
Ich „muß ein Ich, das nicht zu sein anfängt, und wodurch der Anfang
überhaupt als ein möglicher denkbar wird, [sich] vorausdenken und hat dieses
Ich in der Unterschiedlichkeit der Prädicate vom Ich auch bereits ebenso gut
vorausgedacht, als es das ichlose Sein“ (als die sein Ich mit dem Denken
verbindende Copula) „sich vorausgedacht“.

Indem nämlich das reine Ich von der durch seine Thätigkeit hervor-
gerufenen individuellen Zuständigkeit unterschieden und bloß für sich gedacht
wird, wird auch die Abhängigkeit und Gebundenheit desselben an eine objec-
tive Bestimmtheit weg- und es als „rein positives“, an sich poniren, unbe-
dingt bedingen können, also absolutes Ich gedacht. Inwiefern dagegen
das Sein, die „Copula“ (d. i. die Bedingung, ohne welche das Ich nicht
denkend sein, also auch nicht zum actualen Selbstbewußtsein kommen könnte)
dem Ich wie dem Denken zur Voraussetzung dient, erscheint es selbst, ohne
diese beiden gedacht, als „ichloses [und darum auch gedanken- und vernunft-
loses] Sein“, als das zweite Nichtich, von dem nicht die Bedingtheit und
Bestimmtheit, sondern die „Ichlichkeit“ wegzudenken ist. Aus ihm als dem
rein „Ichlosen“ kann, wie schon die Metaphysik gezeigt hat, das Ich nicht
entspringen ²⁾; darum muß Letzteres als „unbestimmtes Sein“ oder besser
als „Ansichsein“ ³⁾, als Potentialität, die sich erst verwirklichen soll, von
Anfang an mit dem ichlosen Sein verbunden sein, wenn Selbstbewußtsein
entstehen soll. Deshalb sagt D. (f. o. S. 432): „Das Ich ist nur in
gewisser Beziehung das Ponirende, in gewisser Beziehung aber auch wieder
ein Ponirtes, inwiefern es weder das Sein noch das Ich aus sich genom-
men, sondern schon befaßt hat, wie es zum ersten Acte des Ponirens ge-
kommen ist.“

Ist nun aber das ichlose Sein als solches nicht ein Bestimmendes und

¹⁾ D. will sagen: Unser Selbstbewußtsein ist ein anfangendes und gewordenes, also auch ein bedingtes (weil ohne einen von anderswoher hinzukommenden Grund ein Nicht-seiendes nicht zum Seienden werden kann). Ebenso aber auch unsere Existenz. Sobald wir überhaupt existiren, müssen auch die natürlichen Anlagen (auch die Anlage zum Selbstbewußtsein) sich regen, sich zu entwickeln und zu verwirklichen beginnen. Wenn also diese Verwirklichung eine zeitlich beginnende, gewordene, abhängige ist, so muß auch unser Sein ein zeitliches, gewordenes, bedingtes sein. Doch ist nicht zu läugnen, daß hier eine Lücke in der Deutinger'schen Darstellung ist; denn die Berechtigung dieser Anwendung des Causalitätsgesetzes leuchtet nicht ohne Weiteres und von selbst ein, sondern fordert eben auch eine Begründung durch den als letzte subjective Gewißheit hingestellten Act des zweifeln-könnenden und denkend-seienden Ich.

²⁾ Darum sagt D. (f. o. S. 422) mit Beziehung auf Schelling's System, daß der „Sichtblick“ des Selbstbewußtseins „als das Höchste in das objective Werden nicht hätte fallen können, wenn er nicht (als ein nicht werdender, sondern seiender) vor und über allem Werden gewesen wäre.“

³⁾ Beide Ausdrücke gebraucht Günther.

Ponirendes, sondern ein Ponirtes und Bestimmtes¹⁾, und setzt auch das denkende Ich eine „Position“ voraus, damit es durch die eigene Thätigkeit zum Selbstbewußtsein kommen kann, so muß ein beide ursprünglich Ponirendes gedacht werden, dem Ichheit und Sein zukommt, und zwar anfangslos, unbedingt und absolut, weil es außerdem selbst wieder ein Ponirendes voraussetzen würde. Auch ist in ihm ein Gegensatz von Ichheit und Sein nicht denkbar. Könnte sein Sein getrennt vom Ich gedacht werden, so daß es als Nichtich oder ichloses Sein die vorausgehende Grundlage für die Ichheit bilden würde, so müßte wieder ein höherer Grund, d. h. eben ein an sich oder absolut seiendes Ich vorausgesetzt werden, damit jenes Sein ein ichliches werden könnte. Ich und Sein müssen also in dem wirklich „an sich poniren Könnenden“, Unbedingten oder Absoluten Eins sein. Dieses muß daher absolutes Sein und absolut persönliches Wesen (weil Ich) zugleich sein. Das Sein ist hier nicht „Prädicat vom Ich“, so daß das Sein auch getrennt vom Ich gedacht werden könnte; das absolute Ich kann nur „als seiend gedacht werden, während das relative, das zu denken anfangende Ich auch nichtseiend gedacht werden kann.“ Mit dem Denken ist „der Anfang gegeben und der Gegensatz“. Denn das Denken ist Denken nur durch seine Gebundenheit an ein Denkbares; es fängt an und fängt nur mittelst des Gegensatzes an. Beides muß von dem unbedingten oder absoluten Ich weggedacht werden, weil mit beidem Bedingtheit gesetzt ist; also muß auch das Denken von ihm weggedacht werden, d. i. die mittelbare Beziehung zum Sein durch das Denken — eine Beziehung, die dem menschlichen Ich wesentlich ist und es zu einem relativen macht. An die Stelle des Verhältnisses tritt Einheit von Sein und Ich.

Das Denken muß diese letzte Voraussetzung machen, und seine Bewegung kann nur in ihr zur Ruhe kommen. Das denkende Ich „muß aber ein seiendes sein, um ein denkendes sein zu können“. Es ist denkend, ohne doch dieses Sein sich selbst gegeben zu haben. Was ihm also als Grund vorausgedacht werden muß, muß gleichfalls ein Seiendes sein. In Folge dieses Zusammenhanges von Denken und Sein ist alles, was gedacht werden muß. Dieses Müssen ist aber eine (objective und positive) Abhängigkeit des Denkens von dem Nichtnichten, nicht umgekehrt. Dem Sein nach ist das nothwendig Gedachte das Ponirende, und eben, weil es Seiendes ponirend ist, selbst seiend.

Und auf diese Darlegung nun läßt D. die nach meiner Ansicht wahrhaft classische Stelle über den nothwendigen Zusammenhang von Denken und Sein folgen, deren ich bereits gedacht habe. „Nicht subjectiv, sondern objectiv“, sagt er, „hängt das denkende Subject [das „zugleich als Object seines Denkens erscheint“] mit den beiden andern Objecten zusammen, indem es in ganz gleicher Weise [wie die andern Objecte] von dem Denken sowohl aus- als eingeschlossen wird.“ Denn das Eingeschlossensein der Objecte vom denkenden Subjecte ist ja, wie D. in der Denklehre entwickelt hat, die eine Bedingung jedes Gedankens; die Ausgeschlossenheit aber die andere. Beides (s. o. S. 434) gilt auch von dem anfangenden Ich, inwiefern dasselbe gedacht wird, also Object ist. Denn auch dieses ist „vom denkenden Subject

¹⁾ D. setzt dieß als durch die Untersuchungen der Denklehre erwiesen voraus.

und vom Acte des Denkens“, mittelst dessen das Ich-Object gedacht wird, verschieden.

Nachdem so die drei Objecte in ihrem Verhältnisse zu dem „blos im Acte des Denkens positiven“¹⁾ subjectiven Ich im Allgemeinen bestimmt sind, faßt D. kurz zusammen, was in Bezug auf das absolute Ich aus dem Bisherigen als Resultat sich ergibt. In subjectiver Beziehung erschien dasselbe als das auf keine Weise Nichtzudenkende, also schlechthin Denknothwendige, eben darum aber in objectiver Beziehung als das absolut Positive und Freie. Es ist nicht das bloße unbestimmte Sein, sondern der persönlich Seiende, oder, wie D. in der 11. Vorlesung mit Bezug auf den physiko=theologischen Beweis sich ausdrückt, es ist „nicht das Allgemeinste, sondern auch wieder das höchst Einfache und Einheitliche“, eben weil es Ich ist. In subjectiver Beziehung aber unterscheidet es sich sowohl von dem anfangenden relativen Ich als von dem anfangenden ichlosen Sein dadurch, daß diese beiden auch „als nicht-seiend“, das absolute Ich aber „gar nicht anders denn als seiend gedacht werden kann“ (s. o. S. 433). Dieser Unterschied bleibt bestehen, obwohl für die Existenz des denkenden Ich das ichlose Sein, das „Anfangende, das kein Ich ist“, eine ebenso denknothwendige Voraussetzung ist, wie das absolute Ich.

Ferner besteht hinsichtlich des Denkens des Absoluten und des Relativen jener durch die ganze Denklehre hindurchgeführte Unterschied: daß das absolut seiende Ich nur als Voraussetzung einerseits des relativen, denkenden Ich, andererseits des relativen Seins (des Daseins) gedacht werden kann. Da nämlich das denkende Ich „nur ein beziehungsweise voraussetzungslos ponirendes ist“ ist (hinsichtlich der eigenen Thätigkeit nämlich, nicht hinsichtlich des Gedachten oder Gegenständlichen und auch nicht hinsichtlich der jener Thätigkeit zu Grunde liegenden Potenz), so kann und muß ihm ein nicht bedingt (relativ), sondern unbedingt ponirendes Ich vorausgedacht werden. Aber dieses Ich kann eben auch nur mit Hinsicht auf das relative Ich und mittelst Negation dieser Relativität als Voraussetzung, ohne welche die eigene Relativität nicht denkbar wäre, von uns gedacht werden. Ebenso könnte das absolute Sein gar nicht gedacht werden, wenn es nicht als Voraussetzung eines die Absolutheit des Seins negirenden, also negativen Seins denkbar wäre. „Durch die theilweise Negation kann das subjectiv denkende Ich des Begriffes vom Sein habhaft werden.“ Das eigenschaftliche oder begrenzte und bestimmte Sein, das Dasein ist, wie die Metaphysik eingehend gezeigt hat, das dem Denken als dem einen (theilweisen) Nichtsein gegenüberstehende, coordinirte und darum denk- und erkennbare andere (theilweise) Nichtsein. Die „letzte Voraussetzung“ dieser Negation ist aber das ebenso wenig als das absolute Sein an sich denkbare Nichts.

Damit sind alle für die Schöpfungstheorie nöthigen Prämissen gewonnen. Wie der Grund des im Dasein Negativen nur das Nichts sein kann, so der „Grund des im Dasein Positiven“ nur das absolute Sein. Denn in dem denkenden Ich kann dieser Grund nicht liegen, indem dasselbe dieses Sein schon vorfindet und zur nothwendigen Voraussetzung hat, wenn

¹⁾ Diese Stelle erklärt sich aus dem, was D. (s. o. S. 422) über Fichte sagt: daß wir, indem wir denken, die erkennbare Objectivität nicht an sich oder objectiv, wohl aber subjectiv (in und für uns) setzen.

es zu denken beginnt. Liegt aber der Grund der Entstehung des Daseins im absoluten Sein, so kann dieser Grund nur als Act absoluter Freiheit, nicht aber als Folge irgend einer Nothwendigkeit gedacht werden. Denn für's erste würde, wie D. in der Moralphilosophie (s. o. S. 494) zeigt, jede von außen stammende Nothwendigkeit als solche die Absolutheit des Seins aufheben, jede innere Nothwendigkeit aber kein Setzen eines erst werdenden und überhaupt kein Setzen außer Gott zulassen. Zweitens aber müßte, wenn das negative Dasein aus Gott „wesentlich oder nothwendig“ hervorgehend gedacht würde, die Negation in das Wesen Gottes selbst verlegt werden; gerade dadurch aber würde jedes Poniren von Seite des Absoluten unmöglich. Nur in einem freien Willensacte Gottes kann also die Setzung eines Seienden außer Gott ihren Grund haben.

Daraus ferner, daß Gott nur das Vollkommene wollen kann, folgt (s. o. S. 436 f.), wie D. auch in der Denklehre (s. o. S. 194), in der Moralphilosophie (s. o. S. 494) und in gedrängter Kürze im „Geist der christl. Ueberl.“ (s. o. S. 618) entwickelt hat, daß der Mensch frei, die unfreie Welt aber nicht um ihrer selbst willen, sondern als Grenze, Basis und Spielraum für die creatürliche Freiheit geschaffen ist, und weiter, daß dieselbe ihr wahres Sein erst „durch den sie durchbringenden Geist“ erhält (s. o. S. 393, 395, 399, 653 Anm. 2); so durch den Gedanken, so auch durch das Kunstwerk.

Damit ist die nothwendige Grundlage für die Bestimmung des „mittleren Ich“ gewonnen. Die erste Bestimmung nun ist hier eben die der relativen Freiheit dieses Ich, weil außerdem die Welt ohne Zweck, ein zweckloses Schaffen aber, wie D. in der Moralphilosophie (s. o. S. 494) andeutet, eine *contradictio in adjecto* wäre. Denn dem Willen ist es wesentlich, wenn wollend, auch zwecksetzend zu sein, dem absolut vollkommenen Gotteswillen also, schaffend den vollkommensten Zweck zu setzen. Das gleiche Resultat ergibt sich in subjectiver Beziehung aus dem Zweifeln- und Widersprechenkönnen (s. o. S. 438). Das Widersprechen kann nach D. nicht aus der allgemeinen, bei Allen gleichen Natur, sondern nur aus der „Besonderheit der subjectiven Bewegung“, also aus der eigenen, von ihm selbst abhängigen Thätigkeit des Einzelnen, aus dem freithätigen „Selbst“, das den Menschen über das bloße Gattungsleben erhebt, erklärt werden.¹⁾ Alle diese Punkte aber werden in der Moralphilosophie eingehender entwickelt. Eigenthümlich ist der Darstellung, welche die Münchener Vorlesungen enthalten, nur die Hinweisung darauf: daß schon im ersten Bewußtseinsacte („Ich bin denkend“) die subjective Nothwendigkeit, die dem Denken zukommt, und die objective Nothwendigkeit (Bestimmtheit und Bedingtheit) des Seins vom Ich als dem Nichtnothwendigen unterschieden werden. Das Ich nimmt nämlich zwar durch seine Gebundenheit an die Gesetze seiner Thätigkeit und an das gegebene Sein und die gegebenen Seinsverhältnisse an der Nothwendigkeit Theil, ist aber an sich nicht nothwendig, sondern frei, der Mensch also nothwendig (unfrei) und frei zugleich. Seine Freiheit ist

¹⁾ Auch der Beweis, den Ulrich für die Freiheit des menschlichen Willens in seinem neuesten Werke (im „Naturrecht“ als dem 1. Bande der „Grundzüge der praktischen Philosophie“, Leipzig, 1873) versucht, läuft im Wesentlichen auf diese Gewißheit von unserm Selbst, als dem Grunde unserer geistigen Thätigkeit, hinaus.

eine „bedingte“, eine nur „mittelbar ponirende“. Das menschliche Wollen wird daher zwar von dem Unfreien bestimmt, aber nicht ganz und gar, hängt „nicht als bloße Folge“ mit demselben zusammen, sondern wirkt auf dasselbe zweckbestimmend zurück.¹⁾

An diese Bestimmung der Art der menschlichen Freiheit anknüpfend versucht nun D. (s. o. S. 439 Anm. 2) einen (mit seinem ganzen System untrennbar verwachsenen) Beweis für die Unsterblichkeit des Menschen. D. hebt hier (was in der Metaphysik noch nicht geschieht) hervor, daß der Mensch, inwiefern er sich selbst bestimme, „gänzlich unabhängig“ und demnach „von dieser Seite absolut und unzerstörbar“ sei; ferner: der menschliche Wille sei wesentlich „mit dem vom Sein unterschiedenen Dasein verbunden“, ohne dasselbe also entweder gar nicht oder gleich Gott. Es ist bemerkenswerth, daß D. von den scheinbaren Vortheilen, welche eine substantielle Scheidung von Geist und Dasein (Natur im engeren Sinn) für den Nachweis der Freiheit und Unsterblichkeit bietet, sich nicht blenden läßt, sondern unverrückt an der Wesenseinheit der menschlichen Natur festhält.

In dem nun folgenden Rückblick bezeichnet D. die reine Freiheit als das wahrhaft Absolute, unterscheidet den Pantheismus älterer Mystiker von dem Pantheismus der neueren Philosophie und weist auf den „logischen Disjunctionsfehler“ der scholastischen Psychologie hin, welche bloß ein Sterbliches und ein Unsterbliches in der menschlichen Wesenheit als Leib und Seele unterschieden, eben darum aber den Unterschied von Natur und Freiheit innerhalb dessen, was sie Seele nannte, zu wenig gewürdigt habe. So wurde, sagt D., der Begriff der Seele ein „zweideutiger Begriff“, da die Seele offenbar „nicht ohne Natur, aber auch nicht ohne Freiheit“ ist. Gerade diese Nichtunterscheidung des Geistigen (Persönlichen und Freien) vom Seelischen mußte aber D. als den Grundfehler der scholastischen Psychologie betrachten.

Der Mensch weiß sich frei und nothwendig (natürlich) zugleich. Durch jene erste Seite seines Bewußtseins (s. o. S. 441) ist er, wie schon in der Encyclopädie entwickelt wurde, Gott ähnlich, der Natur aber unähnlich; durch die zweite der unfreien Natur ähnlich und von Gott verschieden. Die Ähnlichkeit bedingt den Zusammenhang. Darum „hängt der Mensch mit dem freien Objecte zusammen durch die Freiheit, mit dem unfreien durch die eigene Bedingtheit.“ Die Beziehung der subjectiven zur objectiven Freiheit nennen wir Glaube. Ohne ihn ist eine Erkenntniß freien Lebens unmöglich. Weil der Mensch einer in ihm selbst waltenden freien Willenskraft sich bewußt ist, deßhalb legt er der objectiven Freiheit gegenüber nicht, wie der unfreien Natur gegenüber, den Maßstab des natürlichen Causalitätsverhältnisses an. Calcul und Experiment finden hier ihre Grenze. An die Stelle zwingender Evidenz tritt der Glaube, das Vertrauen, oder auch das Gegentheil, jedenfalls aber ein Verhältniß, das sich der Mensch mit Freiheit selbst gibt. Der Freiheit gegenüber muß der Mensch ein freies

¹⁾ Eine nicht unwichtige Ergänzung zu diesen Bestimmungen über die Art der menschlichen Freiheit bildet das, was D. in der 16. Vorlesung (s. o. S. 440 Anm. 2) hierüber sagt. Von Bedeutung ist hier insbesondere die Unterscheidung der Selbstbestimmungsfähigkeit, der „bloß möglichen Freiheit“, des „allgemeinen Grundes“ von der wirklichen oder actualen Freiheit, die erst mit der That gegeben ist.

Verhältniß an die Stelle des nothwendigen treten lassen, muß sein Verhältniß zur Freiheit durch einen freien Willensact selbst bestimmen. Diese Nothwendigkeit ist eben in der freien Seite des menschlichen Wesens begründet. Darin „liegt die Beziehung des Glaubens zum Wissen“, darin also die Möglichkeit speculativer Begründung einer religiösen Philosophie.

Das „persönliche Zutrauen zur Persönlichkeit“ oder der Glaube ist durch die Willensfreiheit des Menschen, die sinnliche Wahrnehmung (Empfindung) durch sein Dasein (und die damit gegebenen „Organe der Beziehung des Menschen zur Außenwelt“) bedingt. Mit der sinnlichen Natur, mit dem Dasein des Menschen ist auch die sinnliche Empfindung ohne Weiteres gegeben.¹⁾ Nicht so verhält es sich mit der positiven Beziehung der menschlichen Freiheit zu einer freien und persönlichen Objectivität, d. i. mit dem Glauben. Persönliche „Aufschließung“ (Rundgebung oder Offenbarung) ist nothwendige Bedingung dieses freien Verhältnisses sowohl der absoluten Persönlichkeit als auch relativ-freien Wesen gegenüber. Wo demnach dieser positive „Aufschluß“ von Seite einer höchsten (absoluten) Persönlichkeit fehlt, wird dem Menschen vermöge der Willensfreiheit und des Freiheitsbewußtseins, mag dieses eine Uroffenbarung zur Vorbedingung haben oder nicht (s. o. S. 704 f. Anm.), wohl eine negative (als Bedürfniß und Streben sich äuffernde) innere Anschauung oder Idee einer absoluten Freiheit, nicht aber eine positive Anschauung und Erkenntniß zukommen. Diese Idee nun macht sich in allen specifisch menschlichen, d. i. in allen relativ-freien Kräften des Menschen geltend, auch da, wo Offenbarung und daran sich anschließender Glaube fehlt. Nur gewinnt die Eine Idee verschiedene Färbung, je nachdem sie dem Denken (der Begriffsbildung etc.) oder dem Können (Kunst) oder dem Handeln, das sittliche Bedeutung hat, zu Grunde liegt oder vielmehr als „zu erreichendes Ziel“ vorschwebt. Durch die Idee, welche in der Willensfreiheit ihre Quelle hat, erhält jede dieser Thätigkeiten ihr Ziel, ihren „Endpunkt“, das der „nothwendigen“ Anschauung gegenüber- und über ihr stehende „Gewollte“. Wie darum die Anforderungen an Wissenschaft und Kunst, die wie Wahrheit und Schönheit sich verhalten, sich beständig steigern, so auch die Idee des Sittlich-Guten, die Anforderung an den von dem handelnden Ich „gewollten, durch Denken und Können nur vermittelten Zweck“. Die Idee des Wahren ist für das Denkvermögen und die Denktätigkeit des Menschen eine ebenso unabweisliche und unvermeidliche Voraussetzung wie die naturnothwendige (durch den „äußeren“ oder „inneren Sinn“ vermittelte) Empfindung. Strebt nun der Mensch diese vermöge des Freiheitsbewußtseins der Vernunft (dem Denkvermögen) innewohnende Idee der Wahrheit durch gesetzmäßige Denktätigkeit zu verwirklichen, so ist der Wille als agens, als treibende und bewegende Kraft thätig und bewirkt den allmählichen Fortschritt und die endliche Erreichung des durch die Idee nur negativ und potentialiter gegebenen Zieles. Wendet sich aber der freie Wille mit persönlichem Zutrauen der freien Mittheilung eines freien Wesens zu, so erscheint der freie Willensact als Glaube. Nur durch den einer göttlichen Offenbarung sich aufschließenden Willen wird nun nach D.'s Uebersetzung den einzelnen Kräften ihre letzte Vollendung und den einzelnen

¹⁾ Darauf zielen die Sätze ab, welche schon die Propädeutik D.'s (S. 46 f., 52 ff.) über den Unterschied von Natur- und Gotteserkenntniß enthält. (Vgl. o. S. 102 f.)

Ideen ihre höchste Verwirklichung und Erfüllung zu Theil. Eben darum aber darf das mit freiem Glauben Ergriffene den menschlichen Kräften und ihren Gesetzen nicht bloß nicht widersprechen, sondern muß ihnen und zwar allen vollkommen entsprechen (s. o. S. 627) und als entsprechend wenigstens zuletzt (beim Abschluß der ganzen Entwicklung) sich gezeigt haben und durch die Wissenschaft als das alle Kräfte, auch die Vernunft, Vollendende nachgewiesen sein. In diesem Sinne faßt D. (s. o. S. 442) die specifisch menschlichen Kräfte als „subjective Bewegung der Wechselwirkung von Dasein und Wollen“ und den Willen (und zwar innerhalb des Wollens überhaupt wieder den an eine wirklich göttliche Offenbarung sich anschließenden Glauben) als die alle vollendende Kraft.

Die 18. Vorlesung (s. o. S. 443 f.) bestimmt nochmals in klarer Darstellung Denken und Können als Voraussetzungen der sittlichen That und Entscheidung und schließt von dem thatsächlichen Gange der Entwicklung dieser Kräfte auf eine vorausgegangene „Decentralisation“. Der Weg jeder derartigen Entwicklung wird als Weg von der Negation und Privation zur Position charakterisirt; und zwar wird bemerkt: die „allgemeine Seite“ bei jeder solchen Bewegung sei nothwendig; „nur die individuelle“ sei frei. Damit ist sowohl die Gesetzmäßigkeit als die Freiheit der Entwicklung gewahrt.

In den beiden letzten Vorlesungen (s. o. S. 444—451) werden zuerst die Gesetze des Denkens und des Könnens als entgegengesetzte aus der entgegengesetzten Beschaffenheit der beiden Grundkräfte abgeleitet; dann werden die Gesetze des Denkens entwickelt. Inwieweit diese Entwicklung zum leichteren Verständniß der Deutinger'schen Auffassung der Denkgesetze beizutragen geeignet ist, wurde sie bereits in dem Rückblick auf die „Denklehre“ berücksichtigt.¹⁾ Eigenthümlich ist dieser Darstellung insbesondere ein Punkt, welcher selbst im Grundriß der Logik nicht mehr zur Sprache kommt. D. sagt nämlich, daß das Wort „innerhalb der subjectiven Bewegung“ als ein Besonderes der „Allgemeinheit des Denkens“ gegenüberstehe, während es der in Einzelheiten zerplitterten Objectivität gegenüber als Allgemeines erscheine. Wenn aber weiter das Wort als „die einfache Erfüllung der drei Denkgesetze“, als „Zurückführung der Besonderheit zur Allgemeinheit“ zc. bezeichnet wird, so scheint D. doch wieder (den Bestimmungen der Denklehre und des Grundrisses der Logik entsprechend) das Wort als die mittlere Einheit des gesetzmäßigen Denkens und der die sinnliche Erscheinungswelt in sich abspiegelnden Wahrnehmung aufzufassen. Durch Anwendung der Denkgesetze auf die individuelle Erscheinung, Empfindung und Vorstellung (nicht durch Einigung der beiden ersten Gesetze, als solcher, im dritten, da ja die Gesetze an und für sich ganz inhaltslos sind) entsteht, wie der Begriff, so auch der Ausdruck desselben, das Wort. Daß der Gedanke mittelst der Wortbildung selbst wieder individualisirt und durch diese Individualität der Erscheinung und Empfindung, die ihn veranlaßte, ähnlich wird, das ist ein Werk der

¹⁾ Wie in früheren Schriften, so schließt D. auch hier (s. o. S. 449 Anm.) das reine a priori wie das reine a posteriori von dem Wissen, und darum auch von dem Beweise aus. Aus diesem Grunde findet weder der „apriorische“ noch der „aposteriorische“ Beweis in seiner Dialektik Platz, während der pro- und regressiv (de- und inductive), der directe und indirecte Beweis wenigstens als untergeordnete Arten der Lehre vom Beweise eingefügt werden.

productiven, nicht der reflectirenden Thätigkeit. D. scheint sich demnach, als er diese Sätze niederschrieb, die ursprüngliche Genesis des Wortes als eine durch das Zusammenwirken der Reflexions- und der Produktionskraft des Menschen hervorgerufene gedacht zu haben. Der unmittelbaren lebendigen Empfindung entspricht ein bestimmter Naturlaut. Sowie nun die zurückbeziehende (reflectirende und abstrahirende) Thätigkeit die unmittelbare Empfindung ihrer Individualität entkleidet und zu einer gewissen Allgemeinheit erhebt, fixirt gleichzeitig die bildende, von innen nach außen wirkende Kraft diese Beziehung der natürlichen Empfindung auf das geistige Leben in dem der Empfindung correspondirenden Naturlaute. Weil aber dieser nicht blos die unmittelbare Empfindung, sondern auch die „Beziehung zur geistigen Einheit“ in sich abspiegeln soll, erscheint er nothwendig als modificirter oder articulirter Laut, der, obwohl selbst individuell, doch zugleich eine Vielheit von Erscheinungen und Empfindungen in sich zu einer Einheit zusammenzufassen vermag und selbst da, wo er nur auf eine Einzelheit sich bezieht, nicht das Einzelne, sondern das Allgemeine und Einheitliche daran in sich abbildet. In das so entstandene Wort, das mit demselben Recht als „leibhaft gewordener Gedanke“ wie als vergeistigter Ton-Leib bezeichnet werden kann, wirkt nun wieder das fortschreitende geistige Leben, das mit dieser ersten Bildung sich nicht begnügen kann, umgestaltend ein und bedient sich desselben als des „Elementes“, als des elementaren Stoffes für seine weiteren Bildungen. Und nun scheiden sich die beiden ursprünglich zur Gestaltung von Wort und Sprache zusammenwirkenden Kräfte. Das innere Bedürfnis, eine höhere ideale Anschauung mittelst des vorhandenen Sprachstoffs zu verleiblichen, drängt die productive Thätigkeit des Geistes zu ihren Bildungen, und so entsteht die poetische Sprachbildung; das Bestreben aber, das ursprünglich mehr instinctiv Gefundene und Ausgesprochene zur vollen Klarheit des Bewußtseins zu erheben, drängt die reflectirende Thätigkeit zur wissenschaftlichen Bearbeitung, Erweiterung und Vertiefung des gegebenen Sprachstoffs. Und hiemit sind wir bei den Bestimmungen angelangt, welche die Poetik D.'s über die doppelte Form der Weiterbildung der Sprache enthält. Nur insofern werden diese Bestimmungen in der letzten Münchener Vorlesung weiter geführt, als D. hier (wie schon in der Denklehre) auch die Entstehung der „logischen Wissenschaften“ aus jener wissenschaftlichen Fortbildung der Sprache abzuleiten versucht. Da aber D. hier doch nur seine Gliederung der Denklehre vor Augen hat und zu begründen sucht, so drängt sich die Frage auf: wie die in der Geschichte der Philosophie vorliegenden Gestaltungen dieser Wissenschaften zu D.'s Gliederung und Durchführung sich verhalten. Dieses Verhältniß nun kann sich D. wohl nicht anders gedacht haben, als so: daß durch mehr oder weniger instinctive Anwendung der Denkgesetze, wie er sie auffaßt, auf die Sprache erstens die Erkenntniß und Handhabung der logischen Formen, zweitens die Gestaltung der Gedankenbewegung zu Systemen und drittens die Untersuchung metaphysischer Fragen historisch geworden sei, und daß nur durch die bewusste Anwendung der richtig erfaßten Denkgesetze auf das Wort und die Wortverbindungen die letzte und höchste Erklärung und Begründung dieser drei Formen der Gedankengestaltung, also die Vollendung dieser Wissenschaften gewonnen werden könne und müsse. Durch die bewusste Anwendung des ersten Denkgesetzes auf das Wort sucht nun D. für die logischen Formen, durch die Anwendung des zweiten Gesetzes

für die methodische Denkbewegung, durch die Vergleichung beider mit dem dritten Gesetze des Denkens für die metaphysischen Probleme die rechte Erklärung zu gewinnen.

6. Die Moralphilosophie.

Das äußerlich hervorstechendste Merkmal der Moralphilosophie D.'s ist die beständige Opposition gegen die innerhalb des Katholicismus „herkömmliche Moral“. Soll mit Erfolg neu gebaut werden, muß erst der Schutt, der sich angehäuft, weggeräumt werden. Diesen Schutt bilden hier die Vorurtheile, die sich in Folge jener jahrhundertlang ausschließliche Geltung beanspruchenden und doch verkehrten ethischen Anschauung in den Gemüthern ebenso wie in den Lehrbüchern der Moral angesiedelt haben. Die Hauptquelle dieser alle richtige Einsicht hemmenden Vorurtheile, dieser „Verwirrung“ der ethischen Begriffe in der Gegenwart ist nach D.'s Ansicht die Moral der Jesuiten (s. o. S. 524 Anm. 1). Er hebt (Moralph. S. 281 f.) die „reine Aeußerlichkeit“ ihrer Auffassung, welche „der objectiven Tiefe des Bewußtseins ebenso wie der subjectiven entgegenstand“, in ihrer Casuistik und in ihrem Probabilismus hervor, und ebenso die totale Unfähigkeit derselben, „eine innere Lösung der Gegensätze der Scholastik und Mystik zu finden“. Die von ihm in der Moralphil. ausgesprochene Ansicht bezüglich des Jesuitismus steht aber innerhalb seiner Schriften keineswegs vereinzelt da.¹⁾ Was D. z. B. im „Geist der chr. Ueberl.“ (s. o. S. 620) von der oberflächlichen und verkehrten Auffassung des Christenthums als „bloßer göttlicher Sittenpolizei“ sagt, bezieht sich vorwiegend, wenn nicht ausschließlich, auf die jesuitische Religionsanschauung. Schon 1843 bemerkt er in seinem „Programm“ (s. o. S. 366 f.), wie die „Pädagogik“ und „Klugheit“ der Jesuiten vergeblich sich bemühte, den Geist der Kunst wieder heraufzubeschwören. Noch deutlicher spricht er seine Ansicht über die Früchte, die ihre Erziehung trug, und über ihre Leistungen nicht bloß im Gebiete der Kunst, sondern auch in der Theologie und Philosophie 1845 im ersten Bändchen der „Bilder des Geistes“ aus (s. o. S. 397 f.). In einem Briefe vom Jahre 1847 spricht er mit unverkennbarem Mitleid von dem Minister, der ihn „für einen Jesuiten hält“ (s. o. S. 412). In einem Briefe v. J. 1848 (s. o. S. 471) weist er auf die „gesinnungslose Untüchtigkeit“ hin, welche die „jesuitische

¹⁾ Der Groll und Haß der Jesuiten gegen ihn ist daher, auch wenn man von seiner diametral entgegengesetzten Welt- und Lebensanschauung ganz absehen will, sehr begreiflich. Dieser Haß, wenn auch meistens mit bekannter „Pastoralklugheit“ verborgen, machte sich doch von Zeit zu Zeit gewaltfam Luft, so daß es wohl auch vorkam, daß sie ihn (z. B. im deutschen Collegium zu Rom) ihren „größten Feind“ nannten. Und richtig ist allerdings, daß alle Schriften D.'s (insbesondere seine Moralphil.) ebenso viele Stürme gegen die immer mehr in der katholischen Kirche sich einnistende und ausbreitende Jesuiterei waren. Die beiden Hauptstürme freilich („Siloah“ und „Geist der chriftl. Ueberl.“) abzuschlagen, brauchten die Jesuiten sich gar nicht zu bemühen. Die Indolenz des Clerus sorgte dafür, daß dieselben mißlangen. Selbst diejenigen, welche 20 Jahre später nothgedrungen gegen die übermächtig gewordene Partei Front machten, standen damals „kalt und schweigend“ und ohne das geringste Verständniß für die Bedeutung der riesigen Anstrengungen D.'s seinen Bestrebungen gegenüber.

Erziehung“ bei aller „scheinbaren Heiligkeit“ erzeugt habe. Der Stellen aber, in welchen D. (in Schriften und Briefen) indirect Bezug nimmt auf die immer mächtiger sich entfaltende und jetzt innerhalb des Katholicismus fast allmächtig gewordene Partei, sind unzählige.

Immer wieder wendet er sich gegen jene Moral, welche „den Menschen nur immer die Lehre einprägt, sich der natürlichen Kräfte so viel als möglich zu entäußern, um nur nicht sündigen zu können“ (Moralphil. S. 97; vgl. „Reich Gottes“ I, 279 f.), und betont dem gegenüber (Moralph. S. 426 ff.), daß „die subjectiven Kräfte des Menschen [Denken und Können] die Träger seines einheitlich moralischen Bewußtseins sind“. „Ein einseitiges Augenmerk des Menschen auf die momentane Pflichterfüllung ohne Rücksicht auf diese subjective Tragweite der natürlichen Kräfte“, sagt D., müsse in der Entwicklung des einzelnen Menschenlebens wie in der Geschichte der Menschheit „eine innere Leerheit, Kraft- und Geistlosigkeit erzeugen, die . . . entweder an dem höhern objectiven Inhalte des Lebens überhaupt verzeweifelt oder in unbedenklicher Unverschämtheit sich hinter den Schild des Glaubens versteckt. Wenn aber der Mensch aller subjectiven Bildung ledig ist, so vermag ihn das Anschließen an eine objective Gnade nicht unmittelbar zu einem andern zu machen; die objective Gnade vermag nur die subjective Thätigkeit des Menschen zu heben, zu steigern, zu heiligen; aber sie wird nicht diese Thätigkeit selber ersetzen.“ „Offenbart sich eine solche Kräftigung des innern Lebens [„gesteigerte Lebenskraft“] nicht in dem Menschen, so ist die Armuth seines Geistes nicht ein Zeugniß gegen die Gnade, sondern nur ein Zeugniß gegen ihn selbst.“ „Eine Sittlichkeit ohne diese Kraft ist ein Werk der Einbildung.“ „Auch hierin muß das Leben das Licht der Menschen sein.“ Wo darum, sagt D. mit Bezug auf die Jesuiten im ersten Bande der „Bilder des Geistes“ (f. o. S. 398), Philosophie und Poesie und alle natürlich-menschlichen Kräfte „stocfen, da ist auch die wahre Religiosität nicht mehr“. Dann warnt er, wie im „Geist der chr. Ueberl.“ so oft, vor der „Verwechslung der Formen der Zeit mit den ewigen Anstalten Gottes“; warnt vor dem „selbstmächtigen Eingreifen in die Pläne der Vorsehung“, das für den tyrannischen „Despotismus, der den Willen in der Brust des Andern meistern will“, „nothwendig zermalmend werden“ müsse; sagt, daß diese Tyrannei ebenso wie die Willkür „gesetzloser Meinungen“ „revolutionär gegen die göttliche Vorsehung“ sei — aber „abschüssig, unfaßbar“ (f. o. S. 642) senkte sich auch damals „der Felsen des sogenannten orthodoxen Glaubens in die Tiefe“, starr beim Gewohnten verharrend, wie es eben in der Natur des Gesteines liegt. Gegen alle Mahnungen und Warnungen der tiefer blickenden Geister verstopfte man sich die Ohren, und das „rettende Seil“, das die vielgeschmähte deutsche Wissenschaft bot, wies man höhnnend von sich. Die Jesuiten aber oder vielmehr die modernen Scholastiker in Bausch und Bogen — denn beides bedeutet gegenwärtig dasselbe — warfen „das rettende Seil menschlicher Erkenntniß und Wissenschaft“ schon aus dem Grunde nicht aus, weil ein solches überhaupt nicht im Besitze dieser Schule ist; wohl aber (f. o. S. 456) das Seil „menschlichen Hochmuths und Unverstandes“, an dem „sich oft ganze Geschlechter erwürgen“.

Denn ist die ganze als „praktisch“ vielgerühmte Lehre der Jesuiten, insbesondere ihre casuistische Moral, in Wahrheit etwas Anderes als der „Galgen“, an dem sich seit drei Jahrhunderten zahlreiche Geschlechter mora-

lich erwürgten und des geistigen Todes starben, aus dem bekanntlich kein neues oder gar besseres und höheres Leben erblüht? D. bezeichnet (Moralph. S. 375 f.) die seitdem innerhalb des Katholicismus Mode gewordene vermeintliche Sittlichkeit einfach als „moralische Selbstqual“. „Diese Richtung“, sagt er, „ist durch jene Moral, welche von den Scholastikern bloß die Vernachlässigung psychologischer Kenntnisse angenommen, ihre speculative Tiefe aber nicht vergessen, sondern nie verstanden hat, in unsere Zeit eingetragen worden und hat in ihrer falschen, unnatürlichen Sittenrichterei unsere Zeit bis in den tiefsten Grund entseittlicht.“ „Eine immer auf die einzelne That und ihren moralischen Werth sich berufende Sitten- und Splitterrichterei . . . ist stets Pharisaismus. Eine sogenannte sittliche Bildung des Menschengeschlechtes, welche die Entwicklung der natürlichen Kräfte unberücksichtigt läßt und ein immerwährendes Espioniren nach der einzelnen Willensentscheidung in jeder einzelnen Handlung lehrt, statt das Bewußtsein auf das allgemeine und auf das einheitliche Ziel alles Strebens in der Liebe zu richten, muß nothwendig zur höchsten Unnatur, . . . zur Entäußerung der Auszubildung aller natürlichen Kräfte, zur Ohnmacht des Geistes und zur eigentlichen Muthlosigkeit des Willens, zum Verlust der wahren Liebe führen.“

Sehr deutlich tritt D.'s Auffassung der wahren christlichen Tugend und Sittlichkeit da hervor, wo er (Moralph. S. 430 ff.) den Grund angibt, warum „der Name Untugend fast außer Gebrauch gekommen ist“. „Der Grund des Abgehens von dieser Bezeichnung“, sagt er, „ist die üblich gewordene Vorstellung einer objectiven Belohnung und Befeligung des Menschen durch einen über äußerliche Gerechtigkeit von Gott auszubreitenden Himmel, der allen denjenigen verheißen ist, die auf dieser Welt nicht gesündigt haben. Gott lieben heißt, nach dem Begriff dieser neuern Moralisten, ihm für den Lohn der versprochenen Seligkeit gewisse Werke zu Gefallen thun, an denen er nun einmal ein bestimmtes Wohlgefallen hat, und andere Werke sorgfältig vermeiden, die ihm eben nach seinem unbegreiflichen Rathschluß mißfällig sind.“ „An die Stelle des Begriffes der Untugend hat man daher einfach den der Sünde gesetzt und die Sünde als die Uebertretung des Gebotes Gottes bezeichnet. Bei dieser Bezeichnung aber vergessen sie, daß das höchste Gebot, das der Liebe, eine freie Macht des Willens in dem Menschen bezeichne, und daß das jüdische Festhalten an dem Gesetze, dem es bloß um die äußere Nichtübertretung des Gebotes zu thun ist, noch keine Tugend genannt werden kann. Dieser Vorstellung kam dann der Aristotelische Begriff zu Statte, der unter Tugend eine bloße Fertigkeit des Rechtshandelns verstanden wissen wollte. So ließ sich denn in bloß äußeren Handlungen allerdings eine gewisse Uebung und Fertigkeit erlangen, ohne daß man darum eine innerliche Macht des auf Gott gerichteten Willens unter Tugend zu verstehen brauchte. Dann konnte man auch Untugend, als bloße Ungeschicklichkeit im Gutesethun, nicht als etwas Böses bezeichnen.“ „Wenn man aber den Gegensatz von Gut und Böse als geistige Macht und Ohnmacht über die subjectiven und natürlichen Kräfte des Menschen bestimmt, so wird durch eine solche Bestimmung die in diesen Kräften mächtig gewordene Zeit dem höhern Ziele des sittlichen Bewußtseins näher gebracht werden können. Die Entwicklungsformen der Zeit werden dann nicht mit blinder Ignoranz zu den Fenstern eines mechanisch gewordenen Formalismus hinausgeworfen werden müssen, sondern durch die Hinweisung auf ein höchstes sittliches

Princip belebt und geheiligt werden können.“ So „wird es allein möglich sein, die innere, überzeitliche Bedeutung des christlichen Sittengesetzes . . . in seiner durch alle Zeiten hindurchgehenden höheren Bedeutung zu erklären und die Liebe zu demselben in einer Zeit zu wecken, welche durch immerwährende Wiederholung von todtten Formen von dem Christenthum nach und nach sich innerlich und äußerlich abgewendet hat.“

Bei solcher Auffassung der christlichen Tugend und Sittlichkeit werden natürlich auch die Bestimmungen D.'s nicht bloß über Demuth, Glaube, Hoffnung und Liebe, sondern auch über die Tugenden der Frömmigkeit, Freigebigkeit und Enthaltbarkeit, und ebenso über die Unsitlichkeit und die einzelnen Arten der Leidenschaft wesentlich anders als die üblichen Begriffe sich gestalten müssen.

So sagt er, nachdem er (s. o. S. 546 Anm.) den Begriff der wahren Frömmigkeit bestimmt, über das „Spiel mit eiteln Einbildungen“, das man gewöhnlich so nennt (Moralph. S. 442 f.): „Die herkömmliche Frömmelikeit, welche zu beten glaubt, wenn sie Gott zur Niedrigkeit der eigenen Vorstellung herabzieht, mit eingelehrten Phrasen . . . ohne innere Kraft und Erhebung, ist nicht Frömmigkeit, weil sie keine Tugend, keine Kraft des Willens, sondern bloße Schwäche, bloße Eitelkeit und höchstens sinnliche Steigerung einer sich selbst täuschen wollenden Einbildungskraft ist. Es kann in der Welt nichts Bequemeres geben, als auf diese Weise Gott zu dienen, in der weber der Leib, der nicht zu arbeiten, noch die Seele, die nichts zu fühlen, noch der Geist, der nichts zu denken braucht, angestrengt ist. Rechnet man dazu noch die bei jeder Gelegenheit in den eigenen Zustand verliebte Einbildungskraft, die bei jeder bewußtlosen Schwärmerei herrschende Spannung und Ueberspannung der sinnlichen Kräfte, so wird ein solcher Zustand, wie jedes andere Spiel des Lebens, in dem man den tiefen Ernst desselben zu vergessen sucht, zur gewöhnlichen Unterhaltung, die in ihrem sittlichen Werthe von jeder andern Unterhaltung sich nicht weiter unterscheidet, als wesentlich dadurch, daß sie nicht mit einem vergänglichen Mittel, sondern mit dem höchsten Ziele alles freien Strebens ein verderbliches Spiel treibt. Beten zu können aber, den Geist über die irdische Vorstellung erheben, in dem Kreise übersinnlicher Vorstellung festhalten . . . zu können, das verlangt die höchste geistige Anstrengung, verlangt die Hingabe aller subjectiven Kräfte . . . , ist die höchste Bethätigung und Duldung des Geistes.“ „Die aber den Umgang mit Gott so gar leicht finden, sind nie mit ihm umgegangen.“

Wie über die Werke der Andacht, so spricht sich D. auch über die Werke der Nächstenliebe und Abtödtung und über die Tugenden der Freigebigkeit und Enthaltbarkeit ganz anders aus als die gewöhnliche Moral. „Die lohdnienerische Frömmigkeit“, sagt er (Moralph. S. 443 f.), „die sich Gott in allen Heiligen empfiehlt, um das eigene Verdienst zur Geltung zu bringen und sich der himmlischen Haus- und Hofhaltung möglichst angenehm zu machen, wird die innere Lieblosigkeit sogleich dadurch kundgeben, daß sie überall nur sich selbst bedenkt, für sich selbst fürchtet und hofft, gibt aber dadurch Zeugniß für die Armuth und Unfreiheit des eigenen Gemüthes.“ „Eine Frömmigkeit, die nicht Freigebigkeit ist, die vor dem Glend der Menschen und Zeiten das Ohr verschließt und sich nicht für die Mitmenschen zum Opfer gibt, um nur die eigene Seele zu retten, ist nicht Frömmigkeit

und täuscht sich gerade in diesem selbstfüchtigen Streben; denn „wer seine Seele sucht, wird sie verlieren.“

Ueber die Tugend der Enthaltbarkeit aber sagt D. (Moralph. S. 444 f.): „Dadurch, daß der Mensch den Willen in Gott befestigt, wird das nach außen gewendete Verlangen immer mehr nach innen sich wenden, und an die Stelle der dem sinnlichen Bedürfnis unterliegenden Begierde wird die innerlich herrschende Kraft des Willens treten.“ „Gott kann doch nur insofern ein Wohlgefallen an meinem Streben haben, als dieses mit den rechten Mitteln nach dem rechten Ziele ringend durch die Liebe zu ihm und die in dieser [Liebe] lebendige Gnade eine höhere Befähigung zur Seligkeit in mir hervorrufen kann.“

Ueber die sieben Arten der „sündhaften Leidenschaft“, also über die sog. Haupttünden (s. o. S. 547) sagt D. u. A.: „Durch die in Gebrauch gekommene Unterscheidung von sog. schweren und lässlichen Sünden, welche aus einer rein äußerlichen, formalen und mechanischen Abwägung des Verhältnisses der subjectiven Handlung zum objectiven Gebote hervorgegangen ist und . . ., ohne je zu bestimmen, was dem Wesen nach schwere Sünde genannt werden muß,“ stets nur auf einzelne Fälle „das Prädicat einer schweren oder lässlichen Sünde anwendete, ist auch das richtige Verständniß der siebenfachen Richtung des sündhaften menschlichen Strebens getrübt worden, indem man dasselbe nur immer auf die einzelne That, nicht aber auf die das Leben beherrschende Richtung anwendete.“ „Und weil man nur die äußere Handlung beachtete, konnte man das Leben und seinen innern Werth selbst nicht mehr verstehen. Darum wendete eine casuistische Moral ihre ausschließliche Aufmerksamkeit zunächst auf diejenigen Neigungen der sündhaften Leidenschaft, die . . . nach äußerlichen . . . Quantitätsverhältnissen sich bestimmen ließen. Die in dem Innern des Menschen waltende Herrschaft eines verkehrten Willens, wie er in der das ganze Leben der Liebe des Nächsten zerstörenden Leidenschaft des Neides oder in der den Aufblick zur Ewigkeit dicht verschleiernden, die überirbische Herrlichkeit der Liebe zerstörenden Macht der Habsucht das innere Leben des Menschen beherrscht, darauf konnte eine casuistische Moral nur insofern Rücksicht nehmen, als eine einzelne Handlung der sinnlichen Wahrnehmung diese Richtung des Willens kundgab. Aber gerade in der Aeußerung liegt nicht immer die Tiefe der Leidenschaft . . .; manche sündhafte Neigung kann sich gar nicht äußerlich offenbaren, und man kann die Trägheit nicht in Thaten und den Neid nicht in zählbaren Handlungen messen.“ „Ein Mensch konnte in seinem Gemüthe auch nicht Einen Funken wahrer Liebe Gottes und des Nächsten haben, und doch vor einer solchen casuistischen Moral tabellos erscheinen; ein anderer aber konnte bei der innigsten Bewegung der im Herzen herrschenden Liebe des Nächsten das Kleid seiner Handlung durch Unvorsichtigkeit und Nachlässigkeit im Aeußern, durch die er vielleicht innerlich gar nicht berührt wurde, verunreinigen und sich so zum Zielpunkt der gründlichsten Verdammung [von Seite] einer bloß das Aeußerliche beurtheilenden Moral machen. Der Pharisäismus einer Rücken seihenden und Elephanten verschluckenden Lebensauffassung war die nothwendige Folge eines solchen Mißgriffs, und dadurch, daß sich eine solche Lehre für die . . . allein objectiv wahre und kirchliche ansah, mußten die Gemüther nothwendig der christlichen Moral entfremdet werden.“ „In dieser Verwechslung [von Schein und

Leben] fortschreitend hatte man das, was man schwere Sünden zu nennen beliebte, demgemäß auch als Todsünde bezeichnet und das Absterben der moralischen Willenskraft in die einzelne, momentane Handlung eingetragen.“ Allerdings „ist jede dieser Leidenschaften eine an dem Willen zehrende Schwindsucht.“ „Einmal im Leben wird daher allerdings, wenn der Mensch in der Richtung seines Willens fortbauend einen dieser Wege betritt, der moralische Tod des Menschen eintreten können, der auch die letzten Fasern der bessern Empfindung in dem geistigen Leben des Menschen vernichtet und der möglichen Erhebung des Willens den letzten Anhaltspunkt benimmt.“ „Wann aber dieser Punkt eingetreten ist, wann der geistige Tod erfolgt und die Wiederbelebung der besseren Kräfte unmöglich wird, dieß kann wohl kaum durch die Außerlichkeit der momentanen Handlung bestimmbar sein.“ Wie viel hängt hier „von der innern Lebenskraft . . . ab, die bei zwei geistig verschiedenen Menschen nie mit dem gleichen Maßstab gemessen werden kann!“ „Eine Todsünde kann ich daher nur nennen, was die Richtung zum moralischen Tode vermöge der in ihr waltenden Leidenschaft in sich trägt, nicht aber eine bestimmte, einzelne Handlung, weil eine solche nicht die Tiefe des sittlichen Bewußtseins bezeichnet, und weil ohne dieselbe das moralische Absterben des Menschen für die Liebe ebensowohl eintreten kann als durch dieselbe. Wohl ebenso viele Menschen sterben der Liebe Gottes ab durch Nichtsthun, als ihr durch äußeres verkehrtes Handeln absterben.“ (Moralph. S. 456—459.)

„An die Stelle der im Willen liegenden freien Bewegungskraft“, sagt D. (Moralph. S. 450 f.) über die Trägheit, „wird das dieser Freiheit entgegenwirkende Gesetz der Schwere, der geistigen Unfreiheit und Unmacht treten; der Mensch wird statt eines frei handelnden Wesens bloß ein die Last des Daseins ertragendes, den Gesetzen des Raumes und der Zeit unterworfenen und von der äußern Natur hin- und hergeschobenes, unterdrücktes und geplagtes, zu aller Selbstbewegung unfähiges Wesen.“ „Das eigentliche Wollenkönnen entschwindet.“ „Der Mensch kann in dieser Schwerfälligkeit höchstens noch wünschen und begehren und sich von den äußern Verhältnissen bestimmen lassen; aber sich selbst mit freiem Entschlusse zu etwas zu bestimmen, dazu fehlt ihm die Erkenntniß und die Macht der Ausführung. In diesem Zustand wird zwar der Mensch keine gewaltsame Aufregung im Leben hervorrufen, wird kein Verbrechen begehen, wird eigentlich auch nach den herkömmlichen Begriffen nichts Schlimmes thun, sondern er wird eben gar nichts thun; eben darum aber erleidet der Mensch von einer fremden und unfreien Macht Gewalt, und eben darum ist sein Zustand ein leidenschaftlicher, weil der Mensch nicht mit freiem Willen für ein höchstes Ziel thätig ist. Das Leiden aber, das aus dieser Muthlosigkeit entspringt, ist das der gänzlichen Hilflosigkeit, die unter der Last des sinnlichen Eindrucks erliegt und mit der Freiheit auch die Fähigkeit, sich zu freuen, auch die Fähigkeit, zu lieben und selig zu sein, verlieren muß.“ „Wenn der Mensch in der Trägheit jeden Muth verläugnet, so verläugnet er damit auch den Muth, Gott zu dienen; wenn er aber Muth hat, so hat er darum noch immer nicht den Muth, dem Höchsten zu dienen; und dieser in der Anwendung der subjectiven Thätigkeiten auf die äußere Natur sich mühende Muth wird ihm selbst wieder zur Quelle des Verderbens und

Leidens, wenn er nicht in Glaube, Hoffnung und Liebe dem allein beseligenden Ziele des freien Strebens sich zuwendet.“¹⁾

Alle Verbote und Gebote der christlichen Moral können daher, recht verstanden, nach D. nur den Zweck haben: Abweichungen des Willens von dem Ziele, welches allein die menschliche Natur zu beseligen vermag, zu verhindern und den Willen innerlich zu heben und zu steigern. (Moralph. S. 395.) Ein göttliches Gebot kann nicht Last, sondern nur Stütze der menschlichen Freiheit sein — dieser von D. so oft schon in frühesten Zeit ausgesprochene Gedanke wird natürlich gerade in der Moralphilosophie eingehend und wiederholt begründet.

So sagt er nach Beleuchtung der Pflichten gegen Gott, wie sie der Dekalog enthält (Moralph. S. 398 f.): „Das Gebot erscheint somit nicht als willkürliche Schranke, die von einem rücksichtslos verfahrenen Gesetzgeber dem Menschen als eine unnatürliche und unerträgliche Last aufgelegt wird, sondern als eine das ganze menschliche Wesen erfassende, erleuchtende und erhebende Offenbarung, durch welche der Mensch seiner eigenen inneren Kräfte — durch die Erkenntniß des höchsten Zieles derselben und aller ihrer Beziehungen zu diesem Ziele — erst vollkommen mächtig wird.“ Und über die „Pflichten gegen den Nächsten“ wird gesagt (ebd. S. 407 f.): „Der subjective Wille muß aus der Gesetzlosigkeit der ziel- und bemußtlosen Willkür durch die bestimmte Pflicht herausgerissen werden, um nicht in dem Maße und Ziele seiner Thätigkeit sich zu irren und durch die freie Bestimmung des Willens die wahre Freiheit selbst zu verletzen.“ Diese Pflichten „lassen sich auch da, wo sie hemmend und begrenzend der Freiheit entgegenzutreten scheinen, bei näherer Betrachtung als die eigentlichen Stützen dieser Freiheit erkennen.“ „Wer dieses Maß der Freiheit überschreitet und den Willen zur maßlosen Willkür ausdehnen wollte, würde eben dadurch die Freiheit des Willens aufgeben.“ „Dem, der die wahre, innere Bedeutung dieser Gebote erkennt, werden sie daher nicht wie eine drückende Last, sondern wie helfende Boten Gottes erscheinen, die ihm nicht bloß die rechten Wege weisen, sondern ihn auf seinem Gange sogar mit positiver Macht unterstützen, die in der innern Angemessenheit ruht, mit welcher dieselben alle natürlichen Kräfte des Menschen durchdringen.“

Die Erkenntniß dieser „Angemessenheit“ ist aber eben bedingt durch eine tiefere Erkenntniß der menschlichen Natur. „So lange unserer Theologie“, sagt D. (Moralph. S. 417), „diese subjective Tiefe des Bewußtseins fremd bleibt, wird sie es nie vermögen, die geoffenbarte Wahrheit dem menschlichen Bewußtsein nahezubringen.“ Vielmehr wird auch hier, wie im Judenthum (s. o. S. 520 f.), das Gebot stets nur als Hemmung, nicht aber als Gewährung der notwendigen Bedingung für die Entfaltung der menschlichen Freiheit und für die Beseligung des Menschen erscheinen. Ja man ist beständig in Gefahr, der chinesischen (Moralph. S. 222 ff.)²⁾ oder

¹⁾ Daran schließt sich die Betrachtung der übrigen Formen der Leidenschaft. Ich werde aus diesem Abschnitt der Moralphil. weiter unten das Nöthige mittheilen.

²⁾ „Das chinesische Moralprincip“, heißt es hier, „ist auf den ersten objectiven Ausgangspunkt alles Sittlichkeit, auf den Glauben an eine höhere Autorität und den aus demselben hervorgehenden Gehorsam gegründet.“ Darauf beruht nach D. die Bedeutung desselben. „Die Befreiung des menschlichen Bewußtseins muß nothwendig von diesem Gesetze getragen werden. Aus der Unbeholfenheit der Kindheit

der Mohammedanischen Lebensanschauung (ebd. S. 251)¹⁾ zu verfallen, welche der „blinden Willkür“ eines höchsten Wesens einen ebenso „blinden Glauben“ und Gehorsam entgegenbrachte.²⁾

Im letzten Abschnitte der Moralphil. (S. 489—496) wendet sich D. nicht mehr gegen die „herkömmliche Moral“ der Theologen — denn mit dieser hat er sich im Verlaufe der Untersuchung zur Genüge auseinandergesetzt —, sondern gegen die Generalpächter der Wissenschaftlichkeit (s. o. S. 555). „Von demjenigen“, sagt er, „der gewohnt ist, positive Religion und Philosophie in einem nothwendigen Widerspruch zu denken“, werden diese Resultate „ohne nähere Untersuchung als unphilosophisch bezeichnet werden. Wenn aber irgend etwas unphilosophisch ist, so ist es gewiß die . . . Furcht vor irgend einem Resultate der philosophischen Untersuchung.“ „Der wahrhaft philosophisch denkende Geist wird daher nicht zuerst auf das erhaltene Resultat, sondern auf . . . die wissenschaftliche Methode und deren principielle Begründung sehen. Ist das Princip selbst ein neues und philosophisch begründetes, so ist das Resultat jedenfalls, wenn es auf philosophischem Wege gewonnen wird, ein für die Wissenschaft nicht unwichtiges.“ D. recapitulirt dann (nicht sehr klar) den ganzen Gang der Untersuchung, weist darauf hin, daß im dritten (positiven) Theil des Werkes „jede der gewonnenen positiven Bestimmungen ebensowohl aus der menschlichen Natur und ihren nothwendigen Verhältnissen, wie aus dem objectiven Anhaltspunkte des positiven Sittengesetzes hervorgieng“; daß ferner „in diesen die Natur

kann der Mensch nur durch den nothwendigen Glauben an eine ihm zu Hilfe kommende Autorität herausgerissen werden.“ „Durch die Natur selbst wird das Kind gezwungen, sich den Eltern zu vertrauen und unbedingt . . . an ihr Wort zu glauben.“ „Ebenso wird die Kindheit des Menschengeschlechtes getragen, gebildet und geleitet.“ „Die väterliche Autorität wird in ihrem höchsten Ausgang den Glauben an eine göttliche Autorität voraussetzen.“ „Das freie Bewußtsein muß [also] durch den Glauben an die Autorität allerdings vermittelt werden“; aus ihm aber muß dann die „in ihm verborgene selbständige Freiheit des eigenen Selbstbewußtseins, ohne welche der Glaube keinen Werth hat“, hervorbredien. Wenn dagegen „der Glaube in bloßer Aeußerlichkeit stehen bleibt und zum blinden Glauben wird, ist er unfrei und Negation seiner selbst.“ „Mit dem Aufgeben der eigenen Selbständigkeit“ im chinesischen Moralprincip war daher auch „die Freiheit und die innere Macht des Guten aufgehoben“, und „die Erfüllung der Pflichten eine bloß äußerliche, ohne Absicht auf ein höheres und innerliches Princip, eine Folge irdischer Ordnung, sinnlichen Triebes und gemeinen Eigennutzes.“ „So bedeutam das chinesische Moralprincip daher auch für alle Zeiten ist, und so sehr es darum nicht bloß durch den ganzen Orient, sondern auch in der christlichen Sittenlehre hervorgehoben worden ist, so unhaltbar . . . erscheint es, sobald es in dieser Einseitigkeit des blinden Autoritätsglaubens festgehalten wird, wie dieß in China geschehen mußte und bei so vielen christlichen Moralisten oft genug noch jetzt geschieht.“

- 1) „Gehorsam gegen den göttlichen Willen im Glauben ist das Sittlichkeitsprincip der Mohammedanischen Lehre, in der jede . . . freie Regung des eigenen Willens und Bewußtseins dem Principe nach sündhaft ist. So hat die subjectiv willkürlichste aller religiösen Voraussetzungen das höchste Gegentheil ihrer selbst, die vollkommenste Aufgebung aller Subjectivität [in der Unterwerfung] unter die unbedingte absolute Willkür eines unerkannten Objectes, eines völlig in sich verschlossenen Gottes erzeugt.“
- 2) „Wie das absolute Wesen nicht nach dem Maß der entgegenkommenben menschlichen Freiheit seine Gaben verlieh, sondern völlig ohne Rücksicht auf diese nach reiner Willkür, so konnten die Gaben desselben für den Menschen auch nur äußerlich sein, und die dem Glauben entsprechende Seligkeit war keine innere Umwandlung und Befeligung des Geistes, sondern nur eine äußerliche Zuthat, durch die der Mensch weder besser noch erleuchteter wurde.“

des Menschen erschöpfenden Bestimmungen auch die objectiven Resultate der geschichtlichen Entwicklung, die doch nur die einzelnen Fragmente der versuchten Objectivirung der subjectiven Erkenntniß sein konnten, sich, aus ihrer Einseitigkeit herausgerissen, an den ihnen gebührenden Stellen in Verbindung mit einer organischen Gesamtheit wiederfanden“; daß darum „die Ergebnisse der griechischen Philosophie“, wie die eines Spinoza, Leibnitz und Kant „in den positiven Bestimmungen des Sittengesetzes die ihnen gebührende Stelle erhalten haben, auch wenn derselben nicht in besonderer Weise gedacht, sondern nur der Inhalt ihrer Philosophie an seinem Orte entwickelt wurde. Eben darum aber, weil alles, was in wesentlicher Entwicklung in die Geschichte eingetreten ist, durch seine objective Wirklichkeit auch als subjectiv bedeutend sich erwiesen, mußte auch, was leider bisher nicht berücksichtigt worden, der Orient in seinen Bildungsformen und die bisher vernachlässigte mittelalterliche Entwicklung mit in eine erschöpfende Bestimmung eines einheitlichen Principes aufgenommen werden. Gerade dadurch, daß das Princip keine wesentliche Form der menschlichen Bildung ausgeschlossen, konnte es seine wahrhaft einheitliche, . . . alle Gegensätze lösende Bedeutung erweisen.“

Nachdem D. noch speciell hervorgehoben, daß durch das in der Moralphilosophie in Anwendung gebrachte Princip auch die Gegensätze der neueren Philosophie und der mittelalterlichen Bildung ihre Einigung gefunden, sagt er: „Gegen ein solches Princip wird nun zwar allerdings, weil es zwei verschiedenen Gegensätzen des Lebens gleiches Recht zugestehet und beiden zugleich wieder die Einseitigkeit ihrer entgegengesetzten Richtung zum Vorwurfe machen muß, ein doppelter Widerspruch sich erheben . . . ; aber eben darin liegt wieder ein Zeugniß für seine Richtigkeit, daß zwei entgegengesetzte Bewegungen, die sich in ihrem Gegensätze geradezu ausschließen, zugleich gegen dasselbe ankämpfen, weil jede derselben nur das in ihm verneint, was der eigenen Einseitigkeit widerspricht, dagegen aber das, was aus derselben genommen und zu einer höhern Einheit zurückgeführt wurde, in ausschließend negirender Weise sich allein vindiciren will, und da doch nur darin die positive Erkenntniß gewonnen werden kann, daß die negative Ausschließlichkeit eines Principes, dem ein anderes ebenso ausschließlich entgegentritt, in einem dritten, beide aus- und darum beide einschließenden einheitlichen Principe zur positiven Wahrheit gemacht wird.“

Es erübrigt nur noch eine übersichtliche Darlegung des Gedankenganges der Moralphilosophie.

In dem speculativen Theile derselben entwickelt D. ähnlich wie in den zu München gehaltenen Vorlesungen zuerst die Bedingungen unseres Freiheitsbewußtseins. Den Grund desselben findet er, wie schon in der Einleitung zur Moralphilosophie (s. o. S. 488 Anm. 1), im Selbstbewußtseinsacte, in dem der Mensch sein Ich oder Selbst als das alle seine Kräfte Beherrschende und Leitende erfakt. Das „subjective Bewußtsein vom eigenen Ich“ bildet den Ausgangspunkt für jede den Menschen von Gott und Natur unterscheidende geistige Bewegung. Der Natur, dem nothwendigen Dasein zugewendet, erscheint diese Bewegung als Denken, und weiterhin als Können und Handeln; der Schlichkeit, der Uebernatur, oder, wie sich später zeigt, dem Freien außer dem Ich zugewendet erscheint sie als Glaube, und weiter als Hoffnung und Liebe. Das Ich nun, inwiefern es nicht bloß über Anderes, sondern auch über sich selbst denkt, ist sich selbst Object und ist „zugleich das

Subject, der reine Grund dieses Denkens selbst". Dieses Subject ist daher immer nur als Voraussetzung (Grund) des Denkens denkbar; positiv anschaulicher Gegenstand des Denkens aber kann es nie werden, weil es damit aufhören würde, Subject zu sein. Das gedachte Object bleibt daher stets von dem denkenden Subject verschieden, auch wenn das Ich „über sich und sein Denken denkt". Auch in diesem Falle stellt das Ich sich (als einer „inneren, leeren und inhaltslosen, aber doch zu einem Inhalt bezüglichen Einheit", d. i. als Subject) sich selbst als Anderes (als Object) gegenüber. Nur besteht das menschliche Ich bereits dem Sein nach, ehe es sich durch das Denken als Ich setzt, d. i. sich selbst gegenüberstellt. Es wird erst Subject, und damit selbstbewußtes Ich. Es ist also Nichtich, um wahrhaft Ich zu werden, oder, wie D. in der Kunstlehre sich ausdrückt, es findet in ihm ein Uebergang vom Nichtselbstbewußtsein zum Selbstbewußtsein statt, d. h. es ist Ich und Nichtich zugleich.¹⁾

Nach der Entwicklung dieser allgemeinen Voraussetzungen des menschlichen Freiheitsbewußtseins (s. o. S. 489 ff.) geht D. zum Beweis für die menschliche Willensfreiheit (s. o. S. 490—496) über. Er hat aber eben durch diese Entwicklung wenigstens soviel erreicht, daß er nicht genöthigt ist, bei diesem Nachweis sich blos auf das Bewußtsein von der Selbstheit und Selbstthätigkeit des Ich zu stützen, wie neuerdings Ulrich und Andere, sondern auch die objective Seite des Problems und die Einheit des subjectiven und des objectiven Verhältnisses berücksichtigen kann. Sein Beweis nähert sich daher dem erstrebten Ziele in drei, oder vielmehr in dreimal drei Stufen, nachdem er darauf hingewiesen hat, daß in der Geschichte des menschlichen Denkens die Frage um die Freiheit immer neu angeregt wurde, weil „der Mensch, ohne subjectiv selbstbestimmend zu sein, gar nicht hätte denken können", ihm also beständig ein freies oder selbstbestimmendes Ich als „verborgenes Princip" jedes Denfactes vorschweben mußte.

Der subjective Beweis D.'s wurzelt eigentlich in der Begriffsbestimmung, die er vom subjectiven Ich bereits im vorausgehenden Abschnitte gegeben hatte. „Was eine eigene Thätigkeit", sagt er hier, „besitzt, die sich außer sich hinaus erstreckt, um einer . . . [an sich] inhaltslosen, aber doch zu einem Inhalt bezüglichen Einheit ein Anderes als Anderes gegenüberzustellen, ist Subject. Ein Wesen, das diese Kraft nicht hat, ist kein Subject, sondern höchstens Object, Gegenübergestelltes, nicht gegenüber sich Stellendes." Jeder Zweifel ist eine solche Bethätigung des Subjectes. Zweifelnd bezieht dasselbe irgend etwas ihm Gegenüberstehendes auf sich (das Subject) selbst, vergleicht es mit sich oder denkt, um auf Grund dieser Vergleichung Bejahung oder Verneinung des Bezweifelten zu setzen, sich für den einen oder andern

¹⁾ Und selbst nachdem es zum Selbstbewußtsein gekommen ist, hört diese Trennung von Subject und Object nicht auf; zur unmittelbaren Selbstanschauung des Erkennenden kommt es nie; und diese Selbstanschauung als dem absoluten Ich allein zukommend von dem menschlichen Ichgedanken streng unterschieden zu haben, das ist nach meiner Ansicht ein Hauptverdienst Anton Günther's. In dem absoluten Ich besteht dieser Gegensatz von Subject und Object, Ich und Nichtich nicht; von ihm „ist das Nicht ausgegeschlossen". Eben darum aber mußte der Mensch als Mittelglied zwischen dem reinen Nichtich (Natur) und dem absoluten Ich (Gott) bestimmt werden, wie D. will, und nicht als Synthesis von Natur und Geist, so daß alle drei zusammen die „Contraposition" Gottes bilden, wie Günther meint.

der beiden unterschiedenen Fälle zu entscheiden. Den Anfang bildet die unmittelbar nothwendige Wahrnehmung oder Vorstellung irgend eines Objectes; darauf erst kann die bewußte Unterscheidung und Gegenüberstellung von Object und Subject folgen; das Dritte aber ist die selbstbewußte Entscheidung (die Selbstbestimmung) des Subjectes, das nun in die Betrachtung und Vergleichung des Objectes eingehen kann oder auch nicht, eine wirkliche Denkbewegung beginnen kann oder nicht. Aber auch wenn diese Bewegung der vergleichenden Thätigkeit eingetreten ist und zu einem bestimmten Resultate geführt hat, ist subjectiver Widerspruch gegen dasselbe möglich; das denkende Ich kann auch im Widerspruche mit sich selbst sogar dem Erwiesenen noch widersprechen und diesem Widerspruche gemäß seine weitere Thätigkeit (sei es Denkhätigkeit oder zweckrealisirendes Handeln) frei bestimmen. Weil das Zweifelnkönnen besteht, so lange Selbstbewußtsein, Unterscheidung von Subject und Object stattfindet, stehen immer zwei Fälle dem vom Gegenstande sich scheiden oder wenigstens ihm sich gegenüberstellen könnenden Subjecte gegenüber; stets sind zwei Fälle möglich, nicht blos Einer; wo nur Ein Fall möglich ist, besteht Nothwendigkeit; wo aber zwei möglich sind, ist die Entscheidung oder Wahl zwischen beiden der Selbstbestimmung des unterscheidenden Subjectes anheimgegeben. Nun sind aber immer und überall zwei Fälle möglich, wo ein Wesen sich (als Subject) von seinen eigenen Kräften und Zuständen und von den Gegenständen außer ihm unterscheiden kann (vgl. o. S. 488 Anm. 1): nicht hinsichtlich des Bewußtseinsinhaltes — dieser drängt sich vielmehr nothwendig auf —, wohl aber hinsichtlich der Bethätigung des Ich den zum Bewußtsein gekommenen Objecten gegenüber. Also ist das selbstbewußte Ich hinsichtlich seiner subjectiven Thätigkeit frei.

Diese Auffassung des zweifelnkönnenden Ich, welche vielleicht am prägnantesten in dem Beispiel hervortritt, das D. für den vierten Fall des Dilemma's gibt (s. o. S. 162 Anm. 1), gestaltet nun D. zum subjectiven Beweise für die menschliche Freiheit dadurch um, daß er die Annahme dieser Freiheit als bestimmte Behauptung formulirt und zu zeigen sucht, daß die Verneinung wie die Bejahung dieses Satzes seine Richtigkeit gleichmäßig bestatige. Das Zugeben wie das Längnen dieses Satzes bezeugt, daß der Mensch jeder Behauptung den Zweifel entgegenstellen kann, also jeder Behauptung gegenüber subjectiv frei ist, der Behauptung seiner Freiheit demnach nur im Widerspruche mit seinem eigenen factischen Verhalten widersprechen kann. Die Darlegung D.'s bedarf hier wohl kaum der Erklärung und Verdeutlichung. Einer Ergänzung aber ist dieselbe allerdings bedürftig. D. hat nämlich da, wo er die Gründe des Zugebenmüssens untersucht, einen dritten möglichen Fall und Einwand auszuschließen und abzuweisen übersehen. Die Nothwendigkeit des Zugeständnisses dieser bestimmten Behauptung könnte auch in dem besondern Bildungsgang eines Menschen begründet sein, also weder in der allgemeinen Nothwendigkeit der menschlichen Natur selbst, noch in der bestimmten Beschaffenheit dieser singulären Behauptung. Offenbar ist für D. die Verschiedenheit der menschlichen Meinungen selbst schon ein unlängbares Zeugniß für die Freiheit des Menschen. Daß verschiedene Ansichten existiren, und in Folge davon verschiedene Erziehungs- und Bildungsweisen, läßt sich eben, wie D. in den „Meditationen“ (s. o. S. 438 Anm.) wenigstens andeutet, selbst nur aus der Besonderheit einer irgend einmal eingetretenen subjectiven, individuellen, vom Einzelnen ab-

hängigen, also freien Bewegung erklären; außerdem wäre, da die Natur die gleiche ist, das Eintreten einer solchen Ungleichheit undenkbar. Jedenfalls aber ist, wenn der erstrebte Beweis wirklich geliefert sein soll, eine Berücksichtigung dieses Punktes nothwendig.

Der objective Beweis schließt wieder von der Bedingtheit und Anfänglichkeit des subjectiven Ich und seines Seins auf das nichtanfängende, unbedingt und absolut seiende und eben darum absolut freie Ich. Nur aus dem freien Wollen dieses absoluten Ich läßt sich die Möglichkeit einer Schöpfung erklären. Wille und Zweck sind aber untrennbare Begriffe; und der einzig mögliche Zweck der Schöpfung ist die Befeligung freiwollender Wesen. Nur um solcher willen kann die bewußtlose und unfreie Natur geschaffen sein. Auf der Erde, müßte man hinzusetzen, ist nun kein Wesen, welches möglicherweise den allein möglichen Zweck der irdischen Natur zu erfüllen vermöchte, als der Mensch. Denn in diesem allein findet sich die *condicio sine qua non* der freien Selbstbestimmung und Entscheidung: die selbstbewußte Unterscheidung. Dem Menschen muß also freie Selbstbestimmungskraft zukommen.

Mit dem Schluß von dem selbstbewußten Denken, welches der menschlichen Natur als solcher wesentlich eignet, auf die Freiheit des denkenden Wesens beginnt der subjectiv-objective Beweis. Was D. schon in der Proädeutik und Denklehre (z. B. bei Entwicklung des dritten Denkgesetzes, s. o. S. 133 f.) wiederholt ausgeführt hat: daß der Gedanke nur entstehe durch ein Innerlichsetzen des äußerlich Gesezten, Gegebenen, durch Ausgleichung des Gegensatzes des Bestimmten und des Bestimmenden, des „Natur- und Persönlichkeitsgrundes“ mittelst der freien Thätigkeit des Letzteren, durch secundäres Poniren des an sich Gesezten im erkennenden Subjecte in Folge jener spontanen Beziehung des Objectiven zum fürsichseienden Ich, damit das an sich Gesezte „auch für den Menschen sei“, das tritt hier wieder in seiner Bedeutung für unser Freiheitsbewußtsein hervor. Ich muß für mich sein und das Verhältniß eines Andern (als Andern) zu mir frei bestimmen können, wenn Denken möglich sein soll. Der Grund dieser Bestimmung eines Aeußeren in seinem Verhältniß zu meinem Ich muß in mir liegen. Hinsichtlich dieser Bestimmung bin ich also frei. Diese Denkbestimmung ist aber selbst wieder bedingt durch die Erscheinung und Empfindung der Objecte, zunächst der Sinnewelt. In diesem Gegensatz erst erwacht das Bewußtsein vom eigenen Selbst. Seine nothwendige Wirkung auf uns bildet die nothwendige Voraussetzung für unsere freie Gegenwirkung überhaupt und speciell für die freie Vermittlung dieses Andern mit unserm Ich durch das selbstbewußte Denken. In der Empfindung dieser Wirkung der Außenwelt (und auch unserer eigenen sinnlichen Natur) auf unser Ich offenbart sich uns aber noch ein weiterer, zweiter Gegensatz, den wir nicht mehr wie den Gegensatz von Subjectivität und Objectivität, der das Denken zunächst bedingt, als einen natürlichen und unserer Natur entsprechenden, sondern als einen widrigen, als wirklichen Widerspruch wider die Natur, und darum als Uebel empfinden. Dieser Widerspruch kann nicht das ursprüngliche, von Gott selbst gesezte Verhältniß, sondern nur ein secundär eingetretenes Mißverhältniß sein, wenn wir nicht annehmen wollen, „das Absolute wolle, wenn es überhaupt will, das an sich Unvollkommene“, statt den „relativ vollkommensten Zustand“. Die Voraussetzung einer Aenderung des ursprüng-

lichen, normalen Verhältnisses ist zur Erklärung dieses von uns als Mangel und Uebel empfundenen Zwiespaltes nothwendig. Eine solche Aenderung kann jedoch ihren Grund unmöglich in der „Nothwendigkeit der Natur“ haben, also nur in einem freien Willen, und zwar, weil nicht in Gott, nur in der Freiheit eines geschaffenen Wesens. Als Mittelglied zwischen dem absoluten Ich und der ganz und gar ichlosen oder bewußtlosen Natur ist aber das subjective Ich (hinsichtlich des Zustandes also, der hier in Betracht kommt, der Mensch) bereits erkannt. Dieses Mittelwesen muß daher, da dieß in der ganzen Natur nicht der Fall ist, im Besitze eines freien Grundes seiner Thätigkeit (innerhalb seiner ebenfalls an sich bestimmten Natur) sein; und durch diesen freien Grund allein kann jene Aenderung des ursprünglichen Verhältnisses bewirkt worden sein.

Damit ist der Hauptsache nach auch schon die Beschaffenheit der menschlichen Freiheit (s. o. S. 496—500) bestimmt. Dieselbe erscheint als eine relative, an das „nothwendige Gesetz der Erscheinung“, des Daseins, der Sinnenwelt gebundene und dadurch beschränkte und bedingte. „Jede Freiheit bedarf eines Grundes des Seins, mittelst dessen sie frei ist. Auch die absolute Freiheit ist nur, inwieferne sie mit dem Sein Eins ist.“ Aber eben um dieser Einsheit willen ist sie absolut, und Nothwendigkeit, Bedingtheit und Beschränkung ist nicht in ihr. Was „blos von einem Andern bestimmt wird, nie sich selbst bestimmend ist“, ist bloße äußere Einsheit, Individuum, ist als blos Bedingtes und Unfreies reines Ding; innere Einheit (Insihsein) ist erst, wo ein von sich wissendes und sich selbst bestimmendes Ich, d. i. Persönlichkeit ist. Bedarf eine solche innere Einheit einer äußeren, individuellen Bestimmtheit und Schranke, um selbst zu sein, so ist die Persönlichkeit, wie beim Menschen, eine bedingte, dingliche, individuelle. Besteht sie durch sich ohne Schranke, so ist sie eine absolute. Gott ist kein Ding. Der scholastische Begriff der „res“ ist auf Gott gar nicht, auf den Menschen nur theilweise anwendbar. Der Mensch ist objectiv bedingt und insofern ein Ding; subjectiv aber ist er frei und selbstbestimmend, weil ein fürsichseiendes Ich. Wie aber die menschliche Freiheit eine blos subjective ist, so ist sie ursprünglich („von Natur aus“) auch eine blos negative, noch nicht positive; ist an sich „ohne objective Position“, und deshalb auch nicht an sich wirkliche, sondern sich erst verwirklichen sollende, also blos potentielle Freiheit. Diese Freiheit ist (als subjective) Freiheit, zu wollen oder nicht zu wollen; als relative, nur mittelst der Objectivität von der bloßen Potentialität und Negativität sich befreien könnende aber muß sie etwas wollen und etwas nicht wollen zugleich, d. h. sie muß entweder das rein Positive, also absolut Freie, oder das rein Negative, Willen = und Bewußtlose entweder wollen oder nicht wollen, und dadurch zur positiven Freiheit oder zur Negation derselben, zur wirklichen Unfreiheit gelangen. Der menschliche Wille muß wählen, sich entscheiden; in der Wahl selbst jedoch ist er frei. Die Freiheit der Wahl, der Entscheidung ist aber bedingt durch das Vermögen zu unterscheiden. Durch die richtige (den Gesetzen der Erkenntniß gemäße) Unterscheidung und Vergleichung ist der Wille wahrer, weil vernünftiger Wille, außerdem bloße grundlose Willkür. Die wesentlichen Unterscheidungsglieder für die Vernunft eines bedingt = freien Wesens sind aber Mittel und Zweck. Der bedingte (beschränkte) Wille muß als Wille etwas wollen, d. h. zweckend sein, kann aber als bedingter den gesetzten Zweck

nur durch ein gegebenes Mittel verwirklichen. Wie in sich Natur und Freiheit, so muß der Mensch außer sich die Vielheit der Dinge und Gott, das an sich unfreie Dasein und das an sich Freie als Mittel und Zweck von einander unterscheiden. Nur das an sich Freie kann das wahre Ziel der Freiheit, d. i. wahrhaft Zweck sein. Nur dadurch, daß der Mensch für dieses der Freiheit allein angemessene Ziel sich entscheidet, kann er zur positiven Freiheit gelangen; setzt er dagegen das bloße Mittel als Zweck, so wird er auch selbst die positive Nothwendigkeit, der die unfreie Natur verfallen ist, in sich eintragen.

Auf diese allgemeine Begründung der menschlichen Freiheit folgt die specielle Bestimmung derselben mittelst der einzelnen, durch die Metaphysik erkannten Kategorien (s. o. S. 500 — 507). Die Möglichkeit und Nothwendigkeit der relativen menschlichen Freiheit beruht auf ihrem Verhältniß zu Gott und zur unfreien Natur; ihre Wirklichkeit aber ergibt sich aus ihrer Möglichkeit und Nothwendigkeit von selbst. Ihre Qualität liegt in dem gesetzten Zwecke, in der inneren Absicht, Willensrichtung oder Gesinnung; ihre Quantität in der einzelnen Willensäußerung; ihre Realität in der Einheit beider. Als die mit dem Accidens der Nothwendigkeit behaftete Substanz erscheint sie im Denken; im Verhältniß der Causalität, als wirkende Ursache im Können; als reine Wechselwirkung von Denken und Können im freien Handeln.

Eine vollständig durchgeführte Anwendung aller Kategorien auf die Bestimmung der menschlichen Freiheit findet sich im Grundriß der Moralphil. noch nicht. Die tief sinnigen Bestimmungen, welche dieser Abschnitt der Moralphil. über den Begriff des Guten und des Bösen, über das Verhältniß von Natur und Freiheit, Sein und Wille und über die daraus für den Menschen entspringende Seligkeit oder Unseligkeit enthält (s. o. S. 502 ff.), sind zugleich mit solcher Klarheit formulirt, daß jeder Versuch, dieselben noch verständlicher zu machen, sofort in Wiederholung umschlagen müßte. So erhellt der Eine Satz, in welchem D. (s. o. S. 504) den Zweck der menschlichen Freiheit dreigliedrig als Glückseligkeit, Liebe Gottes und Vollkommenheit bestimmt, die ganze Geschichte des moralischen Bewußtseins. Eudämonismus, Tugend- und Vollkommenheitslehre erscheinen hier zumal in ihrer Berechtigung, zugleich aber in ihrer Verklärung und Vollendung durch die christliche Idee der Freiheit und Persönlichkeit Gottes und des Menschen.

Fast noch von größerer Bedeutung als die Anwendung der zweiten Kategorienreihe auf die menschliche Freiheit scheinen mir die der dritten Reihe entnommenen Bestimmungen zu sein. Wie die Kategorie der Wirklichkeit den Uebergang von der ersten zur zweiten Reihe der Kategorien dialektisch vermittelt (s. o. S. 501), so die Kategorie der Realität als mittlere Einheit von Quantität und Qualität den Uebergang von der zweiten zur dritten Reihe (s. o. S. 504 f.). Die „unterscheidenden Kräfte des Menschen“ kommen hier in einem bisher nicht erkannten Zusammenhang, und darum in ganz neuer Beleuchtung mit überraschender Klarheit wieder zum Vorschein.

Hier erst wird recht verständlich, was D. in einem vorausgehenden Abschnitte (s. o. S. 497) über das Bewußtsein gesagt hat: daß dasselbe das Setzen der Bedingtheit in einem Andern sei, „welches nicht die Bedingtheit ist, sondern dieser gegenüber das Bedingende“. Alles, was D. in den früheren Schriften über den Zusammenhang von Selbstbewußtsein und Selbst-

bestimmung, über das Zeugniß der Thatfache des Bewußtseins für die Freiheit des Willens vorgebracht hat, wird hier zusammengefaßt. Es wird wieder hervorgehoben, daß die bloße (unfreie) Natur da r u m kein Bewußtsein von ihrem nothwendigen Dasein habe, weil kein der Nothwendigkeit gegenüberstehender Einheitspunkt ihr innewohne, während dem Absoluten ein solches Bewußtsein deshalb nicht zukomme, weil in ihm „durchaus kein Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit sich finden kann“. Dem nothwendigen Dasein ist es aber wesentlich, von außen bestimmt und begrenzt zu sein. Eine mit der Nothwendigkeit verbundene Freiheit findet sich daher stets auch anderem dinglichen Dasein, nicht bloß ihrer eigenen Individualität gegenüber. Die Unterscheidung des relativen Ich von seinem eigenen natürlichen Dasein ist also stets auch Unterscheidung dieses Daseins von einem anderen, ihm äußerlichen Dasein; sein Bewußtsein von sich stets auch Bewußtsein von Andern. Dieses Bewußtsein, diese Unterscheidung wird aber gewonnen durch die Thätigkeit des Denkens. Daß nun diese Thätigkeit nicht denkbar ist ohne Freiheit, wird auch hier wieder zuerst dadurch begründet, daß nur das „einen Bestimmungsgrund in sich besitzende Wesen ein Bewußtsein von einem Andern und von sich und dem Verhältnisse beider zu einander besitzen kann“; zweitens aber dadurch, daß der Wille dem Denken sein Ziel anweisen, seine Richtung bestimmen müsse, da die „äußere Wahrnehmung“ wohl als Veranlassung, nicht aber als bewegender und zwecksetzender Grund des Denkens betrachtet werden kann. Die freie Selbstbestimmung, der Wille, die „Aeußerlichkeit durch eigene Thätigkeit aufzuheben“, macht daher nach D. erst das wirkliche Denken möglich; darum, setzt er hinzu, „denken die Wenigsten in Wirklichkeit“. ¹⁾ Aber auch im Falle wirklichen Denkens setzt das Ich, obwohl durch bewußte und freie Vergleichung, lediglich in sich, was zuvor bloß außer ihm bestand, wiederholt also nur das

¹⁾ Freilich wären hier noch weitere Unterscheidungen nöthig. Wenn auch ein Bestimmungsgrund, d. i. die Potenz zur freien Selbstbestimmung, vorhanden sein muß, damit der Mensch zum Selbstbewußtsein erwache, so ist doch auch wieder das Selbstbewußtsein die Bedingung wirklicher Entscheidung und Selbstbestimmung, welche immer eine bewußte ist, und darum auch des wirklichen, mit bewußter Unterscheidung vergleichenden Denkens. Soll also schon der erste Act des Bewußtseins von Andern als Andern (ein Bewußtsein, welches immer auch Selbstbewußtsein ist) durch Denktthätigkeit vermittelt sein, so ist dieses Denken von dem späteren, secundären, durch das Bewußtsein und die bewußte Selbstbestimmung bedingten Denken ebenso zu unterscheiden, wie der Selbstbestimmungsgrund von der wirklichen Selbstbestimmung. Vielleicht schwebte D. diese Unterscheidung vor, als er die Thätigkeit des Denkens als eine „von der Freiheit abhängige“ und als „Aeußerung dieser Freiheit“ bezeichnete. Im ersten Falle wäre das Vorhandensein der Potenz zur Selbstbestimmung die Bedingung, im zweiten der bewußte Wille der wirkende Grund der Thätigkeit. Möglich auch, daß D. dieß im Auge hatte, als er die Denktthätigkeit einerseits „von der Aeußerlichkeit überhaupt“, andrerseits „von den nothwendigen Gesetzen des Vergleichens“ abhängig sein ließ. Das Erste ist die dem Menschen „sich aufdrängende“ Nothwendigkeit der äußeren Wahrnehmung, das Zweite die Unterscheidung des Ich von dem Wahrgenommenen, d. i. das Bewußtsein und Selbstbewußtsein, das Dritte endlich die Anwendung der Gesetze des Vergleichens, welche nach D. aus dem „an sich seierenden Verhältnisse des subjectiven Ich zur Objectivität“ (also auch zur eigenen) hervorgehen. Dieses Verhältniß ist aber nach D., wie wir gesehen haben, ein dreifaches: ein Verhältniß der Gleichheit, der Verschiedenheit und der aus beiden hervorgehenden Einheit. Das auf diesem Wege Gewonnene wäre dann denknöthwendig, und ein solches Denken allein eigentliches, wirkliches Denken.

äußerlich Bestehende innerlich, ohne irgend eine Macht über das Äußere selbst als solches zu offenbaren. Weil nun Freiheit ohne Macht über die äußere Natur keine wirkliche Freiheit von dieser Natur ist, da die Freiheit selbst nicht ohne diese Natur bestehen kann, ihr also entweder dienen oder sie beherrschen muß, so erscheint die im Denken sich offenbarende Freiheit als bloß mögliche Freiheit. Der Gedanke entsteht aber durch die Beziehung der sich aufdrängenden Wahrnehmungen auf eine innere, „freie Einheit“; beide Seiten des Gedankens bedingen sich gegenseitig wie Wesen und Erscheinung, Subsistenz und Existenz. Die äußern Erfahrungen wechseln; die innere Einheit aber beharrt sich selbst gleich innerhalb dieses Wechsels. Die ideale Anschauung des freien Subjectes wirkt nicht umgestaltend nach außen, sondern gewährt nur der Mannigfaltigkeit der Empfindungen und Vorstellungen eine innere Einheit, während sie selbst durch diese Mannigfaltigkeit Bestimmtheit gewinnt. Das Freiheitsbewußtsein, sagt daher D., „erscheint im Denken als substantielles“.

Im Können dagegen erscheint es als causales. Der Mensch hat, inwiefern er etwas kann, bildet, schafft, nicht mehr bloß ein Bewußtsein von dem Andern als einem an sich Abhängigen, Bedingten und Bestimmten, und darum zu einem freien Zwecke Bestimmbaren, sondern er macht dieses Andere wirklich, indem er darauf wirkt, „von sich abhängig“. Im Denken findet nur innere, im Können äußere Neugestaltung statt. Gleichwohl erscheint die Freiheit auch hier als eine doppelt bedingte, der Mensch also auch in dieser Thätigkeit als ein nicht bloß von der unfreien Natur, sondern auch von dem rein oder absolut Bedingenden verschiedenes Wesen. Nur wird hier von D. die zweite der beiden bedingenden Voraussetzungen nicht mehr als subjectives, sondern als objectives Gesetz, als Gesetz der Natur selbst bezeichnet. Die Gesetze des Stoffes, dessen der Mensch sich bedient, „um das in ihm lebende Bewußtsein einer freien Kraft an dem unfreien Stoffe zu verwirklichen“, treten hier bedingend und modificirend hervor. Eben darum aber muß hier die bewußte, reflectirende Vergleichung, welche vom freibestimmenden Subject abhängt, der seelischen Hinneigung und Verwandtschaft mit dem Darstellungsorgane, welche zur Darstellung drängende Naturgabe ist, Platz machen.

Von den beiden das freie Handeln bedingenden Voraussetzungen ist keine mehr an sich objectiv oder subjectiv; vielmehr ist jede von beiden schon eine durch die freie Thätigkeit des Subjectes gewonnene Einheit der beiden primitiven Gegensätze. Einsicht in die objectiven Verhältnisse und Macht über dieselben bilden für das freie Handeln die Voraussetzungen; der freie Wille aber bestimmt den Zweck, welcher durch beide verwirklicht werden soll. Durch die Unterscheidung, welche das Denken vollführt, ist das Setzen eines Zweckes, durch die Macht über die Außerlichkeit der Gebrauch äußerer Gegenstände oder Verhältnisse als der nothwendigen Mittel zur Realisirung eines innerlich gesetzten Zweckes möglich geworden. Der Gedanke unterscheidet wohl, aber entscheidet nicht zwischen den Objecten; für das Können in seiner Reinheit und Eigenthümlichkeit ist die Außerlichkeit nicht Mittel, sondern „Organ der Kraftäußerung“, welsch letztere Selbstzweck ist. Nur die Möglichkeit des Setzens und Realisirens eines (vom Mittel verschiedenen) Zweckes ist durch beide gegeben. Diese doppelte Möglichkeit bildet die Voraussetzung für die wirkliche Offenbarung der menschlichen Freiheit in dem

wirklich freien, also sittlich bedeutsamen Thun oder Handeln. Weder das subjective, noch das objective Verhältniß ist hier, wie noch im Denken und Können, vorherrschend; beide einen sich vielmehr im freien Zweck zur reinen Wechselwirkung.¹⁾

Der Begriff des Zweckes, welcher mittelst des Zusammenwirkens von Denken und Können die freie Handlung ermöglicht, führt, mit den bisher gewonnenen Resultaten der Untersuchung zusammengehalten, nothwendig und unmittelbar zur Voraussetzung eines Gesetzes für die Freiheit, eines ersten Sittengesetzes. Die nähere Bestimmung und Begründung desselben bildet den Inhalt des letzten Abschnittes des speculativen Theils der Moralphil. (s. o. S. 507—514).

Was „nicht ohne Voraussetzung ist“, führt D. aus, kann auch nicht ohne Gesetz sein. Die Freiheit aber ist wohl hinsichtlich der subjectiven Entscheidung oder Wahl voraussetzungslos und unbedingt, hinsichtlich des Seins aber abhängig und bedingt. Sie kann daher so wenig als die Natur ohne Gesetz sein. Die Offenbarung Gottes in der Schöpfung wäre unvollständig und darum unvollkommen und seiner Absolutheit widersprechend, wenn er nicht auch Gesetzgeber für die relative Freiheit wäre.²⁾ Das Naturgesetz kann nicht zugleich auch Gesetz für die Freiheit oder Sittengesetz sein. Durch das Naturgesetz wird der Mensch seiner Freiheit nur negativ³⁾ sich bewußt; ein positives Freiheitsbewußtsein aber kann er, wie schon Gütber erkannt hat, erst gewinnen, wenn der absolute Wille gesetzgebend und als Wille sich offenbarend seiner relativen Freiheit gegenübertritt. Das Sittengesetz „muß über und außer dem Menschen liegen.“⁴⁾ Daß es weder im Willen selbst, noch in der Vernunft, noch im Gewissen von Natur aus liegen kann, wird von D. mit entscheidenden Gründen dargethan. Hieran reiht sich die Bestimmung der Art, in welcher dasselbe dem Menschen geoffenbart werden mußte.⁵⁾

¹⁾ So vortrefflich D.'s Darstellung ist — Einen Punkt scheint er mir doch nicht genügend herausgehoben zu haben. Allerdings finden sich Denken und Können im freien Handeln in „reiner Reciprocität oder Wechselwirkung“, indem jedes von beiden gleichmäßig activ und passiv ist; aber sie werden durch den freien Zweck, wenn er ein durch richtige Unterscheidung erkannter, also wahrhaft sittlicher und der Bestimmung der menschlichen Natur angemessener ist, nicht bloß einfach verbunden, sondern auch in eine höhere Sphäre emporgerückt. Das Mittelglied erscheint also zugleich als das höchste unter den drei Disjunctionsgliedern. Auch läßt sich diese Modification der dem bloßen Naturleben in seiner Wirkung auf die Subjectivität entnommenen Kategorien recht gut dadurch motiviren, daß die beiden Gegensätze, welche hier in Betracht kommen, Freiheit und Nothwendigkeit nämlich, nicht äquivalent sind, sondern die erstere der zweiten gegenüber nothwendig als das Höhere erscheint. Auch hat D. selbst diese Erhebung der menschlichen Thätigkeit über das Denken und Können durch den gewollten Zweck, der im sittlichen Handeln hinzutritt, ziemlich deutlich sowohl in den „Meditationen“ (s. o. S. 442 f. u. 446) als auch im zweiten und dritten Theile der Moralphil. (s. o. S. 516 Anm. u. 529) ausgesprochen.

²⁾ Daß Kant dieß nicht erkannte, ist der Grundfehler seiner Moral, wie D. im zweiten Theil hervorhebt.

³⁾ Daß in diesem Bewußtsein der Begriff der Freiheit mit dem der Möglichkeit innerhalb der Einen unbestimmten Anschauung der „Nichtnothwendigkeit“ zusammenfällt, ist eine der scharfsinnigsten Bemerkungen, welche D.'s Moralphil. enthält.

⁴⁾ Nach D. macht also die „Heteronomie“, die freilich in ganz andern Sinne aufgefaßt werden muß, als sie von Kant sammt Vorgängern und Nachfolgern aufgefaßt wurde, die „Autonomie“ erst möglich.

⁵⁾ Daß D. hier von einer „substanzirenden“ Freiheit spricht, kann nicht auffallen, wenn man sich seiner psychologischen Bestimmungen hinsichtlich der Substantialität des Geistes erinnert.

Dann folgt eine sehr klare Darstellung des Urzustandes des ersten Menschen. Ein erster Mensch muß gedacht werden, und zwar der Natur nach gut und vollkommen. Von dieser Vollkommenheit muß aber die höhere sittliche oder persönliche unterschieden werden. Die Bedingung dieser höchsten Vollendung war die Offenbarung eines Gesetzes für die Freiheit, eines Gebotes von Seite Gottes. Dieses Gesetz war daher „eine Offenbarung der Liebe Gottes“. Der Ursprung der Versuchung des ersten Menschen zum Bösen ist in andern und anders begabten freien Creaturen, nicht in Gott zu suchen.¹⁾ Der wirklichen Entscheidung des ersten Menschen sind wir durch die gegenwärtige Beschaffenheit unseres Lebens und unseres Bewußtseins zweifellos gewiß.

Die Schilderung dieses Zustandes, der Nachweis der Möglichkeit und Nothwendigkeit einer neuen göttlichen Offenbarung, endlich die Bestimmung der Bedingungen, unter denen diese Offenbarung in die Zeit eintreten konnte und mußte, wenn die Menschheit erlöst werden sollte, bilden einerseits den Schluß des ersten Theils, andererseits den Uebergang zum zweiten oder historischen Theil der Moralphilosophie. So führt die speculative Untersuchung selbst über sich hinaus zur geschichtlichen Entwicklung des moralischen Bewußtseins.

Da D.'s Auffassung der geschichtlichen Entwicklung des menschlichen Bewußtseins und seine Religionsphilosophie im zweiten Bande dieser Monographie wiederholt zur Sprache kommen, oder vielmehr die Klarlegung dieser beiden Glieder der Deutinger'schen Lebensanschauung die Hauptaufgabe des zweiten und letzten Bandes dieses Werkes bildet, so kann und muß ich mich über alle einschlägigen Punkte kurz fassen. Ich werde daher in diesem „Rückblick“ nur dasjenige berühren, was zum Verständniß des in diesem Bande aus D.'s Schriften und Briefen Mitgetheilten unumgänglich nothwendig ist.

Dazu gehört aber vor allem seine Ansicht über das Verhältniß von morgen- und abendländischer Bildung. Diese ist ihm eine von außen nach innen zur Selbsterkenntniß vordringende, jene eine von innen nach außen sich verlierende. Im Abendlande bestimmt das selbständige subjective Denken, im Morgenlande der traditionelle Glaube das moralische Bewußtsein. Dort findet die Subjectivität die unfreie Natur und ihr Gesetz, hier eine unterwürfig und gläubig anzuerkennende Autorität sich gegenüber.

Die griechische Moralphil. (s. o. S. 515—519) ist daher nothwendig entweder Glückseligkeits- oder Tugendlehre oder Versuch der Einigung beider. Die letzten Verzweigungen der beiden ersten Richtungen erstrecken sich der Zeit nach noch über die letzte Stufe der Einigungsversuche hinaus, bilden aber dem Principe nach eben deßhalb keinen eigentlichen Fortschritt, sondern einen Rückschritt in der Entwicklung des hellenischen Bewußtseins, wie D. später in seiner Geschichte der griechischen Philosophie eingehend gezeigt hat. Von Bedeutung ist in diesem Abschnitt der Moralphilosophie insbesondere die Ableitung der beiden ersten Stufen der zweiten Richtung des moralischen Bewußtseins im Abendlande. Diese Richtung suchte das Princip des moralischen Handelns in der mit der sinnlichen Natur im Gegensatze stehenden menschlichen Subjectivität. Diese selbst zeigt aber ein doppeltes Gesicht, je nachdem

¹⁾ In der Darstellung der zweifachen Möglichkeit der ersten Entscheidung gegenüber dem göttlichen Gebote kehren einige der tiefsten Gedanken Baader's wieder.

sie vergleichend den Erscheinungen sich zu Grunde legt oder zwecklegend in die Erscheinungswelt hinauswirkt. Im ersten Falle erscheint sie als das rein Allgemeine, im zweiten als das Besondere; denn die individuelle Absicht und Selbstbestimmung ist hier das Maßgebende. Von noch größerer Bedeutung für das Verständniß des Deutinger'schen Moralprinzips selbst ist die Kritik, die er an der Aristotelischen Ethik übt. Die mittlere Einheit als Ziel unseres Strebens läßt D. im Gebiete des sittlichen Handelns nicht gelten, während er allerdings die Vollendung des Denkens und Wissens in der Auffindung und richtigen Bestimmung des Mittleren erblickt. Die Wahl führt nicht zur Indifferenz, sondern hebt sie auf. Dieß gilt nicht bloss von dem Gegensatze zwischen Gut und Böse, sondern auch von dem Gegensatze zwischen dem natürlichen Verlangen nach Glückseligkeit und der Kraft der Selbstbestimmung, mittelst deren der Mensch gegen den Naturtrieb ankämpfen und ihn überwinden kann. Beide einigen sich nicht dadurch, daß der Mensch unentschieden zwischen beiden verharrt, sondern nur dadurch, daß der Wille selbst Mittelglied wird und ein höchstes Ziel („Gut“) über der Natur und sich selbst erfaßt und anstrebt. Die Natur wird dadurch nicht aufgehoben; aber sie hört auf, Ziel und Zweck zu sein, um Mittel zu werden. Darum sagt D., das höchste Gut liege „nicht zwischen, sondern über allen Gegensätzen“. Dieses höchste Ziel erscheint aber dann nothwendig als absolute Freiheit und Liebe, die dem Menschen frei sich offenbaren muß, und die der Natur im Menschen „entgegengesetzte freie Thätigkeit“ als freie Liebe der Creatur zum Schöpfer. Verliert man diesen Grundgedanken nicht aus den Augen, so wird man D.'s Darstellung der Bedeutung der griechischen Moral nicht dunkel, sondern vollkommen klar und durchsichtig finden.¹⁾

¹⁾ Der ganze Gedankengang, mittelst dessen D. zu diesem Resultate gelangt, läßt sich vielleicht am verständlichsten so wiedergeben. Der Mensch ist sich bewußt, daß er sein Sein, seine Natur und die damit verbundenen Anlagen sich nicht selbst gegeben hat, dieselben aber mit Freiheit gebrauchen kann. Sein Sein und die natürliche Beschaffenheit derselben ist ihm aber, wenn gegeben, zu etwas gegeben. Im Hinblick auf dieses Ziel muß er seine Kräfte gebrauchen, wenn er sie nicht natur- und zweckwidrig gebrauchen will; dann wird die natürliche Folge dieses Gebrauches die wirkliche Erfüllung, die rechte Befriedigung und Beseitigung seiner gesammten Natur und aller seiner Kräfte und Thätigkeiten sein. Gebraucht dagegen der Mensch seine natürlichen Kräfte nicht dieser Bestimmung entsprechend, so kämpft er gegen sich selbst, gegen seine eigene Natur an, weil dieselbe auf diese Weise ihr Ziel nicht erreichen kann, und gegen das absolut freie Wesen, das ihm nur aus freier Liebe (Gnade) das Sein und Leben zur Erfüllung dieser Bestimmung verliehen haben kann. Darum fühlt sich jeder Mensch (weil in jedem vermöge seiner Freiheit eine Ahnung eines solchen höchsten Wesens lebt), sowie er seiner selbst und seiner Freiheit sich bewußt geworden ist, verantwortlich für seine Thätigkeit und muß unterscheiden zwischen Gut und Böse. Was aber gut, d. i. seiner Natur und Bestimmung entsprechend, und was böse, d. i. seiner Bestimmung widersprechend ist, das weiß er nicht von Natur aus und entdekt es auch nicht durch eigene Kraft, obwohl er beständig darnach strebt, wie die Entwicklung des moralischen Bewußtseins bei den Griechen zeigt. Dieß muß ihm derjenige, welcher ihm seine Natur in dieser bestimmten Beschaffenheit und mit diesen bestimmten Gesetzen verliehen hat, erst offenbaren, weil dieses Wesen allein die Bestimmung der von ihm geschaffenen Natur kennen kann. Wie der Schöpfer der Natur ihr bestimmtes Gesetz gegeben, und diese es nicht selbst gesetzt hat, so muß auch der freie Wille ein Gesetz geoffenbart erhalten, dem gemäß er die verliehene Natur zu gebrauchen hat, wenn die verliehene Seinsweise und alle damit verbundenen Kräfte ihren Zweck erfüllen sollen. Daß ein Unterschied zwischen Gut und Böse hinsichtlich der Bethätigung seiner Freiheit ist, er also für alle seine Handlung

Die Gestaltung der orientalischen Bildung charakterisirt D. hier, wie in seiner Poetik. Er sagt (Moralph. S. 211 f.): „Statt wie die Griechen von der Unwissenheit auszugehen, um zur Wissenschaft fortzuschreiten, giengen die Völker des Orients vielmehr von der Voraussetzung“ einer angeerbten „höchsten Erkenntniß und Wissenschaft aus, mit der einzigen Tendenz: diese ungetrübt von Geschlecht zu Geschlecht fortzupflanzen, wie dieß mit Ignorirung des zweiten Factors des freien menschlichen Bewußtseins bei den meisten Lehrern des Christenthums, zum großen Schaden der höhern Erkenntniß desselben, auch jetzt noch geschieht.“ Als natürliche Folge dieses Strebens der orientalischen Völker bezeichnet D. das „allmähliche Abweichen von der Reinheit und Lauterkeit der ersten Erkenntnißquelle“¹⁾. Jedes dieser Völker aber habe „sich auf göttliche Offenbarung berufen“. „Das Bewußtsein der orientalischen Völker“, fährt D. fort, „war daher in allen Formen und Entwicklungsstufen ein religiöses. Alle Zweige des Könnens und Erkennens hiengen unmittelbar mit der Religion zusammen und wurden nur insofern geachtet und gepflegt, als sie zur Ausschmückung und Verherrlichung des religiösen Hauschazes der Völker dienen mochten.“ Auch „das moralische Bewußtsein der Völker des Orients hieng daher unmittelbar mit ihrem religiösen Glauben zusammen und kann, obwohl selbst nicht auf dem Wege der Philosophie erworben, doch nur durch die philosophische Zurückführung auf das diesen einseitigen religiösen Anschauungen zu Grunde liegende Gesetz richtig begriffen werden.“

Bei bloß oberflächlicher Betrachtung möchte es scheinen, als ob D. die Entwicklung seiner positiven Moralbestimmungen, also den dritten Theil der Moralphil., unmittelbar an die Darlegung des Moralprincipes, welches durch das Christenthum Eigenthum der Menschheit geworden ist, hätte anknüpfen

gen in irgend einer Weise verantwortlich ist, das weiß der Mensch, sowie er sich frei weiß; nicht aber, was gut und böse ist. Positiv bestimmt ist das Gefühl der Verantwortlichkeit oder das Gewissen erst, wenn dem Menschen von dem allein berechtigten Gesetzgeber ein seiner gesammten Natur vollkommen entsprechendes Freiheits- oder Sittengesetz geoffenbart wird. Der Natur wohnt das unaustilgbare Verlangen nach Glückseligkeit inne; der freie Wille aber trägt die Kraft in sich, die natürliche Beschaffenheit zu erkennen, zu beherrschen, zu benützen; durch ihn ist darum die menschliche Natur vervollkommnungsfähig. Daß er glücklich werden will, daß er die vertriehenen Kräfte beherrschen, daß er Vervollkommnung anstreben kann und soll, dessen ist sich der Mensch durch seine Natur bewußt. Deshalb findet sich in der rein natürlichen Entwicklung der griechischen Moralphilosophie sowohl eine Glückseligkeits- als eine Tugendlehre, drittens aber auch der Versuch, die wesentliche Harmonie zwischen vernünftig-sittlicher Willenskraft und sinnlicher Natur zu erkennen, also eigentlich eine Vollkommenheitslehre. Was aber diese Harmonie bewirke, durch welches freie Streben der natürliche Trieb nach Glückseligkeit dauernd und wandellos befriedigt, und demgemäß die höchste mögliche Vollkommenheit der ganzen menschlichen Natur erreicht werde, das vermochten sie nicht anzugeben. Die Verfündigung und thattsächliche Erfüllung dieser höchsten Bestimmung der menschlichen Natur war das Werk der Erlösung der Menschheit durch Christus.

¹⁾ „Es ist“, sagt D. (Moralphil. S. 221), „der Charakter der orientalischen und jeder auf bloße Autorität sich stützenden Entwicklung, aus der höheren Ordnung und Erkenntniß immer tiefer in das Irdische, Bildliche und Unbewußte herabzusinken und endlich im Vergessen der eigenen Abkunft zu enden.“ Die (im jesuitischen Sinne) „guten“ Katholiken der Jetztzeit scheinen diesem Ziel viel rascher als der Orient (selbst China nicht ausgenommen) zuzusteuern; denn von Geist und speciell von christlichem Geiste ist in ihrer Gläubigkeit und Frömmigkeit bereits so viel wie nichts mehr zu entdecken.

können. Dabei würde man aber vergessen, daß er eine objective und subjective Rechtfertigung des christlichen Sittengesetzes anstrebt, letztere aber nur möglich ist, wenn man auch die rein natürliche und subjective, „von jeder objectiven Autorität unabhängige“ Entwicklung der neueren Philosophie berücksichtigt. Ferner konnte ja auch die objective Richtung nur in allmählichem Fortschritt durch bestimmte Gegensätze und Einigungsversuche hindurch ihr Ziel zu erreichen versuchen; auch sie hat nach der Ansicht D.'s so wenig als die neuere Wissenschaft umsonst gearbeitet und mußte daher in ihrem ganzen Verlaufe berücksichtigt werden, wenn erschöpfende „positive“ Bestimmungen gegeben werden sollten. Und das Gleiche gilt von der patristischen Entwicklung als der allgemeinen Voraussetzung der beiden folgenden entgegengesetzten Richtungen. D. mußte daher auf die ganze Entwicklung des moralischen Bewußtseins innerhalb des Christenthums Bedacht nehmen.

Auch das kann mit Grund gegen D.'s Auffassung und Darstellung nicht geltend gemacht werden: daß er ja schon innerhalb der mittelalterlichen Entwicklung die Mystik als die subjective Richtung bezeichne, die weitere subjective Entwicklung der neueren Zeit demnach als rein überflüssig betrachten müsse, oder wenigstens nicht als Gegensatz zu der doppelgestaltigen Entwicklung des Mittelalters auffassen dürfe. Denn gerade über diesen Punkt hat sich D. mit voller Bestimmtheit ausgesprochen. Das „unmittelbare Festhalten an dem geoffenbarten Glaubensinhalte“ haben Scholastik und Mystik mit einander gemein, und „die Lehre einer nothwendigen Gnade war für beide der objective Brennpunkt, in dem ihre subjectiv verschiedenen Anschauungen sich begegneten“. Die subjective Auffassung also gestaltete sich bei ihnen verschieden; die objective Voraussetzung aber war die gleiche. Damit hängt wesentlich zusammen, was D. schon in der Poetik betonte: daß in der mittelalterlichen Mystik die Subjectivität in ihrer unmittelbaren Hingabe an die geglaubte objective Offenbarung als individuelle sich geltend macht, in der neueren Philosophie dagegen als allgemeine und eben darum aller Objectivität coordinirt gegenüberstehende. „Ein allgemein geltendes subjectives Kriterium der menschlichen Erkenntniß zu gewinnen“, war das Streben dieser neueren Wissenschaft, und dadurch steht sie im Gegensatz zu der gesammten Offenbarungswissenschaft des Mittelalters.¹⁾ Und was im Allgemeinen gilt, gilt natürlich auch von der speciellen Entwicklung des

¹⁾ Nur Eines vermiße ich an den allgemeinen Umrissen der Deutinger'schen Gliederung und Darstellung: eine genauere Bestimmung des Unterschiedes, der zwischen der neueren und der alten griechischen Philosophie besteht. Hinsichtlich der mittelalterlichen und orientalischen Religionswissenschaft ist eine solche eingehende Begründung des Unterschiedes beider weniger Bedürfniß, weil dieselben schon durch die Verschiedenheit des objectiven Inhalts sich genügend von einander abheben. Ich glaube dieß hervorzuheben zu müssen, weil D. selbst den allgemeinen Grund und Ursprung der neueren Philosophie „im christlichen Bewußtsein“ sucht. Auf Ungenauigkeiten und Fehler im Einzelnen aber einzugehen liegt ganz und gar außer dem Bereiche meiner Aufgabe. Ich kenne diese Fehler wohl ebenso gut als irgend einer der „Herren Kritiker“, und sie (die Fehler nämlich, nicht die „Herren Kritiker“) haben mir vordem viel und oft zu schaffen gemacht. Aber, sagt D. selbst in seinem Vorwort zum „Princip d. n. Ph.“, „es ist sicherlich nicht die rechte Methode, Lücken und Gebrechen in philosophischen Systemen aufdecken zu wollen, ehe man ihren Zusammenhang und ihre Stärke richtig erkannt hat.“ Und solche Fehler im Einzelnen, wie ich sie hier im Auge habe, berühren noch dazu das System als Ganzes gar nicht.

moralischen Bewußtseins. Denn während die Mystik und Scholastik des Mittelalters „sich einfach nur bemühten, das durch die christliche Offenbarung ausgesprochene Gesetz auf das menschliche Leben anzuwenden“, versuchte die neuere Philosophie „aus der eigenen Natur des Menschen ein Sittengesetz für ihn abzuleiten“. Jenes Verfahren gewinnt eine wirkliche Berechtigung, d. i. seinen zureichenden Grund offenbar erst durch den Nachweis der vollkommenen Harmonie des objectiv gegebenen Sittengesetzes mit der menschlichen Natur (Subjectivität), und das Verfahren der neueren Philosophie bleibt selber hinter dem angestrebten Ziele zurück, also unvollendet, so lange es nicht die volle Uebereinstimmung der subjectiven Bestimmungen mit dem objectiven Gesetz erreicht hat. Dieß muß aber eben nachgewiesen werden, und dieser Nachweis, daß das christliche Sittengesetz „die höchste Erklärung meines eigenen Wesens ist“, ist die Aufgabe des dritten Theils der Moralphilosophie.

Das höchste Freiheitsgesetz (s. o. S. 527—531) muß ein der absoluten und der menschlichen Freiheit vollkommen entsprechendes sein. Als solches ist aber nur die Liebe denkbar, ob wir in der Bestimmung desselben von Gott oder von dem Menschen ausgehen. Die Schöpfung ist nur dann eine vollkommen freie, also der Freiheit wahrhaft angemessene, wenn sie rein und allein Folge eines beseligenden wollenden Willens ohne irgend einen andern Grund, also Folge der göttlichen Liebe ist. Der Mensch aber ist „in allem abhängig und bedingt“, außer in seinem Wollen und der Hingabe dieses Willens an einen andern Willen, in der Liebe. Sie allein ist daher „wirkliche Offenbarung seiner Freiheit“; sie allein ist ganz sein eigen, steht ganz in seiner Gewalt, hängt allein von ihm ab; sein Wollen und Lieben — als „Verbindung seines persönlichen Lebens mit dem persönlichen durch den Willen“ — ist sein einziges wirkliches Eigenthum, das er selbst Gott vorenthalten kann, wenn er will, eben darum aber Gott auch als ganz freie Gegengabe darbringen kann. Und zwar kann er wahrhaft und unmittelbar nur Gott lieben; „jede andere sog. Liebe ist dieß nur mittelbar“. In diesem Liebesopfer ist der Mensch hinsichtlich seines Wollens wirklich frei von aller „natürlichen Unvollkommenheit und Negation“, von „jeglichem Zwang“. Aber auch hinsichtlich seiner eigenen und der äußeren Natur wird der Mensch positiv frei „durch den Willen, den göttlichen Willen zum eigenen zu machen“. Da innerhalb der Natur alles nur ist, inwiefern der göttliche Wille es will, so kann es schlechterdings nichts geben, was der liebende menschliche Wille, indem er den göttlichen Willen bejaht, nicht ebenfalls bejaht. Er ist, wenn er wirklich bis zu diesem Wollen des göttlichen Willens, also zur wirklichen Liebe vorgebrungen ist, der Negation, des Sträubens gegen das Gegebene, des Gefühles der Hemmung und der daraus entspringenden Affecte ledig und eben dadurch wahrhaft frei geworden.¹⁾ Diese Vereinigung des menschlichen Willens mit dem göttlichen ist aber bedingt durch die Offenbarung des göttlichen Willens, der göttlichen Liebe.

Durch diese Offenbarung ist daher auch die höchste Vollendung und Verwirklichung aller subjectiven Kräfte des Menschen, des Denkens, Könnens und Handelns, bedingt, eben weil die wirkliche Liebe durch sie bedingt ist.

¹⁾ Was bei Spinoza „illusorische Voraussetzung“ ist (s. o. S. 525 Anm. 2), ergibt sich hier aus dem Principe ganz von selbst.

Die Möglichkeit der Liebe ruht in der freien Willenskraft des Menschen; diese Potentialität bedarf aber zu ihrer Verwirklichung der entgegenkommenden göttlichen Liebe; und erst diese Verwirklichung erzeugt die höchste Vollendung der ganzen menschlichen Natur. Keine spezifisch menschliche Thätigkeit ist möglich ohne die Fähigkeit zur Liebe, d. i. ohne „Selbstbestimmungsgrund“, ohne das Vermögen zu freier Entscheidung. Keine ist ohne „wesentliche Beziehung zur Freiheit“, keine darum ohne das Bewußtsein der Verantwortlichkeit. Die Thätigkeit des Denkens ist nur möglich durch die dem Menschen vermöge seiner Freiheit zukommende Erhebung über die Neuzerlichkeit. (Vgl. o. S. 539.) Nur in Folge dieser Erhabenheit, welche im Selbstbewußtsein und in der Selbstbestimmungsfähigkeit ihren Grund hat, sucht der Mensch „jede gewonnene Erfahrung“ durch die Erkenntniß ihres Grundes und Wesens „zum Wissen zu erheben“. Die „im Menschen liegende Möglichkeit, das höchste Wesen suchen und mit Willen begehren zu können“, aus welcher „das [eigentliche oder sogen. höhere] Erkenntnißvermögen und die Kraft des Denkens entspringt“, ist nur den Worten nach etwas Anderes als das, was D. anderswo als die Idee bezeichnet, die im Denken als Idee der Wahrheit erscheint. Sie entstammt der „Spontaneität“ des Menschen, also seiner Natur, inwiefern dieselbe nicht eine rein unfreie, sondern eine auch mit freier Willenskraft begabte ist. Seine eigene (relativ freie) Natur also ist es, die ihn vorwärts drängt und nicht Ruhe finden läßt, bis der letzte Grund und die höchste Einheit aller Gegensätze, die gleichfalls nur eine freie und persönliche sein kann, durch seine freie Thätigkeit erkannt ist. Und wie das Denken, so hat auch die nach außen wirkende Kraft des Menschen ihren Grund in einer übernatürlichen, durch die Freiheit dem Menschen innewohnenden Macht über die unfreie Natur. Die Thatsache, daß der Mensch in der Bethätigung seines Könnens der Natur außer ihm „ein anderes Gesetz“ aufzuprägen versucht „als das der rein natürlichen Erscheinung“, kann nur daraus erklärt werden, daß ihm durch seine Freiheit die „Ahnung eines höheren Lebens“ innewohnt. Auch für diese Kraft also kann, wie für die des Denkens, als letzte Voraussetzung nur ein „rein Uebernatürliches und an sich Freies“ gedacht werden; und wie der Gedanke des Menschen nur in der Erkenntniß eines solchen Wesens sein Ziel und seine letzte Vollendung erreicht, so liegt auch „die höchste Macht des Menschen über die Natur offenbar in der Vereinerung seines Willens mit dem an sich freien, über die Natur schaffend und erhaltend regierenden Willen.“ Was aber vom Denken und Können des Menschen gilt, das gilt, wie D. hier genauer als im ersten Theil (s. o. S. 506 f. und 823 Anm. 1) sich ausdrückt, „in erhöhter Weise“ von dem zweckgemäßen Handeln. Jede wirkliche Handlung (keineswegs aber die bloße Wirkung nothwendiger Naturtriebe) ist allerdings stets eine mit Ueberlegung und „klarer Erkenntniß“ in bestimmter Absicht, d. i. zu einem bewußten Zwecke vollzogene „Ausübung der dem Menschen im Können verliehenen Macht über die Neuzerlichkeit“. Ein solches „Absehen“ von der gegebenen Bestimmtheit der Dinge ist aber nur einem Wesen möglich, welches einen eigenen Bestimmungsgrund in sich trägt. Nur ein freies Wesen kann „von der an sich gesetzten natürlichen Bestimmung der Dinge absehen“, um denselben eine andere, dem inneren Willen entnommene Bestimmung anzudeuten, sie zu einem von ihm selbst gesetzten Zwecke zu gebrauchen. Wie aber der Gedanke von Grund zu Grund fortgetrieben wird,

so das sittliche Handeln von Zweck zu Zweck, weil jeder Zweck selbst wieder als Mittel, als blos „mittelbarer“ erscheint, bis in dem Höchsten, welches unmittelbar und absolut für sich ist, „das Absehen von der Mittelbarkeit“ seine Grenze findet. Alle drei specifisch menschlichen Kräfte haben demnach „in der Möglichkeit der Liebe“, und zwar der Liebe des Höchsten ihren Grund; ihr Ziel und ihre Vollendung aber finden sie in der wirklichen Liebe Gottes.

Aus diesen objectiven und subjectiven Beziehungen des wahren Gesetzes der menschlichen Freiheit ergibt sich die Bestimmung der wesentlichen Eigenschaften der Liebe des Menschen wie von selbst. Auch die weiteren, mehr in die Besonderheit eingehenden Bestimmungen reihen sich an diese ersten, allgemeinen, wenigstens was die innere Durchbildung und Verarbeitung betrifft, in regelmäßig schönen Verhältnissen an, so sorglos und nachlässig auch größtentheils die sprachliche Ausführung ist.¹⁾

Zuerst wird die Lehre von den einzelnen Pflichten dadurch begründet und vorbereitet, daß das Verhältniß des „subjectiv bestimmenden Willens“ einerseits zum „absolut freien und bestimmenden göttlichen Sein“, andererseits zur räumlich-zeitlichen Erscheinungswelt entwickelt wird. Aus jenem Verhältniß ergibt sich der Begriff der Gnade als einer „der menschlichen Freiheit zuvorkommenden Liebe Gottes“, aus diesem der Begriff und die Bedeutung der „momentanen Einzelthat“; aus der Wechselwirkung beider Beziehungen im Menschen aber entspringt „ein unmittelbares Bewußtsein“ von dem Verhältniß beider zu einander, das Gewissen (s. o. S. 531).

In der Gnadenlehre (s. o. S. 532—537) wird zuerst die ursprüngliche Identität von Moral u. Religion, dann die Trennung beider in Folge der Trennung des Menschen von Gott erörtert. Statt eines positiven Bewußtseins vom Guten war ein positives Bewußtsein vom Bösen und eine „überwiegende Hinneigung“ der Natur zu demselben“, und in Folge davon die Empfindung des Mangels und des Uebels in den Menschen eingetreten. Dieser „Veräußerlichung“ des menschlichen Bewußtseins entsprechend gestaltete sich nun auch die Art der Offenbarung der göttlichen Liebe, welche als Liebe „eine Wiedervereinigung der gefallenen Creatur beabsichtigen mußte“. Die Liebe Gottes wandte sich darum „nicht mehr unmittelbar an die Freiheit des Menschen, sondern an seine Natur, um durch dieselbe seinen Willen zu gewinnen.“ Ein rein äußerliches und negatives, nicht mehr einfaches, sondern an die Unterschiede der räumlich-zeitlichen Erscheinungswelt sich bindendes Sittengesetz trat „in rein objectiver Beglaubigung“ und blos Gehorsam fordernd, ohne durch Gewährung innerer Erkenntniß und beseligender

¹⁾ Alle Arbeiten aus der Dillinger Zeit zeichnen sich durch eine außerordentlich seltene, nur bei den größten Denkern sich findende innere Durchdringung und Beherrschung des Stoffes aus; das geistig vollkommen Bewältigte ward aber dann (blos der erste Band der Geschichte der griech. Phil. macht hievon eine Ausnahme) mehr flüchtig auf's Papier geworfen, als ausgearbeitet. Freilich trägt hieran wohl den größten Theil der Schuld das damalige Augenleiden D's. D. mußte in Folge davon alle Arbeiten dictiren und konnte auch die Correctur nicht mit der nöthigen Aufmerksamkeit besorgen. Mir aber hat diese, wenn auch von D. selbst nicht verschuldete, doch thatächlich vorhandene Flüchtigkeit der Abfassung meine Arbeit viel mehr erschwert, als die noch mühsam mit dem Ausdruck ringenden und darum vielfach nur schwerfällig sich fortbewegenden Darstellungen aus der früheren Zeit.

Erfahrung auch innerlich sich zu bestätigen, dem Menschen im Mosaïschen Dekalog gegenüber. Ebenso trat eine rein „äußerliche Sühnung“ als Opfer an die Stelle der ursprünglich beabsichtigten Erhebung und Verklärung der menschlichen Natur. Opfer und Gesetz standen aber nicht nur dem Menschen rein äußerlich gegenüber, sondern auch untereinander standen das religiöse und das moralische Moment „ausschließend“ sich gegenüber. Wie sie nun objectiv in Christus sich wieder in höchster Einheit zusammenfanden, indem „das höchste Gesetz der Sittlichkeit, das Gebot der Liebe“ zugleich „als höchstes objectives Sühnopfer“ und zwar als That göttlicher Liebe erschien, so müssen Religion und Moral auch innerlich (subjectiv) im Menschen durch das Christenthum zu einer untrennbaren Einheit sich verbinden. „Einer Religion“, sagt D. wie zur Erklärung und Beleuchtung seines eigenen Urtheils über Lessing's „Nathan“ (s. o. S. 356), „welche nur durch solche objective Zeugnisse [wie „Wunder und Zeichen“] beglaubigt werden könnte, würde dadurch das innerste Kriterium ihrer Wahrheit entgehen.“

Der specielle Theil der Gnadenlehre, welcher die einzelnen Arten der Gnade sondert, ist nicht nur in methodischer Hinsicht wegen der hier besonders klar durchgeführten Dreitheilung, die überall (bewußt oder unbewußt) durch das Dilemma erreicht wird, sondern auch dem Inhalte nach sehr belehrend, indem die Sonderung der einzelnen Arten der Gnade nicht nur das Verständniß der Ethik und Religionsphilosophie D.'s, sondern auch das seiner Psychologie zu fördern geeignet ist.

In objectiver Beziehung hebt D., wie schon früher in zahlreichen Kanzelreden und in den „Bildern des Geistes“ (s. o. S. 395 f.), mit viel größerem Nachdruck, als es gewöhnlich geschieht, und ganz unvergleichlicher Tiefe der Begründung den Unterschied zwischen Schöpfungs-, Erlösungs- und Heiligungs-gnade hervor. Er begründet diese Unterscheidung durch den Gegensatz, der zwischen Sein und freier Willenskraft in der menschlichen Natur besteht, und bringt sie mit der göttlichen Trinität in Beziehung. Alles, was der Mensch „von Natur aus“ besitzt, ist Gabe des Schöpfers. Das Sein und die Seinsweise, alle Kräfte und Gesetze der menschlichen Natur sind das Werk des schaffenden göttlichen Willens, sind Gnaden des Vaters. Sie alle aber sind nur um der freien Bethätigung willen dem Menschen verliehen. Darum muß auch das Ziel des Gebrauches dieser Naturgaben, zu denen auch der freie Wille als der menschlichen Natur wesentliche Kraft gehört, dem frei wollen könnenden Menschen gewiesen, d. i. es muß ihm auch ein Freiheits- oder Sittengesetz zu Theil werden. Dieses aber wird durch den die creatürliche Freiheit von den „äußeren, nothwendigen Banden der Natur“ befreien und zu sich emporheben wollenden göttlichen Willen, durch den Sohn Gottes dem Menschen verliehen. Im freien Gehorsam gegen das göttliche Wort und in der demselben entsprechenden freien Anwendung der natürlichen Kräfte, also mittelst der Wechselwirkung von Schöpfungs- und Erlösungsgnade sollte der Mensch die wirkliche und höchste Befeligung gewinnen. Die Schöpfungs- und die Erlösungsgnade gehen der freien Willensentscheidung des Menschen voraus und machen dieselbe erst möglich. Erst wenn er seiner natürlichen Kräfte zu dem durch das göttliche Gebot ihm gesetzten Zwecke sich bedient, tritt die wirkliche Verklärung und Heiligung des ganzen Menschen ein, und diese ist das Werk des nur mit der persönlichen Freithätigkeit mitwirkenden göttlichen Geistes. Diese letzte Bedingung aber, deren Erfüllung vom Menschen selbst abhängt,

weil sie von seiner freien Willensentscheidung abhängig gemacht werden mußte¹⁾, wurde nicht erfüllt. Dadurch war eine neue Offenbarung nothwendig geworden. Die immer sich gleichbleibende beseligende Liebe Gottes mußte den Menschen in anderer, seinem nunmehrigen Zustande entsprechender Form zur Seligkeit und Heiligkeit zu führen versuchen. Zwischen dem „äußerlich natürlichen Lebensgrunde“, d. i. zwischen der leiblichen Organisation, durch welche der Mensch mit der äußeren Sinnenwelt zusammenhängt, und der „Unererschöpflichkeit des innerlichen Seelenlebens“, das nach dem Unendlichen, und darum nach Erlösung von den Banden der individuellen Natur verlangt, hatte ein Abgrund sich aufgethan, der nur durch eine „aus einer höhern Natur in die gefallene menschliche niedersteigende Kraft“ ausgefüllt werden konnte. Dieser Riß und Zwiespalt und die damit zusammenhängenden Empfindungen des Mangels und Nebels, und ebenso „die dem wahren Leben widersprechenden Zustände der Krankheit und des Todes“ — das alles ist, wie D. schon in seiner Seelenlehre ausführt (s. o. S. 119 f., 116 z.), kein Werk der Schöpfung, kein primitiver und von Gott gewollter, sondern ein secundärer, durch freie Willensentscheidung des Menschen hervorgerufener Zustand. Der Gegensatz von Geist und Leib allerdings kam der menschlichen Natur als solcher (wie die Gegensätze von Wollen und Sein, Subject und Object) wesentlich zu. Der Geist besaß ja, wie es in der Seelenlehre (s. o. S. 116) heißt, an der individuellen Leiblichkeit „das bestimmt abgrenzende und das Leben fixirende Element“. Eine solche Grenze und Hülle war dem relativen Geiste nothwendig. Die ursprüngliche Bestimmung dieses Elementes aber war nicht Widerspruch und Streit mit der nach dem Unendlichen, Ueberzeitlichen und Unveränderlichen verlangenden Sehnsucht des innerlichen Seelenlebens, sondern die volle Harmonie dieses seelischen Verlangens mit der an und außer dem Menschen bestehenden sinnlichen Natur durch die Verbindung des dem geistigen Leben angehörenden Willens mit dem absoluten göttlichen Willen. Was D. in der Seelenlehre (s. o. S. 120) von der zukünftigen Verbindung des Leibes mit dem Geiste sagt, das war die ursprüngliche Bestimmung beider. Der unendliche Reichthum, der als „Naturgut“ in der seelischen Potenz der Menschennatur verborgen liegt, sollte zum vollen Besitz, zum persönlichen Eigenthum des geistigen Lebens werden, und der Leib sollte „vollkommen entsprechendes Organ“ des geistigen Wollens sein. Durch die Abwendung des menschlichen Willens aber von dem göttlichen ist die Form der Erlösung des Menschen (und durch ihn auch der äußeren Natur), und damit auch die Grundlage der Heiligung eine andere geworden. Darauf beruht die religionsphilosophische Bedeutung der Lehre von der sacramentalen Gnade.

Der Versuch D.'s, die Harmonie zwischen der Annahme einer göttlichen Gnade („Vorherbestimmung“) und unserem Freiheitsbewußtsein nachzuweisen, ist jedenfalls der großartigste, der am weitesten reichende und am tiefsten in das Wesen dieses Problems eindringende unter den bisher unternommenen Lösungsversuchen.²⁾ Zuerst wird kurz die Geschichte der Prädestinationslehre

¹⁾ Wirkliche Beseligung ist nur in der Liebe möglich; diese aber ist ihrem Wesen nach frei und kann darum nicht von außen her dem Menschen eingepropft werden. (Vgl. o. S. 387, 394 f., 399 z.)

²⁾ In der Zeitschrift „Der Katholik“ zwar wird trotzdem das leere alte Stroh immer neu gedroschen, wie die im vorigen Jahre daselbst abgedruckten Artikel

betrachtet, auf Nikolaus von Cusa und Pomponatus hingewiesen, welche positiv oder negativ ein tieferes Verständniß dieser Streitfrage anzubahnen suchten, und dann der eigentliche Fragepunkt klar festgestellt. Da nämlich weder die göttliche Gnade ohne die menschliche Freiheit, noch diese Freiheit ohne bestimmende Gnade denkbar sei, so müsse es „zwischen beiden doch ein einheitliches, harmonisches Verhältniß geben“, auf Grund dessen man beide ohne Widerspruch zusammendenken könne.

Die Hypothese nun, mittelst deren D. dieses Ziel zu erreichen sucht, hat er in der Denklehre (f. o. S. 196 Anm. 1) mehr andeutungsweise, deutlich bereits auf der letzten Seite seines Grundrisses der Moralphil. ausgesprochen. „Eine alles vorherbestimmende Freiheit“, sagt er hier, wäre „Nöthigung und Aufhebung derselben [dieser Freiheit]. Der Mensch ist in seiner Wahl frei, und Gott kann nicht vorherwissen wollen, wie der Mensch wählt, weil er die Freiheit wollte; ein Vorherwissenwollen der bestimmten Wahl wäre aber ein Aufheben der doppelten Möglichkeit der Wahl, also ein Aufheben der von Gott gemollten Freiheit, also ein Widerspruch im göttlichen Willen, der unmöglich ist. Auch gibt es durchaus keine Nöthigung, die wir Gott zuschreiben könnten. Wenn wir sagen: er könnte objectiv wissen, wozu der Mensch sich entscheidet, so können wir darum nicht sagen: er muß es auch zuvor wissen wollen. Das gilt vom ersten Menschen und gilt von jedem.“ „Im Verhältniß der Moral zur Religion steht somit fest: Gott will im Allgemeinen Jeden selig machen; er gibt Jedem die nothwendige objective Möglichkeit; ob aber der Mensch wirklich selig oder unselig wird, das hängt von seiner Freiheit ab. Ohne Freiheit aber wäre keine natürliche Lebensentfaltung, weder Wissenschaft, noch Kunst, noch Geschichte, und ebenso keine übernatürliche, keine Religion. Das Bewußtsein der Freiheit ist der Mittelpunkt des Lebens, und die Moral die subjective Centralwissenschaft, in der alle subjectiven Wissenschaften sich concentriren, und von der alle positiven und historischen Wissenschaften ausgehen müssen.“

Auf diese Schlussstelle des Grundrisses bezogen sich die Anfragen, auf welche D. in einem Briefe vom 15. Nov. 1848 (f. o. S. 480 f.) antwortet. Die Antwort (insbesondere der Anfang dieses Briefes) würde jedenfalls weniger dunkel erscheinen, wenn die Anfrage sich erhalten hätte. Das ist aber leider nicht der Fall. Soviel dürfte jedoch auch ohne Kenntniß des

über das Verhältniß von göttlicher Allwissenheit und menschlicher Freiheit wiederum zeigen. Doch bei der bekannten Richtung der Partei, die dort das Scepter führt, kann dieß nicht bekümmern. Wohl aber, wenn selbst Männer von größerer Wahrheitsliebe und freierer Richtung, ja von wirklicher theologischer und philosophischer Durchbildung (z. B. Kuhn in seiner Dogmatik) sich in dieser Frage von fast ungläublichen Vorurtheilen befangen zeigen. Ja man gieng so weit, daß man sogar die Schwierigkeit, die hinsichtlich der Bestimmung dieses Verhältnisses besteht, und die zu beseitigen die größten christlichen Denker aller Zeiten sich bemüht, als eine bloß scheinbare bezeichnete. Um dieß darzuthun, bediente man sich einer sehr durchsichtigen *petitio principii*. Man meinte nämlich: gerade das göttliche Vorherwissen der freien Handlungen sei Bürge für ihre Freiheit; denn würden sie „durch dieses Vorherwissen zu unfreien gemacht, so wäre es ja selbst nicht mehr richtig, da es unfreie Handlungen als freie vorhersähe.“ Man hat hiebei nur nicht bedacht, daß es sich bei dieser Frage eben darum handle, ob nicht ein „Vorherwissen freier Handlungen“ ein Absurdum, ein Widerspruch an sich, ein viereckiges Dreieck, ein hölzernes Eisen sei.

Wortlautes der Fragen aus der Antwort selbst erhellen, daß D. hier das Hauptgewicht erstens auf den Unterschied zwischen innerer Willensentscheidung und äußerer Handlung und zweitens darauf legt, daß die gewöhnliche theologische Auffassung der Frage eine Abhängigkeit des göttlichen Wissens und Wollens von der individuellen und zeitlichen That anzunehmen genöthigt sei.

Am eingehendsten hat D. das Verhältniß von göttlicher Allwissenheit und menschlicher Freiheit in dem Werke, das wir eben betrachten, untersucht. Er unterscheidet auch hier, wie überall, die subjective und die objective Seite dieser Frage. In ersterer Beziehung wäre für uns jedes Wissen Gottes hinsichtlich unserer Wahl und Entscheidung ein Vorherwissen. Unser Wollen bestände daher bereits vor unserer Entscheidung als ein entschiedenes. Ein anderer Fall, als der im göttlichen Wissen gesetzte, wäre nicht mehr möglich. Von menschlicher Wahlfreiheit könnte demnach nicht mehr die Rede sein.¹⁾ Mehr als ein Schein und Wahn von Freiheit bliebe von unserm Freiheitsbewußtsein nicht übrig.²⁾ Was hilft es, uns darauf zu verweisen, daß ja Gott in lichter Ewigkeit thront, daß es für ihn kein Nacheinander, keine Zeit gibt? Für uns besteht sie eben doch. D. folgert aus dieser Erhabenheit Gottes über Zeit und Raum (welche die objective Seite dieses Problems bildet), um unsere Freiheit zu retten, das gerade Gegentheil. Jedes Eintreten irgend einer Nothwendigkeit, irgend eines Zeitverhältnisses, irgend einer „dinglichen Besonderheit“ in Gott, also auch in sein Wissen, ist Anthropomorphismus. Ist aber damit nicht jede „Beziehung“ der menschlichen Handlung, die stets in Form der äußeren Naturerscheinung sich darstellt, „zu der freien Liebe Gottes“ aufgehoben? Gewiß nicht, kann D. antworten — wenn man nur die subjective Seite der Frage nicht aus den Augen verliert, sondern daran festhält, daß „der Wille Gottes den wählenden [frei sich entscheidenden] Willen des Menschen gewollt hat, nicht aber die Wahl“, nicht die bestimmte Entscheidung. Ein ewiges Wissen der einzelnen Handlung von Seite Gottes kann, da ein solches Wissen stets ein zwingendes Vorherwissen, also eine Aufhebung der menschlichen Freiheit wäre, nicht angenommen werden; ebenso wenig aber kann ein Nicht-Wissen Gottes und eine Abhängigkeit des göttlichen Wissens und Wollens von der Creatur gedacht werden. Wir stehen demnach auch hier vor zwei sich gegenseitig widersprechenden Gliedern eines Dilemma's; und die Lösung sucht D. eben in der dritten, allein noch übrigen Bestimmung, durch welche die Unendlichkeit und Unbedingtheit des göttlichen Lebens und die Freiheit des menschlichen Willens zugleich gewahrt wird, und mit welcher, da ja die göttliche Liebe selbst die natürlich- bedingte Freiheit gewollt hat, auch „ein mittelbares Absehen Gottes“ auf die unfreie Erscheinungswelt vereinbar ist. Das Gesetz der Freiheit, d. i. die Liebe, ist darum nach D. „allein das erklärende Princip dieses Verhältnisses; die Anwendung jedes andern Maßstabes führt

¹⁾ Auch Günther hat, aber nur vorübergehend und erst vier Jahre nach dem Erscheinen der Denklehre D.'s, in der 2. Auflage des zweiten Bandes (S. 131) seiner „Vorlesung“ auf die Schwierigkeiten, die aus der üblichen Auffassung dieser Frage für die Annahme der menschlichen Freiheit entspringen, wenigstens (und zwar sehr vorsichtig) hingedeutet. Die jedenfalls höchst beachtenswerthe „Preisantwort“, welche D. auf diese „Preisfrage“ bereits gegeben hatte, scheint er nicht gekannt zu haben.

²⁾ Sehr deutlich wird dieses Resultat durch die Darstellung, die Kuhn in seiner Dogmatik gibt.

nothwendig zum Pantheismus." Führt man aber diesen Grundgedanken consequent durch, so ergibt sich eben der von D. gewonnene Schlußsatz: daß alle Möglichkeiten der Entscheidung creatürlicher Willensfreiheit und ihrer nothwendigen Folgen „in Gottes unendlichem Wollen und Wissen in dieser Möglichkeit enthalten sind, in der sie allein unendlich sind." Sehr klar und anschaulich hat D. diese dritte Bestimmung, in der er die Lösung des Problems findet, im zweiten Bändchen der „Bilder des Geistes" (f. o. S. 559 f.), das er gleichzeitig mit der Moralphil. dictirte, entwickelt.

Daß durch die Bestimmungen, welche D. über die sittliche Bedeutung der einzelnen Handlungen gibt (f. o. S. 537 f.), der rein äußerlich und mechanisch abwägenden Casuistik in allen ihren Formen das Urtheil gesprochen wird, ist klar. Daß das Gleiche von der rationalistischen Wahrscheinlichkeitsrechnung, von dem sogenannten Probabilismus der jesuitischen Moral gilt, geht aus späteren Abschnitten der Moralphilosophie, am einleuchtendsten aber aus den ethischen Bestimmungen, welche das Werk: „Das Reich Gottes" 2c. enthält, hervor.

In der Lehre vom Gewissen (f. o. S. 538 ff.) unterscheidet D. wieder die subjective und die objective Seite desselben. Subjectiv bestimmt ist das Gewissen durch das Bewußtsein der Freiheit als des Grundes jeder wesentlich und wahrhaft menschlichen Thätigkeit. Eine objective Bestimmung dieses Freiheitsbewußtseins ist möglich, inwiefern mit dem Selbstbewußtsein nothwendig auch „ein negatives Gottesbewußtsein" als „Ahnung einer über dem Menschen stehenden, über die Freiheit des Menschen richtenden Macht" (f. o. S. 514 Anm. 1), und darum auch ein „unmittelbares Bewußtsein der Verantwortlichkeit des persönlichen Willens für die freigewollte That" verbunden ist. Eine „bestimmte Form" und damit seine Verwirklichung erhält aber dieses Bewußtsein erst dadurch, daß dem freien Willen ein äußeres Gesetz gegenübertritt. Ohne ein solches objectives Gesetz ist das Gewissen, das als „subjectives und negatives" allen Menschen gemeinsam ist, ein noch „unbestimmtes, welches ein bestimmtes Sittengesetz sich gegenüber verlangt". Durch ein solches Gesetz ist aber das Gewissen nicht nothwendig auch schon wahrhaft und positiv bestimmt, d. h. nicht jedes äußere Gesetz ist an und für sich schon ein innerlich verpflichtendes. Die Erfahrung sagt uns ja, daß „die verschiedenen Völker ganz verschiedene äußere Handlungen für moralisch gut oder böse erklären." Für die Eine menschliche Natur kann aber unmöglich dasselbe zugleich gut und nicht gut (verpflichtend und nicht verpflichtend) sein. Das äußere Gesetz an und für sich erhebt also immer noch nicht über die bloß negative Gewißheit, daß unsere freie Thätigkeit nie ohne Verantwortlichkeit ist, bestimmt also das Gewissen immer noch nicht „wahrhaft positiv". Das letzte und höchste Kriterium bildet auch hier die volle Einheit und Harmonie des subjectiven und des objectiven Momentes, des Allgemeinen und des Besonderen. Durch das objective Gesetz muß „die höchste Vollendung der subjectiven Kräfte mit der höchsten objectiven Offenbarung eines göttlichen Gesetzes zugleich gegeben" sein. Diese beiden gleichwesentlichen Bedingungen erfüllt aber, wie die ganze vorausgehende Entwicklung gezeigt hat, nur „das Gebot der Liebe". „Diesem höchsten Bewußtsein gegenüber", sagt D., „erscheine das Gewissen ebenso in seiner „objectiven Bestimmung durch das äußere Gesetz", wie in seiner „subjectiven Bestimmung" (als Bewußtsein eines höchsten „freien Zieles der menschlichen Thätigkeit") als ein

„blos negatives.“ Wirklich „gesetzgebend“ ist daher das Gewissen erst auf dieser dritten und höchsten, durch ein die ganze menschliche Natur vollendendes göttliches Gesetz vermittelten Stufe.

D. untersucht nun das Verhältniß der drei persönlichen Grundkräfte des Menschen zu diesen Bestimmungen des Gewissens. Es zeigt sich, daß für die Kräfte des Denkens und Könnens nur die erste Art des Gewissens in Betracht kommt: das rein subjective und allgemeine, allen Menschen, Völkern und Zeiten gleichmäßig zukommende moralische Bewußtsein. Da auch diese beiden Grundkräfte nicht „ohne wesentliche Beziehung zur Freiheit“ sind, so fühlt und weiß der Mensch sich allerdings für die Bethätigung derselben verantwortlich; aber dieses Bewußtsein bezieht sich blos auf die Anwendung oder Nichtanwendung, auf die gesetzmäßige, dem Gesetze des Gedankens oder der Kunst entsprechende Bethätigung und die dadurch bedingte Annäherung an das „einheitliche Ziel“, das jeder dieser Thätigkeiten in Folge ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit auch in eigenthümlicher Weise als Ideal vorschwebt. Daraus folgt hinsichtlich des Denkens, daß es, so lang es auf Grund der gegebenen, historischen Vorbedingungen und des logischen Gesetzes sich bethätigt, „unfrei und ohne Verantwortlichkeit des Gewissens“ ist. Dieselbe Bedeutung hat für den Künstler die Stufe der Kunstentwicklung, auf der er steht, und das allgemeine und specielle ästhetische Gesetz.¹⁾ Erst für das freie Handeln kann ein objectiv gegebenes Sittengesetz überhaupt in Betracht kommen. Die Griechen besaßen ein solches nicht, sondern suchten es durch das philosophische Denken erst zu gewinnen. Die orientalischen Völker waren im Besiß von einzelnen Fragmenten eines höchsten Sittengesetzes, die im Laufe der Zeit immer unkenntlicher und formloser wurden. Nur die Juden besaßen ein wirklich „positiv geoffenbartes Gesetz“; aber auch dieses erschien innerhalb des Judenthumes selbst „nur als äußerlich dem Menschen auferlegtes“, nur als „äußere Pflicht“ (s. o. S. 520 f.), also nur als Hemmung und Schranke der Freiheit, nicht als Gewährung der nothwendigen Grundlage für ihre Verwirklichung von Seite der göttlichen Liebe. Erst im Christenthum erscheint das göttliche Gebot zugleich als einzig möglicher Grund der Befestigung und Vollendung der subjectiven Freiheit, und darum dem „subjectiv allgemeinen Grunde aller menschlichen Thätigkeit“, der im Denken und Können sich offenbart, vollkommen äquivalent. Hier ist darum erst die volle Harmonie des subjectiven und des objectiven Momentes im freien Handeln, also die dritte „wesentliche Beziehung der Bestimmung des Gewissens“, das „wahrhaft positive Gewissen“ realisirbar.

Erst auf dieser Stufe erscheint das Gebot wirklich als Pflicht, weil als ein objectiv und subjectiv zugleich beglaubigtes und bestätigtes. Die vollständige Bestimmung des Begriffes vom Gewissen führt darum mit dialektischer Nothwendigkeit zum Begriff der Pflicht (s. o. S. 540—543). Zwar hebt D. in seiner Bestimmung des Pflichtbegriffes zunächst nur die objective Seite desselben hervor. Aber ein „durch die Autorität eines berechtigten Gesetzgebers“ den Menschen verliehenes äußeres Gesetz kann eben, wie die ganze vorausgehende Untersuchung gezeigt hat, nur ein solches sein, welches, wenn nicht in der Gegenwart, doch in der Zukunft auch innerlich sich bestätigt und in seinem subjectiven Grunde offenbar wird. Darum weist D.

¹⁾ D. nennt hier Denk- und Kunstgesetz „subjective Naturgesetze“.

nach jener Begriffsbestimmung sofort wieder auf die drei historisch durch positive Offenbarung Gottes den Menschen verliehenen Sittengesetze hin und sagt von dem Mosaischen Gesetze, daß „das äußere und negative Gesetz durch ein höheres und einheitliches“, nämlich durch das von Christus geoffenbarte Gebot der Liebe, welche „selbst das höchste Gesetz und das einheitliche Princip aller Gesetze“ sei, in seiner inneren Bedeutung erklärt werden müsse. Darum sagt er weiter, daß „die Erfüllung aller Gesetze ohne dieses Princip ohne Werth“, ja „sogar eine innere Verklängnung des Gesetzgebers und der Absicht aller Gesetze“ ist. Die Liebe ist das einzige „positive Kriterium“ für den sittlichen Werth einer „äußerlichen Erfüllung der Pflicht“.

An der Hand des durch Christus geoffenbarten Gesetzes der Liebe durchwandert nun D. die ganze Reihe der Gebote des Dekalogs, um die Analogie derselben mit den objectiven Beziehungen und mit den Elementen der menschlichen Natur, und ebenso mit den Formen der Entwicklung aller menschlichen Thätigkeit nachzuweisen. Die drei Objecte, ferner die drei wesentlichen Elemente des Menschenlebens: die Seele als „der allgemeine Grund der besondern Offenbarung des menschlichen Lebens“, der Leib als „die sonderheitliche und individuelle Bestimmung nach außen“, der Geist als „die höchste, einheitliche [persönliche] Bestimmung“ beider, endlich die formellen Verhältnisse aller menschlichen Entwicklung: Allgemeinheit, Besonderheit und Einheit, welche auch hier wie in den „Meditationen“ mit den Elementen der Menschennatur in Verbindung gebracht werden — diese drei Ternare spiegeln zugleich in den zehn Geboten des Dekalogs sich ab. Für die Psychologie D.'s ist hauptsächlich jene Stelle (s. o. S. 543) von Bedeutung, in welcher die Analogie der Pflichten des Menschen gegen sich selbst mit dem seelischen Leben hervorgehoben wird. Diese Stelle, verglichen mit jener, welche ich aus dem Artikel „über die Bedeutung der Kirchenfarben“ mittheilte (s. o. S. 602 f.), leuchtet so recht in die Tiefe der Deutinger'schen Auffassung des seelischen Lebens. Welche Sehnsucht und unerschöpfliche Anlage in der menschlichen Seele ruht, das hat D. vielleicht am klarsten in der eben erwähnten, der „Siloah“ entnommenen Stelle ausgesprochen. Auf die wunderbaren Empfindungen, welche das Leben in der Seele ohne persönliches Zuthun, ja oft gegen den Willen des Menschen weckt, sollte der Mensch seine Aufmerksamkeit richten und so „aus der Seele schöpfen“ — diese Forderung stellt D. überall an den selbstbewußten und selbstbestimmenden Menschengestalt. Darum ist es möglich, daß der Mensch „das Leben seiner Seele tötet“, weil dasselbe nicht „Naturgut“ zu bleiben, nicht in Unentschiedenheit zu verharren die Bestimmung hat, sondern entweder zum Besitz des Geistes werden oder im Irdischen verloren gehen muß; „die geistigen Kräfte aber läßt er [oft] gar nicht erwachen“, weil die Bethätigung der geistigen Kräfte vom persönlichen Willen abhängig ist.

Aus der Vergleichung der einzelnen, „äußerlich bestimmten“ Pflicht mit den „allgemeinen objectiven Beziehungen der Freiheit“, die im Gewissen zusammentreffen, geht die Erkenntniß der Tugend und Untugend des Menschen hervor (s. o. S. 543—553).

Die Begründung der besonderen Formen der Verwirklichung des Guten oder der Tugend knüpft wieder an den Gegensatz an, der zwischen der innerlichen Sehnsucht der Seele und dem natürlichen Lebenszustande besteht. Dieser Gegensatz, der bis zum Widerspruche sich gesteigert hat, soll im

Menschen das Bewußtsein seiner natürlichen Ohnmacht, die seine eigenen, auch seine höchsten, geistigen Kräfte für sich allein nicht aufzuheben vermögen, zugleich aber auch die lebendige Erkenntniß seiner höheren Bestimmung und die Sehnsucht nach der höheren Hilfe, die allein zu diesem Ziele zu führen vermag, wecken. Die Sehnsucht der Seele, zum Bewußtsein gebracht, wird zum geistigen Gefühl desjenigen, was allein zu helfen und zu retten vermag, und dieses Gefühl, wenn der „Muth, diesem Höchsten allein zu dienen“, es zum „Gemüth“ gesteigert hat (Seelenlehre S. 115), zur Demuth, und diese, wenn sie den Halt und die Richtschnur für ihre „Thätigkeit“, für ihr „subjectives Ringen und Streben“ an dem höchsten göttlichen Gebote gefunden hat, zur wahren, christlichen Demuth. Diesen höchsten Haltpunkt aber erfährt der Mensch durch die Kräfte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, in welchen die Grundkräfte der menschlichen Persönlichkeit in höherer Ordnung wiederkehren; und die Bethätigung der „in Glaube, Hoffnung und Liebe wirkenden Demuth“ nach außen erzeugt die „praktischen Tugenden“ der Frömmigkeit, Freigebigkeit und Enthaltbarkeit und die entsprechenden Werke der Andacht, Nächstenliebe und der sogenannten Abtötung, in welchen wiederum die Pflichten des Menschen gegen Gott, den Nächsten und sich selbst ihre höchste Erfüllung finden. Als die Rehrseite dieser sieben Tugenden aber erscheinen die sieben Zustände der Leidenschaft, die gewöhnlich mit Unrecht als bloße „Sünden“ aufgefaßt werden. Die schöne Ordnung, die Einheit und erschöpfende Allseitigkeit der Gliederung dieses Theiles der Deutingerschen Ethik spricht für sich selbst und bedarf keines weiteren Commentars.

Dagegen bedürfte der letzte Abschnitt des besondern Theils der Tugendlehre (s. o. S. 548 ff.) allerdings einer längeren Auseinandersetzung und Erklärung, weil hier die verschiedenen Gesichtspunkte, die D. in Anwendung bringt, nicht klar und scharf genug von einander sich abheben. Da jedoch gerade hinsichtlich dieser Punkte das „Reich Gottes“ sehr wichtige Ergänzungen bietet, so kann ich mich hier kurz fassen.

Die Möglichkeit der Begründung irgend eines bestimmten und dauernden Zustandes des inneren Lebens beruht auf den seelischen Kräften der menschlichen Natur. Daß ein bloßer Willensentschluß nicht hinreicht, die Lebensrichtung eines Menschen sofort zu ändern — diese Thatsache kann nur durch Unterscheidung des seelischen Lebens vom geistigen erklärt werden. Wie die Beschaffenheit der Leiblichkeit und der äußern Umgebung einen bestimmten seelischen Zustand hervorruft, den wir Temperament zu nennen pflegen, so erzeugt auch die durch Willensbestimmung bedingte geistige Thätigkeit in der Seele (als dem an sich rein allgemeinen und unbestimmten, aber allempfänglichen Elemente der Menschennatur) ein eigenthümliches Gepräge, einen „eigenen Charakter des Lebens“. Dieser Seelenzustand besitzt eine gewisse Stabilität und „Permanenz“, weil, sowie er eingetreten ist, die (ursprünglich und an sich allerdings für jede Bildung und Bestimmung empfängliche) Seele bereits eine bestimmte Bildung und Richtung in Folge der Einwirkung des geistigen Wollens angenommen hat. Diese mehr oder weniger widerstandsfähig gewordene Richtung und Strömung des Seelenlebens wird, auch wenn der subjective Wille andere Wege eingeschlagen und den Seelenkräften eine andere Richtung zu geben versucht hat, immer wieder ihr Recht behaupten, insbesondere in jenen Lebenszuständen, in welchen die persönliche Lebensthätig-

keit zurücktritt, wie z. B. im Traume. Was sind ferner die sog. „moralischen Eindrücke der Kindheit“ anders als feste Formen, die in der noch weichen und bildsamen Kinderseele sich gebildet haben und so übermächtig über das ganze Seelenleben geworden sind, daß sie jeder späteren Einwirkung trotzen? Dieß also wohl meint D., wenn er sagt, daß die Macht des Willens, der im Kampfe mit der äußern Begierde wiederholt unterlag, mehr und mehr abnimmt und „in der Seele selbst keine Stütze findet“, um „die einmal losgelassene Strömung aufzuhalten“.

Dieß alles muß aber in noch höherem Grade, als von der gegenwärtigen Lebensentwicklung, von der Willensentscheidung des ersten Menschen gelten, durch welche ja das Verhältniß der Elemente und Kräfte der Menschennatur zu einander und zur äußern Natur für das ganze Geschlecht bestimmt werden sollte. Statt daß das seelische Element im Menschen, scheint D. sagen zu wollen, mittelst des ganz vom göttlichen Leben durchdrungenen Willens die volle Herrschaft über die sinnliche Natur erlangte, gewann die Sinnlichkeit (die Physis) Macht über das Seelenleben des ganzen Geschlechtes. So mußte dieses in einen Zustand der Knechtschaft gegenüber der Leiblichkeit gerathen und durch diese „überwiegende Hineigung“ zur Außerlichkeit des Sinnenlebens auch dem Willen, der dem höheren Leben sich zuwendete, Hemmungen bereiten. So entstand zwischen dem „natürlichen Grund der weiteren freien Selbstbestimmung“, der „objectiven Lebensbedingung“ der „subjectiven Freiheit“, d. i. zwischen dem seelischen Leben in seiner Verbindung mit dem leiblich-natürlichen und der subjectiv-geistigen Selbstbestimmung Widerspruch und Zwiespalt; es trat ein „Mißverhältniß der subjectiven Unbedingtheit gegenüber der natürlichen Bedingtheit des Lebens“ ein; und dieses Mißverhältniß machte eine „Ausgleichung“ nothwendig, wenn der unveränderliche Zweck, der die göttliche Liebe eine Welt schaffen ließ, realisirt werden sollte. Diese Ausgleichung von Wollen und Können des subjectiv selbstbestimmenden Geistes war und ist das Werk der Erlösung und der dem Sühnopfer entströmenden sacramentalen Gnaden. Die Wirkung vorausgegangener Willensentschlüsse auf das seelische Leben wird durch sie nicht aufgehoben, aber gesühnt; und das Vertrauen auf diese Sühnung ist es, was den Menschen über die natürliche Schwäche triumphiren läßt; sie macht ihm als „objectiv lösende Vorbedingung“ die Heiligung, „die persönliche Befreiung seiner Kräfte von den Banden der Natur“ möglich.

Wie nun die unmittelbare Wirkung der geistigen Willensentscheidung auf das seelische Leben (sowohl für das ganze Geschlecht als für den einzelnen Menschen) eine objective Ausgleichung und Sühnung fordert, so auch die mittelbare „Wirkung des menschlichen Willens auf die Außenwelt“. Jeder wirkliche Willensentschluß ist subjectiv unbedingt, und insofern absolut. Wenn er also in die Außenwelt hinauswirkt, wird dadurch etwas in dieselbe eingetragen, was nicht aus der natürlichen Verkettung von Ursachen und Wirkungen allein sich erklären läßt.¹⁾ Die Wirkung selbst aber gehorcht dem Causalitätsverhältniß und wirkt selbst wieder, wie jede Wirkung, als

¹⁾ Hier findet nach meiner Ansicht auch der vielbesprochene und vielbestrittene Begriff des „Zufalls“ seine richtige Stelle und seine Rechtfertigung. Die Annahme einer Wechselwirkung von subjectiver (creaturlicher) Freiheit und objectiver Nothwendigkeit allein berechtigt zur Annahme eines Zufalls.

Ursache von andern Wirkungen fort. Die Zahl und Art dieser Wirkungen ist durchaus nicht mehr meßbar, und daraus leitet D. drittens die Nothwendigkeit ab, daß „die unendliche Last von einer ebenso unendlichen Kraft übernommen wird“. Die Unterscheidung dieser drei verschiedenen Gesichtspunkte allein scheint mir der wirklichen Meinung D.'s bei Abfassung dieses Abschnittes der Tugendlehre zu entsprechen.

Ebenso wird der letzte Abschnitt der Tugendlehre (s. o. S. 550—553) nur dann im Sinne D.'s verstanden werden können, wenn man die subjectiv-moralische Entschiedenheit des Willens von dem durch die Willensentscheidung erzeugten objectiven Lebenszustand, der im seelischen Leben sich gestalten muß, überall unterscheidet.

Soll das Verhältniß von Wille und Sein ein bleibendes, ein unveränderliches und für die Ewigkeit bestehendes werden, so muß erstens die volle moralische Entschiedenheit des Willens vorhanden sein. Diese Entschiedenheit der Selbstbestimmung ist aber für die Menschheit im Allgemeinen durch die Vollendung des menschlichen Selbstbewußtseins bedingt, und letztere wieder dadurch, daß alle subjectiv-geistigen Kräfte des Menschen am Endpunkte ihrer Entwicklungsfähigkeit angekommen sind. Dieses Ziel ist erreicht, wenn in allen Kräften an die Stelle der (durch die Entscheidung des ersten Menschen hervorgerufenen) Negativität die Position, an die Stelle der Gegensätze Einheit und Harmonie getreten ist. Erst wenn die Entwicklung der Menschheit auf dieser letzten Stufe angelangt ist, kann und muß jeder Mensch „mit vollkommenem Bewußtsein Gott gehorchen oder gegen ihn sich empören“. Zwar kann nach D. möglicherweise ein einzelner Mensch auch schon im Laufe dieser Entwicklung, ehe die Gesamtheit ihr letztes Ziel erreicht hat, zu jener vollen Entschiedenheit des Willens für oder gegen Gott, die D. als „entschiedene Heiligkeit“ und als „ebenso entschiedene dämonische Bosheit“ bezeichnet, sich bestimmen. Endgiltige Bestätigung jedoch (durch das „letzte Gericht“) kann auch eine solche Entscheidung Einzelner erst erhalten, wenn die letzte Generation des Menschengeschlechtes an jenem Endpunkte angelangt ist. Weil aber „nur bei sehr wenigen Menschen“ „diese Entschiedenheit des Willens während der Zeit des irdischen Lebens eintritt“, ist nach D. ein „Mittelreich zwischen dem rein zeitlichen und rein überzeitlichen Leben“, eine „passive Theilnahme [der Verstorbenen] an der vollen Lebensentwicklung der Menschheit“ nothwendig anzunehmen. Dadurch sollen eben Alle zum vollen Bewußtsein der menschlichen Kraft und weiterhin zur bleibenden Willensentschiedenheit kommen.

Die zweite Bedingung eines bleibenden Verhältnisses zwischen Wille und Sein und einer daraus hervorgehenden ewigen Seligkeit oder Unseligkeit des Menschen ist die Erzeugung eines bestimmten Seelenzustandes durch den aus dem geistigen Leben heraus in die Seele einsprechenden, freibestimmenden Willen. Die Seele wird, was der Wille will, aber nur insofern, als der Wille die Richtung des Seelenlebens zu bestimmen vermag, nicht aber, was die Befeligung der menschlichen Natur betrifft. Die Richtung, die der Wille dem Seelenleben gibt, ist entweder eine der Bestimmung der menschlichen Natur entsprechende und dann auch befeligende, oder eine dieser Bestimmung widersprechende und in Folge dessen Leiden und Pein erzeugende. Und hier nun treten die Sätze D.'s über Tugend einer- und Untugend, Sünde und Leidenschaft andrerseits in ihrer ganzen Bedeutung hervor. Des Menschen

Bestimmung ist, positiv frei zu werden dadurch, daß er „Gott dienend dem Gesetze der Freiheit sich hingibt“ (s. o. S. 546). Darum soll der Wille ein „auf das höchste Ziel gerichteter und mit allen Kräften der Seele ringender Wille“ sein (s. o. S. 543). Wenn er dagegen, statt die Kräfte der Seele nach diesem höchsten Ziele zu lenken, „das höchste Ziel vergift und die Begierde über die Freiheit herrschen läßt“ (s. o. S. 546), geräth er und das feelische Leben mit ihm in einen „unnatürlichen Zustand“. Alle Kräfte verfallen der „aus dem Willen hervorbrechenden Abhängigkeit von einem äußern und unfreien Gesetz“ (Moralph. S. 449).¹⁾

Aus diesen Stellen erklärt es sich, in welchem Sinne D. behauptet, daß es auch im Leben jedes einzelnen Menschen während oder nach dem Erdenleben einen Zeitpunkt geben müsse, in dem alle seine natürliche Anlage erschöpft und eine „Aenderung des Verhältnisses seines Willens zum Sein“

¹⁾ So in jenem leidenden Zustand, welchen D. als den dem Muth und der Kraft, Gott zu dienen, entgegengesetzten Zustand charakterisirt (s. o. S. 812) Auf anderem Wege tritt dasselbe ein, „wenn der Muth des Menschen von dem Glauben an ein höchstes Ziel alles Strebens sich abwendet und dieses Ziel in sich selber sucht.“ Dieser Muth „wird zum geistigen Uebermuth, zur Längnung des freien Zieles aller freien Kraft, zur Hoffart, die in der unerfülllichen Begierde, sich selbst als den Mittelpunkt alles Strebens zu betrachten, und in der Unmöglichkeit, die diese höchste Mitte . . . selbst zu werden“, zur „immer strömenden Quelle der Leidenschaft“ in der menschlichen Seele wird. Zu dem gleichen Ende führt die Kehrseite der Liebe, die „auf das Irdische und die Gegenwart geheftete Sucht nach dem vergänglichem Besitze irdischer Habe“, die Habsucht und „die concentrirte, ganz und gar in dem Irdischen versunkene Habsucht“, der Geiz. Einer Sucht, die „an einen Besiz sich heftet, der nie zum innern Eigenthum des Menschen werden, den der Mensch nie in sich mit dem Geiste besitzen kann, muß nothwendig eine endlose Folge des subjectiven und objectiven Leidens entspringen.“ Denn weder der (subjective) Wille erreicht, was er will, noch entspricht der (objective) Lebenszustand der Seele ihrem Verlangen nach Befreiung; vielmehr wird die Sucht immer mächtiger und peinlicher und die „Unmöglichkeit der Erfüllung derselben“ immer größer. Aehnliches gilt von der „Unzucht“, der Sucht des sinnlichen Genusses, als der „leiblichen Verläugnung der im feelischen Gegensatz liegenden Neigung und Hingabe der Geschlechter zu gegenseitiger geistiger Bildung und Veredlung.“ Ebenso leidet der Mensch in der „auf das Essen und Trinken gerichteten Sucht“ „von einer äußern, niedrigen Begierde Gewalt“; und „daß diese Gewalt, die er leidet, zur bleibenden Qual des Leidens in ihm werden muß, sobald der Geist aus dem Reiche des bloß sinnlichen Lebens in eine ohne diese Bedingung des erdhastigen Genießens bestehende Existenz eintreten muß, ist ohne weiteren Nachweis an sich klar.“ In dieser Sucht, welche „die allerlehten und äußersten der Natur entlehnten Mittel des Lebens“ zum Zwecke desselben macht, „wendet der Wille von jedem freien Zwecke des Lebens sich ab“ und „gestattet dem niedrigsten Bedürfnisse Macht über alle Vorstellungen und Thätigkeiten des geistigen Lebens“. Wie diese Sucht, so trägt auch jene, welche „der in der reichen Liebe waltenden Kraft der Freigebigkeit“ entgegengesetzt ist, „die unerschöpfliche Selbstqual in sich“. Die wahre Freude dagegen (die Freude des Spendens) und der „innere Frieden, den die Gewißheit des Reichthums der Liebe verleiht“, bleibt ihr fremd. Wie nun „der Freigebigkeit der Neid als Quelle des Leidens und Aufhebung der freien Willenskraft gegenübersteht, so wird auch dem durch die Andacht getragenen Ausblick des Willens zu Gott ein äußerlich entgegengesetzter Ausdruck in der leidenschaftlichen Aufwallung des Gemüthes, die, statt dem Göttlichen zu leben, nur überall den eigenen Willen nach außen hin durchzusetzen bemüht ist, sich entgegenstellen; und dieser verkehrte Muth des menschlichen Willens, der im immerwährenden Unmuth über die Unbeugsamkeit der äußern Verhältnisse sich verzehrt“, muß „in seiner innern Tiefe als ein an dem Herzen nagender innerer Gram“ über die Ohnmacht der Willkür, des Eigenwillens nach außen, „als zehrender und das Innere verzehrender Ingrim des beichnet werden.“ (Moralph. S. 451—455.)

nicht mehr möglich ist. Wenn einer „Sucht“ alle Regungen und Kräfte der Seele, und mit dem Willen auch das ganze geistige Leben dienstbar geworden ist, so ist nicht blos an die Stelle wirklichen Friedens der Seele peinliche und quälende, in vergeblichem Streben sich selbst verzehrende Dual getreten, sondern auch der Wille hat seine positive Freiheit und Herrschaft über die Natur verloren, und es ist ihm nur noch die doppelte negative Freiheit geblieben, einerseits das höchste Ziel des menschlichen Strebens, die Liebe zu Gott, andererseits sein Sein und seine Seinsweise, die in der vom Willen selbst gewollten Gestaltung nur zur Unseligkeit führen kann, zu negiren. Diese Negation ist aber ewig eine „vergebliche“, weil dasjenige, was einen „Grund der Selbstbestimmung“ in sich trägt (s. o. S. 503), was auch nur subjectiv unabhängig ist, damit auch ewig ist. Der Wille kann darum des gehafteten Seins, das er in Einheit mit dem göttlichen Willen nicht besitzen will, im Widerspruch mit demselben aber nicht wahrhaft besitzen und beherrschen kann, nicht ledig werden. Dadurch finden die tief-sinnigen Bestimmungen, welche der erste Theil der Moralphilosophie (s. o. S. 502 ff.) über die Dualität und die Realität der menschlichen Freiheit enthält, ihre Erklärung. Indem die Natur als herrschende, der Wille dagegen als dienender erscheint, stehen beide mit ihrer eigenen wesentlichen Beschaffenheit und Bestimmung und darum auch unter einander im Widerspruch; und die Folge dieses „unnatürlichen“ Zwiespaltes kann nur bleibende Unseligkeit sein, „sobald dieser Widerspruch [selbst] ein bleibender geworden ist“.

Man darf aber nicht vergessen, daß D. gerade diese Unveränderlichkeit von der vollkommen selbstbewußten und freien Entscheidung des Willens gegen Gott abhängig macht. (Vgl. o. S. 443 Anm.) „Der Mensch“, sagt er (s. o. S. 552), „kann nun nicht mehr felig werden, weil er nicht mehr will.“ Zu der positiven Unfreiheit des Willens und dem quälenden Lebenszustande der Naturkräfte muß daher jedenfalls als Drittes noch der Begriff der vollkommen bewußten und entschiedenen, aber eben nur negativen Freiheit des Willens, der „dem göttlichen Willen trotz“, hinzugedacht werden. Gerade dieser Punkt tritt aber, wie mir scheint, nicht überall in D.'s Sätzen mit wünschenswerther Deutlichkeit hervor; und vielleicht eben deshalb gelingt es ihm in dieser Frage nicht vollständig, das „harmonische Verhältniß“, das er überall anstrebt, also die „einheitliche mittlere Bestimmung“ zwischen den von ihm selbst hervorgehobenen Gegensätzen des subjectiven und des objectiven Momentes zu gewinnen. Dieses mittlere Verhältniß aber liegt offenbar in dem Zustande positiver Freiheit oder Unfreiheit, welcher nur allmählich und nur dadurch ein bleibender und unveränderlicher werden kann, daß ein vollkommen für oder gegen Gott entschiedener Wille alle Kräfte der ganzen menschlichen Natur nach der von ihm gewollten Richtung hin umgestaltet und erschöpft hat.

Dagegen führt der überall von D. geltend gemachte Begriff der subjectiv unabhängigen Willenskraft mit nothwendiger Consequenz zur Ausschließung der Annahme einer Rückkehr aller Dinge in Gott. Nur dadurch, sagt D., daß man die „Freiheit und mögliche Liebe Gottes“ als den einzig möglichen Zweck der Schöpfung erfasse und festhalte, sei „der Pantheismus im Denken zu vermeiden“.

Diese Hervorhebung der Liebe als des Zweckes alles creatürlichen Daseins hängt aber bei D. wieder unzertrennlich zusammen mit der Erkenntniß

der Schöpfung und Erlösung als der „Vorbedingungen der Heiligung“, also mit der durchgreifenden und principiellen Unterscheidung der drei Arten der göttlichen Gnade. Darum bringt er auf strengere Unterscheidung des Verstandes und der Sendung Christi und des heiligen Geistes. „Während die Erlösung“, sagt er, „durch das Ganze auf den Einzelnen wirkt“, wirkt „der göttliche Geist in persönlicher Offenbarung durch den einzelnen Menschen auf das Ganze“. ¹⁾ Wenn dann D. weiter bemerkt, daß der Mensch der Schöpfungs- und Erlösungsgnade „ohne Bewußtsein“, in Folge der „Gebrechlichkeit seiner Natur“, dem Geiste aber „nur mit Bewußtsein“ widerstreben könne, so ist damit zugleich das bewußte Widerstreben gegen den Geist als Grund der Unseligkeit, das bewußte und freie Mitwirken mit der Gnade des Geistes aber als Grund der Befeligung des Menschen bezeichnet.

Alle diese Bestimmungen kehren in andern Zusammenhänge wieder in dem Werke, das unmittelbar an die Moralphil. sich anschließt: im „Geist der christlichen Ueberlieferung“.

7. Der Geist der christlichen Ueberlieferung.

In den beiden ersten Abschnitten des ersten Bandes vergleicht D. den gegenwärtigen Zustand des religiösen Bewußtseins mit den ersten Zeiten des Christenthums. Die Schelling'sche Annahme einer Johanneischen Zukunftskirche — eine Hypothese, die gerade in neuester Zeit wieder so viel Anklang gefunden, läßt er nicht gelten (s. o. S. 607), wie er denn dieselbe schon im 1. Bändchen der „Bilder des Geistes“ abgewiesen und die Forderung gestellt hat, daß keine der Kräfte, deren Typen Petrus, Paulus und Johannes sind, von der wahren kirchlichen Einheit ausgeschlossen werde (s. o. S. 402 f.; vgl. S. 331 f. Anm. 4). Noch weniger aber als diese verschwommenen „Liebeserklärungen“ billigt er die „blinde Leidenschaftlichkeit des Parteikampfes“, die gerade jetzt „bis zur letzten Spitze ihrer eigenen Dnmacht sich fortgeschoben“ hat und wohl auch bald, wie die Sphinx, diese „zweideutige Mißgeburt“, sich selbst in den Abgrund stürzen wird (s. o. S. 607 f. und 386) ²⁾. Nicht Gehässigkeit und Streit nach außen, sondern nur eine innere, „in ungetrübter Freiheit allein mögliche Lösung“ gewährt „innere Beruhigung“. Gerade diejenigen, meint D., deren Sinn am streitlustigsten nach außen gerichtet ist, könnten noch die gefährlichsten Feinde für die wahre Macht und Freiheit der Kirche werden. Was D. damit sagen will, erhellt daraus, daß er unmittelbar vorher es beklagt, daß die Bischöfe über den „unfruchtbaren Kämpfen mit dem Formalismus des Staates“ das „Vertrauen“ ihrer Gemeinden und die „innere Gemeinschaft“ mit denselben verloren haben, ferner aus dem, was D. schon in der Poetik (s. o. S. 345 Anm. 2) über die „alte scholastische Zucht“ und „Streitsucht“ gesagt hat.

¹⁾ Wie D. im „Reich Gottes“ diesen Unterschied bestimmt, wird der zweite Band dieser Monographie zeigen.

²⁾ Ueberall warnt D. vor der blinden Parteileidenschaft. Mit welchem Ernst er gegen diese nach seiner Ansicht der Kirche gefährlichste Richtung ankämpfte, zeigen zahlreiche Stellen, welche ich über diesen Punkt aus verschiedenen Schriften und Briefen (z. B. S. 583 f. Anm. 2 u. 3; 386 zc.) mitgetheilt habe.

Der juristische Formalismus der „Hirten“ und die alte scholastische Streit-
sucht sind allerdings, wie wir zu erfahren Gelegenheit hatten, die schlimmsten
Feinde des wahren Katholicismus geworden. Eben deshalb aber mahnt D.
so dringend, den Blick auf die ersten Zeiten des Christenthums zu richten,
damit man endlich das Vergängliche vom Unvergänglichen wieder unterscheiden
lerne, und eine Erneuerung und Besserung unserer Zustände möglich werde
hinsichtlich der Verhältnisse zwischen Staat und Kirche, Bischöfen und Prie-
stern, Clerus und Laien, hinsichtlich der socialen Kämpfe der Gegenwart und
der Bildung des Clerus. Wie D. über den letztgenannten Punkt dachte,
darüber hat er sich am eingehendsten ausgesprochen in einem Briefe vom
30. Januar 1849 (s. o. S. 483 f.). Am meisten wird wohl bestritten
werden, was D. über die Verschiedenheit der äußeren Organisation des kirch-
lichen Lebens und über die „durch die Entwicklung des menschlichen Denkens in
der Zeit unabweisbar bedingte“ Fortbildung der christlichen Lehre (s. o. S. 608 f.)
sagt: daß in beiden Fällen „nur ein äußerlicher Unterschied der Erscheinung“
vorliege, nicht aber eine „innerliche Veränderung“ stattgefunden habe.¹⁾

Von Bedeutung ist auch heute noch, was D. im 3. und 4. Abschnitte
(s. o. S. 610 f.) über die endliche Verwerthung der Errungenschaften der
Neuzeit auf dem Gebiete der Literatur und über die Nothwendigkeit einer
Einigung der christlichen Confessionen sagt. Der ersten dieser Forderungen
Genüge zu leisten hat D. selbst sich zur Lebensaufgabe gemacht; der zweiten
gerecht zu werden, entfaltet eben jetzt D.'s überlebender (15 Jahre älterer)
Freund, der greise Döllinger, eine bewunderungswürdige Thatkraft und
Seelengröße.

Im 6. Abschnitt (s. o. S. 611 f.) faßt D. kurz zusammen, was er
in den früheren Schriften für die Nothwendigkeit einer freien Offenbarung
von Seite einer höchsten Freiheit vorgebracht hat.²⁾ Diese übersichtliche

¹⁾ Gerade in Bezug auf die Entwicklung der Lehre des Christenthums (nicht bloß in
der patristischen Zeit, sondern auch im Mittelalter und in der Neuzeit bis herauf
zur Gegenwart) wäre ein Werk, welches mit umfassenderer Sachkenntniß, insbesondere
aber mit größerer Unbefangenheit und Wahrheitsliebe und weniger Sophisterei diese
Entwicklung darstellte, als Kleutgen's vom scholastisch-jesuitischen Standpunkt aus ge-
schriebene Bücher, dringendstes Bedürfniß. Was Döllinger in seinem großen
Werk, zu dem sein „Heidenthum und Judenthum“ die Einleitung bildet, begonnen,
aber in seinem Buche: „Christenthum und Kirche“ zc. nicht über die apostolische Ur-
kirche hinausgeführt, was dann in neuester Zeit Langen, aber wieder nur speciell
hinsichtlich der Infallibilitätstheorie durch alle Jahrhunderte hindurchgeführt hat,
das müßte in einem solchen Werke (wenn nicht von Einem, so doch von Mehreren)
hinsichtlich der Entwicklung der christlichen Glaubenslehre überhaupt, und zwar von
der Apostelzeit bis auf unsere Tage herab geleistet werden. Hier müßten z. B. die
Bedenken und Gründe, welche Günther, Disinger, Michelis und Andere gegen die
Darstellung mancher Hauptlehren seit der Zeit der Aristotelischen Scholastik vorge-
bracht haben, mit historisch-kritischem Geiste geprüft und von einem universellen
Standpunkt aus gewürdigt werden. Kurz, es würde endlich einmal geleistet, was
D. so oft, aber immer wieder vergeblich, der heutigen theologischen Wissenschaft als
anzustrebendes Ideal vor Augen hielt, insbesondere in zahllosen Stellen des Werkes,
daß wir eben betrachten und dessen Hauptinhalt ich oben wiederzugeben versucht
habe.

²⁾ So in der Moralphilosophie, in der Denk- und Kunstlehre; vergl. z. B. o. S. 300
Anm. Und wie hier, so betont D. auch in der Geschichte der griechischen Philosophie
den Zusammenhang, der zwischen dem Mangel des rechten Begriffes der Persönlich-
keit und der Aristotelischen (und scholastischen) Kategorienlehre und Erkenntnistheorie

Darstellung setzt D. im 8. Abschnitte (f. o. S. 613 ff.) fort; und es gibt kaum eine andere Stelle in seinen zahlreichen Werken, in welcher er so prägnant, wie gerade hier, den Weg, den eine wirklich wissenschaftliche christliche Religionsphilosophie einschlagen muß, festgestellt hätte. Aus der Natur des Menschen, aus der „Doppelseitigkeit seines Wesens“ müsse, sagt er, die Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung und einer Entscheidung des menschlichen Willens ihr gegenüber dargethan werden; dann könne von dem gegenwärtigen „wirklichen Zustände der Menschheit“ auf die „Wirklichkeit einer ersten Sünde“ mit Sicherheit geschlossen, und daraus wieder die Nothwendigkeit einer zweiten Offenbarung abgeleitet und die nothwendige Beschaffenheit derselben ermittelt werden. An diese Darlegung der Aufgabe einer christlichen Religionsphilosophie schließt sich dann die schon früher öfters in ihrer Bedeutung hervorgehobene Unterscheidung der „Gaben der Schöpfung“ und der „Kraft der Erlösung“ von den Gaben des göttlichen Geistes an. Diese Unterscheidung bildet die Grundlage für die ganze Traditions- und Kirchenlehre D.'s, zunächst aber den Uebergang zum 9. Abschnitt des ersten Theiles der allgemeinen Einleitung, zur Betrachtung der Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit (f. o. S. 615—619).

In dieser Lehre einen sich göttliche Offenbarung und menschliches Selbstbewußtsein. Durch die Aufnahme der Offenbarung erkennt der Mensch auch sich selbst, seine eigene Natur als eine dreieinige. An das sinnliche, der äußern Erscheinung zugewendete Leben pocht das Wunder als außerordentliche, mit der „Gewohnheit des Sinnenlebens“ im Gegensatz stehende äußere Begebenheit an und weckt im Menschen die in der Innerlichkeit des seelischen Lebens schlummernde Ahnung eines höheren, besseren, vollkommen freien, übernatürlichen Lebenszustandes. Ohne diese von Natur aus in der Menschenseele wohnende Ahnung und Sehnsucht nach einem alles Endliche überschreitenden, der Schranken des zeiträumlichen Daseins ledigen Zustande würde auch das Wunder spurlos am Menschen vorübergehen. Die Menschenseele verlangt von Natur aus nach einem solchen Unendlichen und Uebernatürlichen; darum findet die Verheißung eines höheren Lebens beim Menschen willigen Glauben. Das Wunder bezeugt nur, daß die Sehnsucht und Hoffnung der Seele nicht, bloße Täuschung ist. *) Diese Richtung der Seele auf

besteht. Zu vergleichen ist, was D. in einem Briefe an Kolschmid (f. o. S. 562 f.) über die Substantialität des sich selbst bestimmenden Geistes im Unterschied von der leiblichen Individualität und der seelischen Allgemeinheit des Lebens sagt.

*) Daß der menschlichen Seele eine solche Ahnung und Sehnsucht nach einem Unendlichen innewohnt, dafür gibt das ganze menschliche Leben Belege. Jedem Menschen „redet trunken die Ferne wie von künftigem, großem Glück“, wie es in einem schönen Biede Eichendorff's heißt. Ein Unendliches sucht und erstrebt Jeder im Leben, weil dieses Streben angebornes Gut der Menschenseele ist. Darum kommt der Menschenseele im Unterschiede von der thierischen die, wenn auch bewußtlos wirkende, doch über das Gesetz der Sinnenwelt (der sinnlichen Vorstellung) sich erhebende und dieselbe umgestaltende Einbildungskraft zu, und weiterhin die träumerische seelische Neigung, die im Gegensatz zu dem auf Irdisches und Sinnliches gerichteten Einzelbegehren ein Unendliches hofft und anstrebt, und darum schon auf Erden einen Himmel sich träumt, wenn aber „der Frühling des Lebens im Menschenherzen abgeblüht“ ist (f. o. S. 596), den Himmel von einem jenseitigen bessern Leben erwartet; endlich das Gewissen als unmittelbar gewisse Empfindung eines höheren, dem nothwendigen Wirken der Natur gerade entgegengesetzten Lebens.

ein Unvergängliches, auf ein der zeitlichen Bedingtheit und dem Wechsel ent-
 hobenes Reich der Freiheit ist aber eben an sich nur „Naturgut“, noch nicht
 „subjectiv und individuell geistige Kraft“ (s. o. S. 359). Die natürliche
 Richtung, der allgemeine Zug der Menschenseele nach oben kann nur durch
 persönlich-geistige Thätigkeit und Erfahrung zur wirklichen, persönlichen Ueber-
 zeugung werden. Der Mensch muß die Erhabenheit dieses geahnten höheren
 Lebens der Freiheit und Liebe (dieser „Vollendung der Freiheit im [Liebes-]
 Dpfer“) über das bloß natürliche Leben, muß die höhere Kraft und Befeligung
 jenes Lebens innerlich erfahren und zum Bewußtsein bringen. So wird im
 geistigen Leben die bloße (seelische) Sehnsucht zur wirklichen Erfüllung, die
 bloße (auf die Zukunft gerichtete) Ahnung zum gegenwärtigen und unmittel-
 bar anschaulichen Besitze, die Möglichkeit und Anlage zur Wirklichkeit, oder
 wie D. das bildlich ausdrückt: der unbestimmte Hauch „zum bestimm-
 ten Worte“. Die seelische Anlage verhält sich zum persönlich-geistigen
 Eigenthum ebenso wie die (objectiv und im Allgemeinen durch Christus vollende-
 te) Erlösung des Menschen zur Heiligung desselben „durch den mit unsrer
 freien Anwendung der Erlösungs- und Schöpfungsgaben mitwirkenden heiligen
 Geist“. Und wiederum besteht das gleiche Verhältniß zwischen der religiösen
 Lebensanschauung des Mittelalters und derjenigen, welche D. als Aufgabe
 der Gegenwart betrachtet.¹⁾

Die drei Elemente der menschlichen Natur und die drei Grundkräfte
 des Menschen geben gleichmäßig „innerlich Zeugniß“ für die göttliche Drei-
 einigkeit; andererseits aber ist auch wieder die volle Selbsterkenntniß des
 Menschen, die Erkenntniß seines Lebens als eines dreieinigen durch die Offen-
 barung der göttlichen Dreieinheit bedingt. Und hieran nun knüpft D. Be-
 stimmungen, denen wir als für seine Erkenntnißlehre und Metaphysik ent-
 scheidenden schon öfters begegnet sind. Er schließt auch hier von dem Be-
 wußtsein, das wir von unserm eigenen denkenden Ich, von unserer eigenen
 Persönlichkeit haben, auf ein absolutes persönliches Wesen, das nicht ohne
 Selbst und Selbstbewußtsein gedacht werden und sein kann, wenn doch wir
 selbst eine selbstbewußte, „persönliche Lebenseinheit“ sind. Nur unterscheidet

¹⁾ Wie die Stufen der Aufnahme göttlicher Offenbarung durch den Menschen, so sucht
 D. auch die Bedingungen und Gesetze der rein menschlichen Kräfte des Denkens,
 Könnens und Handelns durch Anwendung der psychologischen Trichotomie zu
 erklären. Schon in den „Meditationen“ (s. o. S. 445) hat D. diesen Versuch ge-
 macht: die Allgemeinheit und Besonderheit (Individualität), welche bei jeder Ge-
 danken- und Kunstbildung als wesentliche Voraussetzungen sich geltend machen, aus
 der Abhängigkeit der geistigen Thätigkeit von der seelischen Allgemeinheit und leib-
 lichen Individualität abzuleiten. Wenn nun aber die Einzelempfindung wie die
 Einzelvorstellung allerdings aus der Wechselwirkung des allgemeinen (seelischen)
 Lebensgrundes mit dem (an den bestimmten Stoff und an die Verhältnisse von
 Raum und Zeit gebundenen) sinnlichen Eindruck entsteht — wie ist dann die „Idee“,
 die zweite wesentliche Seite jedes Gedankens und jedes Kunstwerkes, zu erklären? D.
 gibt meines Wissens hierauf nirgends eine bestimmte Antwort, auch nicht in der
 Poetik an jener Stelle, wo eine Erklärung geradezu geboten scheint (s. o. S. 247
 Anm. 2), obwohl es sehr nahe lag, in der unmittelbaren Beziehung der Seele zum
 freien Geistesleben, also in jener Seelenkraft, welcher D. selbst „eine unfreie Zuwend-
 ung und Empfänglichkeit für das Ewige“ zuschreibt (Seelenl. S. 170), im Ge-
 wissen die Quelle der Ideen zu suchen. Darauf scheint auch hinzudeuten, was D. in
 der Seelenl. (S. 167) über das Verhältniß der Gedächtniskraft zu Platon's ange-
 bornen Ideen sagt.

D. hierin schärfer, als es gewöhnlich geschieht, das negative Wissen von dem positiven, das erst Folge persönlicher Offenbarung ist. Noch wichtiger aber — und in dieser Beziehung stehen sich Günther und D. sehr nahe — ist die weitere Unterscheidung zwischen dem Erkennen des Menschen, der „nicht aus sich ist“ (d. h.: wohl den Grund der Selbstbestimmung, der Thätigkeit, aber nicht den Grund des Seins in sich hat; vgl. oben S. 103) und darum „einen Gegenstand der Erkenntniß [und der Thätigkeit überhaupt] außer sich hat“, und dem Erkennen Gottes, der zugleich absolutes Sein ist, dem darum kein Object gegenüberstehen kann, weil er sonst, statt ein absolutes, ein in nothwendigem Verhältniß stehendes, relatives Wesen wäre. Daraus folgt, daß in Gott Erkenntniß in einer der Genesis der menschlichen Erkenntniß direct entgegengesetzten Weise stattfinden müsse. Darauf nun gründet D. die Trinitätslehre. Von Belang ist hier insbesondere die Unterscheidung der substantiellen und der persönlichen Einigung von Vater und Sohn. Weil die substantielle Gleichheit beider den persönlichen Unterschied nicht ausschließt, muß auch eine persönliche Einigung im göttlichen Geiste stattfinden. Auch daß D. von dem Wesen der Liebe (als eines auf die Persönlichkeit gerichteten persönlichen Vollens) auf den Unterschied der Personen in Gott schließt; daß er ferner (wie schon in allen früheren Schriften) jede Nothwendigkeit einer Welterschöpfung entschieden verneint, weil Gott in sich selbst vollkommen erkennend und liebend und dadurch selig sei, weil er „seine eigene Welt“ in sich selbst trage als sein Wort, „in welchem die Unendlichkeit des göttlichen Wesens nicht in ungöttlicher, endlicher, sondern in unendlicher Weise ausgesprochen ist“; daß er endlich in den einzelnen Religionsformen des Orients nur Fragmente der Einen durch das Christenthum als göttliche Dreieinigkeit geoffenbarten Grundwahrheit, in der griechischen Philosophie aber nur ein vergebliches Ringen nach dem „höchsten formalen Princip der Erkenntniß“ sieht, ein Ringen, das sich auch noch im Mittelalter und in der Neuzeit als ungelöster Gegensatz von Nominalismus und Realismus und von Realismus und Idealismus geltend mache, ohne daß die subjective Lösung der „subjectiven Widersprüche des menschlichen Bewußtseins“ gelingt — das alles ist charakteristisch für D.'s Religionsphilosophie, wie für seine Metaphysik und Erkenntnistheorie. Damit schließt die erste Abhandlung der allgemeinen Einleitung, und auf das Fundament, das er hier gelegt, baut D. in der zweiten Abhandlung seine Traditions- und Kirchenlehre, welche mir gerade für die Gegenwart von höchster Bedeutung zu sein scheint.

Gleich der Eingang (s. o. S. 619 f.) zeichnet sehr gut das christliche oder vielmehr unchristliche Leben, das man in den letzten Jahrhunderten als das Ideal christlicher Sittlichkeit zu verehren sich gewöhnte. Hat D. Unrecht, wenn er in einem seiner Briefe (s. o. S. 471) die „jesuitische Erziehung“ für die Quelle dieser „scheinbaren Heiligkeit“, in Wahrheit aber „gesinnungslosen Untüchtigkeit“ hält? Ist es nicht diese Richtung, welche „die schöne Religion Christi zu einer ganz unnatürlichen, leblosen Puppe“ gemacht hat? (Vgl. oben S. 474 und 476.) Man möge, um sich davon gründlichst zu überzeugen, nur einmal die „Erziehung“ sich näher ansehen, wie sie nach jesuitischem Muster in den meisten Clericalseminarien (selbst Deutschlands) üblich geworden ist! Wie sollen aus solchen „Pflanzschulen“ „tüchtige, lebenskräftige Menschen“ und „wahre Christen“ sich herausbilden? Bildet nicht das, was D. hierüber sagt, wirklich das Wesen dieses modernen Anti-

Christenthums: daß man „die Ausbildung der natürlichen Kräfte vernachlässige, um sich in blindem Vertrauen einer mechanisch wirkenden göttlichen Gnade in die Arme zu werfen“? Steht nicht damit die letzte Consequenz dieser Richtung, das sog. Vaticanische Concil, im reinsten Einklang? Wird hier nicht gefordert, daß der Einzelne sich aller persönlichen Selbstthätigkeit entschlage und in blindem Vertrauen seine Vernunft, seinen Willen und sein Gewissen mechanisch „inspirirten“ Sätzen unterwerfe? Wohin ein Geschlecht gelangen muß, das solchen Gehorsam zur Richtschnur alles sittlichen und religiösen Lebens sich erkoren, läßt sich leicht voraussagen, wenn auch die unmittelbare Anschauung und thatsächliche Erfahrung der Folgen eines solchen Principes (größerntheils wenigstens) den künftigen Generationen vorbehalten bleibt.

Daß das Ebenbild des dreieinigen Gottes, die menschliche Natur in der ihr eigenthümlichen Lebenskraft durch die Religion nicht ertödet, sondern wahrhaft erlöst, d. i. vollendet und verklärt werden müsse, das ist der Sinn der zweiten, unmittelbar an die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit sich anschließenden Grundlehre des Christenthums, der Lehre von der Menschwerdung; und diese Wahrheit hat auch in der Bestimmung der Eigenschaften der christlichen Religion einen dem Buchstaben nach immer noch anerkannten, dem Sinn und Geist nach aber von der herrschenden Richtung verläugneten Ausdruck gefunden.

Der Abschnitt über die christliche Religion als katholische (s. o. S. 620 f.; vgl. S. 625 f.) weist gleich im Eingang wieder auf den inneren und innigen Zusammenhang hin, der zwischen dem seelischen Leben des Menschen und der Wirksamkeit der sacramentalen Gnade besteht. Speciell hinsichtlich der Priesterweihe wird der Unterschied, aber auch der innere (ideale, sein sollende) Zusammenhang zwischen Weihe und Wort hervorgehoben.¹⁾ Die Schwierigkeiten, welche sich aus dem äußeren Unterschiede beider, aus der leider sogar zur Regel gewordenen factischen Geschiedenheit beider ergeben, sind für D. mittelst seiner Unterscheidung von Erlösungs- und Heiligungs-gnade leicht zu beseitigen; für Andere freilich, welche diesen Unterschied übersehen und doch die Bedeutung der Weihe und der sacramentalen Gnade überhaupt festhalten und wissenschaftlich begründen wollen, bildet dieses Factum ein unübersteigliches Hinderniß.

Nach Bestimmung der drei wesentlichen Eigenschaften²⁾ der christlichen

¹⁾ Da D. hier von der Bedeutung der Weihe für den religiösen Unterricht spricht, so können wohl auch wir Laien nicht viel gegen seine Sätze einwenden. Gleichwohl ist es fraglich, ob nicht an dieser Stelle die Bedeutung der Firmung für die christliche Erkenntniß und Lehre allzu sehr in den Hintergrund tritt. Daß D. selbst diese Bedeutung nicht gering anschlug, beweist insbesondere eine Stelle in seinem „Reich Gottes“ (II, 428).

²⁾ D. bezeichnet es hier (s. o. S. 622 Anm. 1) als unchristliches und unkirchliches Verfahren: „die Offenbarung nach der Zeit“, statt „die Zeit nach der Offenbarung“ erklären zu wollen. Die Anwendung davon auf den Versuch der Jesuiten, ihre Organisation und ihre Lehre zur allein kirchlichen zu stempeln und dadurch (wie Michelis in seiner „offenen Anklage gegen Papst Pius IX.“ sich ausdrückte) „das gottlose System des Absolutismus in die Kirche einzuführen“, liegt so nahe, daß jede weitere Erörterung überflüssig ist. Das Gleiche gilt von dem, was D. (s. o. S. 624) über den „flügelnden Verstand“ sagt, der, statt wirklich die Offenbarung zu fragen, vielmehr von vornherein seine individuelle Ansicht und Antwort der Offenbarung unter-

Religion wendet sich D. zur Betrachtung der „drei objectiven Erkenntnisquellen der christlichen Offenbarung“: der Schrift, Tradition und Kirche (s. o. S. 623 ff.). D. vergleicht diesen Ternar mit der göttlichen Trinität und mit dem Ternar der menschlichen Natur, in welcher „Geist, Seele und Leib zu einer Wesenseinheit verbunden“ seien.¹⁾

Wie der Geist mit dem Leib mittelst der Seele sich einigt, so muß auch das Bekenntniß der Kirche jederzeit mit dem Worte der Schrift in unzerreißbarem Zusammenhang stehen durch das ununterbrochen fortströmende Leben der Ueberlieferung. Wie Seele und Geist ihr bestimmtes Maß und ihre Schranke an dem bestimmten sinnlichen Eindruck haben, der selbst wieder durch die bestimmte räumliche Grenze und zeitliche Wirkungsweise der Stoffe und ihrer Kräfte bedingt ist, und wie das Kennen und Bilden der Seele und die Denk- und Gestaltungskraft des Geistes nur mittelst dieser unverrückbaren Grundlage Realität gewinnen: so auch die Gebilde des traditionellen

schiebt. Der Absolutismus in der Kirche scheint den Herrn gerade jetzt eine brauchbare Waffe im Kampfe gegen den verhassten Liberalismus, gegen den modernen Staat und gegen die ebenso verhasste „deutsche Wissenschaft“ zu sein; darum suchen sie ihn unter die geoffenbarten Wahrheiten einzuschmuggeln. Mehr oder weniger aber waren solche Motive bei den Vertheidigern der päpstlichen Vollgewalt immer maßgebend, und Langen („Das Vaticanische Dogma“ z. B. Theil) hat sehr Recht, wenn er sagt, daß bei der Begründung des Papalsthemes der „Syllogismus, daß dieß die beste Kirchenverfassung sei, und Christus sie darum der Kirche habe geben müssen“, den Kernpunkt gebildet habe. Heißt das aber nicht Christus meistern und der Vorsehung die Wege anweisen wollen, auf denen sie die Menschheit ihrem Ziele entgegenzuführen hat? Gilt nicht auch von diesem Verfahren das Wort D.'s (s. o. S. 390), daß „die menschliche Klugheit, die sich als Betretterin an die Stelle der göttlichen Vorsehung setzen will“, eine gar erbärmliche Rolle spiele? Gleiches gilt aber auch von der Infallibilitätslehre. *Ὁτι ἀγαθὸν πολυλογαγιν' εἰς τοιαύτων ἔστω*: mit diesem Nachspruch, mit dem Aristoteles seine „erste Philosophie“ schließt, glaubt man jeden Einwurf niederschlagen zu können. Und doch hat die alte Kirche Jahrhunderte lang sich entwickelt, ohne dieses homerische Wort für die Feststellung der Glaubenswahrheiten gelten zu lassen. So wenig, weist Langen (ebd.) nach, habe man früher „an eine dem Papst verliehene Unfehlbarkeit, an eine ihm allein gewährte ‚Wahrheitsgnade‘ (charisma veritatis)“ gedacht, daß man vielmehr der Ansicht gewesen sei: „nur die Kirche im Ganzen könne den Glauben nie verlieren, derselbe werde stets in dem einen oder andern Individuum erhalten bleiben“. Dieß erinnert mich an eine Bemerkung, die D. vor etwa 15 Jahren machte: es sei recht wohl denkbar, daß das Christenthum auf lange Zeit fast vollständig erlösche und in Vergessenheit gerathe, und nur noch in einigen wenigen Menschen fortlebe, um dann mit erneuerter Lebenskraft wieder zu erstehen und die Menschheit ihrer Vollendung zuzuführen.

- 1) Die Untrennbarkeit dieser drei Elemente, deren jedes auf die andern angewiesen ist, wird hier sehr bestimmt ausgeprochen. Die Günther'sche Trennung von Geist und Natur ist damit selbstverständlich ausgeschlossen, ohne daß dadurch der „qualitative“ Unterschied des specifisch menschlichen Geisteslebens auch nur im Geringsten vernichtet oder gar aufgehoben würde. Aber daran hält D. allerdings fest, daß ein creatürlicher Geist „nicht sein und leben“ könne, ohne irgend welche leibliche Hülle und irgend ein seelisches Leben als Grundlage seiner persönlichen Thätigkeit zu besitzen. Alle drei „machen miteinander nur Ein Leben aus“, sind also wohl auch durch Ein Princip des Lebens bedingt und begründet, nur daß dieses Princip, welches seiner weitestlichen Beschaffenheit nach nothwendig allen Menschen gemeinsam sein muß, durch den Stoff und das räumliche und zeitliche Verhältniß des Daseins Bestimmtheit und Individualität gewinnt und „ein bestimmtes Leben lebt“, durch persönliche Selbstthätigkeit aber (als geistiges) sich außer dem „Naturgut“ auch noch persönliches, von der eigenen, freien Thätigkeit des Menschen abhängiges Eigenthum erwerben kann.

Lebens und die bleibenden Niederschläge desselben (in dem Ausdruck der Gesamttüberzeugung, in den Lehrsätzen der Kirchengemeinschaft) nur durch den nachweisbaren ununterbrochenen Zusammenhang mit dem Schriftworte. Der Naturforscher muß immer wieder an der sinnlichen Erscheinung mittelst des Experimentes und seiner Wiederholung sich orientiren, der Theologe aber und der Christgläubige überhaupt an dem Worte der Schrift. Denn wie in dem seelischen Leben des Menschen falsche Vorstellungen entstehen können, sei es in Folge von „Dunkelheit der Empfindung“ und von „unrichtigem und ungenauem Auffassen“ des Eindrucks oder von „vorschneller subjectiver Thätigkeit, welche die nothwendig vorausgehen müßende Wahrnehmung der Gegenstände, die Empfindung zu überspringen sucht“ (D.'s Seelenlehre S. 166); und wie dann die falsche Vorstellung im geistigen Leben falsche Begriffe zur Folge hat: so können auch zeitweilig im Leben der Tradition falsche Meinungen sich bilden, etwa veranlaßt durch den Mangel an historischer und philologischer Kenntniß und Kritik, oder auch durch „vorschnelle subjective Thätigkeit“, was bei so manchem „eifernden Mann“ (s. o. S. 641) nur zu häufig der Fall ist; und durch solche Lustgebilde kann dann möglicherweise, wenigstens für eine Zeitlang, auch der Ausdruck des kirchlichen Gesamtbewußtseins entstellt und verfälscht werden. Darum betont D. so sehr, daß nicht die Zahl der Bekenner für die Beurtheilung der Auffassung einer Glaubenslehre maßgebend sei, daß vielmehr die Bekenner der wahren Lehre wohl auch in der Minderheit sich befinden können, wie in der Zeit des Arianismus (s. o. S. 625); darum warnt er wiederholt, man möge nicht „die letzte Formel des traditionellen Bewußtseins“ für die allein kirchliche erklären, weil man dadurch allzu leicht in Gefahr kommt, das Unwesentliche für das Wesentliche zu halten, und eine solche Verwechslung eben auch nichts Anderes als eine Entstellung und Verfälschung der wahren Lehre Christi ist. Dieser Fälschung machen sich aber alle diejenigen schuldig, welche Mephistophelisch verneinend jedem Fortschritt, jeder Erneuerung des religiösen Bewußtseins entgegentreten, indem sie die alte scholastische Auffassung, oder gar die Scholastik, wie sie unter den Händen der Jesuiten sich gestaltet hat, für die letzte und höchste Entwicklung der christlichen Erkenntniß sowohl hinsichtlich der Philosophie als hinsichtlich der Theologie erklären. Wie überall die Extreme sich berühren, so auch hier. Gerade jene Richtung, die jede Erneuerung des Alten als unkirchlich verwarf, ist der extremsten Neuerung verfallen.¹⁾ Gegen beides (gegen das

¹⁾ Seit die natürlichen Kräfte in der Wissenschaft und Kunst der Neuzeit für sich und ohne Rücksicht auf die christliche Offenbarung ausgebildet wurden, begann man auf der entgegengesetzten Seite alles Natürliche und darum auch die fortschreitende Wissenschaft und Kunst (soweit letztere überhaupt noch fortschritt) total zu ignoriren, während die Erlösungsgnade und als Ausfluß derselben das in göttlicher (übernatürlicher) Einsetzung wurzelnde Amt, d. i. die rein objective und von der besonderen, persönlichen Thätigkeit unabhängige, also allgemeine Seite innerhalb der Entwicklung des Christenthums, ausschließlich geltend gemacht wurde. Daher jener gänzliche Mangel alles Natursinns und aller Naturbegeisterung, der bei den „Frommen“ so unangenehm auffällt; daher jene barbarische „Kunst“, welcher die Dombherrn und die Jesuiten huldigten; daher jene Verdummung und geistlose Genußsamkeit, welche der bloßen Gebetsformel und dem äußerlichen Werk für sich allein schon seligmachende Kraft zuschrieb; daher jenes völlige Vergessen auf die Nothwendigkeit einer inneren „Aufbauung“ eines frommen und glückseligen („gottseligen“) Lebens, wie sie von

falsche Conservirenwollen des Abgelebten, wie gegen die falsche Neuerung) kämpft D. gleichmäßig an in seiner Moralphilosophie und im „Geist der chr. Ueberl.“. Beides zugleich aber gilt von der Dogmatisirung der Infallibilitätslehre. Sie ist kein organischer Fortschritt in der Entwicklung des kirchlichen Bewußtseins, keine Erneuerung, sondern blanke Neuerung, dabei aber zugleich ein krampfhaftes Festhalten an einem krankhaften Auswuchs nicht der ersten, sondern einer späteren Zeit der Entwicklung des Christenthums. Das krank- und sündhafte Verlangen der Menschen nach göttlicher Hilfe, wo nur die eigene Thätigkeit mittelst der ebenfalls von Gott verliehenen natürlichen Kräfte helfen kann, das blinde Vertrauen auf diese Hilfe, der Gehorsam gegenüber dem Worte des Versuchers: „Stürze dich da hinab!“ ward dadurch als Universalheilmittel für allen Jammer der Menschheit approbirt und dogmatisirt.

Nicht einmal das Sacrament, geschweige denn das bloße Amt, gewährt für sich allein schon den Trost, den Beistand, die Erleuchtung des göttlichen Geistes (s. o. S. 625 f.). Eine handgreifliche, an das sichtbare Individuum geknüppte Sicherheit des Glaubens wurde von dem Erlöser den Menschen nicht gewährt und konnte ihnen nicht gewährt werden, wenn der Zweck der Menschwerdung erreicht, der Erlösungsplan verwirklicht werden sollte. Dieser aber mußte wesentlich darauf abzielen: die Menschen zur geistigen Freiheit zu erheben — ein Ziel, das ohne Selbstthätigkeit des Menschen nicht erreichbar ist. Darum wirkt der göttliche Geist nur in und mit der freien Selbstthätigkeit der Einzelnen, und zwar jedes Einzelnen, welcher die Wirksamkeit des Geistes durch sein eigenes, freies Streben möglich macht, ob nun dem Einzelnen dieser oder jener Beruf, ein kirchliches Amt (das höchste oder das geringste) zu Theil geworden ist oder nicht. Durch das Amt wird der Einzelne nur mehr als Andere veranlaßt und verpflichtet, das rechte Verständniß des göttlichen Wortes mittelst der Erleuchtung des Geistes sich zu eigen zu machen; der Geist kann und soll darum in ihm „mehr als in anderen Menschen wirksam“ werden; die Verwirklichung dieses Könnens und Sollens aber ist durch die Freiheit und Selbstthätigkeit, durch die Pflichttreue des Einzelnen bedingt. Daraus geht der Werth und die Bedeutung der Versammlungen der Bischöfe, der Concilien und ihrer Beschlüsse von selbst hervor (s. o. S. 628 f.).

Eine Ansicht, welche der früheren Ueberzeugung der Gesamtkirche widerspricht, ist stets unkirchlich, weil der Geist „nicht sich selbst widersprechen kann“; keineswegs aber ist jede neue Anschauung schon deshalb, weil sie neu

der christlichen Mystik betont ward; daher das Postulat eines blinden Gehorsams, der ohne innere Ueberzeugung und lebendige Selbstthätigkeit zur Rechtfertigung genügen sollte — kurz die ganze Caricatur eines wahrhaft christlichen Lebens, wie sie hauptsächlich durch die Jesuiten zu fast allgemeiner Herrschaft innerhalb des Katholicismus der neueren Zeit kam. Alle natürlichen Mittel und Kräfte, die der Schöpfer dem Menschen verliehen als nothwendige Bedingungen für die Wirksamkeit der Erlösungsanade, sind in Vergessenheit gerathen; darum ist mit der Begeisterung für das Schöne in Kunst und Natur auch die Liebe zur Wahrheit „zu Rüste“ gegangen. Ueber dem Uebernatürlichen, Allgemeinen und Objectiven wurde das Natürliche, Persönliche und Subjective fast ganz übersehen. Weil aber das Allgemeine vom Menschen nie für sich allein festgehalten werden kann, so wandelte es sich unter der Firma des von Gott eingelehten Amtes in die rein individuelle Willkür um im „Dogma“ von der persönlichen Unfehlbarkeit des Oberhauptes.

ist, zu verwerfen. Nur was nicht ohne Widerspruch mit der gesammten kirchlichen Vergangenheit festgehalten werden kann, kann auf keine Weise von „allgemeiner und positiver Bedeutung“ sein, und nur, was keine solche Bedeutung hat, kann niemals auf die Dauer allgemeine Geltung in der Kirche erlangen. Hier drängt sich aber nothwendig die Frage auf: welche neue Anschauung solche allgemeine und positive Bedeutung habe; denn mit jener Widerspruchslosigkeit ist doch immer nur ein negatives Kriterium gegeben, daß selbst wieder positiver Begründung und Bestimmung bedarf. D. antwortet: eine solche Anschauung müsse einerseits „aus dem Geiste des Christenthums und dem übereinstimmenden Zeugniß aller Zeiten“, andererseits aus dem Wesen der menschlichen Natur herausgewachsen sein; und daß beides der Fall ist, müsse sie durch die wirkliche Lösung der Zweifel und Fragen der Zeit beweisen (s. o. S. 626). Wenn aber die menschliche Natur (und damit auch die Gesetze ihrer einzelnen Kräfte und Thätigkeiten, z. B. der Vernunft und ihrer Denktätigkeit) für jedes einzelne Glied der Entwicklung des christlichen Glaubensbewußtseins mit Zeugniß geben muß, so muß sie auch für das Ganze, für das Christenthum, für den christlichen Glauben und Glaubensinhalt überhaupt Eines der wesentlichen Zeugnisse und Kriterien bilden. Und das stellt D. auch durchaus nicht in Abrede; vielmehr fordert er wiederholt den Nachweis dieser Uebereinstimmung. Wenn von der christlichen Offenbarung (und demnach auch von dem ersten Zeugnisse für dieselbe: von der Schrift) nachgewiesen ist, daß sie allein „alle Höhen und Tiefen der menschlichen Natur erschöpfe“ und zur höchsten Vollendung zu führen im Stande sei, und wenn so im Allgemeinen der wahre Geist des Christenthums in seiner Bedeutung für die menschliche Natur und die geschichtliche Entwicklung der Menschheit erkannt ist, dann ist nur mehr der Nachweis consequenter — d. h. mit den Forderungen der Gesetze der menschlichen Natur und mit dem Geiste der Offenbarung und dem Wortlaute der Schrift übereinstimmender — Fortbildung nothwendig, um die Forderung, daß kein späteres Glied der ganzen Entwicklung der Vergangenheit widersprechen dürfe, vollkommen zu rechtfertigen. Ist diese Widerspruchslosigkeit vorhanden und die Anwendung der Offenbarung auf die bestimmte Zeit eine den Gesetzen der menschlichen Natur entsprechende, also „richtige“, dann wird die neue Anschauung auch wirklich alle Probleme des religiösen Zeitbewußtseins zu lösen vermögen und dadurch, daß sie dies vermag, als eine allgemein und positiv bedeutsame sich offenbaren.

Jene Nachweise aber allmählich (gleichsam stückweise) zu liefern, ist die Aufgabe der Wissenschaft (der Philosophie und der Theologie), und sie vollständig zu liefern, die letzte und höchste Aufgabe derselben. Die vollkommene Erkenntniß der „Geschichte der Erziehung des Menschengeschlechtes durch göttliche Führung“ ist eben selbst erst durch diese „Erziehung“ möglich und darum durch den Abschluß der Geschichte dieser Erziehung bedingt. Diese Entwicklung selbst ist es ja, welche die Denktätigkeit und Erkenntniß des Menschen ebenso wie die übrigen Kräfte und Bildungsformen des Menschenlebens zur Vollendung leiten soll. Hier nun ist der Punkt, der die Anschauung D.'s principiell und ein für allemal als eine positiv-christliche von allen wirklichen und möglichen Formen des Nationalismus scheidet. Darum fordert er zwar, daß unser Glaube — und zwar nicht bloß das „Daß“, sondern auch das „Was“, der Inhalt desselben — als ein den Gesetzen

der menschlichen Natur und speciell der Vernunft vollkommen entsprechender (nicht bloß nicht widersprechender) nachgewiesen werde (s. o. S. 627), unterscheidet aber die subjective Erlösung und Beseligung des einzelnen Menschenherzens durch den Glauben von der objectiven Vollenbung dieser Erlösung, welche als höchste in der Zeit mögliche Befreiung aller menschlichen Kräfte (auch des Denkens) vom Naturzwang Aufgabe der ganzen Menschheit ist. Darum sagt er in dem Artikel: „Stimme eines Rufenden in der Wüste“ (s. o. S. 377), daß wir, ehe die menschliche Erkenntniß ihr höchstes Ziel erreicht hat, „den Glauben und die Liebe, als die tiefsten Bedürfnisse des Gemüthes und die höchsten Kräfte des persönlichen Willens und Könnens, zu leitenden Sternen haben auf der weiten Fahrt nach dem festen Ufer der ungetrübten Anschauung göttlicher Wahrheit und Liebe“.

Von diesem Standpunkt aus bespricht nun D. die verschiedenen Probleme der katholischen Traditions- und Kirchenlehre.¹⁾ Ganz vortrefflich sind die Bestimmungen, durch welche D. die Tradition von der Schrift und den kirchlichen Entscheidungen absondert (s. o. S. 630 ff. und 627 f.) und ebenso die Widerlegungen „einseitiger Ansichten“ hierüber (s. o. S. 632 f.). Was D. über die Freiheitslehre des Augustinus, des Thomas von Aquin und des Duns Scotus und über die den beiden letzteren Theorien entsprechenden „Forderungen der Neuzeit“ sagt, bleibt trotz allen Sophistereien der modernen Scholastik zu Recht bestehen; und nur die klare Einsicht in die Ungenügendheit dieser früheren Versuche macht die Bemühungen D.'s um eine genügendere Lösung dieses wichtigen Problems — des Verhältnisses von göttlicher Vorherbestimmung und menschlicher Freiheit — verständlich und eine unbefangene Würdigung dieser seiner Versuche möglich. Das Verfahren aber, das D. als das allein richtige für die Beurtheilung der einzelnen Erscheinungen nicht bloß im Gebiete der christlichen Ueberlieferung, sondern der Geschichte des menschlichen Denkens überhaupt empfiehlt, hat er selbst in seinen Einleitungen zu den einzelnen Zeiträumen der Patristik in Anwendung gebracht und erprobt.

Ehe jedoch D. zu diesem vorwiegend geschichtlichen Theile des Werkes übergeht, erörtert er in den beiden letzten Abschnitten der ersten Abtheilung erst noch eingehender den von ihm schon früher öfters hervorgehobenen Unterschied zwischen der Darstellungsweise der patristischen und der mittelalterlichen Religionswissenschaft. Während jener der synthetische Weg der historischen Entwicklung natürlich und nothwendig war, herrschte hier die logisch-analytische Form der Darstellung vor. Beide müssen nun unter sich und mit dem Glaubensinhalte durch eine neue Religionswissenschaft in Uebereinstimmung gebracht, und dadurch der innerlich nothwendige Zusammenhang des Offenbarungsinhaltes mit der menschlichen Vernunft erkannt werden. Es muß sich zeigen, ob und inwiefern die geschichtliche Dogmenbildung und die

¹⁾ Es ist die Möhler'sche Anschauung, die uns, philosophisch vertieft, hier wiederbegegnet. Die Nothwendigkeit einer Sanction der Concilienbeschlüsse von Seite des Papstes wird auch von D. behauptet, aber freilich mit Gründen, die von denen der Anhänger des Papalystems himmelweit verschieden sind. Ich will hier nicht untersuchen und noch weniger entscheiden, ob sich nicht gegen D.'s Darlegung mit Recht einwenden lasse, daß das Einheitsprincip ebenso wenig eines besondern äußern Trägers bedürfe, als das Princip der Allgemeinheit, das eben die Gesamtheit der einzelnen, im Glauben ge- und vereinigten Bischöfe zum äußern Träger hat.

scholastische Auffassung der kirchlichen Lehrsätze eine nothwendig, nicht bloß möglicherweise richtige war. Beispiele für diese von D. gewollte Methode der Darstellung bieten seine eigenen Werke. Seine Poetik wie seine Moralphilosophie hat er durch gleichmäßige Berücksichtigung des geschichtlichen und des speculativen Momentes zu construiren versucht. Noch um einige Schritte weiter würde D. die Bewegung der Zeit ihrem Ziele zugeführt haben, wenn nicht die Fortsetzung des Werkes, das wir eben betrachten, ebenso wie die Fortführung der Zeitschrift „Siloah“, durch die Indolenz des katholischen Clerus unmöglich geworden wäre.

Dies ergibt sich schon aus dem Wenigen, was D. von dem weitgreifenden Plane, den er für den „Geist der christlichen Ueberl.“ entworfen hatte, auszuführen vermochte. Gleich in den Einleitungen zu den beiden ersten Abschnitten der ersten Periode der Patristik zeigt er (s. o. S. 637 ff.), wie die Gegensätze, in welche die Patristik nicht bloß in der späteren Zeit, sondern gleich am Anfang ihrer Entwicklung sich schied, ebenso wie „die großen Gegensätze, in welchen die Weltgeschichte vor dem Christenthum sich bewegte“, „in der menschlichen Natur selber lagen“. Diese Gegensätze und Gesetze der geschichtlichen Entwicklung sind daher nicht weniger als die logischen Gesetze und Formen und die metaphysischen Kategorien in der menschlichen Natur selbst begründet; in dieser berühren sich beide, und diese Einheit nachzuweisen ist eben die Aufgabe der Wissenschaft.

Die Gegensätze von Heidenthum und Judenthum gründen in der menschlichen Natur selber, wie D. schon in der Poetik gezeigt hatte; und ebenso haben die von beiden Seiten vorgebrachten Einwürfe in einer einseitigen Richtung des Einen Menschenlebens und insofern „in einer falschen Auffassung der menschlichen Natur“ ihren Grund (s. o. S. 634). Aber auch in den Richtungen, welche zum Zwecke der Vertheidigung gegen diese Einwürfe innerhalb des Christenthums selbst entstanden, treten diese Gegensätze, wenn auch in anderer Weise — weil innerhalb der höheren Einheit des Christenthums, und darum nicht mehr in solcher Ausschließlichkeit und Einseitigkeit — wieder hervor. Von den Einen wurde mehr „die äußere Verrechtigung“, von den Andern mehr „die innere Wahrheit des Christenthums“, von den Einen (hinsichtlich der Glaubenslehre) mehr „die positive Autoritätsentscheidung“, von den Andern mehr die speculative Seite betont. Beide Richtungen müssen sich gegenseitig ergänzen und tragen; sowie dagegen Eine von beiden, sei es als einseitiges, judaisirendes „Festhalten an der äußern Autorität“ und am Gesetze, oder als „ethnisirende falsche Gnosis“ sich ausschließlich geltend machen will, entsteht die Häresie.

Aber auch hier berühren sich die Extreme, wie D. an den entgegengesetzten Richtungen des Montanismus und des Gnosticismus darthut. Was D. (s. o. S. 640 f.) über die „aus dem Festhalten an der äußeren Autorität mit Verschmähung aller natürlichen Gnosis und philosophischen Erkenntniß hervorgehende Secte der Montanisten“ sagt, ist gerade in der Gegenwart sehr der Beachtung werth. Nicht bloß aus dem mehr äußerlichen Grunde, weil dieselben „den Schein strenger Rechtgläubigkeit und Katholicität annahmen“, und auch nicht bloß deshalb, weil sie „von dem allgemeinen kirchlichen Bewußtsein, welches nach der Verheißung Christi in seiner Gesammtheit von dem göttlichen Geiste geleitet wird, dadurch abweichen, daß der Einzelne sich für persönlich vom heiligen Geiste unterrichtet und irr=

thumalos hielt" — nicht bloß aus diesen beiden Gründen vermag die jetzt herrschende Richtung, wie sehr sie auch dagegen sich sträuben mag, die Verwandtschaft mit dem Montanismus nicht zu verläugnen. Fast noch zwingender ist ein dritter, gleichfalls der Schilderung D.'s entnommener Grund. D. sagt nämlich noch außerdem von dem Montanismus, daß auch dieser gleich dem Gnosticismus „die Keime einer antitrinitarischen Anschauung enthielt“, indem derselbe „in seiner Berufung auf den heiligen Geist“ der späteren Anschauung, als ob der Geist „mehr eine göttliche Potenz, denn eine göttliche Person“ sei und „von dem Sohne allein aus- und hervor- und auf die Menschen übergehe“, Vorschub geleistet habe. So betrachtet ja auch gegenwärtig die Richtung, welche mit Ausschluß aller Andersdenkenden ihrer „vermeintlichen Recht- und Strenggläubigkeit“ sich zu rühmen pflegt, die Erleuchtung des Geistes (und die daraus folgende Irrthumslosigkeit) bloß als Ausfluß des (ebenfalls „vermeintlich“) von Christus eingesetzten und mit diesem Vorrechte ausgestatteten Amtes, repräsentirt durch Eine Person. Aber auch dieser Irrthum wird, wie der Montanismus, erst dann vollständig überwunden werden, „wenn er mehr objectiv feste Gestalt angenommen“ und durch unverkennbare Entstellung der Trinitätslehre „die Irrthümlichkeit des Principes, von dem er ausgieng“, auch den Blinden sichtbar gemacht haben wird.

Und nun wird es wohl nicht mehr unverständlich sein, wenn ich aus demjenigen, was D. in seinem „Album“ (f. o. S. 32 f.) über die Mißachtung des kirchlichen Ternars innerhalb des Protestantismus sagt, noch etwas Weiteres folgere, woraus ebenfalls eine Nutzenwendung, aber nur für uns Katholiken, sich ergibt. Gegenüber der protestantischen Pseudomystik läßt sich nämlich die ächte katholische Lehre etwa in folgender Weise formuliren. Die Erlösungsgnade ward und wird den Menschen durch Lehre (Schrift) und Opfer (Sacramente) zu Theil; diese aber muß auf Grund der natürlichen Anlagen des Menschen, d. i. der Schöpfergnade durch freie persönliche Willens-thätigkeit im Menschen wirksam und persönliches Eigenthum desselben werden, zu seiner Heiligung dienen durch die dritte Art der Gnade, durch die Gnade des Geistes. Durch die lebendige Wechselwirkung der Erlösungsgnade (der zweiten göttlichen Offenbarung durch Christi Leben, Lehre und Opfer) und der Schöpfergnade, durch Hinwendung der freien Thätigkeit des Menschen zur objectiv verliehenen Erlösungsgnade soll der Einzelne seinem Ziele zugeführt werden in allmählichem, durch den die persönliche Entwicklung leitenden göttlichen Geist gewonnenem Fortschritt. So wird, so gestaltet sich das kirchliche Erkennen und Leben aber auch in der Gesamtheit, und dieses Leben wird für die kommenden Generationen zur Tradition, auf deren Boden jedesmal das kirchliche Gesamtleben sich erneuern muß, damit nicht Neuerung sich einschleiche statt wahrer Erneuerung. Dieses in Einer Beziehung stets bewegliche, wallende, wogende Leben der Kirche kristallisirt sich zeitweilig in bestimmten Lehrsätzen oder Dogmen, welche aber eben darum stets aus dem Gesamtleben der Kirche durch das wahrhaftige (vom freien Willen, von der Gewissenhaftigkeit und Pflichttreue der Zeugen abhängige) Zeugniß der berechtigten Vertreter der christlichen Gemeinden herauswachsen müssen, außerdem aber als „Tyrannei der auf sich selbst ruhenden Willkür“ stets den „nothwendigen Gegensatz“ gegen sich in die Schranken rufen. (Vgl. D.'s Poetik S. 591.)

D. war im Jahre 1841 noch nicht in der Lage, jene Erscheinung, welche auf dem Gebiete des Katholicismus dem protestantischen Pseudomythicismus entspricht, gebührend würdigen zu können. Uns aber liegt eine Vergleichung des sogenannten Dogma's der päpstlichen Unfehlbarkeit mit jener Pseudomythik um so näher. Meine Ansicht hierüber ¹⁾ ist kurz folgende: Was innerhalb des falschen Mythicismus (weiland Montanismus) jeder Einzelne von sich glaubt, das sollen nach der Infallibilitätstheorie Alle hinsichtlich Eines Menschen glauben; um sich demselben als dem unmittelbaren Organ des heiligen Geistes blind zu unterwerfen. Da wie dort hören consequenterweise Schrift und Tradition auf, Kriterien zu sein, weil Schriftauslegung und Tradition ihre Geltung erst durch ihre Anerkennung von Seite des unmittelbar erleuchteten Individuums gewinnen. In beiden Fällen gibt es gar kein objectives Kriterium mehr. Ein rein subjectives Belieben, ein rein willkürlicher, durch nichts begründeter und bestätigter Glaube an die Erleuchtung irgend eines Individuums ist das allein und alles Entscheidende. Die protestantische Pseudomythik — ich bediene mich hier eines von D. bei einer ganz andern Gelegenheit (s. o. S. 19 f.) gebrauchten Bildes — hat in Verbindung mit dem crassesten Absolutismus und Monismus, mit dem Autoritätsprincip China's und der Jesuiten, das Kindlein erzeugt, das am 18. Juli 1870 zur Welt kam.²⁾ Das ist, wohlgemerkt, meine Ansicht über diese neueste Entwicklungsphase der römisch-katholischen Kirche — eine Ansicht, die allerdings, wie ich glaube, mit Nothwendigkeit sich ergibt, sobald man einmal den wahren, der katholischen Lehre wirklich entsprechenden Begriff von der Kirche gewonnen hat, wie ihn D. im „Geist der christlichen Ueberlieferung“ in vollster Uebereinstimmung mit der uralten katholischen Auffassung, aber mit neuen Gründen, mit philosophischem Scharf- und Tiefblick entwickelt hat.³⁾

¹⁾ Ich sprach diese meine Ansicht vor vier Jahren (im August 1870) in Form einer Vorrede („Vorwort eines katholischen Laien“) zu einer von Dr. Reichl, Professor der Moralktheologie an der Universität München, gefertigten Uebersetzung der Schrift: „La dernière heure du Concile“ aus. Auf Prof. Reichl's dringende Bitte besorgte ich die Herausgabe und Correctur. Die Broschüre führt den Titel: „Die letzte Stunde des Concils. Aus dem Französischen übersetzt. Mit Vor- und Nachwort. München, 1870. Verlag der J. Lindauer'schen Buchhandlung. (Schöpping.)“ Die seitherige Concilsliteratur vermochte die im Vorwort von mir ausgesprochene Ueberzeugung nicht zu ändern, war vielmehr nur geeignet, mich in meiner Ansicht zu bestärken. Denn die Gründe, welche Böllinger, Acton, Friedrich, Langen, Michelis, Reintens, Neusch, Schulte und Andere gegen die Berechtigung der Vaticanischen Beschlüsse vordrachten, sind bisher meines Wissens nicht widerlegt worden.

²⁾ Wenn D. in der zweiten Abtheilung des zweiten Bandes (s. o. S. 663) den Protestantismus mit dem Arianismus vergleicht, so kann man mindestens mit dem gleichen Rechte auch die Infallibilitätslehre in solche Parallele stellen. Auch durch sie wird zunächst nicht „das höchste objectiv geoffenbarte Verhältniß Gottes zu den Menschen“, die Trinitätslehre, wohl aber „das letzte subjective Verhältniß des Menschen zur Offenbarung und zur kirchlichen Lebensgemeinschaft“ in Frage gestellt. Nur ist hier an die Stelle einheitsloser Zerplitterung der exclusivste Monismus und Absolutismus getreten.

³⁾ Aber auch schon in seiner Poetik und in den ersten Bändchen der „Bilder des Geistes“ hat er den falschen Monismus, der „Petrus zur einzigen Potenz des kirchlichen Lebens machen“ wolle (s. o. S. 403), und die „falsche Objectivität“ gerügt, die alles subjectiv Wahre negire und von sich stoße (s. o. S. 358 Anm. u. 365), hat mit mächtigem Wort und vorschauendem Geiste das Schicksal jedes Extremes, auch

Die erste Abtheilung des zweiten Bandes beginnt wieder mit der Bestimmung der Aufgabe der Gegenwart im Unterschiebe von der ersten Zeit des Christenthums und dem Mittelalter (s. o. S. 642 ff.), und ebenso schließt sie (s. o. S. 656, ff.) mit einer ganz vortrefflichen, auf die Unterscheidung der einzelnen Perioden gegründeten Darstellung dieser Aufgabe. Das Ringen nach Erkenntniß und „persönlicher Freiheit“ ist jetzt in den Vordergrund getreten; darum ist auch die Aufgabe der christlichen Religionswissenschaft eine andere geworden. Wissenschaft und Leben müssen sich neu gestalten, ohne daß die durch das Christenthum den Menschen zu Theil gewordene, an sich unveränderliche Wahrheit aufgegeben wird. Aber die Auffassung desselben muß eine andere und höhere werden. Das Gesetz der Zeit fordert ebenfalls sein Recht. Hat der Gottmensch sich demselben nicht entzogen, so wird auch die Kirche diesem Gesetze sich nicht entziehen können. Auch das kirchliche Leben hat seine bestimmten Stufen und Perioden, und jede Zeit ihre eigene Aufgabe, die erfüllt werden muß, wie auch der Einzelne dieser Aufgabe gegenüber sich stellt.

D. meist (s. o. S. 644 f.), um die organische Entwicklung der Geschichte klar zu machen, auf das Verhältniß des Christenthums zum Heidenthum, auf die Bedeutung des letzteren für die Entwicklung des Christenthums hin. Es wird betont, daß die Aristotelische Form, deren die mittelalterliche Wissenschaft sich bediente, keine zufällig entstandene, sondern eine aus der menschlichen Natur überhaupt und der Naturanlage und Bestimmung des hellenischen Volkes insbesondere mit innerer Nothwendigkeit hervorgewachsene war. Daran schließt sich die Darlegung des Verhältnisses des Heidenthums zum Christenthum hinsichtlich der Beseligung, Tugend und Vollkommenheit des Einzelnen. Während die gewöhnliche Ansicht eine wirklich das Gemüth „empörende und widersinnige Meinung“ ist, wird von D. die Nothwendigkeit der Erlösung und die göttliche Liebe, mit der das ganze Christenthum steht und fällt, zugleich gewahrt. „Die Liebe“, sagt er, „muß uns die Gerechtigkeit erklären, und nicht die Gerechtigkeit die Liebe.“ Aus dieser Einen Grundanschauung wächst seine ganze Ethik und seine ganze Religionsphilosophie hervor.

Die gewöhnliche, rein äußerliche Auffassung der Geschichte, und ebenso der Beseligung, der Belohnung und Bestrafung, und der Bedeutung von Erkenntniß und Wissenschaft stellt D. hier (s. o. S. 645 f.) in ihrer ganzen, nackten Ungereimtheit dar. Nicht Willkür von Seite Gottes waltet überall, sondern der die Ordnung des Ganzen wollende weise und vernünftige Wille Gottes. Der freie Gehorsam gegen diesen Willen ist es, was den Einzelnen beseligt. In der Harmonie des Seins (und damit des Berufes) und des Wollens hat jede Seligkeit ihre Quelle.

Diese Auffassung des Lebens allein gewährt die Möglichkeit, göttliche Vorherbestimmung und menschliche Freiheit ohne Widerspruch zusammenzudenken. Wie immer der Mensch sich bestimmen mag — die Ordnung der Natur vermag er nicht aufzuheben, die von Gott gesetzten Grenzen und Schranken vermag seine Thätigkeit nicht zu durchbrechen. Daraus leitet D.

des allerneuesten, geschildert, wo er sagt, daß jede Einseitigkeit zuletzt „als mißgestaltete Sphinx“, sowie „das brutale Räthsel gelöst“ sei, sich selbst in den Abgrund stürze (s. o. S. 386).

die Nothwendigkeit der Leiblichen Individualität und der zeitlichen Bedingtheit für den Menschen ab. Ohne diese wäre ein bestimmtes Leben für den Menschen unmöglich. Ebenso aber wäre ein bestimmtes Ziel, eine eigene, persönliche Bestimmung für ihn unmöglich, wenn er nicht durch den Geist einen „innerlichen Bestimmungsgrund seines Strebens“ besäße. Wäre bloß seelisches Leben in der Welt, so könnte das Ganze nur mehr als nothwendige Entwicklung des göttlichen Lebens selbst betrachtet werden. Auch in dieser Hinsicht bietet die psychologische Trichotomie die einzig mögliche Lösung des großen Welträthsels.

Was durch die ganze Entwicklung der Poetik nachgewiesen ward, wird auch hier festgehalten: Grund, Ziel (Princip) und organische Vermittlung erscheinen als die wesentlichen Factoren aller Geschichte. Die göttliche Vorsehung erscheint als der zielanweisende, also positive, die Zeit aber als der negative, den Anfang, die Grenze und das äußere Verhältniß bestimmende Factor. Es muß also die Frage: was ist die Zeit, und wie verhält sich alles Geschehen, alle Geschichte zu ihr beantwortet werden.

Zunächst wird hier (f. o. S. 647 ff.) als Grund der sinnlichen Wahrnehmbarkeit und der „scheinbaren Wirklichkeit“ des den Sinnen sich Aufdrängenden die Zusammensetzung aus Theilen bezeichnet. Gerade das aber, was die Wahrnehmung möglich macht, macht eigenes Wirken, also wahre Wirklichkeit unmöglich. Dem „seinem Wesen nach Getheilten“ und Uneinigen kann nicht Selbstbestimmung und darum auch nicht „Wirken auf ein Anderes durch eigene Kraft“ zukommen, wohl aber demjenigen, was „seinem Wesen nach einfach und untheilbar“, „in sich Eins“ ist. Letzteres aber kann eben deshalb „niemals mit Sinnen wahrgenommen werden“. Die sinnliche Erscheinung ist daher nur die Folge einer nothwendigen Beziehung des Daseienden zu einem Andern, nicht Folge eigenen Wirkens. Vielmehr ist das bloß Daseiende „an sich wirkungslos“. Jenes nothwendige Verhältniß aber beruht eben auf der Zusammengesetztheit und Getheiltheit, oder richtiger, da zunächst von einer wirklichen Getheiltheit nicht die Rede sein kann, die wirkliche Unterscheidung der Theile vielmehr bereits eine hinzutretende wirkende Kraft (Bewegung) voraussetzt, auf der bloßen Theilbarkeit, auf der bloßen, an sich „inhaltslosen Ausdehnung“. Diese ist für sich betrachtet eine „bloße Form“, ein bloßes „nothwendiges Verhältniß des Nebeneinanderliegens der Theile“.

Der Raum nun ist eben nichts Anderes als dieses „an den Gegenständen haftende Verhältniß [des Nebeneinanders], durch welches die Gegenstände selbst als ausgebehnte, zusammengesetzte den Sinnen wahrnehmbar werden.“ Aus dem Verhältniß dieses Nebeneinanders der Theile (der Ausdehnung) zur „wahrnehmenden Einheit“ aber leitet D. die Bestimmung eines zweiten Verhältnisses, des Nacheinanders ab. Dieses „Verhältniß der Aufeinanderfolge“ „haftet nicht an dem Wahrnehmbaren und nicht an dem Wahrnehmenden, sondern an der Wahrnehmung.“ Die Zeit ist demnach nichts Anderes als das „Verhältniß der Aufeinanderfolge der Erscheinung in der Wahrnehmung“. Dieses Verhältniß ist, wie das des Nebeneinanders, weil „Grenze und Bedingung der Erscheinung“, und darum auch der Wahrnehmbarkeit und Erkennbarkeit, für das Wahrnehmende „Gesetz“, d. i. die Voraussetzung, ohne welche ein Wahrnehmen unmöglich wäre. Darum spricht D. wiederholt von „Gesetzen des Raumes und der Zeit“ und bestimmt die

Zeit als bedingendes „Verhältniß des beschränkten oder relativ denkenden [oder überhaupt „thätigen“] Geistes in seiner Thätigkeit nach außen, als das die „Wirkung des relativ thätigen Geistes auf die Außenwelt“ und die „Rückwirkung der Außenwelt auf den denkenden Geist“ gleichmäßig bedingende Verhältniß. Darum ist die Zeit nach D. weder etwas rein Subjectives noch etwas rein Objectives, besteht nur als nothwendiges Verhältniß der „Wechselwirkung“ zwischen der Außenwelt und dem relativen Geist, ist ebensowohl in beiden, als sie in keinem von beiden ist. Die Zeit kann darum nie Gegenstand der Wahrnehmung und Vorstellung werden, eben weil sie „Grenze“ und „Bedingung“ derselben ist.¹⁾

Wie der Raum nicht als etwas rein Objectives, so darf die Zeit nach D. nicht als etwas rein Subjectives betrachtet werden. Das Verhältniß des Nacheinanders, an welches die Wahrnehmung gebunden ist, ist Folge des Nebeneinanders; jene „zweite Bestimmung der Wahrnehmbarkeit“ geht, wie D. sagt (s. o. S. 180), aus dieser ersten hervor und ist von ihr abhängig. Ist also diese erste Bedingung der Wahrnehmbarkeit in der Objectivität begründet, so auch jene zweite. Dazu kommt aber, daß objectiv (hinsichtlich der Entstehung des Nebeneinanders) das Nacheinander nothwendig als „Grund des Nebeneinanderseins“ betrachtet werden muß. D. faßt jene Ansicht über die Zeit gegenüber der Hypothese Kant's einerseits und der älteren Anschauung andererseits in den Worten zusammen (Geist d. chr. Ueberl. II, A,

¹⁾ Das Gleiche muß aber auch vom Raume gelten, obwohl D. in diesem Abschnitte sich nicht ausdrücklich darüber erklärt hat. Die Bestimmungen, die er hier gibt, bieten keinen Grund für die Annahme, daß er seine frühere (in der Metaphysik ausgesprochene) Ansicht geändert habe; vielmehr enthalten dieselben eine nähere Erklärung dessen, was D. in der Denklehre über das Verhältniß von Raum und Zeit sagt. Die Zeit, sagt er dajelbst (s. o. S. 180 f.), entspreche „ebenso der subjectiven Seite des Gegenstandes, wie der Raum der objectiven oder rein äußerlichen“, ferner: im Raum sei „das objectiv Negative, in der Zeit das subjectiv Negative vorherrschend“. An die Stelle dieser noch unbestimmten Angaben tritt nun im „Geist d. chr. Ueberl.“ die ganz bestimmte Behauptung, daß der Raum ein an dem Wahrnehmbaren (als Wahrnehmbarem), die Zeit dagegen ein an der Wahrnehmung haftendes Verhältniß sei. Der nächste Grund der Wahrnehmung einer bestimmten Ausdehnung liegt also hinsichtlich der Wahrnehmung des räumlich Ausgedehnten in der Zusammengehörigkeit des Erscheinenden oder Objectiven; nicht aber der einzige. Die bestimmte Wahrnehmung bestimmter räumlicher Ausdehnung ist wesentlich bedingt durch die Wechselwirkung eines Messenden, Subjectiven und eines Gemessenen, Objectiven. Für andere wahrnehmende Wesen könnte möglicherweise eine Welt sein, was für unsere Wahrnehmung gar nicht besteht. So lange man das nicht einseht, bestehen die Beweise des Createn Zeno immer noch zu Recht. Die Theilbarkeit des Raumes und des räumlichen Stoffes (rein als solcher aufgefaßt) könnte jedenfalls einer weiteren Gestaltung, die unter das, was wir klein nennen, hinabreichte und in das für uns durchaus Unfaßbare sich verlore, kein Hinderniß in den Weg legen. Diese Möglichkeit könnte höchstens durch die Bestimmung (den Zweck) der Gestaltung aufgehoben werden. Ist alle Gestaltung nur um gewisser Geschöpfe willen, und haben diese insgesamt ein dem menschlichen ähnliches, wenn auch nicht gleiches Maß des Empfindungs- oder Wahrnehmungsvermögens, dann allerdings ist es denkbar, daß auch die Gestaltung sich nicht viel weiter als bis zu den Grenzen bewegt, welche diesen Wesen irgendetwie (alle möglichen Hilfsmittel der sinnlichen Wahrnehmung miteingerechnet) erreichbar sind. Möglicher Weise also könnte allerdings die Gestaltung da beginnen, wo die neuere Naturwissenschaft ihre (nur mehr denk-, nicht aber wahrnehmbaren) Atome sucht. Nur dürfte nicht vergessen werden, daß hier bereits Gestaltung vorliegt, welche ohne mancherlei Voraussetzungen gar nicht gedacht werden kann.

S. 77): „Wenn durch das denkende Subject überhaupt die Zeit in die Gegenstände eingetragen werden müßte, so müßten wir nothwendig auch das Ewige und Göttliche als ein Zeitliches denken; und wenn die Zeit, an den Gegenständen haftend, bloß an ihnen wahrgenommen würde, so würde alles Denken außer und über der Zeit vor sich gehen, und der Mensch würde durch das Denken selber mit Leichtigkeit die Zeit von den Dingen zu trennen vermögen.“

Durch die Vergleichung der über Raum und Zeit gegebenen Bestimmungen mit den beiden ersten Denkgesetzen fällt auf diese selbst neues Licht. Wie das erste Denkgesetz den Umfang oder die Quantität unseres Denkens ausspricht, so ist das zweite Gesetz der Ausdruck des qualitativen Verhältnisses von Subjectivität und Objectivität und der Objecte untereinander. Jedes Object ist auch ein „besonderes und für sich denkbare“ und von jedem andern verschiedenes, ein „anderes von dem anderen“ und darum ein in einem nothwendigen Verhältniß zu demselben stehendes.

So erscheinen die Denkgesetze allerdings als „die Verhältnisse der Idee des Wahren“ zur sinnlichen Empfindung. Weil die Zeit (und ebenso der Raum) „in jeder Hinsicht als das Verhältniß der Wechselwirkung“ zwischen der Außerlichkeit und dem diese Außerlichkeit mit einer inneren, persönlichen Einheit vergleichenden denkenden Geiste erscheint, so muß dem denkenden Geiste noch eine andere Beziehung als die zur äußern Erscheinung zukommen: eine der sinnlichen Wahrnehmung, die an Raum und Zeit gebunden ist, entgegengesetzte Beziehung zur Freiheit und Ewigkeit. Und diese Beziehung eben nennt D. in der Denklehre „Idee“. Das Ueberfinnliche, Ueberzeitliche, Ewige erscheint so als unabweisliche Voraussetzung des Denkens. Wie wir die Grenze nach unten nicht mehr positiv, sondern nur negativ zu denken vermögen, so auch die „Grenze nach oben“. Diese bildet die zweite Voraussetzung, ohne welche alles Denken unmöglich wäre, kann aber objectiv nur als die erste, bedingende betrachtet werden, weil sie die aus der Freiheit stammende Bedingung des Denkens ist. Darum „muß die Zeit als von der Ewigkeit abhängig gedacht werden“. Sie erscheint „lediglich als ein für nichtgöttliche Wesen bestimmtes Maß“. Dieses Messen mittelst der Zeit findet darum innerhalb der Ewigkeit statt, und diese wird durch die Zeit nicht unterbrochen, hört nicht auf, weil die Zeit wird, sondern macht die Zeit möglich, hält und trägt sie innerlich. Darum offenbart sich in der Zeit stets ein Anderes, was nicht Zeit ist, und jedes zeitliche Geschehen ist nicht weniger etwas Nichtzeitliches als etwas Zeitliches, ist, wie D. tief sinnig bemerkt, „ein Verlassen der Zeit, ein Versuch des Uebergangs von der Zeit zur Ewigkeit“. Darum hat ferner alle Geschichte „wieder andere Verhältnisse und Dimensionen als die Zeit“. Nicht bloß das Gesetz des Vergehens und Entstehens offenbart sich daher in ihr als Vergangenheit und Zukunft, die in der bloßen (für sich nichtigen) Gegenwart sich berühren; außer dieser Zweitheiligkeit der Zeit macht auch die geistige Dreizahl als Ausdruck der Einheit und Vollendung in ihr sich geltend, und aus der Einheit beider entspringt die Sechszahl aller geschichtlichen Entwicklung. Wenn daher D. auf diese Zahlenverhältnisse großes Gewicht legt, so ist das doch nur für eine oberflächliche Betrachtung bloße Spielerei; dieselben gewinnen

in seinem Systeme eine tiefe, mit den übrigen Bestimmungen eng zusammenhängende metaphysische Begründung.

Zunächst wird das Gesetz der Zweifelt als ein alle Geschichte beherrschendes nachgewiesen (s. o. S. 652 ff.). Jeder Anfang erscheint zweigliedrig. Was D. bereits in der Methodologie über die zwei Elemente, welche jeden Anfang bedingen, gesagt hat, wird hier durch speciellere Anwendung anschaulicher gemacht. Dieselbe Zweigliedrigkeit tritt aber auch im Ende jeder Entwicklung wieder hervor; ja selbst die „äußere Beschaffenheit des Fortschrittes“ ist bestimmt durch den zweigliedrigen Gegensatz. Zuerst tritt z. B. in der Geschichte der Baukunst die durch den Gegensatz von oben und unten bedingte Entwicklung der durch den Gegensatz von innen und außen bedingten gegenüber; dann wird die Entwicklung durch den Gegensatz von Idee und elementarer Form beherrscht. Ebenso stehen in der Entwicklung der menschlichen Bildung überhaupt zuerst orientalische und griechisch-römische Bildung, dann die Resultate der ganzen vorchristlichen Entwicklung und das Christenthum sich gegenüber. Darum sagt D. geradezu, der Widerspruch sei „nothwendige Bedingung des Lebens“. Aber diese äußerlich als Zweigliederung erscheinende Entgegensetzung ist doch eigentlich (s. o. S. 654 f.) in jeder fortschreitenden Entfaltung geistiger Thätigkeit eine Dreigliederung, indem die zweite Entgegensetzung zugleich das dritte, mittlere Glied bildet. Durch sehr klare Beispiele veranschaulicht D. diese Sätze. Weniger deutlich wird die Sechszahl der Entwicklung (s. o. S. 655) erörtert. Doch läßt sich auch hier der Grundgedanke, von dem D. geleitet wird, nicht verkennen.

Aus den Einleitungen zu der zweiten Abtheilung beider Bände dieses Werkes aber sollten die neuscholastischen Geschichtschreiber der Philosophie und Theologie endlich einmal lernen, wie man eine historische Entwicklung (auch die des Christenthums) betrachten und behandeln soll. Eine wahrhaft geistvolle Behandlung verträgt sich mit der größten Treue und Sorgfalt im Einzelnen. Zu einer solchen Darstellung ist aber freilich erstens wirklicher historischer Sinn und zweitens speculative Tiefe erforderlich. „Speculation und Geschichte“, sagt D., „sind unzertrennliche Genossen.“ In einer solchen Darstellung lassen sich auch Versehen und Fehler im Einzelnen leicht corrigiren, weil der auf die Wahrheit allein gerichtete speculative Tieffinn stets wenigstens im Allgemeinen das Richtige trifft, während eine einseitige und Mephistophelisch-verneinende Tendenz, wie sich z. B. an Kleutgen's Büchern zeigt, auch die geschichtliche Wahrheit nicht bloß entstellt, sondern sogar zerstört. Das lebendige „Werden und Wachsen“ der Entwicklung jedoch und die Leitung des göttlichen Geistes zu begreifen ist die moderne Scholastik durch ihre Tendenz außer Stand gesetzt. Darum „ehrt“ sie auch im Grunde die Vergangenheit nicht, und noch weniger „benützt“ sie die Gegenwart, und am allerwenigsten „segnet“ sie die Zukunft (s. o. S. 661). Darum hat sie aber auch keine Zukunft, und die „Wiedergeburt des Menschengeschlechtes“ wird nicht aus ihr hervorgehen, so sehr auch „die Steuerleute auf menschliche Klugheit und Pfliffigkeit vertrauen“, sondern „trotz Siegel und Wache“ (s. o. S. 656 Anm.) wird der Erlöser aus dem „neugehauenen Grab, welches der menschliche Fleiß mühselig sich ausgegraben“, erstehen.

8. S c h l u ß w o r t.

Es würde jetzt nur noch erübrigen, einen Blick auf die zahlreichen Auseinandersetzungen D.'s über ästhetische Fragen zu werfen. Nicht bloß in seiner „Kunstlehre“, sondern auch in den „Bildern des Geistes“, in Journalartikeln, in Briefen sind sehr werthvolle Erörterungen ästhetischen und kunstgeschichtlichen Inhalts niedergelegt. Wenn ich trotzdem in diesem Rückblick dieses an Ergebnissen, ja an großartigen Entdeckungen so reiche Gebiet Deutinger'scher Forschung ganz und gar übergehe, so geschieht das — abgesehen von rein äußerlichen, den gleichmäßigen Umfang beider Bände dieser Monographie berücksichtigenden Gründen — deshalb, weil erst im zweiten Bande das zu einer zureichenden Würdigung der Deutinger'schen Aesthetik nöthige Material vollständig vorliegen wird. Nicht bloß zur Theorie und Geschichte der Malerei und der Musik, sondern auch zum allgemeinen Theile der Aesthetik wird der zweite Band werthvolle Beiträge liefern. Die Poetik aber durfte ich von den übrigen Theilen der Kunstlehre nicht gewaltsam abtrennen, obgleich sie mit diesem Bande als vollständig abgeschlossen betrachtet werden kann. Alle Vordersätze, die zum vollen Verständniß derselben nothwendig sind, von der Poetik selbst aber noch nicht festgestellt werden konnten, enthält die Moralphilosophie und „der Geist der christl. Ueberl.“. In Verbindung mit den Untersuchungen und Resultaten dieser beiden Werke tritt uns aus der Poetik ein Gesamtbild der Entwicklung der Menschheit entgegen, das in der ganzen deutschen Literatur seines Gleichen nicht hat. Diese Darstellung der Geschichte der Dichtkunst ist wirklich wie ein beseeltes „Auge“, aus dem „die Geschichte der Menschheit klar und licht uns anschaut“ (i. o. S. 401). Inponirender noch, als aus den übrigen Schriften D.'s, tritt nach meiner Ansicht aus diesem Werke seine ganze geistige Größe dem verstehenden Leser vor Augen. Alle Bestimmungen wachsen organisch aus dem Einen Grunde der menschlichen Natur und ihrem (in dem Wesen eben dieser Natur begründeten) Verhältniß zu einem höchsten, freien Endziele aller Menschenkraft hervor. Die Doppelseitigkeit der menschlichen Natur nöthigt, wie die Moralphilosophie gezeigt hat, zur Anerkennung eines freien Endzieles und einer göttlichen Leitung und Erziehung des Menschengeschlechtes. In diesem „unwidersprechlichsten Erfahrungssatze“ von der „Doppelseitigkeit“ der menschlichen Natur (Kunstl. S. 38), der wieder seinen methodischen Halt und formellen Beweisgrund in jedem Acte des Selbstbewußtseins besitzt, wurzeln alle Urtheile, die D. in seiner Poetik fällt. Dadurch wird die Darstellung einem großen, prächtigen Strome gleich, der breit und ruhig seinem Ziele, dem unermesslichen Ocean zufließt. Nur von Zeit zu Zeit bei Betrachtung des Einzelnen tritt an die Stelle dieser Art der Darstellung die entgegengesetzte, deren D. ebenso mächtig ist, wie jener breiten und in sich beruhigten systematischen Entwicklung — jene Art der Darstellung, die er besonders in Briefen und kleineren Artikeln liebt, und die am anschaulichsten mit dem Blicke sich vergleichen läßt, der plötzlich und nur auf Momente in tiefe Abgründe leuchtet, oder mit den in gewaltige Tiefen stürzenden Katarakten eines mächtigen Stromes. Darum gemahnt mich D.'s Darstellungsweise stets, insbesondere aber seine Poetik an Hariri's Dichtervort über den Dichter, „der, wenn er lang ist, wie eines Stromes Gang ist, und wenn er kurz, wie ein Wassersturz.“ Gleichwohl muß ich die allgemeine Charakteristik dieses Werkes und die Beleuchtung und Begründung von einzelnen schwierigeren Abschnitten desselben dem zweiten Bande vorbehalten.

Berichtigungen:

Seite	Zeile	2	von	unten	lies	statt	zur:	zum
"	125	"	11	"	"	"	Position:	Position
"	126	"	25	"	"	"	Gedankens:	Gedankens
"	132	"	4	"	"	"	Bestimmende:	Bestimmenden
"	134	"	21	"	"	"	immer:	inner
"	184	"	11	"	"	"	nicht:	nichts
"	187	"	2	"	"	"	wie:	wir
"	216	"	15	"	"	"	durch:	durch
"	260	"	7	"	"	"	erhalten:	enthalten
"	338	"	1	"	"	"	dwiererkennen:	wiedererkennen
"	355	"	15	"	oben	"	trog:	trotzt
"	459	"	20	"	"	"	Menaggio:	Menaggio
"	527	"	13	"	unten	"	ihrer:	seiner
"	716	"	21	"	oben	"	potentialiter:	potentialiter

Ein Anführungszeichen ist zu setzen:

Seite	Zeile	1	von	unten	vor:	Das
"	226	"	21	"	"	: Der
"	273	"	2	"	oben	: steht
"	166	"	5	"	unten nach:	Beziehung.
"	194	"	17	"	oben	: sein.
"	310	"	11	"	"	: nicht.
"	452	"	11	"	unten	: Cyprofessor.
"	513	"	7	"	"	: entscheidendes.

Das Komma ist zu streichen:

Seite 102 Zeile 11 von oben.

Öffige statt runde Klammern sind zu setzen:

Seite 174 Zeile 6 von oben.

Im Verlage der J. Lindauer'schen Buchhandlung in
München sind früher erschienen:

Balde, Jakob, Renaissance. Ausgewählte Dichtungen. Uebertragen von
Johannes Schrott und Martin Schleich. Preis *Mk* 2. 40 *g*.

Deutinger, Dr. Martin, Bilder des Geistes in den Werken der Kunst.
Gezeichnet in der Belvedere-Gallerie zu Wien. Aus dem handschrift-
lichen Nachlasse des Verstorbenen herausgegeben von Lorenz Kastner.
Preis *Mk* 2. 40 *g*.

Perlenkranz spanischer Poesie. Aus Dichtern älterer und neuer Zeit
gesammelt, und im Versmaße der Originale übersezt von Pfarrer
J. B. Schmitz. 2. Ausgabe. 8. fein broch. Preis *Mk* 2. 75 *g*.
fein geb. mit Goldschnitt *Mk* 4. — *g*.

Westermayer Georg, Jakobus Balde, sein Leben und seine Werke. Eine
literär-historische Skizze. Zu Balde's zweihundertjährigem Todesgedächtniß.
Preis *Mk* 4. — *g*.
