universität innsbruck
Universitäts- und Landesbibliothek Tirol

Universitäts- und Landesbibliothek Tirol

Die Katastrophe und der Ausgang der Geschichte der Philosophie

Smetana, Augustin

Hamburg, 1850

Einleitung

urn:nbn:at:at-ubi:2-9931

Einleitung.

Mitten in der Entwicklung der neuen Philosophie stellte J. H. Jakobi die Frage auf: „Das sonderbare Drama der Geschichte der Philosophie, hat es eine Katastrophe, einen Ausgang, oder reihen sich nur immer neue Episoden an?“ Diese gewichtige Frage konnte zur Zeit, als sie aufgeworfen wurde, zum Theile beantwortet werden, die Katastrophe der Geschichte der Philosophie war in den Systemen des Cartesius, Spinoza und Leibnitz bereits eingetreten; der Ausgang der Geschichte der Philosophie dagegen konnte damals kaum geahnt werden. Selbst Kant noch nennt die Metaphysik „ein uferloses Meer, in welchem der Fortschritt keine Spur hinterläßt und dessen Horizont kein sichtbares Ziel enthält, an dem, um wie viel man sich ihm genähert habe, wahrgenommen werden könnte.“ Jetzt, nachdem die Kantische Philosophie durch die Hegels abgeschlossen ist, ist der Ausgang, das Ziel dieser Wissenschaft nicht zu verkennen. Der Widerspruch des mensch-

lichen Bewußtseins (die Einheit eines Gegensatzes, nämlich die des Wissens und des Seins) war es, der das Nachdenken des ersten Philosophen anregte und durch die ganze Zeit der Entwicklung der Philosophie den Eifer und das Streben nach der Wahrheit wach erhielt, nach der Wahrheit, die man längst schon als die Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit ihren Gegenständen und somit im Grunde als die Identität des Wissens und des Seins definirt hatte. Diese Identität des Denkens und des Seins, um die man sich zu allen Zeiten bemüht hat, zu erkennen, ist das Ziel und der Ausgang aller Philosophie; denn nur um den Preis dieser Erkenntniß kann das Bewußtsein des Menschen erklärt, das alte Räthsel der Welt gelöst werden. Da diese Identität eine Thatsache, und zwar die Urthatsache des Bewußtseins ist, so müssen das Wissen und das Sein auf das Innigste im Bewußtsein vereinigt, ja in einem Moment, welches zu finden die ganze Aufgabe des menschlichen Forschens gewesen, nothwendiger Weise dasselbe sein. So einfach war die Aufgabe, an deren Lösung das Menschengeschlecht nun schon längst über zwei Jahrtausende gearbeitet hat, bis es endlich den letzten philosophischen Systemen gelungen, diese Lösung unmittelbar vorbereitet zu haben. — Nach einer gemeinen uralten Vorstellung besteht der Mensch aus dem göttlichen Geist und einem irdischen Körper. Weil aber diese beiden „Bestandtheile“ des Menschen, oder um in unserer Sprache zu reden, die beiden Elemente des menschlichen Bewußtseins, das Wissen

und das Sein in einem Momente zusammenfallen, darum kann sowol das Wissen als das göttliche Element und das Sein als das Irdische angesehen werden, als auch umgekehrt. Das Sein ist nämlich einmal als das Allgemeine, das der Mensch mit allen irdischen Wesen theilt, das Irdische; und das Wissen als das Besondere das Geistige und Göttliche; aber eben wegen der momentanen Identität beider, oder weil es das Sein selbst ist, das sich im Bewußtsein weiß, das im Wissen zu sich kömmt, ist es auch das Göttliche; das Wissen dann an ihm geworden, an ihm wandelbar, an ihm vergänglich, — das Irdische. Fragen wir die Vergangenheit, in welchem Sinne sie bis jetzt die beiden Elemente des menschlichen Bewußtseins in dessen Entwicklung zur Erkenntniß seiner selbst genommen hat und unterscheiden wir sie zu diesem Behufe in eine orientalische und occidentalische, so müssen wir unbedenklich der orientalischen Weltanschauung zugestehen, daß sie, während die occidentalische Philosophie vom Thales angefangen bis auf Herbart sich im irdischen Wissen bemühte, tief im göttlichen Sein ruhte. Wie der Mensch in seiner Geschichte durch einen Abfall das göttliche Leben mit dem sündhaften irdischen eintauschte, so entwand sich die Philosophie in der ihrigen dem ruhigen Schooße, in dem sie in ein verklärtes Schauen des göttlichen Seins versunken war, um sich dem prüfenden, suchenden und irrenden Wissen in die unruhigen Arme zu werfen. Der Widerspruch des menschlichen Bewußtseins, der so lange im orienta-

lischen Leben geschlummert hatte, wurde wach, als der Occident seine Epoche begann. Während dem endlichen Wissen in seiner unmittelbaren Einheit mit dem Sein gar nicht die Bedeutung eines Gegensatzes zukam, da es in das Anschauen des unendlichen und göttlichen Seins wie verloren war: ward ihm plötzlich, als es sich selbst erfaßte, das unendliche Sein zum Object und der Widerspruch, daß das Göttliche von dem Irdischen erkannt werden sollte, geboren. — Doch wollen wir zunächst den Unterschied der morgen- und abendländischen Weltweisheit in einigen Hauptzügen charakterisiren. Das göttliche Sein ist das Princip der Einheit, das irdische Wissen das Princip der Entzweiung, der Zersplitterung, der Vielheit. — Dem Orientalen war „Alles Eines" und dieses Eine das göttliche Sein. „Prabrama ist Eins mit sich und Eins mit dem All, denn er ist in Allem und Alles ist in ihm." Die Welt war so ein lebendiges Wesen, denn sie war die Gottheit selbst, und der Orientale kannte nur eine göttliche Natur und eine materielle Gottheit in dem Sinne, in welchem Plinius sagt: Mundum numen esse credi potest aeternum immensum, neque genitum neque interiturum unquam. Sacer est, aeternus, immensus, totus in toto; idemque rerum naturae opus, et rerum ipsa natura. Darum waren denn auch in seinen Philosophemen Philosophie und Religion von einander noch ununterschieden. Erst als die Welt — die sich noch bei den Egyptern gleichsam im Unterleib des einen

unendlichen Gottes gebildet hatte, so daß beständig göttliche Potenzen in sie einströmten — theils durch das Juden- und Christenthum, theils durch die Anstrengungen der occidentalischen Philosophen, wie eines Anaxagoras, Aristoteles u. s. w. aus der Gottheit herausgeboren wurde,*) da war auch neben dem Wissen, daß diese Welt ein von Gott aus Nichts geschaffenes „gesondertes, für sich selbst todtes, unbeseeltes, bloß materielles Ganze sei, welches seine Erhaltung und Fortdauer nur dem Einflusse der Gottheit verdanke," die Verehrung dieser Gottheit, die Religion als Complement des von seinem Sein gelösten Wissens (d. h. der abendländischen Philosophie) entstanden. — Seinem innigen Verhältniß zum göttlichen Allsein gemäß war die höchste Bestimmung des Orientalen tiefe ungestörte Ruhe. „Strebe dich selbst zu vernichten, denn so wie du aufhörst etwas für dich zu sein, wirst du mit Gott identisch und kehrst in seine Wesenheit zurück. — Alle Thätigkeit ist böse, gänzliche Unthätigkeit hingegen und absolute Ruhe ist allein die höchste Vollkommenheit, Tugend und Seligkeit. Der Mensch ist um so vollkommener, je näher er in der Verschlossenheit der Sinne dem Steine und der Pflanze gleichkömmt." Warum sollte auch dem Indier die Bemühung um's

*) Es wird sich später zeigen, daß durch die Thätigkeit des Denkens im Grunde genommen umgekehrt die Gottheit aus der Welt herausgeboren wurde.

Leben oder überhaupt nur irgend eine Kraftanstrengung oder Bewegung als bedeutend erscheinen, sah er doch diese als die Quelle alles Uebels, „das Leben als Etwas für die Entwicklung seines von Ewigkeit vollendeten Wesens durchaus Unbedeutendes,“ überhaupt alle Vielheit nur für eine göttliche Täuschung (die Maja) an. Daher auch sein drastisches Sprichwort: „Sitzen ist besser als Laufen, Schlafen besser als Wachen, dann der Tod von Allem das Beste.“ Was mit seinem höchsten Gut „der göttlichen Ruhe“ von menschlicher Thätigkeit vereinbar war, das war jenes dumpfe Insichhineinbrüten, die schauende Erkenntniß, die Contemplation. Durch diese gelangte er ja zu jener Ruhe. In der Contemplation „strömte seine Seele mit Gott zusammen, gleich einem Fluß, der in das Meer sich ergießt.“ — Den Unterschied zwischen Tugend und Laster kannte er zwar, er war ihm aber ein bloßer Trug, wie aller Unterschied und alle Vielheit, die mit ewiger Nothwendigkeit aus dem göttlichen Einen Sein hervorging, und eben so in dasselbe einst zurückkehrte. Darum war ihm das Erkennen auch besser als das Handeln. So wie die wahre Wissenschaft des göttlichen Seins, nämlich die Erkenntniß „daß die Wirkungen der Welt die Seele nicht berühren und sie ihnen ganz gleichgiltig zuschauen kann, wie einer Tänzerin zugesehen wird“, erreicht war, so waren auch „vergangene Sünden, welche nicht mehr wirkten, vernichtet und künftige Uebelthaten ausgeschlossen.“ Wunderbar schön wußte er diese seine bedeutungsvolle Weltanschauung in folgende

poetische Worte einzukleiden: „So wie das Wasser das Blatt des Lotus nicht nässet, so berührt die Sünde nicht den, der Gott erkennt; des Herzens Knoten ist gebrochen, alle Zweifel sind vorbei und alle Wunden sind vergangen. Da bleibt weder Tugend noch Laster. Beide sind Fesseln, und es ist gleich, ob die Fessel von Gold ist oder von Eisen, die ewige Freiheit läßt keines von beiden zu.“ -- Wie ganz anders, ja geradezu entgegengesetzt gestaltete sich nicht die Lebensweisheit im Abendlande! War auch das Leben selbst so ganz anders geworden, als die Epoche des Occidentes hereinbrach und der orientalische Schlummer von dem regen lauten Treiben der neuen Aera zurückwich. Der Mensch, in Folge seiner Vermessenheit, die letzten Gründe der Dinge erkennen zu wollen, von seinem Gotte abgefallen, ward schuldbeladen und den Qualen eines gebrochenen Bewußtseins preisgegeben. Was ihm früher durch Jahrtausende unbekannt geblieben war, das Bedürfniß nach Erlösung von den Uebeln dieses Lebens, das ward jetzt — seine Religion. Und nicht das Erkennen vermochte ihn damals mit der Gottheit auszusöhnen, war dieses doch, eben durch seine Schuld, so sehr geschwächt worden, und hat es doch selbst den Zwiespalt in seiner Brust angefacht, ihn mit der Gottheit entzweit. Nur auf den Kampf mit dem Bösen, das auf einmal mit der Entzweiung des Bewußtseins erwacht war, blieb der Mensch angewiesen. Dieses Böse selbst mit Aufopferung seines Glückes auf Erden zu bewältigen, ward seine Pflicht. — Prüfen wir alle

Moralprincipe der occidentalischen Philosophie, und wir finden, daß sie alle, fast ohne Ausnahme, eine unabweisbare Forderung an den Menschen stellen, durch deren Erfüllung, die ihm vermöge seiner Freiheit erreichbar sein soll, er sein verdorbenes Wollen zu läutern hat, um Gott wieder wohlgefälliger zu werden. Alle verlangen von ihm ein Thun und Handeln, überhaupt die Bethätigung des sittlichen Wollens im Gegensatz zur Vertiefung des schauenden Erkennens, die dem Indier genügte. So verlor der Satz: „Erkennen ist besser als Handeln" für den praktischen Occident allen Sinn, alle Haltung und alle Bedeutung,*) besonders als der hervorragendste abendländische Kirchenlehrer Augustinus die charakteristische Lehre aufstellte, die Erkenntniß des Ewigen sei nur Jenseits möglich; der Glaube suche zwar diese Zukunft, sie könne aber nur durch die gute That erreicht

*) Wie überhaupt im Allgemeinen das Verständniß der orientalischen Lehren dem praktischen Occident so zu sagen plötzlich entrückt wurde, beweisen die christlichen Apologeten des zweiten Jahrhundertes, die, obgleich meist griechische Schriftsteller und durch griechische Philosophie gebildet, selbst nicht einmal diese Philosophie, die ihnen doch so nahe stand, begriffen. So wirft, um nur ein Beispiel anzuführen, der Verfasser des Briefes an Diognetus den griechischen Philosophen vor, sie hätten bald dieses, bald jenes Geschöpf: Wasser oder Feuer u. s. w. zum Schöpfer aller Dinge erhoben, während doch diesen Philosophen der Begriff eines solchen Verhältnisses, wie zwischen Schöpfer und Geschöpf, gar nicht bekannt gewesen.

werden. Demnach konnte auch der Unterschied zwischen der guten und der bösen That kein leerer Wahn mehr bleiben; er mußte zum grellsten Gegensatz gesteigert werden, zu einem Gegensatz, der selbst in der Ewigkeit sein Ende nicht finden sollte. Doch hören wir, was jener Kirchenvater, der zugleich als der Coriphäe der christlichen Philosophie anzusehen ist, über den Zwiespalt des Guten und Bösen gelehrt hatte. Seine eigenen Worte, an verschiedenen Orten noch mit platonischen Anschauungen versetzt, lauten öfter also: „Gott hat Geschöpfe hervorgebracht, von denen er gewußt hat, daß sie sündigen werden, damit durch den Gegensatz dieser gegen die Guten die Welt, wie eine schöne Rede durch Gegensätze, geschmückt würde. Außerhalb seines Zusammenhanges erregt das Böse Abscheu, aber auf seiner rechten Stelle aufgefaßt, ist es mit Barbarismen und Solöicismen zu vergleichen, die die Dichter lieben, um durch sie größere Schönheiten hervorzubringen.“ — „Ein schönes Gemälde wird durch die schwarzen Farben, die an ihrer Stelle stehen, nicht befleckt. Zur Schönheit der Welt gehört das ewige Feuer der Hölle, obgleich es den Verdammten zur Strafe gereicht.“ — „Auf drei Dingen beruht die untadelhafte Schönheit der Welt, auf der Verdammung der Sünder, der Uebung der Gerechten und der Vollkommenheit der Seligen.“ — „Das Böse, welches keine Naturerscheinung, sondern im Wollen des freien und geistigen Wesens gegründet ist, kann nicht zu Grunde gehen, weil das geistige Wesen unsterblich ist.“ — „Die Annahme, daß die

bösen Geister sich bekehren werden, ist aus unzeitigem Mitleid hervorgegangen, der Teufel und sein Anhang sind zur ewigen Verdammniß bestimmt, es muß eine Vollendung des Bösen geben, wie eine Vollendung des Guten.“*) Solche gefühllose Lehren, die den aufgeklärten Menschen mit eisiger Kälte anwehen, mit Entsetzen über Gott und die so geschilderte Schönheit dieser Welt erfüllen, waren indeß eine richtige Consequenz der occidentalischen Lebensweisheit, eine nothwendige Vertiefung des praktischen Sinnes, die der morgenländischen Contemplation das Gleichgewicht zu halten hatte. Waren diese Welt und der Mensch in ihr einmal losgelöst von der Gottheit, und der Zwiespalt zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpfe

*) Wie die lateinischen, mehr praktischen Kirchenlehrer zu den griechischen, die noch an den Lehren des Orients hingen, überhaupt in Opposition traten, so namentlich in dem Dogma über das Böse. Die letzteren nahmen nämlich noch immer das Böse für ein Mittel, das mit dem erreichten Zwecke verschwinden sollte. So lehrte z. B. Clemens von Alexandrien ausdrücklich: „Alle Menschen, auch die Bösen, werden zuletzt durch fortgesetzte Reinigung Engel werden“ und Origenes „die Teufel sind des Guten fähig, alle Vernunft und alles Gute kann man ihnen nicht absprechen.“ Diese humanen Lehren der griechischen Kirchenlehrer erscheinen wie ein milder Reflex der untergehenden griechischen Bildung, welche sich aber nur zu bald, als unzulänglich für die wildhereinstürmenden Barbaren, die die classische Welt überschwemmten, herausstellten. Die wilden Väter der Deutschen bedurften damals noch sehr solch' unmenschlicher Satzungen, wie sie der Bischof Augustinus, der eigentliche Stifter des Katholicismus, aufgestellt.

ausgebrochen, so mußte er auch, sollte das Leben kein leeres Spiel sein, seiner Vollendung in alle Ewigkeit entgegenreifen. Giebt es überhaupt einen reellen Unterschied zwischen gut und bös, so kann ihn auch keine Ewigkeit auslöschen, kein Gott seine Spuren verwischen. — Welch' ein Contrast des Lebens und der Lebensanschauung zeigt sich uns nicht schon in diesen wenigen angeführten Charakterzügen, dort im Orient und hier im Occident aufgebaut auf dem einfachen Gegensatze des Seins und des Wissens, dieser beiden Grundelemente des menschlichen Bewußtseins! Während wir dort alles Leben der naturwüchsigen Menschheit von der erhabenen Ahnung ihres Zusammenhanges mit der ewigen göttlichen Vergangenheit und Zukunft erfüllt; das Bewußtsein in der Vorstellung, daß die Maja dem großen Gotte die Mannichfaltigkeit von einander getrennter Wesen nur vorgaukele, nur ein trügerischer Schein sei, von wehmüthiger Ahnung durchschauert, und gleich wieder in der Anschauung des Göttlichen beruhigt, und in sich befriedigt sehen: finden wir später hier das Leben herausgerissen aus diesem göttlichen ewigen Zusammenhang, die Natur sündhaft, den Menschen von seinem Gotte verlassen, in der weiten großen Welt nur auf sich gewiesen, bald im Schweiße seines Angesichtes in schwere Arbeit vertieft, bald in die sinnliche Lust der Gegenwart versunken, selbst in den Stunden seiner Erhebung von einem unbefriedigten Wissen gequält, zum Guten aber beständig gemahnt, verpflichtet, und der Sünde beständig ausgesetzt.

War der Werth des Erkennens in seinem Verhältnisse zum Handeln in der ersten oder orientalischen Epoche der Philosophie ganz anders gestellt, als in der zweiten, der occidentalischen, d. h., war der naturumschlungene Mensch dort mit Gott noch einig, hatte er sich bloß gegen die Täuschungen dieser Welt gleichgiltig zu verhalten; hatte dagegen hier der freie Mensch, nachdem Gott außerweltlich geworden, die Bestimmung, sich durch die That von der Sinnlichkeit frei zu machen; so konnte dieser Unterschied, ja Gegensatz der Bestimmung des Menschen auf das Gegenständliche und die Art seines Erkennens dort und hier nicht ohne Einfluß bleiben. Diese irdische Welt, ein Inbegriff von Täuschung und Vergänglichkeit, eine bewegliche Phantasmagorie, konnte niemals das Object jenes stillen und ruhigen, in die Unendlichkeit sich vertiefenden Erkennens des Orientalen sein. Durch die Wahrnehmungen seiner Sinne allein schon war die Erkenntniß dieser dem steten Wechsel unterworfenen Welt vollkommen erschöpft. Nur das Hervorgehen derselben aus dem ewigen Sein und ihre Rückkehr beschäftigte seine erhabene Phantasie, und er schaute ihr Werden und Vergehen in diesem ewigen Sein, wenn er seinen Gott im Abgrund seiner Seele, immer stiller, immer tiefer sinnend, suchte und fand. Klar und verständlich wurde ihm dann seine heilige Schrift, klar und verständlich wurden ihm dann ihre Lehren. „Die ganze Welt ist Brama, wurde aus Brama, und wird zuletzt wieder vom Brama verschlungen werden“ und „so geschah es

schon unzähligemal, und so wird es ferner unzähligemal geschehen von Ewigkeit zu Ewigkeit." Auch nicht ein Hauch des Zweifels bewegte dann dieses sein kostbares Wissen, das, mit dem göttlichen Sein vermählt, in das göttliche Schauen eingegangen war; denn erkannt wurde ja Prabrama nur „durch die Anschauung, die in ihm selber ruht." Als sich aber das Wissen dem unendlichen Sein gegenüberstellte, namentlich damals, als die junge christliche Philosophie den Gnosticismus siegreich niedergekämpft hatte, da schwand auch des Wissens göttliche Zuversicht für immer. Getrennt von seinem Object, dem Sein — denn der Zwiespalt des Bewußtseins war ausgebrochen — war es auf die ihm gegenwärtige sinnenfällige Welt hingewiesen. Das göttliche Sein zu erfassen, war es, das Endliche, nicht mehr im Stande; es suchte daher wenigstens sich selbst als Verstand bloß in dem Stückwerk der eben vorhandenen sinnlichen entgöttlichten Welt wiederzufinden. „Was Gott vor der Schöpfung der Welt gethan, wie er die Natur aus sich selbst entlassen, warum einige Geschöpfe von ihm abgefallen, darnach sollte der Mensch nicht mehr forschen." Ja der Kirchenlehrer Tertullian, der berüchtigte Repräsentant des so trostlosen Wissens der damaligen Zeit, scheute sich nicht, nicht lange darauf, nachdem Iremäus jenes Verdict über das Forschen nach jenseitigen Dingen ausgesprochen, sogar zu lehren: „die Philosophie hat der Teufel gemacht. Alles Forschen ist der Hölle werth." Wo das endliche Wissen an das göttliche

Sein hinanreichte, es nur berührte, da geschah es, daß es sich zum Glauben wie zusammenkrümmte, und sich so in seinem reinen Gegensatze zu dem Göttlichen selbst aufgab, um sich in einer falschen täuschenden Gestalt — von nun an dem Stachel des nimmer ruhenden Skepticismus preisgegeben — wieder zu besitzen. Der Kirchenvater Augustinus, der doch einmal in seinen früheren Jahren den Ausspruch gethan: „Wer die Philosophie verachtet, verachtet die Wahrheit“ — mußte später, als er auf dem Standpunkte des vom göttlichen Sein losgelösten Wissens angelangt war, die Schranke, die Unzulänglichkeit eines solchen Wissens selbst eingestehen. Treffend bezeichnete er dieselbe als eine absolute, was sie in ihrer Consequenz und Wahrheit auch wirklich ist, und treffend sagte er: „Gott wird besser gewußt im Nichtwissen, als im Wissen“ und „Wir begreifen Gott darin, daß wir erkennen, er sei nicht zu begreifen.“ Daß diese Verzweiflung an dem Vermögen des Wissens das Göttliche zu ergreifen, bis in die Zeiten des Verfalls der Patristik gedauert, beweisen alle die Autoritäten von damals, z. B. Johannes Damascenus (aus dem achten Jahrhunderte), der noch immer gelehrt hat: „Wer mit der Vernunft forscht, ist verloren, dem Glauben ist Alles leicht.“

Nach dem Allen blieb dem Wissen zuletzt nichts anderes übrig, als sich mit sich selbst zu beschäftigen, in welchem unfruchtbaren Treiben es alle die leblosen Begriffe ergrübelte, die der Wissenschaft

der Scholastik zu einem so zweideutigen Ruhme verhalfen.

Wir haben durch das eben Gesagte die orientalische Weltanschauung im Gegensatz zur occidentalischen Philosophie nur beispielsweise charakterisirt. Beispielsweise, denn wir erinnerten uns bei dieser Charakteristik nur des indischen Philosophems und der Philosophie, die beiläufig von den ersten Apologeten des Christenthums bis auf Raimundus von Sabunde datirt, und den Namen der vorzugsweise christlichen führt. Sonst umfaßt die occidentalische Philosophie außer der christlichen auch noch die frühere griechische und die, welche sich seit dem Wiedererwachen der Wissenschaften bis auf die Gegenwart entwickelt hat. Diese ganze occidentalische Philosophie von Thales bis Herbart bewegt sich auf der Grundlage des von seinem Sein losgelösten Wissens; so wie der Charakter aller orientalischen Philosopheme auf dem Princip des Seins, welches das Wissen unvermittelt in sich enthält, ruht. Aber nicht auf abstracte Art bilden das Wissen und das Sein die Principien der beiden großen Epochen der Geschichte des menschlichen Geistes; nicht absolut ist das Wissen in der abendländischen Philosophie von seinem Sein getrennt, nicht leer und nur mit sich identisch das Sein der morgenländischen Weltanschauung.

Das Sein war in der ersten Epoche der Geschichte des menschlichen Bewußtseins das Princip der Entwicklung des menschlichen Geistes, nur so fern es seinen überwiegenden Einfluß auf das

Wissen geübt hatte, denn es war ja das Sein des Bewußtseins. Es machte sich daher schon hier (wenn auch erst am Ende dieser Epoche) der rückwirkende Einfluß des Wissens auf das Sein geltend.

Obwol nämlich das Philosophem der Perser den Charakter der orientalischen Weltanschauung nicht verläugnet, offenbart es dennoch im Vergleich mit der indischen Lehre den occidentalischen Standpunkt, mit welchem es die erste Epoche ergänzte, und zugleich die zweite vorbereitete. Die Verehrung der Perser wandte sich an deutlich abgegrenzte persönliche Gottheiten, die aus dem Einen höchsten Urwesen Zeruane Akherene, dem „unerschaffenen Umfassenden, Alles in sich Fassenden" hervorgingen. Ormuzd das gute Prinzip war vom Ahriman, dem bösen Gotte, der aus freiem Willen vom Lichte abgefallen, geschieden. Diese Welt war ein Schauplatz ihres Kampfes, der Mensch selbst in diesen Kampf hineingezogen und verpflichtet, mit aller Anstrengung dem menschlich Bösen, den Leidenschaften entgegenzutreten, um dadurch dem guten Gotte in seinem gewaltigen Streit gegen Ahriman zur Seite zu stehen und ihm zu seinem Siege zu verhelfen. „Es ist die Pflicht des Menschen, das Böse von sich zu stoßen, sich durch Besiegung der Leidenschaften und Reinlichkeit von der Finsterniß zu befreien und seinen Schöpfer, das Licht, im Kampfe gegen das Böse zu unterstützen." Allerdings war dieser Kampf des Guten und Bösen zuletzt nicht mehr ernstlich, indem er nach der programmartigen Glaubenslehre der Perser zur allgemeinen

Zufriedenheit endigen sollte. (In der letzten Periode wird nämlich Ahriman überwunden und geläutert, und die Menschen, durch das Trinken des Wassers vom Gewürzbaume Hom (Lebensbaum) unsterblich, bringen dem Ormuzd ein beständiges Loblied, wobei Ahriman als Priester fungirt.) Nichts destoweniger kann der Religion des Zoroaster der praktische Sinn im Vergleich mit der indischen Weltanschauung nicht abgesprochen werden. — Der rückwirkende Einfluß des Wissens auf das Sein zeigt sich aber weiter sogar innerhalb des Umfanges der indischen Weltanschauung selbst. Die Vollendung des theoretisirenden Brahmaismus war der mehr praktische Buddhaismus, und aus der Opposition des Ersteren gegen den Letzteren gingen die philosophischen Systeme der überwiegend theoretischen Richtung, nämlich die beiden Mîmânsâ's: die Brahmana- und die Karma-Mîmânsâ (die Lehr- und Thatforschung) hervor, während der Buddhaismus in den beiden etwas praktischeren Sârkhia's (Ueberlegung): der Sârkhia niriswara (ohne Herrscher), und der Sârkhia siswara (mit dem Herrscher), seinen philosophischen Ausdruck gefunden. — In der zweiten Epoche der Geschichte des menschlichen Bewußtseins (von Thales bis Herbart) war dagegen das Wissen das Princip der Entwicklung des Geistes, aber auch dieses nicht in abstracter Weise, d. h. nicht absolut von seinem Sein getrennt, sondern nur so fern, als es seinen überwiegenden Einfluß auf das Sein geübt und dasselbe vornehmlich in verschiedene Seiende zersplittert hat;

natürlich, denn dieses Wissen ist ja doch nur wieder das Wissen des Bewußtseins gewesen. Fast die gesammte griechische Philosophie, wenigstens die der Jonier, des Pythagoras, der Eleaten, des Herakleitos, der Stoiker und Neuplatoniker, und darunter vor Allem die Platonische trägt, obwol sie ihrem ganzen Charakter nach unstreitig der abendländischen Philosophie, die alles Maßlose verwirft, angehört, dennoch unverkennbare Spuren des orientalischen Geistes an sich, besonders, wenn ihr die nachfolgende christliche Philosophie zum Vergleich entgegengehalten wird. Nach Plato ist Gott das Gute, und die Idee des Guten, die Einheit der Wissenschaft und des Seienden. Diese Idee kann der strebende Philosoph nicht erfassen, sie offenbaret sich ihm nur unter einer Mannichfaltigkeit von Ideen. Diese Ideen von Gott, in die φύσις θεία eingebildet, sind das organische, beseelte, sich immerdar gleiche, aber gewordene Weltall. Was diese φύσις θεία an sich sei, ist nach Plato schwer zu begreifen, denn sie ist „ein völlig Unbestimmtes, formloses, nichts an sich, sondern nur im Verhältniß Etwas. Sie ist die Negation des Seienden, das Unendliche an Menge, außer den Ideen ohne positive Natur, aber geschickt die Bilder der Ideen aufzunehmen.“ In vollkommener Uebereinstimmung mit diesen metaphysischen Sätzen lehrte Plato in praktischer Hinsicht, das wahre Leben der Seele bestehe in der Erkenntniß der Identität der Seele mit Gott; der Mensch könne zu dieser Erkenntniß gelangen, wenn er nach Besiegung der sinnlichen Lust (der ἐπιθυμια)

mittelst des Muthes (θυμος) sein besseres Ich, die vernünftige Seele, die der Sitz der Ideen ist, (den λογος), wenigstens auf Augenblicke frei von den Banden des Leibes mache und sich, wie in einer Verzückung, zur wahrhaften Anschauung Gottes erhebe. — Fassen wir diese Hauptsätze Platos von unserem Standpunkte, und es ergiebt sich, wie schon hier das endliche Wissen seinen zersetzenden Einfluß auf das göttliche Eine Sein geübt hat. Es giebt von Ewigkeit her nicht mehr Ein Princip, sondern Zwei. Gott sowol als auch die Materie sind ungeworden, und der Erstere hat es mit der Andern (ob sie auch seine Natur genannt wird) wie mit einem Fremden, nicht zu „Ueberwältigenden" zu thun, das der schönen Ordnung dieser Welt gefährlich werden könnte, wenn Er dieselbe durch Erhaltung und Regierung nicht beständig überwachte. Die Einheit Gottes selbst ist für das Wissen des Menschen eine Vielheit von Einheiten, von Ideen nämlich, die Plato deshalb auch μοναδες nannte. Auch darin noch zeigte sich bei Plato der Einfluß des von seinem Sein getrennten Wissens, daß wenigstens der Weg zur Bestimmung des Menschen ein praktischer geworden. Nichts destoweniger ist der ganze Kern seines Systems in das überschwengliche Element der orientalischen Weltanschauung wie eingetaucht. Das mystische Dunkel seiner γνωσις των οντως οντων, των αει οντων ist lediglich ein Product orientalischer Phantasie, ja noch mehr, nicht blos dieser Hauptgedanke verbindet sein System mit den morgenländischen Philosophemen, die Durchfüh-

rung desselben selbst ist hie und da mit der orientalischen Anschauung verwachsen, wie dies Platos Definition des höchsten Gutes, es sei nämlich die Identität der Wissenschaft und des Seienden, und die Schilderung der, dieses höchste Gut wie in einer Verzückung schauenden Seele, die mittelst der Ideen mit Gott zusammenhänge, darthut. — Eben so wie im indischen Geiste, dem exactesten Refler des göttlichen Seins, das Princip des Wissens, wenn auch noch eingeschlossen von diesem göttlichen Sein, sich zum Leben zu regen begann; fand weiter die orientalische Weltanschauung selbst in der christlichen Philosophie, welche der getreueste Ausdruck der abendländischen war, ihre Vertreter und zwar zunächst an den Gnostikern, diesen Heidenchristen, denen die Bibel zu einfach und exoterisch war, und die zur Rettung der Seele eine höhere Erkenntniß (γνωις) für nöthig erachteten. Ja im Gegensatz zu den lateinischen Kirchenvätern gehören hierher sogar die griechischen Kirchenlehrer mit Einschluß des falschen Dionisius Areopagita, seines Auslegers Maximus Confessor und des nach unserem Dafürhalten tiefsinnigen christlichen Philosophen Johannes Scotus Erigena, der „der letzte Theolog der freisinnigen griechischen Richtung“ genannt wird. Inwiefern die arabischen Philosophen des Mittelalters theils die orientalische, theils die occidentalische Richtung verfolgten, darzulegen, würde uns hier zu weit führen. Es genüge das Gesagte, um die oben aufgestellte Ansicht zu begründen, daß die beiden Principien des Bewußtseins das

Sein und Wissen, obgleich sie sich in die Herrschaft der beiden vergangenen Epochen der Geschichte des menschlichen Geistes im Allgemeinen theilen, nicht in abstracter Weise einander in der Entwicklung des Bewußtseins folgten, sondern, da sie im Bewußtsein Eines und Dasselbe sind, in anhaltender organischer Beziehung zu allen Zeiten Schritt für Schritt, jedes nur mit einer im Allgemeinen relativen Ueberlegenheit für seine Epoche, mit einander kämpfend verkehrten. Daß in diesen jahrhundertlangen Kämpfen die orientalische Weltanschauung, im Ganzen genommen, von ihrem Terrain einen Posten nach dem Anderen verlieren mußte, läßt sich — wenn hierbei der Umstand nicht außer Acht gelassen wird, daß sie stets die Grundlage und der Ausgangspunkt für die occidentalische Richtung war — aus dem Wesen der Entwicklung überhaupt zur Genüge erklären. Nur kurz vor dem Abschluß der zweiten Epoche der Geschichte der Philosophie wurde es plötzlich anders. Das Verhältniß der beiden Hauptrichtungen des menschlichen Geistes kehrte sich auf einmal um; die occidentalische Philosophie wurde Grundlage und Ausgangspunkt für die morgenländische Weltanschauung, und das Princip des göttlichen Seins errang am Schlusse der Epoche des Wissens den Sieg über das Wissen, wodurch eben diese Epoche ihrem Ende zugeführt wurde. Dieser plötzliche Umschwung des menschlichen Geistes, der sich, geräuschlos wie kein anderer, im 17. Jahrhundert ereignete, war die „Katastrophe des sonderbaren Dramas der Geschichte der Philo-

sophie", nach der Jakobi ein Jahrhundert später so angelegentlich und dies nicht mit Unrecht gefragt hatte. In der That nur von der Einsicht in diese Katastrophe hängt die Erkenntniß der Bedeutung aller philosophischen Systeme, hängt die Erkenntniß des Ausganges der Philosophie überhaupt ab. —

Angedeutet haben wir soeben diese Katastrophe; ehe wir jedoch dieselbe in der Geschichte der Philosophie des 17ten Jahrhunderts aufsuchen und ihr Wesen aufdecken, müssen wir einer Betrachtung Raum gönnen, die uns zuerst auf dem Gesammtgebiete der Philosophie orientirt, und uns sodann die Gegend genau abgrenzt, innerhalb der wir uns mit unseren Untersuchungen zu bewegen haben. Vergleichen wir vorerst die beiden großen Epochen der Geschichte der Philosophie, die orientalische, die bis auf Thales reicht und die occidentalische, die mit Herbart schließt, nach ihrer äußeren Structur und Gliederung, so finden wir diesen Unterschied zwischen ihnen beiden: Während in der orientalischen Epoche, wie dies dem Charakter des menschlichen Seins entspricht, die Fortbildung des Zwiespaltes des Bewußtseins (Dualismus) innerhalb der Grenzen des ewigen Einen Urwesens nur allmählig geschah, wenn auch verschiedene Völker die in einander leicht übergehenden Momente dieser Entwicklung getragen; lassen sich in der occidentalischen Philosophie, trotz der auch hier vorkommenden vielen Uebergangsstufen, dennoch 3 Abtheilungen derselben genau unterscheiden und gegen einander scharf abgrenzen. Die Natur des zersetzenden Princips

des Wissens hat sich in dieser Mannigfaltigkeit nur bewährt. Der Sinn des mythischen Sündenfalles, der in der Bibel erzählt wird, ist der richtige Gedanke, daß das Wissen die erste Quelle der Entzweiung des menschlichen Bewußtseins war. Daher die ganz natürliche Erscheinung, daß ein jedes System der occidentalischen Philosophie entweder von dem einen oder dem anderen Elemente dieses entzweiten Bewußtseins sich als durchdrungen darstellt. Eine Ausnahme hiervon bilden nur diejenigen Systeme, die, weil das Wissen des Bewußtseins (oder das Wissen in Beziehung auf das einigende Sein) das Princip dieser Periode ist, positiv oder negativ die Beziehung auf diese Einigung ausgedrückt haben; positiv, wenn sie wirkiche Versuche waren, die Identität im Bewußtsein aufzuweisen, negativ, wenn sie wenigstens, um die Erkenntniß dieser Identität vorzubereiten, in skeptischer Weise die Unzulänglichkeit jedes der beiden Elemente für sich dargethan. Unter diese drei Hauptkategorieen: Sein, Wissen und Bewußtsein lassen sich aber nicht bloß alle die einzelnen philosophischen Systeme von Thales bis Herbart subsumiren, sondern diese ganze Periode zerfällt selbst nach diesem Schema in drei Hauptabtheilungen. In der ersten Abtheilung, in der griechischen Philosophie nämlich, sehen wir, wie die orientalische Weltanschauung des göttlichen Seins in die zweite Epoche (abgestumpft durch diese) noch hereinragt. In der zweiten Abtheilung oder in der christlichen Philosophie hat die occidentalische Philosophie selbst ihren getreuesten Spie-

gel gefunden, und in der dritten letzten Abtheilung, in der neuen oder befreiten Philosophie erblicken wir schon die griechische Philosophie mit der christlichen in einem merkwürdigen Vermittelungsproceß begriffen. Diese letzte Abtheilung der occidentalischen Philosophie, die in der Gegenwart beschlossen ist, begann damals, als die Theorie durch den Realismus ihre volle Ausbildung gefunden, und der Nominalismus darauf aufmerksam gemacht hatte, die Philosophie sei überflüssig, weil zuletzt Alles geglaubt werden müsse. Gerade damals aber begannen die Wissenschaften von Neuem aufzublühen. Zeigt sich nun die erste Abtheilung (griechische Philosophie) als ein Abbild der orientalischen Weltanschauung, so berechtigt uns der Vermittlungsproceß der neuen Philosophie dieselbe — da durch sie, eben ihres vermittelnden Charakters wegen, die Erschöpfung alles endlichen Wissens deutlich herbeigeführt ist — für ein Vorbild der künftigen Philosophie zu nehmen, jener Philosophie, welche die noch tiefere Vermittelung der orientalischen Weltanschauung mit der gesammten occidentalischen Philosophie selbst zu gewinnen hat. Daß durch diese künftige Vermittelung einzig und allein die Identität der beiden, für sich einseitigen Principien des Seins und des Wissens zum Princip der Bildung des menschlichen Geistes erhoben und das Bewußtsein des Menschen erklärt, das uralte Räthsel dieser Welt gelöst werden wird, kann keinem Zweifel mehr unterliegen. Und hierin liegt der von Jakobi gesuchte „Ausgang“ aller Philosophie. —

Unsere letzten philosophischen Systeme seit Kant bis Hegel und Herbart deuten diesen Ausgang unverkennbar an; denn sie haben bereits den Weg der zukünftigen, neuen, dem menschlichen Geiste mit Vermeidung jeder Einseitigkeit adäquaten Philosophie gebahnt. Diese philosophischen Systeme sind der Schlußstein der letzten vermittelnden Abtheilung der occidentalischen Philosophie, somit der Schlußstein dieser selbst. Der großartige Bau, dessen Grundsteine im fernen Asien vor Jahrtausenden gelegt wurden, er ist vollendet, um nun bald eine wohnliche Stätte der Wahrheit zu werden. Oder nein! Sagen wir besser, die letzten philosophischen Systeme sind die Blüthe des Erkenntnißbaumes, dessen Wurzeln im orientalischen Boden weit und tief verzweigt sind, und dessen Riesenstamm das ganze occidentalische Leben hindurch gewachsen — die Blüthe, die nun ihrer köstlichen Frucht entgegenreift. Ja! Nur als organisch ist die Entwicklung des menschlichen Geistes zu begreifen! Ist doch die Entwicklung eines jeden einfachen unbedeutenden Samenkornes ein Organismus, um wie viel mehr wird es die des menschlichen Geistes, dieses „göttlichen Samenkornes“, sein müssen. — Die Blüthe entfaltet sich aber unmittelbar aus der Knospe, und willst du das Wesen der Blüthe erforschen, mußt du nicht nur ihre Wurzel erkannt haben, sondern auch in ihre Knospe einzudringen suchen. Die Wurzel der Geistesblüthe, deren Wesen wir erforschen wollen, haben wir nun in dem Widerspruch des Bewußtseins, welcher der Grund aller geistigen Entwicklung ist, bereits kennen gelernt.

Und die Knospe dieser Geistesblüthe? — Sie schließt eben jene „Katastrophe“ in sich, die wir in dieser Schrift zu begreifen suchen.

Nachdem das Wissen in den Zeiten der Scholastik sich mit sich selbst abgemüht hatte, wurde es am Ende seiner Ohnmacht in seinem eigenen Skepticismus gewiß, und war die Rückkehr des Geistes zu den alten Wissenschaften, die das göttliche Sein stets durchdrungen, unausweichlich. Diese Rückkehr, diese Vertiefung in die Anfänge der occidentalischen Philosophie war die erste Arbeit der neuen vermittelnden Philosophie, zugleich die Einleitung in die erste ihrer drei, nach dem schon bekannten Gesetze des geistigen Lebens auf einanderfolgenden Gruppen, zu der vor allem nebst den deutschen Mystikern der damaligen Zeit, die italienischen Pantheisten: Telesius, Campanella und Bruno zu rechnen sind. Alsbald begann diese Gruppe klassische Weisheit mit christlicher Vorstellung vom Standpunkte der theoretischen Weltanschauung (oder dem Princip des göttlichen Seins gemäß) zusammenzuschweißen, so daß das Sein jetzt mit der Natur des endlichen Wissens inficirt und der ehemalige Pantheismus (eben wegen des nicht sowol auftauchenden, als vielmehr sich erhaltenden Gewichtes des Wissens) von der orientalischen Emanation immer mehr und mehr gereiniget wurde. Bei den Versuchen, die Platonische Philosophie wieder herzustellen — welche Versuche damals überhaupt mehr Lebenskraft zeigten, als die Anstrengungen, die Wiedergeburt des Aristoteles zu bewerkstelligen — gingen aus den

Studirstuben der speculirenden Italiener, obwol die se nebenbei vielfach eklektisch verfuhren und auch des christlichen Standpunktes nicht vergaßen, zumeist pantheistische Systeme hervor, die auf die göttliche Bedeutung der Materie ein großes Gewicht legten. Vor Allem war es Giordano Bruno (dessen Lehre den Gipfelpunkt dieser Systeme bildet), der die Materie zu einer Bedeutung erhob, wie sie ihr in der eigentlich christlichen Philosophie nie zu Theil geworden. David von Dinant war ihm deshalb „kein Thor, als er die Materie für etwas Herrliches und Göttliches erklärte.“ Ja Bruno erhob die Materie noch über das Lob Dinant's, denn Gott und die Materie waren ihm geradezu Eins und Dasselbe. Zwei Substanzen müssen, sagt er, zur Erklärung des Weltganzen angenommen werden, die einfache formlose Materie oder das erste Princip, das Bestimmbare; und die Quelle der Formen, die erste Ursache, das Bestimmende. Obgleich beide verschieden sind, so sind sie dennoch von einander unzertrennlich, beide in ewiger Vereinigung. Die Quelle aller Formen, oder die erste Ursache ist der Weltgeist, der die Welt durchströmt, und die erste Ursache ist insofern ein Theil der Welt oder auch Princip. Sie ist aber auch die äußere Ursache der Wirklichkeit, indem sie alle Formen aus der Materie herauswirkt, so daß alle lebendigen Werke mit Verstand und Geist hervorgebracht werden. — Es ist schon aus diesen wenigen Sätzen Bruno's ersichtlich, daß Aristoteles und arabische Philosophen auf die Fassung seiner im Grunde platonischen Lehre nicht ohne Einfluß geblieben; uns

kam es hier zunächst nur darauf an, zu sehen, in wie weit es ihm gelungen, die Immanenz der Gottheit mit ihrer Transcendenz, den Pantheismus mit dem Theismus, heidnische Weltanschauung mit der christlichen zu vermitteln. Die Vermittlung blieb so ziemlich auf der Oberfläche, indem der Weltgeist blos für den inneren und zugleich auch äußeren Grund der Welt erklärt wurde. Kein wesentlich glücklicheres Resultat erlangte Bruno auf dem erkenntnißtheoretischen Gebiete, denn einerseits nahm er für den Menschen eine Art intellectueller Anschauung an, eine „Uebervernunft", wie er sagt; andererseits lehrt er aber auch, die menschliche Erkenntniß sei nicht im Stande es zu fassen, wie Alles im Absoluten Eines sei. Nur seine praktischen Sätze sind ein gelungener Ausdruck der Verschmelzung Platonischer und christlicher Ideen, worüber wir uns um so weniger zu verwundern haben, als der Eklekticismus in praktischen Fragen von jeher ein leichteres Spiel gehabt hat. Mögen aber auch die Versuche Brunos, die heidnischen Philosophen mit den christlichen zu vermitteln, weniger günstig ausgefallen sein (wird es doch nie gelingen, den Pantheismus mit dem Theismus in Wahrheit zu versöhnen, weil dieser Gegensatz selbst eine Unwahrheit ist, und es sich darum handelt, den unvergleichbar tieferen des Seins und des Wissens auszugleichen) — immerhin; sie bleiben dennoch ein Denkmal in der Geschichte der Philosophie, daß damals ein neuer Abschnitt der occidentalischen Weltanschauung eingetreten, nämlich der letzte,

dem die Aufgabe zufiel, die beiden früheren zu vermitteln. Bruno ist die Vollendung und der Schluß der ersten Gruppe dieses Abschnittes. — Einen nicht minder vermittelnden Charakter entwickelte die nun folgende zweite Gruppe der befreiten Philosophie, die mit Cartesius begann, und alle die folgenden Philosophen bis auf Kant umfaßt. War die erste Gruppe in ihrem Wesen pantheistisch, so bekannte sich die zweite im Allgemeinen zum Theismus, oder genauer gesagt: herrschte von den Factoren des Bewußtseins in der ersten Gruppe das Sein als beseelendes Princip, so trug die zweite durchweg die Spuren des waltenden Wissens. Da aber beide Gruppen in die dritte oder vermittelnde Abtheilung der occidentalischen Philosophie fallen, so mußte auch die zweite Gruppe überall das heidnische mit dem christlichen Element zu vermitteln trachten. Ganz anders aber geschah diese Vermittlung hier als dort. War die Vermittlung in der ersten Gruppe so zu Stande gekommen, daß das heidnische Princip des Seins von der Natur des christlichen Wissens inficirt und der ehemalige Pantheismus von der Emanation mehr gereinigt worden; so wurde hier in der zweiten Gruppe umgekehrt das Wissen von der Natur des ewigen Seins inficirt. Der Ausdruck für diese Infection waren „die angebornen Ideen", welche die orientalische unmittelbare Einheit des Wissens und des Seins im Occident reflectirten. War auch die Annahme angeborner Ideen den italienischen Philosophen nicht fremd, so war sie von ihnen doch niemals so entschieden in

den Vordergrund geschoben, wie von Cartesius und seinen Nachfolgern. Dabei darf hier daran erinnert werden, daß gegentheils der Pantheismus in der zweiten Gruppe auch zum Vorschein gekommen, daß überhaupt jeder früher entwickelte Zustand des Geistes den nachfolgenden im Keime involvirt, und daß, wie schon früher bemerkt worden, die Hauptprincipien aller Entwicklung des Geistes nicht in abstracter Weise und nicht gewaltsam nach einander hervortreten, sondern immer allmälig in leichten Uebergängen auseinander erwachsen. Die angebornen Ideen (die aber bei Cartesius und seinen Nachfolgern nicht mehr die Realität hatten, welche ihnen auch Plato vindicirte) waren sonach der Ausdruck der Vereinigung des griechischen Princips des Seins und des christlichen Princips des Wissens, und zwar vom Standpunkt des Wissens aus. Als Ideen, die nichts Reales, sondern bloße Vorstellungen sind, repräsentirten sie das Wissen, als angeboren aber das Sein, denn durch diese Eigenschaft ermöglichten sie jenen Zusammenhang des Wissens mit dem unendlichen Sein, durch welchen das Wissen den orientalischen Charakter der ursprünglichen Gewißheit, die Zuversicht des göttlichen Seins selbst wieder gewann. Daß aber die Vermittlung, die dem heidnischen oder orientalischen Sein und dem christlichen oder echt occidentalischen Wissen durch die angebornen Ideen geworden, nur eine künstliche, keine wahrhafte gewesen (gerade wie die des Pantheismus und des Theismus eine äußerliche und oberflächliche blieb), daß ferner jene göttliche Zuver-

sicht des durch die angebornen Ideen jetzt gewonnenen Wissens zu einer bloßen und somit einseitigen Richtung des Geistes herabgesunken, erwies der gleichzeitige Empirismus dieser zweiten Gruppe nicht minder, als ihr bald darauf eintretender Skepticismus. Doch durch die Mannichfaltigkeit der Richtungen dieser zweiten Gruppe offenbarte sich eben nur die Natur des vielfachen und des mannichfachen, weil beschränkten Wissens, das in der letzten Abtheilung der occidentalischen Philosophie von dieser zweiten Gruppe eben am meisten repräsentirt wurde.*) Hatte die erste Gruppe der letzten Abtheilung occidentalischer Philosophie den Geist des Heidenthums mit dem christlichen von Seite des Seins zu versöhnen, hatte die zweite Gruppe dieselbe Aufgabe von Seite des Wissens zu lösen, so blieb den letzten Philosophen dieser Abtheilung, von Kant angefangen bis auf Hegel und Herbart, die wir der dritten oder letzten Gruppe anweisen, die

*) Der Standpunkt der angebornen Ideen ist augenscheinlich dem platonischen verwandt: auch spielt Plato in der Geschichte der Philosophie mehr oder weniger die Rolle des Vermittlers; nur steht er dem Orient viel näher, als die Rationalisten vor Kant: denn seine Ideen waren nicht blos Musterbegriffe, sondern auch Substanzen im Sinne der Immaterialität. Plato bildet den Uebergang von der orientalischen Weltanschauung zur griechischen Philosophie, schon insofern, als diese im Allgemeinen den Charakter des Wissens jener gegenüber zur Schau trägt. Hat man doch sogar Christliches im Plato finden wollen und ganze Bücher darüber geschrieben, obgleich es wol natürlicher und nützlicher gewesen wäre, das Platonische im Christenthume aufzusuchen.

Arbeit übrig, die beiden vorhergehenden vermittelnden Gruppen in potenzirter Weise selbst zu vermitteln, und so den Schluß der occidentalischen Weltweisheit herbeizuführen. Wie diese schwere Arbeit der letzten Vergangenheit von Statten ging, unter welchen imposanten Anstrengungen des Geistes der prächtige Palast des Wissens ausgebaut wurde, zu zeigen, soll der Bemühung einer späteren Schrift überlassen bleiben. Wir erlauben uns hier nur beispielsweise das vermittelnde Element des deutschen Idealismus anzudeuten. Der bedeutendste Erkenntnißtheoretiker der italienischen Pantheisten war unstreitig Campanella. Er wird geradezu der „Vorläufer Kants genannt, nicht allein darum, weil er überhaupt der Metaphysik eine Erkenntnißtheorie vorausgeschickt, sondern vielmehr weil er gelehrt, der Geist werde von den Gegenständen nur erregt, die wahre Erkenntniß selbst käme erst in ihm und durch ihn, wie das Allgemeine überhaupt, zu Stande. Die Erkenntniß sei nämlich eine doppelte: die der Erscheinungen, und die des ewigen Seins; jene entstehe durch die Thätigkeit des „animalischen Geistes", indem sie von der Empfindung ausgehe und sich bis zum sinnlichen Denken steigere; diese sei dagegen ein Product des „vernünftigen Geistes", der uns zum „Unsichtbaren und Ewigen" erhebe. Da ferner diese beiden Erkenntnißweisen einander entgegengesetzt seien, so müsse auch ihre Quelle eine doppelte sein, und es müßten zwei einander entgegengesetzte Substanzen im Menschen angenommen werden. Cartesius dagegen

erklärte, das Wesen der Seele sei das Eine Denken schlechtweg, und alle Erkenntniß komme nur mittelst der angebornen Ideen zu Stande. Indem nun auch bei Kant die Erkenntniß sich im Subject so bildet, daß dieses durch die sinnlichen Gegenstände erst angeregt werden muß, verwandeln sich ihm die angebornen Ideen des Cartesius in leere apriorische Formen, wodurch einerseits, indem nicht mehr das Sein, sondern nur die Erscheinung Gegenstand der menschlichen Erkenntniß ist, der Zusammenhang zwischen dem Sein und dem Wissen lockrer wird, andererseits aber auch die Zweiheit des Erkennenden bei Campanella verschwindet. Dieser tieferen Auffassung des Wissens durch Kant entspricht eine tiefere Auffassung des göttlichen Seins durch Hegel, und zwar diese: Das ewige Sein Giordano Bruno's war zwar, wie wir gesehen, ein lebendiges, geistiges, sich selbst bewußtes, sich selbst schauendes Subject, dabei aber nicht bloß der Welt immanent, sondern auch außerweltlich. Spinoza befreite nun das Göttliche von seiner Transscendenz, indem er den Geist als unendliches Denken und die Materie als unendliche Ausdehnung zu bloßen Attributen desselben herabsetzte. Dadurch wurde ihm aber dieses Göttliche eine unlebendige, ungeistige Substanz; das Geistige findet sich nämlich nur an den Modificationen der Einen Substanz, so daß diese von sich nicht in sich, sondern nur in dem unendlichen Geiste weiß. Hegel, der Bruno's Quelle aller Formen in eine einfache abstracte Negation verwandelte, vermied die Transscen-

denz des Göttlichen, die noch Bruno lehrte, vindicirte aber auch im Gegensatz zu Spinoza dem ewigen Sein seine absolute Subjectivität oder Geistigkeit wieder. Sowohl Kant also, als auch Hegel, haben, wie diese Beispiele darthun, durch ihre Auffassungsweise der philosophischen Probleme den italienischen Pantheismus mit dem ihn ergänzenden Rationalismus vermittelt. Wir haben nur beispielsweise das Verhältniß der letzten Gruppe der dritten Richtung der occidentalischen Philosophie zu den beiden vorhergegangenen Gruppen derselben Abtheilung angedeutet; denn unser Ziel, die Katastrophe in der Geschichte der Philosophie aufzusuchen, und mittelst derselben den Ausgang „dieses sonderbaren Dramas" zu bestimmen, verweiset unsere ganze Aufmerksamkeit auf die Philosophie des Cartesius und seiner Nachfolger bis auf Kant. Was wir bisher über die Geschichte der Philosophie überhaupt erwähnten, hat nur dazu gedient, das Gebiet für unsere Untersuchungen abzustecken, seine nachbarlichen Grenzen nach Rückwärts und Vorwärts kennen zu lernen, und sein bestimmtes Princip — das des Wissens, zu fixiren. Es war uns möglich, indem wir das überreiche Material der Geschichte der Philosophie unter das allgemeinste Gesetz der Entwicklung des menschlichen Geistes oder Bewußtseins, das in diesem selbst gegründet ist, gebracht haben. Das Bewußtsein des Menschen ist nämlich zuerst natürliches Bewußtsein oder unmittelbare Einheit des Wissens und des Seins. Da diese beiden einen Gegensatz bilden, so war das Bewußtsein zunächst ein

Widerspruch, der aus der unmittelbaren Einheit, seiner Natur nach, hervortreten mußte, aber nur um gelöst in seine Einheit zurückzukehren und diese zu einer vermittelten zu machen. Die unmittelbare Einheit des Bewußtseins war so das erste Leben des Geistes. Das Sein hielt das Wissen in seinem Schooß umschlungen. Das zweite Leben des Geistes war dagegen der Zwiespalt des Bewußtseins. Das Wissen entwand sich dem Sein und brachte diesen Zwiespalt hervor. Das dritte Leben des Geistes wird nun dasjenige sein, in welchem es dem Sein wieder gelingen wird, das Wissen mit sich zu verbinden. Da aber das Wissen nur mit seiner Berechtigung und seinen Erinnerungen in das Sein aufgenommen werden kann, so kann die unmittelbare Einheit des Bewußtseins durch den Zwiespalt hindurch nur zur vermittelten Einheit, das natürliche Bewußtsein oder das Sein des Menschen durch das Wissen hindurch nur zum erworbenen Bewußtsein gelangen. Das erste Leben führte der Geist im Orient, das zweite im Occident, das dritte aber wird weder orientalisch noch occidentalisch heißen; denn es wird das wahrhafte, das reelle Leben des Geistes sein, das allein den Namen des „menschlichen" verdient. Daß das Leben des Geistes ein vielfaches, oder daß es überhaupt geworden, ist das Werk des Wissens. Das Wissen theilte die ganze Geschichte der Philosophie in die genannten drei großen Epochen. Das Wissen theilte die zweite oder occidentalische Epoche in die eben bereits besprochenen Abtheilungen. Das Wissen theilte

die letzte Abtheilung in die drei Gruppen, die wir eben auch schon kennen gelernt haben. Und heben wir aus dieser letzten Abtheilung die zweite Gruppe heraus, um sie als Ein Ganzes für sich zu behandeln, wir entgehen dem allgemeinen Gesetze auch auf diesem kleinen Gebiete nicht; auch hier spaltet das Wissen diese Gruppe in drei Richtungen, die den allgemeinen Principien: Sein, Wissen und Bewußtsein entsprechen, und zwar so, daß diese drei Richtungen nebeneinander laufen. In dem Nebeneinander dieser Richtungen liegt aber nicht die eigentliche Entwicklung des Geistes dieser Gruppe, wir müssen daher weiter nachforschen, wo die drei Momente des Bewußtseins aufeinander folgen. — Die Darstellung jener drei nebeneinander laufenden Richtungen des Bewußtseins ist der Gegenstand des ersten Capitels dieser Schrift. Es ist dieses Capitel zugleich, wie uns dünkt, die beste Vorbereitung für das Studium der Kantischen Philosophie, da Kants System aus jenen drei Richtungen unmittelbar hervorgeht, und nichts anderes, als der Ausdruck ihrer Einheit ist. — In dem zweiten Capitel wollen wir dagegen diejenigen Systeme näher bezeichnen, welche die Träger der drei nacheinander sich entwickelnden Momente des menschlichen Bewußtseins sind. Dieses Capitel ist dann zugleich die beste Vorbereitung für das Studium der neuesten Philosophie, der Philosophie von Kant bis Hegel und Herbart überhaupt, der, wie sich später zeigen wird, der Inhalt dieses Capitels den Plan vorgezeichnet, nach welchem ihre

Entwicklung vor sich gegangen. In diesem zweiten Capitel erst werden wir die wichtige Katastrophe finden, mit deren Hilfe wir den Ausgang aller Philosophie zu bestimmen im Stande sind. Doch auch im ersten Capitel schon fehlt es nicht an überraschenden Wendungen des geistigen Lebens, so daß wir überhaupt diesen ganzen Abschnitt der Geschichte der Philosophie von Cartesius bis Kant, den wir die zweite Gruppe der dritten Abtheilung der occidentalischen Philosophie genannt haben, für die merkwürdigste Partie der ganzen Geschichte der Philosophie erklären müssen.*)

*) Für die einzelnen historischen Data, die der Verfasser für den Unterbau dieser Arbeit verwendet, hat derselbe die bekanntesten Historiker der Philosophie benutzt, als da sind: Röth, Ritter, Tennemann, Reinhold, Rixner, vorzüglich Erdmann, Rosenkranz, Ulrici, Siegwart, Fichte jun. u. a. m.