

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Vorlesungen
über die
Geschichte der Philosophie

Einleitung

[Heidelberger Niederschrift]

Indem ich die Geschichte der Philosophie zum Gegenstande dieser Vorlesungen mache und heute zum ersten Mal auf hiesiger Universität auftrete, so erlauben Sie mir *nur dies Vorwort* hierüber vorauszuschicken, daß es mir nämlich besonders erfreulich, vergnüglich [ist], gerade in diesem Zeitpunkte meine philosophische Laufbahn auf einer Akademie wieder aufzunehmen. Denn der Zeitpunkt scheint eingetreten zu sein, wo die Philosophie sich wieder Aufmerksamkeit und Liebe versprechen darf, diese beinahe verstummte Wissenschaft ihre Stimme wieder erheben mag und hoffen darf, daß die für sie taub gewordene Welt ihr wieder ein Ohr leihen wird. Die Not der Zeit hat den kleinen Interessen der Gemeinheit des alltäglichen Lebens eine so große Wichtigkeit gegeben, die hohen Interessen der Wirklichkeit und die Kämpfe um dieselben haben alle Vermögen und alle Kraft des Geistes sowie die äußerlichen Mittel so sehr in Anspruch genommen, daß für das höhere innere Leben, die reinere Geistigkeit der Sinn sich nicht frei erhalten konnte und die besseren Naturen davon befangen und zum Teil darin aufgeopfert worden sind, weil der

Weltgeist in der Wirklichkeit so sehr beschäftigt war, daß er sich nicht nach innen kehren und sich in sich selber sammeln konnte. Nun, da *dieser Strom der Wirklichkeit gebrochen ist, da die deutsche Nation sich aus dem Größten herausgehauen, da sie ihre Nationalität, den Grund alles lebendigen Lebens, gerettet hat*, so dürfen wir hoffen¹, daß neben dem Staate, der alles Interesse in sich verschlungen, auch die Kirche sich emporhebe, daß *neben dem Reich der Welt*, worauf bisher die Gedanken und Anstrengungen gegangen, auch wieder an *das Reich Gottes* gedacht werde, mit anderen Worten, daß neben *dem politischen und sonstigen* an die gemeine Wirklichkeit gebundenen Interesse auch *die reine Wissenschaft, die freie vernünftige Welt des Geistes* wieder emporblühe.

Wir werden in der *Geschichte der Philosophie* sehen, daß *in den anderen europäischen Ländern*, worin die Wissenschaften und die Bildung des Verstandes mit Eifer und Ansehen getrieben, die Philosophie, den Namen ausgenommen, selbst bis auf *die Erinnerung und Ahnung* verschwunden und untergegangen ist, daß sie *in der deutschen Nation als eine Eigentümlichkeit* sich erhalten hat. Wir haben den *höheren Beruf* von der Natur erhalten, die Bewahrer dieses heiligen Feuers zu sein², wie der eumolpidischen Familie zu Athen die Bewahrung der

eleusinischen Mysterien, den Inselbewohnern von Samothrake die Erhaltung und Pflege eines höheren Gottesdienstes [aufgetragen war], wie früher der Weltgeist die jüdische Nation [für] das höchste Bewußtsein sich aufgespart hatte, daß er aus ihr als ein neuer Geist hervorginge. Aber die Not der Zeit, die ich bereits erwähnt, das Interesse der großen Weltbegebenheiten, hat auch unter uns eine gründliche und ernste Beschäftigung mit der Philosophie zurückgedrängt und eine allgemeinere Aufmerksamkeit von ihr weggescheucht. Es ist dadurch geschehen, daß, indem gediegene Naturen sich zum Praktischen gewandt, *Flachheit und Seichtigkeit sich des großen Worts in der Philosophie bemächtigt und sich breitgemacht haben*. Man kann wohl sagen, daß, seit in Deutschland die Philosophie sich hervorzutun angefangen hat, es niemals so schlecht um diese Wissenschaft ausgesehen hat als gerade zu jetziger Zeit, niemals *die Leerheit und der Dünkel so auf der Oberfläche geschwommen* und mit solcher *Anmaßung* in der Wissenschaft gemeint und getan hat, als ob er die Herrschaft in Händen hätte. Dieser *Seichtigkeit entgegenzuarbeiten*, mit zuarbeiten [im] deutschen *Ernst*, Redlichkeit und *Gediegenheit*, und die Philosophie aus der Einsamkeit, in welche sie sich geflüchtet, hervorzuziehen, dazu dürfen wir dafür halten, daß wir von dem tieferen Geiste der Zeit aufgefordert werden.

Lassen Sie uns *gemeinschaftlich die Morgenröte einer schöneren Zeit begrüßen*, worin der bisher nach außen gerissene Geist in sich zurück[zu]kehren und zu sich selbst [zu] kommen vermag und für sein eigentümliches Reich Raum und Boden gewinnen kann, wo die Gemüter über die Interessen des Tages sich erheben und für das Wahre, Ewige und Göttliche empfänglich sind, empfänglich, das Höchste zu betrachten und zu erfassen.

Wir Älteren, die wir in den Stürmen der Zeit zu Männern gereift sind, können Sie glücklich preisen, deren Jugend in diese Tage fällt, wo Sie sich der Wahrheit und der Wissenschaft unverkümmert widmen können. Ich habe *mein Leben der Wissenschaft geweiht*, und es ist mir erfreulich, nun mehr auf einem Standorte ich zu befinden, wo ich in höherem Maße und in einem ausgedehnteren Wirkungskreise zur Verbreitung und Belebung des höheren wissenschaftlichen Interesses mitwirken und zunächst zu Ihrer Einleitung in dasselbe beitragen kann. Ich hoffe, es wird mir gelingen, *Ihr Vertrauen zu verdienen und zu gewinnen. Zunächst aber - darf ich nichts in Anspruch nehmen, als daß Sie vor allem nur Vertrauen zu der Wissenschaft und Vertrauen zu sich selbst mitbringen. Der Mut der Wahrheit, der Glaube an die Macht des Geistes ist die erste Bedingung der Philosophie. Der Mensch, da er Geist ist, darf und*

soll sich selbst des Höchsten würdig achten; von der Größe und Macht seines Geistes kann er nicht groß genug denken. Und mit diesem Glauben wird nichts so spröde und hart sein, das sich ihm nicht eröffnete. Das zuerst verborgene und verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft, die dem Mute des Erkennens Widerstand leisten könnte; es muß sich vor ihm auftun und seinen Reichtum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse geben.

Die Geschichte der Philosophie³ stellt uns die Galerie der edlen Geister dar, welche durch die Kühnheit ihrer Vernunft in die Natur der Dinge, des Menschen und in die Natur Gottes gedrungen [sind], uns ihre Tiefe enthüllt und uns den Schatz der höchsten Erkenntnis erarbeitet haben. Dieser Schatz, dessen wir selbst teilhaftig werden wollen, macht die Philosophie im Allgemeinen aus; die *Entstehung* desselben ist es, was wir in dieser Vorlesung kennen und begreifen lernen.

Wir treten nun diesem Gegenstande selbst näher. Kurz zum voraus [ist] zu erinnern, daß [wir] kein Kompendium zugrunde legen; die wir haben, [sind] zu dürftig; [es herrscht in ihnen ein] zu oberflächlicher Begriff von der [Philosophie; sie sind] zum *privaten Nachlesen* [und geben] *Anleitung* [zum Gebrauch] *der Bücher* und besondere Stellen der Alten insbesondere, allgemeine Übersichten, bestimmte

*Data*⁴, was bloße Namen betrifft; ferner auch berühmte Lehrer, die übrigens nicht zum Fortschreiten der Wissenschaft beigetragen [haben; es sind darin] große Massen [von Einzelheiten] - Angabe der Jahreszahlen, Namen, Zeit, in der solche Männer gelebt.

Zuerst [geben wir] *Zweck* und *Notwendigkeit* [der Geschichte der Philosophie] an, [d.h. den] *Gesichtspunkt*, aus welchem die Geschichte der Philosophie überhaupt zu betrachten ist, [ihr] Verhältnis zur Philosophie selbst.

Folgende Gesichtspunkte [sind hervorzuheben]:

a) Wie kommt es, daß die Philosophie eine Geschichte hat? Deren Notwendigkeit und Nutzen [ist aufzuzeigen]; man werde aufmerksam u. dgl., lerne die Meinungen anderer kennen.

b) Die Geschichte [der Philosophie ist] nicht eine Sammlung zufälliger Meinungen, sondern [ein] notwendiger Zusammenhang, in ihren ersten *Anfängen* bis zu ihrer reichen Ausbildung.

α) Verschiedene Stufen.

β) Die ganze Weltanschauung [wird] auf dieser Stufe aus gebildet; aber dies Detail [ist] von keinem Interesse.

c) Hieraus [ergibt sich] das *Verhältnis zur Philosophie selbst*.

Bei der Geschichte der Philosophie dränge sich

sogleich die Bemerkung auf, daß sie wohl ein großes Interesse darbietet, wenn ihr Gegenstand in einer würdigen Ansicht aufgenommen wird, aber daß sie selbst [dann] noch ein Interesse behält, wenn ihr Zweck verkehrt gefaßt wird. Ja, dieses Interesse kann sogar in dem Grade an Wichtigkeit zu steigen scheinen, in welchem die Vorstellung von der Philosophie und von dem, was ihre Geschichte hierfür leiste, verkehrter ist. Denn aus der Geschichte der Philosophie wird vornehmlich ein Beweis der Nichtigkeit dieser Wissenschaft gezogen.

Es muß die Forderung als gerecht zugestanden werden, daß eine Geschichte - es sei von welchem Gegenstande es wolle - die Tatsachen ohne Parteilichkeit, ohne ein besonderes Interesse und Zweck durch sie geltend machen zu wollen, erzähle. Mit dem Gemeinplatze einer solchen Forderung kommt man jedoch nicht weit. Denn notwendig hängt die Geschichte eines Gegenstandes mit der Vorstellung aufs engste zusammen, welche man sich von demselben macht. Danach bestimmt sich schon dasjenige, was für ihn für wichtig und zweckmäßig erachtet wird, und die Beziehung des Geschehenen auf denselben bringt eine Auswahl der zu erzählenden Begebenheiten, eine Art, sie zu fassen, Gesichtspunkte, unter welche sie gestellt werden, mit. So kann es geschehen, je nach der Vorstellung, die man sich von dem macht, was ein

Staat sei, daß ein Leser in einer politischen Geschichte eines Landes gerade nichts von dem in ihr findet, was er von ihr sucht. Noch mehr kann dies bei der Geschichte der Philosophie stattfinden, und es mögen sich Darstellungen dieser Geschichte nachweisen lassen, in welchen man alles andere, nur nicht das, was man für Philosophie hält, zu finden meinen könnte. Bei anderen Geschichten steht die Vorstellung von ihrem Gegenstande fest, wenigstens seinen Hauptbestimmungen nach, - er sei ein bestimmtes Land, Volk oder das Menschengeschlecht überhaupt, oder die Wissenschaft der Mathematik, Physik usf., oder eine Kunst, Malerei usf. Die Wissenschaft der Philosophie hat aber das Unterscheidende, wenn man will den Nachteil gegen die anderen Wissenschaften, daß sogleich über ihren Begriff, über das, was sie leisten solle und könne, die verschiedensten Ansichten stattfinden. Wenn diese erste Voraussetzung, die Vorstellung von dem Gegenstande der Geschichte nicht ein Feststehendes ist, so wird notwendig die Geschichte selbst überhaupt etwas Schwankendes sein und nur insofern Konsistenz erhalten, wenn sie eine bestimmte Vorstellung voraussetzt, aber sich dann in Vergleichung mit abweichenden Vorstellungen ihres Gegenstandes leicht den Vorwurf von Einseitigkeit zuziehen. Jener Nachteil bezieht sich jedoch nur auf eine äußerliche Betrachtung über diese

Geschichtsschreibung; es steht mit ihm aber ein anderer, tieferer Nachteil in Verbindung. Wenn es verschiedene Begriffe von der Wissenschaft der Philosophie gibt, so setzt zugleich der wahrhafte Begriff allein in Stand, die Werke der Philosophen zu *verstehen*, welche im Sinne desselben gearbeitet haben. Denn bei Gedanken, besonders bei spekulativen, heißt Verstehen ganz etwas anderes als nur den grammatischen Sinn der Worte fassen und sie in sich zwar hinein-, aber nur bis in die Region des Vorstellens aufnehmen. Man kann daher eine Kenntnis von den Behauptungen, Sätzen oder, wenn man will, von den Meinungen der Philosophen besitzen, sich mit den Gründen und Ausführungen solcher Meinungen viel zu tun gemacht haben, und die Hauptsache kann bei allen diesen Bemühungen gefehlt haben, nämlich das *Verstehen* der Sätze. Es fehlt daher nicht an bändereichen, wenn man will gelehrten Geschichten der Philosophie, welchen die Erkenntnis des Stoffes selbst, mit welchem sie sich so viel zu tun gemacht haben, abgeht. Die Verfasser solcher Geschichten lassen sich mit Tieren vergleichen, welche alle Töne einer Musik mit durchgehört haben, an deren Sinn aber das Eine, die Harmonie dieser Töne, nicht gekommen ist.

Der genannte Umstand macht es wohl bei keiner Wissenschaft so notwendig als bei der Geschichte der Philosophie, ihr eine Einleitung vorangehen zu lassen

und erst den Gegenstand festzusetzen, dessen Geschichte vorgetragen werden soll. Denn, kann man sagen, wie soll man einen Gegenstand abzuhandeln anfangen, dessen *Name* wohl geläufig ist, von dem man [aber] noch nicht weiß, was er ist. Man härte bei solchem Verfahren mit der Geschichte der Philosophie keinen anderen Leitfaden, als dasjenige aufzusuchen und aufzunehmen, dem irgendwo und irgendje der Name Philosophie gegeben worden ist. In der Tat aber, wenn der Begriff der Philosophie auf eine nicht willkürliche, sondern wissenschaftliche Weise festgestellt werden soll, so wird eine solche Abhandlung die Wissenschaft der Philosophie selbst; denn bei dieser Wissenschaft ist dies das Eigentümliche, daß ihr Begriff nur scheinbar den Anfang macht und nur die ganze Abhandlung dieser Wissenschaft der Erweis, ja, kann man sagen, selbst das Finden ihres Begriffes und dieser wesentlich ein Resultat derselben ist.

In dieser Einleitung ist daher gleichfalls der Begriff der Wissenschaft der Philosophie, des Gegenstandes ihrer Geschichte vorauszusetzen. Zugleich hat es jedoch im ganzen mit dieser Einleitung, die sich nur auf die Geschichte der Philosophie beziehen soll, dieselbe Bewandnis als mit dem, was soeben von der Philosophie selbst gesagt worden. Was in dieser Einleitung gesagt werden kann, ist weniger ein vorher Auszumachendes, als es vielmehr nur durch die Abhandlung

der Geschichte selbst gerechtfertigt und erwiesen werden kann. Diese vorläufigen Erklärungen können nur aus diesem Grunde nicht unter die Kategorie von willkürlichen Voraussetzungen gestellt werden. Sie aber, welche ihrer Rechtfertigung nach wesentlich Resultate sind, voran zustellen, kann nur das Interesse haben, welches eine voraus geschickte Angabe des allgemeinsten Inhalts einer Wissenschaft überhaupt haben kann. Sie muß dabei dazu dienen, viele Fragen und Forderungen abzuweisen, die man aus gewöhnlichen Vorurteilen an eine solche Geschichte machen könnte.

Das Erste wird sein, die *Bestimmung* der Geschichte der Philosophie zu erörtern, woraus sich [die] *Folgen* für ihre *Behandlungsweise* ergeben werden.

Zweitens muß aus dem Begriffe der Philosophie näher bestimmt werden, was aus dem unendlichen Stoffe und den vielfachen Seiten der geistigen Bildung der Völker von der Geschichte der Philosophie auszuschließen ist. Die *Religion* ohnehin und die Gedanken in ihr und über sie, insbesondere in Gestalt von Mythologie, liegen schon durch ihren Stoff, so wie die übrige Ausbildung der Wissenschaften durch ihre Form, der Philosophie so nahe, daß zunächst die Geschichte dieser Wissenschaft der Philosophie von ganz unbestimmtem Umfange werden zu müssen scheint. Wenn nun das Gebiet derselben gehörig bestimmt worden, so gewinnen wir zu gleich den

Anfangspunkt dieser Geschichte, der von den Anfängen religiöser Anschauungen und gedankenvoller Ahnungen zu unterscheiden ist.

Aus dem Begriffe des Gegenstandes selbst muß sich *drittens* die *Einteilung* dieser Geschichte als in notwendige *Perioden* ergeben - eine Einteilung, welche dieselbe als ein organisch; fortschreitendes Ganzes, als einen vernünftigen Zusammenhang zeigen muß, wodurch allein diese Geschichte selbst die Würde einer Wissenschaft erhält.

A. Bestimmung der Geschichte der Philosophie

Über das Interesse dieser Geschichte können der Betrachtung vielerlei Seiten beugehen. Wenn wir es in seinem Mittelpunkt erfassen wollen, so haben wir ihn in dem wesentlichen Zusammenhang dieser scheinbaren Vergangenheit zu suchen mit der gegenwärtigen Stufe, welche die Philosophie erreicht hat. Daß dieser Zusammenhang nicht eine der äußerlichen Rücksichten ist, welche bei der Geschichte dieser Wissenschaft in Betrachtung genommen werden können, sondern vielmehr die innere Natur ihrer Bestimmung ausdrückt, daß die Begebenheiten dieser Geschichte zwar wie alle Begebenheiten sich in Wirkungen fortsetzen, aber auf eine eigentümliche Weise produktiv sind, dies ist es, was hier näher auseinandergesetzt werden soll.

Was die Geschichte der Philosophie uns darstellt, ist die Reihe der edlen Geister, die Galerie der Heroen der *denkenden Vernunft*, welche kraft dieser Vernunft in das Wesen der Dinge, der Natur und des Geistes, in das *Wesen Gottes* eingedrungen sind und uns den höchsten Schatz, den Schatz der Vernunftkenntnis erarbeitet haben. Die Begebenheiten und Handlungen dieser Geschichte sind deswegen zugleich von der

Art, daß in deren Inhalt und Gehalt nicht sowohl die Persönlichkeit und der individuelle Charakter einget - wie dagegen in der politischen Geschichte das Individuum nach der Besonderheit seines Naturells, Genies, seiner Leidenschaften, der Energie oder Schwäche seines Charakters, überhaupt nach dem, wodurch es *dieses* Individuum ist, das Subjekt der Taten und Begebenheiten ist -, als hier vielmehr die Hervorbringungen um so vortrefflicher sind, je weniger auf das besondere Individuum die Zurechnung und das Verdienst fällt, je mehr sie dagegen dem freien Denken, dem allgemeinen Charakter des Menschen als Menschen angehören, je mehr dies eigentümlichkeitslose Denken selbst das produzierende Subjekt ist.

Diese Taten des Denkens scheinen zunächst, als geschichtlich, eine Sache der Vergangenheit zu sein und jenseits *unserer Wirklichkeit* zu liegen. In der Tat aber, was wir sind, sind *wir* zugleich geschichtlich, oder genauer: wie in dem, was in dieser Region, der Geschichte des Denkens [sich findet,] das Vergangene nur die *eine* Seite ist, so ist in dem, was wir sind, das gemeinschaftliche Unvergängliche unzertrennt mit dem, daß wir geschichtlich sind, verknüpft. Der Besitz an selbstbewußter Vernünftigkeit, welcher uns, der jetzigen Welt angehört, ist nicht unmittelbar entstanden und nur aus dem Boden der Gegenwart

gewachsen, sondern es ist dies wesentlich in ihm, eine Erbschaft und näher das *Resultat* der Arbeit, und zwar der Arbeit aller vorhergegangenen Generationen des Menschengeschlechts zu sein. So gut als die Künste des äußerlichen Lebens, die Masse von Mitteln und Geschicklichkeiten, die Einrichtungen und Gewohnheiten des geselligen und des politischen Zusammenseins ein Resultat von dem Nachdenken, der Erfindung, den Bedürfnissen, der Not und dem Unglück, dem Wollen und Vollbringen der unserer Gegenwart vorhergegangenen Geschichte sind, so ist das, was wir in der Wissenschaft und näher in der Philosophie sind, gleichfalls *der Tradition* zu verdanken, die hindurch durch alles, was vergänglich ist und was daher vergangen ist, sich als, wie sie Herder genannt hat, eine *heilige Kette* schlingt und [das,] was die Vorwelt vor sich gebracht hat, uns erhalten und überliefert hat.

Diese Tradition ist aber nicht nur eine Haushälterin, die nur Empfangenes treu verwahrt und es so den Nachkommen unverändert überliefert. Sie ist nicht ein unbewegtes Steinbild, sondern lebendig und schwillt als ein mächtiger Strom, der sich vergrößert, je weiter er von seinem Ursprunge aus vorgedrungen ist.

Der Inhalt dieser Tradition ist das, was die geistige Welt hervorgebracht hat, und der allgemeine Geist bleibt nicht stille stehen. Mit dem allgemeinen Geiste aber ist es wesentlich, mit dem wir es hier zu tun

haben. Bei einer einzelnen Nation mag es wohl der Fall sein, daß ihre Bildung, Kunst, Wissenschaft, ihr geistiges Vermögen überhaupt statarisch wird, wie dies etwa bei den Chinesen z.B. der Fall zu sein scheint, die vor zweitausend Jahren in allem so weit mögen gewesen sein als jetzt. Der Geist der Welt aber versinkt nicht in diese gleichgültige *Ruhe*. Es beruht dies auf seinem einfachen Begriff. Sein *Leben* ist *Tat*. Die Tat hat einen vorhandenen Stoff zu ihrer Voraussetzung, auf welchen sie gerichtet ist und den sie nicht etwa bloß vermehrt, durch hinzugefügtes Material verbreitert, sondern wesentlich *bearbeitet* und *umbildet*. Dies Erben ist zugleich Empfangen und Antreten der Erbschaft; und zugleich wird sie zu einem Stoffe herabgesetzt, der vom Geiste metamorphosiert wird. Das Empfangene ist auf diese Weise verändert und bereichert worden und zugleich erhalten.

Dies ist ebenso unsere und jedes Zeitalters Stellung und Tätigkeit, die Wissenschaft, welche *vorhanden* ist, zu *fassen* und sich ihr anzubilden, und ebendarin sie weiterzubilden und auf einen höheren Standpunkt zu erheben. Indem wir sie *uns* zu *eigen* machen, machen wir aus ihr etwas *Eigenes* gegen das, was sie vorher war.

In dieser Natur des Produzierens, eine vorhandene geistige Welt zur Voraussetzung zu haben und sie in der Aneignung umzubilden, liegt es denn, daß unsere

Philosophie wesentlich nur im Zusammenhange mit vorhergehender zur Existenz gekommen und daraus mit Notwendigkeit hervorgegangen ist; und der Verlauf der Geschichte ist es, welcher uns nicht das *Werden fremder Dinge*, sondern dies *unser Werden*, das *Werden unserer Wissenschaft* darstellt.

Von der Natur des hier angegebenen Verhältnisses hängen die Vorstellungen und Fragen ab, welche über die Bestimmung der Geschichte der Philosophie vorschweben können. Die Einsicht in dasselbe gibt zugleich den näheren Aufschluß über⁵ den subjektiven Zweck, durch das Studium der Geschichte dieser Wissenschaft in die Kenntnis dieser Wissenschaft selbst eingeleitet zu werden. Es liegen ferner die Bestimmungen für die Behandlungsweise dieser Geschichte in jenem Verhältnisse, dessen nähere Erörterung daher ein Hauptzweck dieser Einleitung sein soll. Es muß dazu freilich der Begriff dessen, was die Philosophie beabsichtigt, mitgenommen, ja vielmehr zugrunde gelegt werden; und da, wie schon erwähnt, die wissenschaftliche Auseinandersetzung dieses Begriffs hier nicht ihre Stelle finden kann, so kann auch die vorzunehmende Erörterung nur den Zweck haben, nicht die Natur dieses Werdens begreifend zu beweisen, sondern vielmehr es zur vorläufigen Vorstellung zu bringen. Der Gedanke, der uns bei einer Geschichte der Philosophie zunächst entgegenkommen kann,

ist, daß sogleich dieser Gegenstand selbst einen inneren Widerstreit enthalte. Denn die Philosophie beabsichtigt das zu erkennen, was unvergänglich, ewig, an und für sich ist; ihr Ziel ist die *Wahrheit*. Die Geschichte aber erzählt solches, was zu einer Zeit gewesen, zu einer anderen aber verschwunden und durch anderes verdrängt worden ist. Gehen wir davon aus, daß die Wahrheit ewig ist, so fällt sie nicht in die Sphäre des Vorübergehenden und hat keine Geschichte. Wenn sie aber eine Geschichte hat, und indem die Geschichte dies ist, uns nur eine Reihe vergangener Gestalten der Erkenntnis darzustellen, so ist in ihr die Wahrheit nicht zu finden; denn die Wahrheit ist nicht ein Vergangenes.

Man könnte sagen, dies allgemeine Raisonement würde ebensogut nicht nur die anderen Wissenschaften, sondern auch die christliche Religion selbst treffen, und es widersprechend finden, daß es eine Geschichte dieser Religion und der anderen Wissenschaften geben solle; es wäre aber überflüssig, dies Raisonement für sich selbst weiter zu untersuchen, denn es sei schon durch die Tatsachen, daß es solche Geschichten gebe, unmittelbar widerlegt. Es muß aber, um dem Sinne jenes Widerstreits näherzukommen, ein Unterschied gemacht werden zwischen der Geschichte der äußeren Schicksale einer Religion oder einer Wissenschaft und der Geschichte eines

solchen Gegenstands selbst. Und dann ist in Betracht zu nehmen, daß es mit der Geschichte der Philosophie um der besonderen Natur ihres Gegenstandes willen eine andere Bewandnis hat als mit den Geschichten anderer Gebiete. Es erhellt sogleich, daß der angegebene Widerstreit nicht jene äußere Geschichte, sondern nur die innere, die des Inhaltes selbst treffen könnte. Das Christentum hat eine Geschichte seiner Ausbreitung, der Schicksale seiner Bekenner usf.; und indem es seine Existenz zu einer Kirche erbaut hat, so ist die[se] selbst [als] eine solche äußeres Dasein, welches in den mannigfaltigsten zeitlichen Berührungen begriffen, mannigfaltige Schicksale und wesentlich eine Geschichte hat. Was aber die christliche Lehre selbst betrifft, so ist zwar auch diese als solche nicht ohne Geschichte; aber sie hat notwendig bald ihre Entwicklung erreicht und ihre bestimmte Fassung gewonnen, und dies alte Glaubensbekenntnis hat zu jeder Zeit gegolten und soll noch jetzt unverändert als die Wahrheit gelten, wenn [auch] dies Gelten nunmehr nichts als ein Schein und die Worte eine leere Formel der Lippen wäre. Der weitere Umfang der Geschichte dieser Lehre aber enthält nur zweierlei: einerseits die mannigfaltigsten Zusätze und Abirrungen von jener festen Wahrheit und andererseits die Bekämpfung dieser Verirrungen und die Reinigung der gebliebenen Grundlage von den Zusätzen und die

Rückkehr zu ihrer Einfachheit.

Eine äußerliche Geschichte wie die Religion haben auch die anderen Wissenschaften, ingleichen die Philosophie. Sie hat eine Geschichte ihres Entstehens, Verbreitens, Blühens, Verkommens, Wiederauflebens, eine Geschichte ihrer Lehrer, Beförderer, auch Bekämpfer, ingleichen auch eines äußeren Verhältnisses häufiger zur Religion, zuweilen auch zum Staate. Diese Seite ihrer Geschichte gibt gleichfalls zu interessanten Fragen Veranlassung, unter anderen [zu der], was es mit der Erscheinung für eine Bewandnis habe, daß die Philosophie, wenn sie die Lehre der absoluten Wahrheit [sei], sich auf eine im ganzen geringe Anzahl von Individuen, auf besondere Völker, auf besondere Zeitperioden beschränkt gezeigt habe; wie gleicher Weise in Ansehung des Christentums der Wahrheit in einer viel allgemeineren Gestalt, als sie in der philosophischen Gestalt ist, die Schwierigkeit gemacht worden ist, ob es nicht einen Widerspruch in sich enthalte, daß diese Religion so spät in der Zeit hervorgetreten und so lange und selbst noch gegenwärtig auf besondere Völker eingeschränkt geblieben sei. Diese und andere dergleichen Fragen aber sind bereits viel speziellere, als daß sie nur von dem angelegten allgemeineren Widerstreit abhängen; und erst wenn wir von der eigentümlichen Natur der philosophischen Erkenntnis mehr werden berührt haben,

können wir auf die Seiten mehr eingehen, die sich mehr auf die äußere Existenz und äußere Geschichte der Philosophie beziehen.

Was aber die Vergleichung der Geschichte der Religion mit der Geschichte der Philosophie in Ansehung des inneren Inhaltes betrifft, so wird der letzteren nicht wie der Religion eine von Anfang an festbestimmte Wahrheit als Inhalt zugestanden, der als unveränderlich der Geschichte entnommen wäre. Der Inhalt des Christentums aber, der die Wahrheit ist, ist als solcher unverändert geblieben und hat darum keine oder so gut als keine Geschichte weiter.⁶ Bei der Religion fällt daher der berührte Widerstreit nach der Grundbestimmung, wodurch sie Christentum ist, hinweg. Die Verirrungen aber und Zusätze machen keine Schwierigkeit; sie sind ein Veränderliches und ihrer Natur nach ganz ein Geschichtliches.

Die anderen Wissenschaften zwar haben auch dem Inhalte nach eine Geschichte. Sie enthält zwar auch einen Teil, welcher Veränderungen desselben, Aufgeben von Sätzen, die früher gegolten haben, zeigt. Allein ein großer, vielleicht der größere Teil des Inhalts ist von der Art, daß er sich erhalten hat; und das Neue, was entstanden ist, ist nicht eine Veränderung des früheren Gewinns, sondern ein Zusatz und Vermehrung desselben. Diese Wissenschaften schreiten durch eine Juxtaposition fort. Es berichtigt sich wohl

manches im Fortschritte der Mineralogie, Botanik usf. an dem Vorhergehenden; aber der allergrößte Teil bleibt bestehen und bereichert sich ohne Veränderung durch das Neuhinzukommende. Bei einer Wissenschaft wie der Mathematik hat die Geschichte, was den Inhalt betrifft, vornehmlich nur das erfreuliche Geschäft, Erweiterungen zu erzählen, und die Elementargeometrie z.B. kann in dem Umfang, welchen Euclid dargestellt hat, von da an als für geschichtslos geworden angesehen werden.

Die Geschichte der Philosophie dagegen zeigt weder das Verharren eines zusatzlosen, einfacheren Inhalts noch nur den Verlauf eines ruhigen Ansetzens neuer Schätze an die bereits erworbenen; sondern sie scheint vielmehr das Schauspiel nur immer sich erneuernder Veränderungen des Ganzen zu geben, welche zuletzt auch nicht mehr das bloße Ziel zum gemeinsamen Bande haben. Vielmehr ist es der abstrakte Gegenstand selbst, die vernünftige Erkenntnis, welche entschwindet, und der Bau der Wissenschaft muß zuletzt mit der leeren Stätte die Präention und den eitel gewordenen Namen der Philosophie teilen.

[Ende der Heidelberger Niederschrift]

1. Gewöhnliche Vorstellungen über die Geschichte der Philosophie

Es bieten sich hier sogleich die gewöhnlichen oberflächlichen Vorstellungen über diese Geschichte dar, welche zu erwähnen und zu berichtigen sind. Über diese sehr geläufigen Ansichten, die Ihnen, meine Herren, ohne Zweifel auch bekannt sind - denn es sind in der Tat die nächsten Reflexionen, die bei dem ersten bloßen Gedanken einer Geschichte der Philosophie durch den Kopf laufen können -, will ich kurz das Nötige äußern, und die Erklärung über die Verschiedenheit der Philosophien wird uns dann weiter in die Sache selbst hineinführen.

a. Die Geschichte der Philosophie als Vorrat von Meinungen

Geschichte schließt nämlich beim ersten Anschein sogleich dies ein, daß sie zufällige Ereignisse der Zeiten, der Völker und Individuen zu erzählen habe - zufällig teils ihrer Zeitfolge, teils aber ihrem Inhalte nach. Von der Zufälligkeit in Ansehung der Zeitfolge ist nachher zu sprechen. Den Begriff, mit dem wir es zuerst zu tun haben wollen, geht die Zufälligkeit des

Inhalts an, zufällige Handlungen. Der Inhalt aber, den die Philosophie hat, sind nicht Handlungen und äußerliche Begebenheiten der Leidenschaften und des Glücks, sondern es sind Gedanken. Zufällige Gedanken aber sind nichts anderes als Meinungen, und philosophische Meinungen heißen Meinungen über den näher bestimmten Inhalt und die eigentümlicheren Gegenstände der Philosophie - über Gott, die Natur, den Geist.

Somit stoßen wir denn sogleich auf die sehr gewöhnliche Ansicht von der Geschichte der Philosophie, daß sie nämlich den Vorrat von philosophischen Meinungen herzuerzählen habe, wie sie sich in der Zeit ergeben und dargestellt haben. Wenn glimpflich gesprochen wird, so heißt man diesen Stoff Meinungen; die es mit gründlicherem Urteile ausdrücken zu können glauben, nennen diese Geschichte eine Galerie der Narrheiten sogar oder wenigstens der Verirrungen des sich ins Denken und in die bloßen Begriffe vertiefenden Menschen. Man kann solche Ansicht nicht nur von solchen hören, die ihre Unwissenheit in Philosophie bekennen (sie bekennen sie, denn diese Unwissenheit soll nach der gemeinen Vorstellung nicht hinderlich sein, ein Urteil darüber zu fällen, was an der Philosophie sei; im Gegenteil hält sich jeder für sicher, über ihren Wert und Wesen doch urteilen zu können, ohne etwas von ihr zu verstehen), - sondern

auch von solchen, welche selbst Geschichte der Philosophie schreiben und geschrieben haben. Diese Geschichte, so als eine Hererzählung von vielerlei Meinungen, wird auf diese Weise eine Sache einer müßigen Neugierde oder, wenn man will, ein Interesse der Gelehrsamkeit. Denn die Gelehrsamkeit besteht vorzüglich darin, eine Menge unnützer Sachen zu wissen, d.h. solcher, die sonst keinen Gehalt und kein Interesse in ihnen selbst haben als dies, die Kenntnis derselben zu haben.

Jedoch meint man zugleich, einen Nutzen davon zu haben, auch verschiedene Meinungen und Gedanken anderer kennen zulernen, - es bewege die Denkkraft, führe auch auf manchen guten Gedanken, d. i. es veranlasse etwa auch wieder, eine Meinung zu haben, und die Wissenschaft bestehe darin, daß sich so Meinungen aus Meinungen fortspinnen.

Wenn die Geschichte der Philosophie nur eine Galerie von Meinungen - obzwar über Gott, über das Wesen der natürlichen und geistigen Dinge - aufstellte, so würde sie eine sehr überflüssige und langweilige Wissenschaft sein, man möge auch noch so viele Nutzen, die man von solcher Gedankenbewegung und Gelehrsamkeit ziehen solle, herbei bringen. Was kann unnützer sein, als eine Reihe bloßer Meinungen kennenzulernen, was langweiliger? Schriftstellerische Werke, welche Geschichten der

Philosophie in dem Sinne sind, daß sie die Ideen der Philosophie in der Weise von Meinungen aufführen und behandeln, braucht man nur leicht anzusehen, um zu finden, wie dürr, langweilig und ohne Interesse das alles ist.

Eine Meinung ist eine subjektive Vorstellung, ein beliebiger Gedanke, eine Einbildung, die ich so oder so und ein anderer anders haben kann; - eine Meinung ist *mein*, sie ist nicht ein in sich allgemeiner, an und für sich seiender Gedanke. Die Philosophie aber enthält keine Meinungen; es gibt keine philosophischen Meinungen. Man hört einem Menschen - und wenn es auch selbst ein Geschichtsschreiber der Philosophie wäre - sogleich den Mangel der ersten Bildung an, wenn er von philosophischen Meinungen spricht. Die Philosophie ist objektive Wissenschaft der Wahrheit, Wissenschaft ihrer Notwendigkeit, begreifendes Erkennen, - kein Meinen und kein Ausspinnen von Meinungen.

Die weitere eigentliche Bedeutung von solcher Vorstellung ist dann, daß es *nur* Meinungen sind, von denen wir die Kenntnis erhalten. Auf *Meinung* ist der Akzent gelegt. Das, was der Meinung gegenübersteht, ist die Wahrheit. Wahrheit ist es, vor der die Meinung erbleicht. Wahrheit aber ist auch das Wort, bei dem die den Kopf abwenden, welche nur Meinungen in der Geschichte der Philosophie suchen oder überhaupt

meinen, es seien nur solche in ihr zu finden. Es ist ein Antagonismus von zweierlei Seiten, welchen die Philosophie hier erfährt. Einerseits erklärte die Frömmigkeit bekanntlich die Vernunft oder das Denken für unfähig, das Wahre zu erkennen; im Gegenteil führe die Vernunft nur auf den Abgrund des Zweifels, und auf Vernunft und Selbstdenken müsse Verzicht getan, sie müsse unter den blinden Autoritätsglauben gefangen genommen werden, um zur Wahrheit zu gelangen. Vom Verhältnis der Religion zur Philosophie und ihrer Geschichte nachher. Dagegen ist es andererseits ebenso bekannt, daß die sogenannte Vernunft sich geltend gemacht, den Glauben aus Autorität verworfen, das Christentum vernünftig gemacht hat, so daß die eigene Einsicht, die eigene Überzeugung durchaus nur verpflichtend für mich sei, etwas anzuerkennen. Aber wunderbarerweise ist diese Behauptung des Rechts der Vernunft dahin umgeschlagen, dies zum Resultate zu haben, daß die Vernunft nichts Wahres erkennen könne. Diese sogenannte Vernunft bekämpfte einerseits den religiösen Glauben im Namen und kraft der denkenden Vernunft, - und zugleich ist sie ebenso gegen die Vernunft gekehrt, Feindin der Vernunft, behauptet gegen sie die innere Ahnung, das Gefühl, macht so das Subjektive zum Maßstabe des Geltenden, - eine eigene Überzeugung, wie jeder sie in seiner Subjektivität sich aus und in sich selber mache.

Solche eigene Überzeugung ist nichts anderes als die Meinung, welche dadurch zum Letzten für die Menschen geworden ist.

Wenn wir von dem anfangen, worauf wir in der nächsten Vorstellung stoßen, so können wir nicht umhin, dieser Ansicht in der Geschichte der Philosophie sogleich zu erwähnen. Diese Ansicht ist ein Resultat, das in der allgemeinen Bildung durchgedrungen ist, - gleichsam das Vorurteil unserer Zeiten, der Grundsatz, in dem man sich gegenseitig versteht, sich erkennt, eine Voraussetzung, die als ausgemacht gilt und allem übrigen wissenschaftlichen Treiben zugrunde gelegt wird. Es ist dieser Grundsatz ein wahrhaftes Zeichen der Zeit. In der Theologie ist es nicht sosehr das Glaubensbekenntnis der Kirche, welches als Lehre des Christentums gilt, sondern jeder mehr oder weniger macht sich eine eigene christliche Lehre zurecht nach seiner Überzeugung, ein anderer nach anderer Überzeugung. Oder wir sehen oft die Theologie geschichtlich getrieben, der theologischen Wissenschaft das Interesse gegeben, die verschiedenen Meinungen kennenzulernen: und eines der ersten ist, alle Überzeugungen zu ehren und sie für etwas zu nehmen, das jeder nur mit sich auszumachen habe, - das Ziel ist nicht, die Wahrheit zu erkennen.

Eigene Überzeugung ist in der Tat das Letzte, absolut Wesentliche, was die Vernunft, Philosophie zur

Erkenntnis fordert nach der Seite der Subjektivität; aber sie macht den Unterschied, ob die Überzeugung auf Gefühlen, Ahnungen, Anschauungen usf., subjektiven Gründen, überhaupt auf der Besonderheit des Subjekts beruht oder auf dem Gedanken und ob sie aus der Einsicht in den Begriff und die Natur der Sache hervorgeht. Auf jene erstere Weise ist die Überzeugung nun die Meinung.

Den Gegensatz zwischen Meinung und Wahrheit, der jetzt prononziert ist, erblicken wir auch schon in der Bildung der sokratisch-platonischen Zeit - einer Zeit des Verderbens des griechischen Lebens: den Platonischen Gegensatz von Meinung *doxa* und Wissenschaft *epistêmê*. Es ist derselbe Gegensatz, den wir in der Zeit des Untergangs des römischen öffentlichen und politischen Lebens unter Augustus und in der Folge sehen. Epikureismus, Gleichgültigkeit gegen die Philosophie machte sich breit. In welchem Sinne Pilatus, als Christus sagte: »Ich bin gekommen in die Welt, die Wahrheit zu verkünden«, erwiderte: »Was ist Wahrheit?« Das ist vornehm gesprochen und heißt so viel: Diese Bestimmung Wahrheit ist ein Abgemachtes, mit dem wir fertig sind. Wir sind weiter, wissen: Wahrheit zu erkennen, davon kann nicht mehr die Rede sein. Wir sind darüber hinaus. - Wer dies aufstellt, ist in der Tat darüber hinaus.

Wenn man bei der Geschichte der Philosophie von

diesem Standpunkt ausgeht, so wäre dies ihre ganze Bedeutung, nur Partikularitäten anderer, deren jeder eine andere hat, kennenzulernen, - Eigentümlichkeiten, die mir also ein Fremdes sind und wobei meine denkende Vernunft nicht frei, nicht dabei ist, die mir nur ein äußerer, toter, historischer Stoff sind, eine Masse in sich selbst eitlen Inhalts. Und sich so in Eitlem befriedigen, ist selbst nur subjektive Eitelkeit.

Dem unbefangenen Menschen wird die Wahrheit immer ein großes Wort bleiben und das Herz schlagen lassen. Was nun die Behauptung betrifft, daß man die Wahrheit nicht erkennen könne, so kommt sie in der Geschichte der Philosophie selbst vor, wo wir sie denn auch näher betrachten werden. Hier ist nur zu erwähnen, daß, wenn man diese Voraussetzung gelten läßt wie z.B. Tennemann, es nicht zu begreifen ist, warum man sich um die Philosophie noch bekümmert. Denn jede Meinung behauptet dann fälschlich, die Wahrheit zu haben. Ich appelliere hierbei vorläufig an das alte Vorurteil, daß im Wissen Wahrheit sei, daß man aber vom Wahren nur insofern wisse, als man nachdenke, nicht so, wie man gehe und stehe; daß die Wahrheit nicht erkannt werde im unmittelbaren Wahrnehmen, Anschauen, weder in der äußerlich sinnlichen noch in der intellektuellen Anschauung (denn jede Anschauung ist als Anschauung sinnlich), sondern nur durch die Mühe des Denkens.

b. Erweis der Nichtigkeit der philosophischen Erkenntnis durch die Geschichte der Philosophie selbst

Nach einer anderen Seite hängt aber mit jener Vorstellung eine andere Folge zusammen, die man, wie man will, für einen Schaden oder einen Nutzen ansehen kann. Nämlich beim Anblick von so mannigfaltigen Meinungen, von so vielerlei philosophischen Systemen gerät man in das Gedränge, zu welchem man sich halten solle. Man sieht, über die großen Materien, zu denen sich der Mensch hingezogen fühlt und deren Erkenntnis die Philosophie gewähren wolle, haben sich die größten Geister geirrt, weil sie von anderen widerlegt worden sind. »Da dieses so großen Geistern wider fahren ist, wie kann *ego homuncio* da entscheiden wollen.« Diese Folge, die aus der Verschiedenheit der philosophischen Systeme gezogen wird, ist, wie man meint, der Schaden in der Sache, zugleich ist sie aber auch ein subjektiver Nutzen. Denn diese Verschiedenheit ist die gewöhnliche Ausrede für die, welche mit Kennermiene sich das Ansehen geben wollen, sie interessieren sich für die Philosophie, dafür, daß sie bei diesem angeblichen guten Willen, ja bei zugegebener Notwendigkeit der Bemühung um diese Wissenschaft, doch in der Tat sie

gänzlich vernachlässigen. Aber diese Verschiedenheit der philosophischen Systeme ist weit entfernt, sich für eine bloße Ausrede zu nehmen. Sie gilt vielmehr für einen ernsthaften, wahrhaften Grund gegen den Ernst, den das Philosophieren aus seiner Beschäftigung macht, - als eine Rechtfertigung, sich nicht mit ihr zu befassen, und als eine selbst unwiderlegbare Instanz über die Vergeblichkeit des Versuchs, die philosophische Erkenntnis der Wahrheit zu erreichen zu wollen. Wenn aber auch zugegeben wird, die Philosophie solle eine wirkliche Wissenschaft sein und *eine* Philosophie werde wohl die wahre sein, so entstehe die Frage; aber welche? woran soll man sie erkennen? Jede versichere, sie sei die wahre; jede selbst gebe andere Zeichen und Kriterien an, woran man die Wahrheit erkennen solle; ein nüchternes besonnenes Denken müsse daher Anstand nehmen, sich zu entscheiden.

Dies ist das weitere Interesse, welches die Geschichte der Philosophie leisten soll. Cicero (*De natura deorum* I, 10-16) gibt eine solche schludrige Geschichte der philosophischen Gedanken über Gott. Er legt sie einem Epikureer in den Mund, wußte aber nichts Besseres darauf zu sagen; es ist also seine Ansicht. Der Epikureer sagt, man sei zu keinem bestimmten Begriff gekommen. Der Erweis, daß das Bestreben der Philosophie nichtig sei, wird sogleich aus

der allgemeinen oberflächlichen Ansicht der Geschichte der Philosophie geführt: der Erfolg der Geschichte zeige sich als eine Entstehung der mannigfaltigsten Gedanken, der vielfachen Philosophien, die einander entgegengesetzt sind, sich widersprechen und widerlegen. Dies Faktum, welches nicht zu leugnen ist, scheint die Berechtigung, ja die Aufforderung zu enthalten, die Worte Christi auch auf die Philosophien anzuwenden und sich zu sagen: »Laß die Toten ihre Toten begraben und folge mir nach!« - Das Ganze der Geschichte der Philosophie ist ein Reich vergangener, nicht nur leiblich verstorbener Individuen, sondern widerlegter, geistig vergangener Systeme, deren jedes das andere tot gemacht, begraben hat.⁷ - Statt »folge mir nach« müßte es freilich nach diesem Sinne vielmehr heißen: Folge dir selbst nach, d.h. halte dich an deine eigene Überzeugung, bleibe bei deiner eigenen Meinung stehen. Warum bei einer fremden?

Es geschieht freilich, daß eine neue Philosophie auftritt. Diese behauptet, daß die anderen nichts gelten. Jede Philosophie tritt zwar mit der Prätention auf, daß durch sie die vorhergehenden Philosophien nicht nur widerlegt, sondern ihrem Mangel abgeholfen, das Rechte endlich gefunden sei. Aber der früheren Erfahrung gemäß zeigt sich vielmehr, daß auf solche Philosophie gleichfalls andere Worte der Schrift

anwendbar sind, die der Apostel Paulus zu Ananias spricht: »Siehe die Füße derer, die dich hinaustragen werden, stehen schon vor der Tür.« Siehe die Philosophie, wodurch die deinige widerlegt und verdrängt werden wird, wird nicht lange ausbleiben, sowenig als sie bei jeder anderen ausgeblieben ist.

c. Erklärungen über die Verschiedenheit der Philosophien

Es ist allerdings genug gegründete Tatsache, daß es verschiedene Philosophien gibt und gegeben hat. Die Wahrheit aber ist *eine*; - dieses unüberwindliche Gefühl oder Glauben hat der Instinkt der Vernunft. Also kann auch nur eine Philosophie die wahre sein; und weil sie so verschieden sind, so müssen - schließt man - die übrigen nur Irrtümer sein; aber jene *eine* zu sein, versichert, begründet, beweist eine jede von sich. - Dies ist ein gewöhnliches Raisonement und eine richtig scheinende Einsicht des nüchternen Denkens. Was nun die Nüchternheit des Denkens, dieses Schlagwort betrifft, so wissen wir von der Nüchternheit aus der täglichen Erfahrung, daß, wenn wir nüchtern sind, wir uns zugleich damit oder gleich darauf hungrig fühlen. Jenes nüchterne Denken aber hat das Talent und Geschick, aus seiner Nüchternheit nicht

zum Hunger, zum Verlangen überzugehen, sondern in sich satt zu sein und zu bleiben. Damit verrät sich dieses Denken, das jene Sprache spricht, daß es toter Verstand ist, denn nur das Tote ist nüchtern und ist und bleibt dabei zugleich satt. Die physische Lebendigkeit aber, wie die Lebendigkeit des Geistes, bleibt in der Nüchternheit nicht befriedigt, sondern ist Trieb, geht über in den Hunger und Durst nach Wahrheit, nach Erkenntnis derselben, dringt nach Befriedigung dieses Triebes und läßt sich nicht mit solchen Reflexionen, wie jene ist, abspesen und ersättigen.

Was aber näher über diese Reflexion zu sagen ist, wäre schon zunächst dies, daß, so verschieden die Philosophien wären, sie doch dies Gemeinschaftliche hätten, Philosophie zu sein. Wer also irgendeine Philosophie studierte oder innehätte (wenn es anders eine Philosophie ist), hätte damit doch Philosophie inne. Jenes Ausreden und Räsonnement, das sich an die bloße Verschiedenheit festhält und aus Ekel oder Bangigkeit vor der Besonderheit, in der ein Allgemeines wirklich ist, nicht diese Allgemeinheit ergreifen oder anerkennen will, habe ich anderswo mit einem Kranken verglichen, dem der Arzt Obst zu essen anrät und dem man Kirschen oder Pflaumen oder Trauben vorsetzt, der aber in einer Pedanterie des Verstandes nicht zugreift, weil keine dieser Früchte Obst sei, sondern die eine Kirschen, die andere Pflaumen oder

Trauben.

Aber es kommt wesentlich darauf an, noch eine tiefere Einsicht darein zu haben, was es mit dieser Verschiedenheit der philosophischen Systeme für eine Bewandtnis habe. Die philosophische Erkenntnis dessen, was Wahrheit und Philosophie ist, läßt diese Verschiedenheit selbst als solche noch in einem ganz anderen Sinne erkennen als nach dem abstrakten Gegensatze von Wahrheit und Irrtum. Die Erläuterung hierüber wird uns die Bedeutung der ganzen Geschichte der Philosophie aufschließen.

Wir müssen dies begreiflich machen, daß diese Mannigfaltigkeit der vielen Philosophien nicht nur der Philosophie selbst - der Möglichkeit der Philosophie - keinen Eintrag tut, sondern daß sie zur Existenz der Wissenschaft der Philosophie schlechterdings notwendig ist und gewesen ist, - dies ihr wesentlich ist.

Bei dieser Betrachtung gehen wir freilich davon aus, daß die Philosophie das Ziel habe, die Wahrheit denkend, begreifend zu erfassen, nicht dies zu erkennen, daß nichts zu erkennen sei, wenigstens daß die wahre Wahrheit nicht zu erkennen sei, sondern nur zeitliche, endliche Wahrheit (d.h. eine Wahrheit, die zugleich auch ein Nichtwahres ist); ferner, daß wir es in der Geschichte der Philosophie mit der Philosophie selbst zu tun haben.

Wir können das, worauf es hier ankommt, in die einzige Bestimmung der »Entwicklung« zusammenfassen. Wenn uns diese deutlich wird, so wird alles übrige sich von selbst ergeben und folgen. Die Taten der Geschichte der Philosophie sind keine Abenteuer - sowenig die Weltgeschichte nur romantisch ist -, nicht nur eine Sammlung von zufälligen Begebenheiten, Fahrten irrender Ritter, die sich für sich herum-schlagen, absichtslos abmühen und deren Wirksamkeit spurlos verschwunden ist. Ebensowenig hat sich hier einer etwas ausgeklügelt, dort ein anderer nach Willkür, sondern in der Bewegung des denkenden Geistes ist wesentlich Zusammenhang. Es geht vernünftig zu. Mit diesem Glauben an den Weltgeist müssen wir an die Geschichte und insbesondere an die Geschichte der Philosophie gehen.

2. Erläuterungen für die Begriffsbestimmung der Geschichte der Philosophie

Der vorhin schon angeführte Satz, daß die Wahrheit nur *eine* ist, ist nämlich noch abstrakt und formell. Im tieferen Sinne ist es der Ausgangspunkt und das Ziel der Philosophie, diese *eine* Wahrheit zu erkennen, aber sie zugleich als die Quelle, aus der alles andere, alle Gesetze der Natur, alle Erscheinungen des Lebens und Bewußtseins nur abfließen, von der sie nur Widerscheine sind, - oder alle diese Gesetze und Erscheinungen auf anscheinend umgekehrtem Wege auf jene *eine* Quelle zurückzuführen, aber um sie aus ihr zu begreifen, d.h. ihre Ableitung daraus zu erkennen. Das Wesentlichste ist also vielmehr, zu erkennen, daß die *eine* Wahrheit nicht ein nur einfacher, leerer, sondern in sich bestimmter Gedanke ist.

Zum Behufe dieser Erkenntnis müssen wir uns auf einige abstrakte Begriffe einlassen, die so ganz allgemein und trocken sind. Es sind dies die zwei Bestimmungen von *Entwicklung* und von *Konkretem*. Das Produkt des Denkens ist Gedachtes überhaupt; der Gedanke ist formell, Begriff der mehr bestimmte Gedanke, Idee der Gedanke in seiner Totalität, an und für sich seienden Bestimmung. Idee ist dann auch das Wahre und allein das Wahre. Wesentlich ist es nun

die Natur der Idee, sich zu entwickeln und nur durch die Entwicklung sich zu erfassen, zu werden, was sie ist.

a. Der Begriff der Entwicklung

Entwicklung ist eine bekannte Vorstellung. Es ist aber das Eigentümliche der Philosophie, das zu untersuchen, was man sonst für bekannt hält. Was man unbesehen handhabt und gebraucht, womit man sich im Leben herumhilft, ist gerade das Unbekannte, wenn man nicht philosophisch gebildet ist. Die weitere Erörterung dieser Begriffe gehört in die logische Wissenschaft. Daß die Idee sich erst zu dem machen muß, was sie ist, scheint Widerspruch; sie ist, was sie ist, könnte man sagen.

Um zu fassen, was Entwickeln ist, müssen zweierlei - sozusagen - Zustände unterschieden werden. Der eine ist das, was als Anlage, Vermögen, das Ansichsein, wie ich es nenne (*potentia, dynamis*), bekannt ist. Die zweite Bestimmung ist das Fürsichsein, die Wirklichkeit (*actus, energeia*). Wir sagen, der Mensch ist vernünftig, hat Vernunft von Natur; so hat er sie nur in der Anlage, im Keime. Der Mensch hat Vernunft, Verstand, Phantasie, Wille, wie er geboren, selbst im Mutterleibe. Das Kind ist auch ein Mensch,

es hat aber nur das Vermögen, die reale Möglichkeit der Vernunft; es ist so gut, als hätte es keine Vernunft, sie existiert noch nicht an ihm; es vermag noch nichts Vernünftiges zu tun, hat kein vernünftiges Bewußtsein. Erst indem [das], was der Mensch so an sich ist, für ihn wird, also die Vernunft für sich, hat dann der Mensch Wirklichkeit nach irgendeiner Seite, - ist wirklich vernünftig, und nun für die Vernunft.

Was heißt dies näher? Was an sich ist, muß dem Menschen zum Gegenstand werden, zum Bewußtsein kommen; so wird es für den Menschen. Was ihm Gegenstand, ist dasselbe, was er an sich ist; und so wird der Mensch erst für sich selbst, ist verdoppelt, ist erhalten, nicht ein Anderer geworden. Der Mensch ist denkend, und dann denkt er den Gedanken; im Denken ist nur das Denken Gegenstand, die Vernünftigkeit produziert Vernünftiges, die Vernunft ist ihr Gegenstand. (Das Denken fällt dann auch zur Vernunft herab, das ist weitere Betrachtung.) Der Mensch, der an sich vernünftig ist, ist nicht weitergekommen, wenn er für sich vernünftig ist. Das Ansich erhält sich, und doch ist der Unterschied ganz ungeheuer. Es kommt kein neuer Inhalt heraus; doch ist diese Form ein ungeheurer Unterschied. Auf diesen Unterschied kommt der ganze Unterschied in der Weltgeschichte an. Die Menschen sind alle

vernünftig; das Formelle dieser Vernünftigkeit ist, daß der Mensch frei ist; dies ist seine Natur. Doch ist bei vielen Völkern Sklaverei gewesen und ist zum Teil noch vorhanden, und die Völker sind damit zufrieden. Der einzige Unterschied zwischen den afrikanischen und asiatischen Völkern und den Griechen, Römern und der modernen Zeit ist nur, daß diese wissen, es für sie ist, daß sie frei sind. Jene sind es auch, aber sie wissen es nicht, sie existieren nicht als frei. Dies macht die ungeheure Änderung des Zustandes aus. Alles Erkennen, Lernen, Wissenschaft, selbst Handeln beabsichtigt weiter nichts, als das, was innerlich, an sich ist, aus sich herauszuziehen und sich gegenständlich zu werden.

In die Existenz treten ist Veränderung und in demselben eins und dasselbe bleiben. Das Ansich regiert den Verlauf. Die Pflanze verliert sich nicht in bloße ungemessene Veränderung. So im Keim der Pflanze. Es ist dem Keime nichts anzusehen. Er hat den Trieb, sich zu entwickeln; er kann es nicht aushalten, nur an sich zu sein. Der Trieb ist der Widerspruch, daß er nur an sich ist und es doch nicht sein soll. Der Trieb setzt in die Existenz heraus. Es kommt vielfaches hervor; das ist aber alles im Keime schon enthalten, freilich nicht entwickelt, sondern eingehüllt und ideell. Die Vollendung dieses Heraussetzens tritt ein, es setzt sich ein Ziel. Das höchste Außersichkommen, das

vorherbestimmte Ende ist die Frucht, d.h. die Hervorbringung des Keims, die Rückkehr zum ersten Zustande. Der Keim will sich selbst hervorbringen, zu sich selbst zurückkehren. Was darin ist, wird auseinandergesetzt und nimmt sich dann wieder in die Einheit zurück, wovon es ausgegangen. Bei den natürlichen Dingen ist es freilich der Fall, daß das Subjekt, was angefangen hat, und das Existierende, welches den Schluß macht - Frucht, Samen -, zweierlei Individuen sind. Die Verdoppelung hat das scheinbare Resultat, in zwei Individuen zu zerfallen; dem Inhalte nach sind sie dasselbe. Ebenso im animalischen Leben: Eltern und Kinder sind verschiedene Individuen, obgleich von derselben Natur.

Im Geiste ist es anders. Er ist Bewußtsein, frei, darum, daß in ihm Anfang und Ende zusammenfällt. Der Keim in der Natur, nachdem er sich zu einem Anderen gemacht, nimmt sich wieder in die Einheit zusammen. Ebenso im Geiste; was an sich ist, wird für den Geist, und so wird er für sich selbst. Die Frucht, der Same wird nicht für den ersten Keim, sondern nur für uns; beim Geiste ist beides nicht nur an sich dieselbe Natur, sondern es ist ein Füreinander- und ebendamit ein Fürsichsein. Das, für welches das Andere ist, ist dasselbe als das Andere. Nur dadurch ist der Geist bei sich selbst in seinem Anderen. Die Entwicklung des Geistes ist Herausgehen,

Sichauseinanderlegen und zugleich Zusichkommen.

Dies Beisichsein des Geistes, dies Zusichselbstkommen desselben kann als sein höchstes, absolutes Ziel ausgesprochen werden. Nur dies will er, und nichts anderes. Alles, was im Himmel und auf Erden geschieht - ewig geschieht -, das Leben Gottes und alles, was zeitlich getan wird, strebt nur danach hin, daß der Geist sich erkenne, sich selber gegenständlich mache, sich finde, für sich selber werde, sich mit sich zusammenschließe. Er ist Verdoppelung, Entfremdung, aber um sich selbst finden zu können, um zu sich selbst kommen zu können. Nur dies ist Freiheit; frei ist, was nicht auf ein Anderes sich bezieht, nicht von ihm abhängig ist. Der Geist, indem er zu sich selbst kommt, erreicht dies, [ein] freier zu sein. Nur hier tritt wahrhaftes Eigentum, nur hier wahrhafte eigene Überzeugung ein. In allem anderen als im Denken kommt der Geist nicht zu dieser Freiheit. So im Anschauen, den Gefühlen: ich finde mich bestimmt, bin nicht frei, sondern *bin so*, wenn ich auch ein Bewußtsein über diese meine Empfindung habe. Im Willen hat man bestimmte Zwecke, bestimmtes Interesse; ich bin zwar frei, indem dies das Meinige ist; diese Zwecke enthalten aber immer ein Anderes, oder ein solches, welches für mich ein Anderes ist, wie Triebe, Neigungen usw. Nur im Denken ist alle Fremdheit durchsichtig, verschwunden; der Geist ist hier auf

absolute Weise frei. Damit ist das Interesse der Idee, der Philosophie zugleich ausgesprochen.

b. Der Begriff des Konkreten

Bei der Entwicklung kann man fragen: was entwickelt sich? was ist der absolute Inhalt? Entwicklung ist formelle Tätigkeit, ohne Inhalt, - stellt man sich vor. Die Tat hat aber keine andere Bestimmung als die Tätigkeit; dadurch ist die allgemeine Beschaffenheit des Inhalts bestimmt. Ansichsein und Fürsichsein sind die Momente der Tätigkeit; die Tat ist dies, solche unterschiedene Momente in sich zu enthalten. Die Tat ist aber dabei wesentlich Eines; und dies ist das Konkrete. Nicht nur die Tat ist konkret, sondern auch das Ansich, das Subjekt der Tätigkeit, welches anfängt: das Produkt, ebenso die Tätigkeit und das Beginnende. Der Gang der Entwicklung ist auch der Inhalt, die Idee selber. Es ist Eines und ein Anderes, und beide sind eins; das ist das Dritte, - das eine ist im anderen bei sich selbst, nicht außerhalb seiner.

Es ist ein gewöhnliches Vorurteil, die philosophische Wissenschaft habe es nur mit Abstraktionen, leeren Allgemeinheiten zu tun; die Anschauung, unser empirisches Selbstbewußtsein, unser Selbstgefühl, das Gefühl des Lebens sei dagegen das in sich

Konkrete, in sich Bestimmte, Reiche. In der Tat steht die Philosophie im Gebiete des Gedankens; sie hat es damit mit Allgemeinheiten zu tun, ihr Inhalt ist abstrakt, aber nur der Form, dem Elemente nach; in sich selbst ist aber die Idee wesentlich konkret, die Einheit von unterschiedenen Bestimmungen. Es ist hierin, daß sich die Vernunftkenntnis von der bloßen Verstandeskenntnis unterscheidet, und es ist das Geschäft des Philosophierens gegen den Verstand, zu zeigen, daß das Wahre, die Idee nicht in leeren Allgemeinheiten besteht, sondern in einem Allgemeinen, das in sich selbst das Besondere, das Bestimmte ist. Ist das Wahre abstrakt, so ist es unwahr. Die gesunde Menschenvernunft geht auf das Konkrete. Erst die Reflexion des Verstandes ist abstrakte Theorie, unwahr, nur im Kopfe richtig, - auch unter anderem nicht praktisch. Die Philosophie ist dem Abstrakten am feindlichsten, führt zum Konkreten zurück.

So ist die Idee ihrem Inhalte nach in sich konkret, sowohl an sich, und ebenso ist das Interesse, daß es *für sie* heraus sei, was sie *an sich* ist. Beide Begriffe verbunden, so haben wir die Bewegung des Konkreten. Da das Ansich schon in sich selber konkret ist und wir nur das setzen, was an sich vorhanden, so kommt nur die neue Form hinzu, daß jetzt als unterschieden erscheint, was vorher im ursprünglich Einen eingeschlossen war. Das Konkrete soll für sich

werden. Es ist in sich unterschieden, - als Ansich, Möglichkeit ist es noch nicht als unterschieden gesetzt, noch in der Einheit (diese widerspricht der Unterschiedenheit); es ist einfach und doch unterschieden. Dieser innere Widerspruch des Konkreten ist selbst das Treibende zur Entwicklung. So kommt es zur Existenz der Unterschiede. Ebenso widerfährt dem Unterschiede auch sein Recht. Dies Recht ist, daß er zurückgenommen, wieder aufgehoben wird; seine Wahrheit ist nur, zu sein im Einen. Das ist Lebendigkeit, sowohl die natürliche als die der Idee, des Geistes in sich. Die Idee ist nicht abstrakt, das höchste Wesen, von dem weiter nichts gesagt werden könne; solcher Gott ist Produkt des Verstandes der modernen Welt. Es ist Bewegung, Prozeß, aber darin Ruhe; der Unterschied, indem er ist, ist nur ein verschwindender, wodurch die volle, konkrete Einheit hervorgeht.

Zur weiteren Erläuterung dieses Begriffs des Konkreten können wir nun zunächst sinnliche Dinge als Beispiele des Konkreten anführen. Obgleich die Blume vielfache Qualitäten hat, als Geruch, Geschmack, Gestalt, Farbe usf., so ist sie doch *eine*. Es darf nichts fehlen von diesen Qualitäten an diesem Blatte dieser Blume; jeder einzelne Teil des Blattes hat alle Eigenschaften, welche das ganze Blatt [hat]. Ebenso enthält das Gold in jedem seiner Punkte alle seine Qualitäten ungetrennt und ungeteilt. Beim

Sinnlichen lassen wir dies gelten, daß solches Verschiedenes zusammen ist; aber beim Geistigen wird das Unterschiedene vornehmlich als entgegengesetzt gefaßt. Wir finden es nicht widersprechend und haben kein Arges daran, daß Geruch und Geschmack der Blume, obgleich andere gegeneinander, dennoch schlechthin in Einem sind; wir setzen sie nicht einander gegenüber. Nur der Verstand, das verständige Denken findet Anderes als unverträglich nebeneinander. Die Materie z.B. ist zusammengesetzt, oder der Raum ist kontinuierlich und ununterbrochen; dann können wir ebenso Punkte im Raum annehmen. Die Materie ist zusammenhängend; man kann sie auch zerschlagen und so immer weiter ins Unendliche teilen; man sagt dann, die Materie bestehe aus Atomen, Punktualitäten, sei also nicht kontinuierlich. So hat man die beiden Bestimmungen, Kontinuität und Punktualität in einem. Beide nimmt der Verstand als sich gegenseitig ausschließend: Entweder ist die Materie schlechthin kontinuierlich oder punktuell. Sie hat aber in der Tat beide Bestimmungen.

Oder wir sagen vom Menschen, er habe Freiheit; die andere Bestimmung ist die Notwendigkeit. »Wenn der Geist frei ist, so ist er nicht der Notwendigkeit unterworfen«; und *vice versa*: »sein Wollen, Denken ist durch Notwendigkeit bestimmt, also nicht frei.«

»Eins«, sagt man, »schließt das andere aus.« Hier

nehmen wir die Unterschiede als sich ausschließend, als nicht ein Konkretes bildend. Das Wahre, der Geist ist konkret, und seine Bestimmungen Freiheit und Notwendigkeit. So ist die höhere Einsicht, daß der Geist in seiner Notwendigkeit frei ist und nur in ihr seine Freiheit findet, wie seine Notwendigkeit nur in seiner Freiheit ruht. Es wird uns hier schwerer, die Einheit zu setzen. Es gibt nun auch Existenzen, die einseitig der Notwendigkeit angehören; das sind die natürlichen Dinge. Die Natur ist darum abstrakt, kommt nicht zur wahrhaften Existenz; - nicht daß das Abstrakte gar nicht existiere. Rot ist z.B. eine abstrakte sinnliche Vorstellung; und wenn das gewöhnliche Bewußtsein vom Roten spricht, meint es nicht, daß es mit Abstraktem zu tun habe. Aber eine Rose, die rot ist, ist ein konkretes Rot, an dem sich vielerlei so Abstraktes unterscheiden und isolieren läßt. Die Freiheit kann auch abstrakte Freiheit ohne Notwendigkeit sein; diese falsche Freiheit ist die Willkür, und sie ist eben damit das Gegenteil ihrer selber, die bewußtlose Gebundenheit, leere Meinung von Freiheit - bloß formelle Freiheit.

Das Dritte, die Frucht der Entwicklung, ist ein Resultat der Bewegung. Insofern es aber nur Resultat einer Stufe ist, so ist es, als das Letzte dieser Stufe, dann zugleich der Anfangspunkt und das Erste einer anderen Entwicklungsstufe. Goethe sagt daher mit

Recht irgendwo: »Das Gebildete wird immer selbst wieder zu Stoff.« Die Materie, die gebildet ist, Form hat, ist wieder Materie für eine neue Form. Der Geist geht in sich und macht sich zum Gegenstande; und die Richtung seines Denkens darauf gibt ihm Form und Bestimmung des Gedankens. Diesen Begriff, in dem er sich erfaßt hat und der er ist, diese seine Bildung, dies sein Sein, von neuem von ihm abgetrennt, macht er sich wieder zum Objekte, wendet von neuem seine Tätigkeit darauf. So formiert dies Tun das vorher Formierte weiter, gibt ihm mehr Bestimmungen, macht es bestimmter in sich, ausgebildeter und tiefer. Diese Bewegung ist als konkret eine Reihe von Entwicklungen, die nicht als gerade Linie ins abstrakt Unendliche hinaus, sondern als ein Kreis, als Rückkehr in sich selbst vorgestellt werden muß. Dieser Kreis hat zur Peripherie eine große Menge von Kreisen; das Ganze ist eine große, sich in sich zurückbeugende Folge von Entwicklungen.

c. Die Philosophie als Erkenntnis der Entwicklung des Konkreten

Nachdem ich auf diese Weise die Natur des Konkreten überhaupt erläutert [habe], so setze ich über seine Bedeutung nun hinzu, daß das Wahre, so in sich selbst bestimmt, den Trieb hat, sich zu entwickeln. Nur das Lebendige, das Geistige rührt sich in sich, entwickelt sich. Die Idee ist so - konkret an sich und sich entwickelnd - ein organisches System, eine Totalität, welche einen Reichtum von Stufen und Momenten in sich enthält.

Die Philosophie ist nun für sich das Erkennen dieser Entwicklung und ist als begreifendes Denken selbst diese denkende Entwicklung. Je weiter diese Entwicklung gediehen, desto vollkommener ist die Philosophie.

Ferner geht diese Entwicklung nicht nach außen als in die Äußerlichkeit, sondern das Auseinandergehen der Entwicklung ist ebenso ein Gehen nach innen; d. i. die allgemeine Idee bleibt zugrunde liegen und bleibt das Allumfassende und Unveränderliche.

Indem das Hinausgehen der philosophischen Idee in ihrer Entwicklung nicht eine Veränderung, ein Werden zu einem Anderen, sondern ebenso ein In-sichhineingehen, ein Sichinsichvertiefen ist, so macht

das Fortschreiten die vorher allgemeine unbestimmtere Idee in sich bestimmter; weitere Entwicklung der Idee oder ihre größere Bestimmtheit ist ein und dasselbe. Hier ist das Extensivste auch das Intensivste. Die Extension als Entwicklung ist nicht eine Zerstreuung und Auseinanderfallen, sondern ebenso ein Zusammenhalt, der eben um so kräftiger und intensiver, als die Ausdehnung, das Zusammengehaltene reicher und weiter ist.

Dies sind die abstrakten Sätze über die Natur der Idee und ihrer Entwicklung. So ist die gebildete Philosophie in ihr selber beschaffen; es ist *eine* Idee im Ganzen und in allen ihren Gliedern, wie in einem lebendigen Individuum *ein* Leben, *ein* Puls durch alle Glieder schlägt. Alle in ihr hervortretenden Teile und die Systematisation derselben geht aus der einen Idee hervor; alle diese Besonderen sind nur Spiegel und Abbilder dieser einen Lebendigkeit; sie haben ihre Wirklichkeit nur in dieser Einheit, und ihre Unterschiede, ihre verschiedenen Bestimmtheiten zusammen sind selbst nur der Ausdruck und die in der Idee enthaltene Form. So ist die Idee der Mittelpunkt, der zugleich die Peripherie ist, der Lichtquell, der in allen seinen Expansionen nicht außer sich kommt, sondern gegenwärtig und immanent in sich bleibt; - so ist sie das System der Notwendigkeit und ihrer eigenen Notwendigkeit, die damit ebenso ihre Freiheit ist.

3. Resultate für den Begriff der Geschichte der Philosophie

So ist die Philosophie System in der Entwicklung, so ist es auch die Geschichte der Philosophie, und dies ist der Hauptpunkt, der Grundbegriff, den diese Abhandlung dieser Geschichte darstellen wird.

Um dies zu erläutern, muß zuerst der Unterschied in Ansehung der Weise der Erscheinung bemerklich gemacht werden, der stattfinden kann. Das Hervorgehen der unterschiedenen Stufen im Fortschreiten des Gedankens kann nämlich mit dem Bewußtsein der Notwendigkeit, nach der sich jede folgende ableitet und nach der nur *diese* Bestimmung und Gestalt hervortreten kann, - oder es kann ohne dies Bewußtsein, nach Weise eines natürlichen, zufällig scheinenden Hervorgehens geschehen, so daß innerlich der Begriff zwar nach seiner Konsequenz wirkt, aber diese Konsequenz nicht ausgedrückt ist, wie in der Natur in der Stufe der Entwicklung der Zweige, der Blätter, Blüte, Frucht jedes für sich hervorgeht, aber die innere Idee das Leitende und Bestimmende dieser Aufeinanderfolge ist, oder wie im Kinde nacheinander die körperlichen Vermögen und vornehmlich die geistigen Tätigkeiten zur Erscheinung kommen, einfach und unbefangen, so daß die Eltern, die das erste Mal eine

solche Erfahrung machen, wie ein Wunder vor sich sehen, wo das alles herkommt, von innen für sich da [ist] und jetzt sich zeigt und die ganze Folge dieser Erscheinungen nur die Gestalt der Aufeinanderfolge in der Zeit [hat].

Die *eine* Weise dieses Hervorgehens, die Ableitung der Gestaltungen, die gedachte, erkannte Notwendigkeit der Bestimmungen darzustellen, ist die Aufgabe und das Geschäft der Philosophie selbst; und indem es die reine Idee ist, auf die es hier ankommt, noch nicht die weiter besonderte Gestaltung derselben als Natur und als Geist, so ist jene Darstellung vornehmlich die Aufgabe und das Geschäft der logischen Philosophie. Die andere Weise aber, daß die unterschiedenen Stufen und Entwicklungsmomente in der Zeit, in der Weise des Geschehens, an diesen besonderen Orten, unter diesem oder jenem Volke, unter diesen politischen Umständen und unter diesen Verwicklungen mit denselben hervortreten - kurz, unter dieser empirischen Form -, dies ist das Schauspiel, welches uns die Geschichte der Philosophie zeigt. Diese Ansicht ist es, welche die einzig würdige für diese Wissenschaft ist; sie ist in sich durch den Begriff der Sache die wahre; und daß sie der Wirklichkeit nach ebenso sich zeigt und bewährt, dies wird sich durch das Studium dieser Geschichte selbst ergeben.

Nach dieser Idee behaupte ich nun, daß die

Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie in der Geschichte dieselbe ist als die Aufeinanderfolge in der logischen Ableitung der Begriffsbestimmungen der Idee. Ich behaupte, daß, wenn man die Grundbegriffe der in der Geschichte der Philosophie erschienenen Systeme rein dessen entkleidet, was ihre äußerliche Gestaltung, ihre Anwendung auf das Besondere und dergleichen betrifft, so erhält man die verschiedenen Stufen der Bestimmung der Idee selbst in ihrem logischen Begriffe. Umgekehrt, den logischen Fortgang für sich genommen, so hat man darin nach seinen Hauptmomenten den Fortgang der geschichtlichen Erscheinungen; - aber man muß freilich diese reinen Begriffe in dem zu erkennen wissen, was die geschichtliche Gestalt enthält. Ferner unterscheidet sich allerdings auch nach einer Seite die Folge als Zeitfolge der Geschichte von der Folge in der Ordnung der Begriffe. Wo diese Seite liegt, dies näher zu zeigen, würde uns aber von unserem Zwecke zu weit abführen.

Ich bemerke nur noch dies, daß aus dem Gesagten erhellt, daß das Studium der Geschichte der Philosophie Studium der Philosophie selbst ist, wie es denn nicht anders sein kann. Wer Geschichte der Physik, Mathematik usf. studiert, macht sich damit ja auch mit der Physik, Mathematik selbst bekannt. Aber um in der empirischen Gestalt und Erscheinung, in der

die Philosophie geschichtlich auftritt, ihren Fortgang als Entwicklung der Idee zu erkennen, muß man freilich die Erkenntnis der Idee schon mitbringen, so gut als man zur Beurteilung der menschlichen Handlungen die Begriffe von dem, was recht und gehörig ist, mitbringen muß. Sonst, wie wir dies in so vielen Geschichten der Philosophie sehen, bietet sich dem ideenlosen Auge freilich nur ein unordentlicher Haufen von Meinungen dar. Diese Idee Ihnen nachzuweisen, die Erscheinungen sonach zu erklären - dies ist das Geschäft dessen, der die Geschichte der Philosophie vorträgt. Weil der Beobachter den Begriff der Sache schon mitbringen muß, um ihn in ihrer Erscheinung zu sehen und den Gegenstand wahrhaft auslegen zu können, so dürfen wir uns nicht wundern, wenn es so manche schale Geschichte der Philosophie gibt, wenn in ihnen die Reihe der philosophischen Systeme als eine Reihe von bloßen Meinungen, Irrtümern, Gedankenspielen vorgestellt wird - Gedankenspielen, die zwar mit großem Aufwand von Scharfsinn, Anstrengung des Geistes und was man alles über das Formelle derselben für Komplimente sagt, ausgeheckt worden seien. Bei dem Mangel des philosophischen Geistes, den solche Geschichtsschreiber mitbringen, wie sollten sie das, was vernünftiges Denken ist, auffassen und darstellen können?

Aus dem, was über die formelle Natur der Idee

angegeben worden ist, erhellt, daß nur eine Geschichte der Philosophie, als ein solches System der Entwicklung der Idee aufgefaßt, den Namen einer Wissenschaft verdient (nur darum gebe ich mich damit ab, halte Vorlesungen darüber); eine Sammlung von Kenntnissen macht keine Wissenschaft aus. Nur so, als durch die Vernunft begründete Folge der Erscheinungen, welche selbst das, was die Vernunft ist, zu ihrem Inhalte haben und es enthüllen, zeigt sich diese Geschichte selbst als etwas Vernünftiges; sie zeigt, daß sie eine vernünftige Begebenheit. Wie sollte das alles, was in Angelegenheiten der Vernunft geschehen ist, nicht selbst vernünftig sein? Es muß schon vernünftiger Glaube sein, daß nicht der Zufall in den menschlichen Dingen herrscht; und es ist eben Sache der Philosophie, zu erkennen, daß, sosehr ihre eigene Erscheinung Geschichte ist, sie nur durch die Idee bestimmt ist.

Durch diese vorausgeschickten allgemeinen Begriffe sind nun die Kategorien bestimmt, deren nähere Anwendung auf die Geschichte der Philosophie wir zu betrachten haben - eine Anwendung, welche uns die bedeutendsten Gesichtspunkte dieser Geschichte vor Augen bringen wird.

a. *Zeitliche Entwicklung der mannigfaltigen
Philosophien*

Die unmittelbarste Frage, welche über diese Geschichte gemacht werden kann, betrifft jenen Unterschied der Erscheinung der Idee selbst, welcher soeben gemacht worden ist, - die Frage, wie es kommt, daß die Philosophie als eine Entwicklung in der Zeit erscheint und eine Geschichte hat. Die Beantwortung dieser Frage greift in die Metaphysik der Zeit ein, und es würde eine Abschweifung von dem Zweck, der hier unser Gegenstand ist, sein, wenn hier mehr als nur die Momente angegeben würden, auf die es bei der Beantwortung der aufgeworfenen Frage ankommt.

Es ist oben über das Wesen des Geistes angeführt worden, daß sein Sein seine Tat ist. Die Natur *ist*, wie sie *ist*, und ihre Veränderungen sind deswegen nur Wiederholungen, ihre Bewegung nur ein Kreislauf. Näher ist seine Tat die, sich zu wissen. Ich bin, unmittelbar; aber so bin ich nur als lebendiger Organismus; als Geist bin ich nur, insofern ich mich weiß. *Gnôthi seauton* wisse Dich, die Inschrift über dem Tempel des wissenden Gottes zu Delphi, ist das absolute Gebot, welches die Natur des Geistes ausdrückt. Das Bewußtsein aber enthält wesentlich dieses, daß ich für mich, mir Gegenstand bin. Mit diesem

absoluten Urteil, der Unterscheidung meiner von mir selbst, macht sich der Geist zum Dasein, setzt sich als sich selbst äußerlich; er setzt sich in die Äußerlichkeit, welches eben die allgemeine, unterscheidende Weise der Existenz der Natur ist. Die eine der Weisen der Äußerlichkeit aber ist die Zeit, welche Form sowohl in der Philosophie der Natur als des endlichen Geistes ihre nähere Erörterung zu erhalten hat.

Dies Dasein und damit In-der-Zeit-Sein ist ein Moment nicht nur des einzelnen Bewußtseins überhaupt, das als solches wesentlich endlich ist, sondern auch der Entwicklung der philosophischen Idee im Elemente des Denkens. Denn die Idee, in ihrer Ruhe gedacht, ist wohl zeitlos; sie in ihrer Ruhe denken ist, sie in Gestalt der Unmittelbarkeit festhalten, ist gleichbedeutend mit der *inneren* Anschauung derselben. Aber die Idee ist als konkret, als Einheit Unterschiedener, wie oben angeführt ist, wesentlich nicht Ruhe und ihr Dasein wesentlich nicht Anschauung, sondern als Unterscheidung in sich und damit Entwicklung tritt sie in ihr selbst ins Dasein und in die Äußerlichkeit im Elemente des Denkens; und so erscheint im Denken die reine Philosophie als eine in der Zeit fortschreitende Existenz. Dies Element des Denkens selbst aber ist abstrakt, ist die Tätigkeit eines einzelnen Bewußtseins. Der Geist ist aber nicht nur als einzelnes, endliches Bewußtsein, sondern als in sich allgemeiner,

konkreter Geist. Diese konkrete Allgemeinheit aber befaßt alle die entwickelten Weisen und Seiten, in denen er sich der Idee gemäß Gegenstand ist und wird. So ist sein denkendes Sich-Erfassen zugleich die von der entwickelten, totalen Wirklichkeit erfüllte Fortschreitung - eine Fortschreitung, die nicht das Denken eines Individuums durchläuft und sich in einem einzelnen Bewußtsein darstellt, sondern der als in dem Reichtum seiner Gestaltung, in der Weltgeschichte sich darstellende allgemeine Geist. In dieser Entwicklung geschieht es daher, daß eine Form, eine Stufe der Idee in einem Volke zum Bewußtsein kommt, so daß *dieses* Volk und *diese* Zeit nur *diese* Form ausdrückt, innerhalb welcher es sich sein Universum ausbildet und seinen Zustand ausarbeitet, die höhere Stufe dagegen Jahrhunderte nachher in einem anderen Volke sich aufzut.

Wenn wir nun so diese Bestimmungen von Konkret und Entwicklung festhalten, so erhält die Natur des Mannigfaltigen einen ganz anderen Sinn, so ist mit einem Male das Gerede von der Verschiedenheit der Philosophien, als ob das Mannigfaltige ein Stehendes, Festes, außereinander Bleibendes sei, niedergeschlagen und an seinen Ort gestellt, - das Gerede, an welchem das Vornehmtun gegen Philosophie eine selbst unüberwindliche Waffe gegen sie zu besitzen glaubt und in seinem Stolze auf solche armselige

Bestimmungen (ein wahrer Bettelstolz) zugleich selbst über das ganz Wenige ganz unwissend ist, was es besitzt und zu wissen hat, z.B. hier Mannigfaltigkeit, Verschiedenheit. Dies ist eine Kategorie, die doch jeder versteht, er hat gar kein Arges daran, ist damit bekannt und meint, sie als eine völlig verstandene handhaben und gebrauchen zu können; es verstehe sich von selbst, daß er wisse, was das ist. Die aber die Mannigfaltigkeit für eine absolut feste Bestimmung halten, kennen ihre Natur und die Dialektik derselben nicht. Die Mannigfaltigkeit ist im Flusse, muß wesentlich als in der Bewegung der Entwicklung gefaßt werden, - ein vorübergehendes Moment. Die konkrete Idee der Philosophie ist die Tätigkeit der Entwicklung, die Unterschiede, die sie an sich enthält, herauszusetzen. Diese Unterschiede sind Gedanken überhaupt, denn wir sprechen hier von der Entwicklung im Denken. Die Unterschiede, die in der Idee liegen, werden als Gedanken gesetzt; das ist das erste. Das zweite ist, daß diese Unterschiede zum Bestehen kommen müssen, der eine hier, der andere da. Daß sie dies vermögen, dazu müssen sie Ganze, Totalität sein, die Totalität der Idee in ihnen enthalten. Nur das Konkrete ist das Wirkliche, welches die Unterschiede trägt; so sind die Unterschiede als ganze Gestalten.

Solche vollständige Gestaltung des Gedankens ist eine Philosophie. Die Unterschiede enthalten aber die

Idee in einer eigentümlichen Form. Man könnte sagen, die Form sei gleichgültig, der Inhalt, die Idee sei die Hauptsache. Und man meint leicht billig zu sein, wenn man zugibt, die verschiedenen Philosophien enthalten die Idee, nur in verschiedenen Formen - in dem Sinne, daß diese Formen zufällig seien. Es kommt aber allerdings auf sie an. Diese Formen sind nichts anderes als die ursprünglichen Unterschiede der Idee selbst; sie ist nur in ihnen, was sie ist; sie sind ihr also wesentlich, sie machen den Inhalt der Idee aus. Der Inhalt legt sich auseinander, und so ist er als Form. Die Mannigfaltigkeit der Bestimmungen, die hier erscheint, ist aber nicht unbestimmt, sondern notwendig; die Formen integrieren sich zur ganzen Form. Es sind die Bestimmungen der ursprünglichen Idee; zusammen macht ihr Bild das Ganze aus. So wie sie außereinander sind, so fällt das Zusammen derselben nicht in sie, sondern in uns, die Betrachtenden.

Jedes System ist in *einer* Bestimmung; allein es bleibt nicht dabei, daß sie so außereinander sind. Es muß das Schicksal dieser Bestimmungen eintreten, welches eben dies ist, daß sie zusammengefaßt und zu Momenten herabgesetzt werden. Die Weise, wonach jedes sich als Selbständiges setzte, wird wieder aufgehoben; nach der Expansion tritt Kontraktion ein - die Einheit, wovon sie ausgegangen waren. Dies Dritte

kann selbst wieder nur der Anfang einer weiteren Entwicklung sein. Es kann scheinen, als schritte dieser Fortgang ins Unendliche. Er hat aber auch ein absolutes Ziel, was wir späterhin weiter erkennen werden. Es sind viele Wendungen nötig, ehe der Geist, zum Bewußtsein seiner kommend, sich befreit. Nach dieser allein würdigen Ansicht von der Geschichte der Philosophie ist der Tempel der selbstbewußten Vernunft zu betrachten. Es ist daran vernünftig gebaut, durch inneren Werkmeister; nicht etwa, wie die Juden oder Freimaurer am salomonischen bauen.

Die große Präsuntion, daß es auch nach dieser Seite in der Welt vernünftig zugegangen - was der Geschichte der Philosophie erst wahrhaftes Interesse gibt -, ist dann nichts anderes als der Glaube an die Vorsehung, nur in anderer Weise. Das Beste in der Welt ist, was der Gedanke hervorbringt. Daher ist es unpassend, wenn man glaubt, nur in der Natur sei Vernunft, nicht im Geistigen. Demjenigen, welcher die Begebenheiten im Gebiete des Geistes - und das sind die Philosophien - für Zufälligkeiten hält, ist es nicht Ernst mit dem Glauben an eine göttliche Weltregierung, und sein Glaube an die Vorsehung ist ein leeres Gerede.

Es ist allerdings eine lange Zeit - und die Länge der Zeit ist es, die auffallen kann -, welche der Geist dazu braucht, sich die Philosophie zu erarbeiten.

Wenn man sich aber überhaupt über die Länge der Zeit verwundert, so kann die Länge allerdings etwas Auffallendes für die nächste Reflexion haben, gleichwie die Größe der Räume, von denen in der Astronomie gesprochen wird. Was die Langsamkeit des Weltgeistes betrifft, so ist zu bedenken, daß er nicht presiert ist, nicht zu eilen und Zeit genug hat - »tausend Jahre sind vor Dir wie ein Tag«; er hat Zeit genug, eben weil er selbst außer der Zeit, weil er ewig ist. Die übernächtigen Ephemerer haben zu so vielen ihrer Zwecke nicht Zeit genug; wer stirbt nicht, ehe er mit seinen Zwecken fertig geworden? Er hat nicht nur Zeit genug, - es ist nicht Zeit allein, die auf die Erwerbung eines Begriffes zu verwenden ist, es kostet noch viel anderes. Daß er ebenso viele Menschengeschlechter und Generationen an diese Arbeiten seines Bewußtwerdens wendet, daß er einen ungeheuren Aufwand des Entstehens und Vergehens macht - darauf kommt es ihm auch nicht an. Er ist reich genug für solchen Aufwand, er treibt sein Werk im Großen, er hat Nationen und Individuen genug zu depensieren. Es ist ein trivialer Satz: Die Natur kommt auf dem kürzesten Weg zu ihrem Ziel. Dies ist richtig; aber der Weg des Geistes ist die Vermittlung, der Umweg. Zeit, Mühe, Aufwand - solche Bestimmungen aus dem endlichen Leben gehören nicht hierher. Wir dürfen auch nicht ungeduldig werden, daß die besonderen

Einsichten nicht schon jetzt ausgeführt werden können, nicht dies oder jenes schon da ist; in der Weltgeschichte gehen die Fortschritte langsam.

b. Anwendung auf die Behandlung der Geschichte der Philosophie

Die *erste* Folge aus dem Gesagten ist diese, daß das Ganze der Geschichte der Philosophie ein in sich notwendiger, konsequenter Fortgang ist; er ist in sich vernünftig, durch seine Idee bestimmt. Die Zufälligkeit muß man mit dem Eintritt in die Philosophie aufgeben. Wie die Entwicklung der Begriffe in der Philosophie notwendig ist, so ist es auch ihre Geschichte. Das Fortleitende ist die innere Dialektik der Gestaltungen. Das Endliche ist nicht wahr, noch wie es sein soll; daß es existiere, dazu gehört Bestimmtheit. Die innere Idee zerstört aber diese endlichen Gestaltungen. Eine Philosophie, die nicht die absolute, mit dem Inhalt identische Form hat, muß vorübergehen, weil ihre Form nicht die wahre ist. A priori ist der Fortgang notwendig. Dies hat die Geschichte der Philosophie als Exempel zu bewähren.

Die *zweite* Bestimmung, die aus dem Bisherigen folgt, ist die, daß jede Philosophie notwendig gewesen ist und noch ist, keine also untergegangen,

sondern alle als Momente *eines* Ganzen affirmativ in der Philosophie erhalten sind. Wir müssen aber unterscheiden zwischen dem besonderen Prinzip dieser Philosophien als besonderem Prinzip und der Ausführung dieses Prinzips durch die ganze Weltanschauung. Die Prinzipien sind erhalten, die neueste Philosophie ist das Resultat aller vorhergehenden Prinzipien; so ist keine Philosophie widerlegt worden. Was widerlegt worden, ist nicht das Prinzip dieser Philosophie, sondern nur dies, daß dies Prinzip das Letzte, die absolute Bestimmung sei. Die atomistische Philosophie z.B. ist zu der Bestimmung gekommen, daß das Atom das Absolute sei; es ist das unerschneidbare Eins, was tiefer das Individuelle, Subjektive ist. Das bloße Eins ist das abstrakte Fürsichsein, so wurde das Absolute als unendlich viele Eins gefaßt. Dies atomistische Prinzip ist widerlegt worden; wir sind nicht Atomisten. Der Geist ist auch für sich seiendes Eins, Atom; das ist aber dürftige Bestimmung. Das Eins drückt also nicht das Absolute aus. Aber dies Prinzip ist auch erhalten, nur ist dies nicht die ganze Bestimmung des Absoluten. Diese Widerlegung kommt in allen Entwicklungen vor. Die Entwicklung des Baums ist Widerlegung des Keims, die Blüte die Widerlegung der Blätter, daß sie nicht die höchste, wahrhafte Existenz des Baumes sind. Die Blüte wird endlich widerlegt durch die Frucht; aber

sie kann nicht zur Wirklichkeit kommen ohne das Vorhergehen aller früheren Stufen. Das Verhalten gegen eine Philosophie muß also eine affirmative und eine negative Seite enthalten; dann erst lassen wir einer Philosophie Gerechtigkeit widerfahren. Das Affirmative wird später erkannt, im Leben wie in der Wissenschaft; widerlegen ist mithin leichter als rechtfertigen.

Drittens. Wir werden uns besonders auf die Betrachtung der Prinzipien beschränken. Jedes Prinzip hat eine Zeitlang die Herrschaft gehabt; daß in dieser Form dann das Ganze der Weltanschauung ausgeführt worden, das nennt man ein philosophisches System. Man hat auch die ganze Ausführung kennenzulernen. Aber wenn das Prinzip noch abstrakt, ungenügend ist, so ist es nicht hinreichend, die Gestaltungen zu fassen, die zu unserer Weltanschauung gehören. Die dürftige Bestimmung des Eins kann z.B. die Tiefe des Geistes nicht aussprechen. Die Bestimmungen des Cartesius sind von der Art, daß sie für den Mechanismus sehr gut hinreichen, weiter aber nicht; die Darstellungen der anderen Weltanschauungen (z.B. der vegetabilischen und animalischen Natur) sind ungenügend und daher uninteressant. Wir betrachten daher nur die Prinzipien dieser Philosophien; bei konkreteren Philosophien haben wir dann auch die Hauptentwicklungen, Anwendungen zu berücksichtigen. Die

Philosophien von untergeordnetem Prinzip sind nicht konsequent; sie haben tiefe Blicke getan, die aber außerhalb ihrer Prinzipien liegen. So haben wir im *Ti-maios* des Platon eine Naturphilosophie, deren Ausführung auch empirisch sehr dürftig ist, da sein Prinzip dazu noch nicht hinreichte; und die tiefen Blicke, die nicht fehlen, verdanken wir nicht dem Prinzip.

Viertens. Es ergibt sich daraus die Ansicht für die Geschichte der Philosophie, daß wir in ihr, ob sie gleich Geschichte ist, es doch nicht mit Vergangenem zu tun haben. Der Inhalt dieser Geschichte sind die wissenschaftlichen Produkte der Vernünftigkeit, und diese sind nicht ein Vergängliches. Was in diesem Felde erarbeitet worden, ist das Wahre, und dieses ist ewig, existiert nicht zu einer Zeit und nicht mehr zu einer anderen. Die Körper der Geister, welche die Helden dieser Geschichte sind, ihr zeitliches Leben (die äußeren Schicksale der Philosophen) ist wohl vorübergegangen, aber ihre Werke (der Gedanke, das Prinzip) sind ihnen nicht nachgefolgt. Denn den vernünftigen Inhalt ihrer Werke haben sie sich nicht eingebildet, erträumt, gemeint - Philosophie ist nicht ein Somnambulismus, vielmehr das wachste Bewußtsein -, und ihre Tat ist nur dies, daß sie das an sich Vernünftige aus dem Schachte des Geistes, worin es zunächst nur als Substanz, als inneres Wesen ist, zu Tag ausgebracht, in das Bewußtsein, in das Wissen

befördert haben, - ein sukzessives Erwachen. Diese Taten sind daher nicht nur in dem Tempel der Erinnerung niedergelegt, als Bilder von Ehemaligem, sondern sie sind jetzt noch ebenso gegenwärtig, ebenso lebendig als zur Zeit ihres Hervortretens. (Das Prinzip ist nicht vergangen; wir sollen selbst darin präsent sein.) Es sind Wirkungen und Werke, welche nicht durch nachfolgende wieder aufgehoben und zerstört worden sind. Sie haben nicht Leinwand, noch Marmor, noch das Papier, noch die Vorstellung und das Gedächtnis zu dem Elemente, in welchem sie aufbewahrt werden - Elemente, welche selbst vergänglich oder der Boden des Vergänglichen sind -, sondern das Denken (den Begriff), das unvergängliche Wesen des Geistes, wohin nicht Motten noch Diebe dringen. Die Erwerbe des Denkens, als dem Denken eingebildet, machen das Sein des Geistes selbst aus. Diese Erkenntnisse sind eben deswegen nicht eine Gelehrsamkeit, die Kenntnis des Verstorbenen, Begrabenen und Verwesten; die Geschichte der Philosophie hat es mit dem nicht Alternden, gegenwärtig Lebendigen zu tun.

*c. Nähere Vergleichung der Geschichte der
Philosophie mit der Philosophie selbst*

Wir können uns den ganzen in der Zeit verteilten Reichtum zu eigen machen. In der Reihe der Philosophien muß darauf hingewiesen werden, wie sie die Systematisierung der philosophischen Wissenschaft selber ist. Man kann meinen, daß die Philosophie in den Stufen der Idee eine andere Ordnung haben müsse als die Ordnung, in welcher in der Zeit diese Begriffe hervorgegangen sind. Im ganzen ist die Ordnung dieselbe. Ein Unterschied ist aber hierbei noch zu bemerken. Den Anfang macht das, was an sich ist, das Unmittelbare, Abstrakte, Allgemeine, was noch nicht fortgeschritten ist. Das Konkretere, Reichere ist das Spätere; das Erste ist das Ärmste an Bestimmungen. Es kann dies der nächsten Vorstellung entgegengesetzt scheinen, aber philosophische Vorstellungen sind ebensooft das gerade Gegenteil, was man meint, wie man es in der gewöhnlichen Vorstellung hat, - aber diese nicht finden will. Man könnte denken, das Erste sei das Konkrete. So ist das Kind, als noch in der ursprünglichen Totalität seiner Natur, konkreter. Der Mann ist beschränkt, nicht mehr diese Totalität, er lebt ein abstrakteres Leben, - stellen wir uns vor. Der Mann handelt nach bestimmten Zwecken, nicht

mit ganzer Seele und ganzem Gemüt, sondern zersplittert sich in eine Menge von abstrakten Einzelheiten; das Kind, der Jüngling handeln aus voller Brust. Gefühl und Anschauung ist das Erste, das Denken das Letzte; so scheint uns auch das Gefühl konkreter als das Denken, die Tätigkeit der Abstraktion, des Allgemeinen. In der Tat ist es aber umgekehrt. Das sinnliche Bewußtsein ist freilich überhaupt konkreter und, wenn auch das ärmste an Gedanken, doch das reichste an Inhalt. Wir müssen also das natürliche Konkrete vom Konkreten des Gedankens unterscheiden, welches seinerseits wieder arm an Sinnlichkeit ist. Das Kind ist auch das Abstrakteste, das Ärmste an Gedanken; mit dem Natürlichen verglichen ist der Mann abstrakt, als Denken ist er aber konkreter als das Kind. Der Zweck des Mannes ist allerdings abstrakt, als von allgemeiner Art, z.B. seine Familie zu ernähren oder Amtsgeschäfte zu verrichten; aber er trägt zu einem großen objektiven, organischen Ganzen bei, befördert es, steht ihm vor, - da in den Handlungen des Kindes nur ein kindisches Ich, und zwar momentan, in den Handlungen des Jünglings Hauptzweck seine subjektive Bildung ist oder ein Schlagen ins Blaue. So ist die Wissenschaft konkreter als die Anschauung.

Dieses angewendet auf die verschiedenen Gestaltungen der Philosophie, so folgt daraus *erstens*, daß die ersten Philosophien die ärmsten und abstraktesten

sind; die Idee ist bei ihnen am wenigsten bestimmt, sie halten sich nur in Allgemeinheiten, sind nicht erfüllt. Dies muß man wissen, um nicht hinter den alten Philosophien mehr zu suchen, als man darin zu finden berechtigt ist. Wir dürfen daher nicht Bestimmungen von ihnen fordern, die einem tieferen Bewußtsein zukommen. So hat man z.B. die Fragen gemacht, ob die Philosophie des Thales eigentlich Theismus oder Atheismus gewesen sei, ob er einen persönlichen Gott oder bloß ein unpersönliches allgemeines Wesen behauptet habe. Hier kommt es auf die Bestimmung der Subjektivität der höchsten Idee, den Begriff der Persönlichkeit Gottes an. Solche Subjektivität, wie wir sie fassen, ist ein viel, viel reicherer, intensiverer und darum viel späterer Begriff, der in der älteren Zeit überhaupt nicht zu suchen ist. In der Phantasie und Vorstellung hatten die griechischen Götter wohl Persönlichkeit, wie der eine Gott in der jüdischen Religion; aber es ist ein ganz anderes, was Vorstellung der Phantasie oder was Erfassen des reinen Gedankens und des Begriffs ist. Legen wir unsere Vorstellung zugrunde, so kann, nach dieser tieferen Vorstellung gemessen, eine alte Philosophie dann als Atheismus allerdings mit Recht ausgesprochen werden. Ebenso ist dieser Ausspruch aber auch falsch, da die Gedanken als Gedanken des Anfangs noch nicht die Entwicklung haben konnten, zu der wir gekommen sind. Tiefe

scheint auf Intension zu deuten, aber je intensiver der Geist ist, desto extensiver ist er, desto mehr hat er sich ausgebreitet. Das Größere ist hier die Stärke des Gegensatzes, der Trennung; die größere Macht überwindet die größere Trennung.

An diese Folge schließt sich unmittelbar an, daß - indem der Fortgang der Entwicklung weiteres Bestimmen und dies ein Vertiefen und Erfassen der Idee in sich selbst ist - somit die späteste, jüngste, neueste Philosophie die entwickeltste, reichste und tiefste ist. In ihr muß alles, was zunächst als ein Vergangenes erscheint, aufbewahrt und enthalten, sie muß selbst ein Spiegel der ganzen Geschichte sein. Das Anfängliche ist das Abstrakteste, weil es das Anfängliche ist, sich noch nicht fortbewegt hat; die letzte Gestalt, die aus dieser Fortbewegung als einem fortgehenden Bestimmen hervorgeht, ist die konkreteste. Es ist dies, wie zunächst bemerkt werden kann, weiter keine Präsumtion der Philosophie unserer Zeit; denn es ist eben der Geist dieser ganzen Darstellung, daß die weiter gebildete Philosophie einer späteren Zeit wesentlich Resultat der vorhergehenden Arbeiten des denkenden Geistes ist, daß sie gefordert, hervorgetrieben von diesen früheren Standpunkten, nicht isoliert für sich aus dem Boden gewachsen ist.

Das andere, was hierbei noch zu erinnern ist, ist, daß man sich nicht hüten muß, dies, was in der Natur

der Sache ist, zu sagen, daß die Idee, wie sie in der *neuesten* Philosophie gefaßt und dargestellt ist, die entwickeltste, reichste, tiefste ist. Diese Erinnerung mache ich deswegen, weil neue, neueste, allerneueste Philosophie ein sehr geläufiger Spitzname geworden ist. Diejenigen, die mit solcher Benennung etwas gesagt zu haben meinen, können um so leichter die vielen Philosophien kreuzigen und segnen, je mehr sie geneigt sind, entweder nicht nur jede Sternschnuppe, sondern auch jede Kerzenschnuppe für eine Sonne anzusehen oder auch jedes Geschwöge für eine Philosophie auszuschreien und zum Beweise anzuführen wenigstens dafür, daß es so viele Philosophien gebe und täglich eine die gestrige verdränge. Sie haben damit zugleich die Kategorie gefunden, in welche sie eine Bedeutung zu gewinnen scheinende Philosophie versetzen können, durch welche sie sogleich damit fertig geworden sind; sie heißen sie eine Modephilosophie.

Lächerlicher, du nennst dies Mode, wenn immer von neuem Sich der menschliche Geist ernstlich nach Bildung bestrebt.

Eine *zweite* Folge betrifft die Behandlung der älteren Philosophien. Jene Einsicht hält uns ebenso ab, ihnen nicht etwa Schuld zu geben, bei ihnen Bestimmungen zu vermissen, die für ihre Bildung noch gar nicht vorhanden waren, - ebenso sie nicht mit

Konsequenzen und Behauptungen zu belasten, die von ihnen gar nicht gemacht und gedacht waren, wenn sie sich schon richtig aus dem Gedanken einer solchen Philosophie ableiten ließen. Man muß nur historisch zu Werke gehen, nur dies ihr zuschreiben, was uns unmittelbar angegeben wird. In den meisten Geschichten der Philosophie kommen hier Unrichtigkeiten vor, indem wir darin einem Philosophen eine Menge von metaphysischen Sätzen können zugeschrieben sehen, eine Anführung, die als geschichtliche Angabe von Behauptungen gelten soll, die er gemacht habe, - an die er nicht gedacht, von denen er kein Wort gewußt, nicht die geringste historische Spur sich findet. In Bruckers großer Geschichte der Philosophie sind so von Thales und von anderen eine Reihe von dreißig, vierzig, hundert Philosophemen angeführt, von denen sich historisch auch kein Gedanke bei solchen Philosophen gefunden hat, - Sätze, auch Zitationen dazu aus Räsoneurs ähnlichen Gelichters, wo wir lange suchen können. Bruckers Prozedur ist nämlich das einfache Philosophem eines Alten mit allen den Konsequenzen und Vordersätzen auszustatten, welche nach der Vorstellung Wolffischer Metaphysik Vorder- und Nachsätze jenes Philosophems sein müßten, und eine solche reine, bare Andichtung so unbefangen aufzuführen, als ob sie ein wirkliches historisches Faktum wäre. Es liegt nur gar

zu nahe, die alten Philosophen in unsere Form der Reflexion umzuprägen. Gerade dies macht aber den Fortgang der Entwicklung aus. Der Unterschied der Zeiten, der Bildung und der Philosophien besteht gerade darin, ob solche Reflexionen, solche Gedankenbestimmungen und Verhältnisse des Begriffes ins Bewußtsein herausgetreten waren, - ein Bewußtsein so weit entwickelt worden war oder nicht. Es handelt sich in der Geschichte der Philosophie nur um diese Entwicklung und Heraussetzung der Gedanken. Die Bestimmungen folgen richtig aus einem Satze; es ist aber etwas ganz anderes, ob sie schon herausgesetzt sind oder nicht; auf das Heraussetzen des innerlich Enthaltenen kommt es allein an.

Wir müssen daher nur die eigensten Worte gebrauchen; das Entwickeln sind fernere Gedankenbestimmungen, die noch nicht zum Bewußtsein jenes Philosophen gehören. So sagt Aristoteles, Thales habe gesagt, das Prinzip (*archê*) aller Dinge sei das Wasser. Anaximander aber soll erst *archê* gebraucht haben; so hat Thales noch nicht diese Gedankenbestimmung gehabt; er kannte *archê* als Anfang in der Zeit, aber nicht als das Zugrundeliegende. Thales führte nicht einmal die Gedankenbestimmung von Ursache in seine Philosophie ein; erste Ursache ist aber eine noch weitere Bestimmung. So gibt es ganze Völker, die diesen Begriff noch gar nicht haben; dazu gehört eine

große Stufe der Entwicklung. Und wenn schon im allgemeinen der Unterschied der Bildung in dem Unterschiede der Gedankenbestimmungen besteht, die heraus sind, so muß dies bei den Philosophen noch mehr der Fall sein. So soll nach Brucker Thales gesagt haben: *Ex nihilo nihil fit*; denn Thales sagt, das Wasser sei ewig; so wäre er also unter die Philosophen zu rechnen, welche die Schöpfung aus dem Nichts leugnen. Davon hat Thales aber - geschichtlich wenigstens - nichts gewußt. Auch Herr Professor [Heinrich] Ritter, dessen *Geschichte der ionischen Philosophie* fleißig geschrieben ist und der darin im ganzen mäßig ist, nicht Fremdes hineinzutragen, hat dem Thales doch vielleicht mehr zugeschrieben, als geschichtlich ist. Er sagt (S. 12 ff.): »Daher müssen wir die Betrachtung der Natur, welche wir bei Thales finden, durchaus als eine dynamische ansehen. Er betrachtete die Welt als das alles umfassende lebendige Tier, welches aus einem Samen sich entwickelt habe wie alle Tiere, der auch, wie bei allen Tieren, feucht sei oder Wasser. Die Grundanschauung des Thales also ist die, daß die Welt ein lebendiges Ganzes sei, welches sich aus einem Keime entwickelt habe und nach Art der Tiere fortlebe durch eine seinem ursprünglichen Wesen angemessene Nahrung« (vgl. S. 16). Das ist etwas ganz anderes, als was Aristoteles sagt. Von allem diesem ist bei den Alten über Thales

nichts gemeldet. Diese Konsequenz liegt nahe, aber geschichtlich läßt sie sich nicht rechtfertigen. Wir dürfen nicht aus einer alten Philosophie durch dergleichen Schlüsse etwas ganz anderes machen, als sie ursprünglich ist.

Drittens. Wie nun im logischen System des Denkens jede Gestaltung desselben ihre Stelle hat, auf der sie allein Gültigkeit hat und durch die weiter fortschreitende Entwicklung zu einem untergeordneten Momente herabgesetzt wird, so ist auch jede Philosophie im ganzen des Ganges eine besondere Entwicklungsstufe und hat ihre bestimmte Stelle, auf der sie ihren wahrhaften Wert und Bedeutung hat. Nach dieser Bestimmung ist ihre Besonderheit wesentlich aufzufassen und nach dieser Stelle anzuerkennen, um ihr ihr Recht widerfahren zu lassen. Ebendeswegen muß auch nicht mehr von ihr gefordert und erwartet werden, als sie leistet. Es ist in ihr die Befriedigung nicht zu suchen, die nur von einer weiter entwickelten Erkenntnis gewährt werden kann. Wir müssen nicht glauben, die Fragen unseres Bewußtseins, die Interessen der jetzigen Welt bei den Alten beantwortet zu finden. Solche Fragen setzen gewisse Bildung des Gedankens voraus. Jede Philosophie eben darum, weil sie die Darstellung einer besonderen Entwicklungsstufe ist, gehört ihrer Zeit an und ist in ihrer Beschränktheit befangen. Das Individuum ist Sohn

seines Volkes, seiner Welt. Der Einzelne mag sich aufspreizen, wie er will, er geht nicht über sie hinaus, denn er gehört dem einen allgemeinen Geiste an, der seine Substanz und Wesen ist; wie sollte er aus diesem herauskommen? Derselbe allgemeine Geist ist es, der von der Philosophie denkend erfaßt wird; sie ist sein Denken seiner selbst und ist somit sein bestimmter substantieller Inhalt. Jede Philosophie ist Philosophie ihrer Zeit, sie ist Glied in der ganzen Kette der geistigen Entwicklung; sie kann also nur Befriedigung für die Interessen gewähren, die ihrer Zeit angemessen sind.

Aus diesem Grunde aber befriedigt den Geist, in dem nun ein tiefer bestimmter Begriff lebt, eine frühere Philosophie nicht. Was er in ihr finden will, ist dieser Begriff, der bereits seine innere Bestimmung und die Wurzel seines Daseins ausmacht, als Gegenstand für das Denken erfaßt; er will sich selbst erkennen. Aber in dieser Bestimmtheit ist die Idee in der früheren Philosophie noch nicht vorhanden. Deswegen leben wohl die platonische, aristotelische usf. Philosophie, alle Philosophien zwar immer und gegenwärtig noch in ihren Prinzipien; aber in dieser Gestalt und Stufe, auf der die platonische und aristotelische Philosophie war, ist die Philosophie nicht mehr. Wir können nicht bei ihnen stehenbleiben, sie können nicht wiedererweckt werden. Es kann deswegen

heutigentages keine Platoniker, Aristoteliker, Stoiker, Epikureer mehr geben. Sie wiedererwecken hieße, den gebildeteren, tiefer in sich gegangenen Geist auf eine frühere Stufe zurückbringen wollen. Das läßt er sich aber nicht gefallen; das würde ein Unmögliches, ein ebenso Törichtes sein, als wenn der Mann sich Mühe geben wollte, sich auf den Standpunkt des Jünglings zu versetzen, der Jüngling, wieder Knabe oder Kind zu sein, - obgleich der Mann, Jüngling und Kind ein und dasselbe Individuum ist. Die Zeit der Wiederauflebung der Wissenschaften, die neue Epoche des Wissens, die sich im 15. und 16. Jahrhundert aufgetan hat, hat nicht nur mit dem wiederaufgeweckten Studium, sondern auch mit der Aufwärmung der alten Philosophien angefangen. Marsilius Ficinus war ein Platoniker; von Cosmus Medicis ward sogar eine Akademie der platonischen Philosophie (mit Professoren) eingesetzt und Ficinus an ihre Spitze gestellt. So gab es reine Aristoteliker, wie Pomponatius; Gassendi hat später die epikureische Philosophie aufgestellt, epikureisch in der Physik philosophierend; Lipsius wollte ein Stoiker sein usf. Man hatte überhaupt die Ansicht des Gegensatzes: alte Philosophie und Christentum - aus und in diesem hatte sich noch keine eigentümliche Philosophie entwickelt - sei so zweierlei, daß sich im Christentum keine eigentümliche Philosophie entwickeln könne, sondern was man beim oder gegen das

Christentum für Philosophie hatte und haben könne, sei eine jener alten Philosophien, die in diesem Sinne wieder aufgenommen würden. Aber Mumien, unter das Lebendige gebracht, können unter diesem nicht aushalten. Der Geist hatte längst ein substantielleres Leben in sich, trug einen tieferen Begriff seiner selbst längst in sich und hatte somit ein höheres Bedürfnis für sein Denken, als jene Philosophien befriedigten. Ein solches Aufwärmen ist daher nur als der Durchgangspunkt des Sich-Einlernens in bedingende, vor-
ausgehende Formen, als ein nachgeholtes Durchwandern durch notwendige Bildungsstufen anzusehen; wie solches in einer fernen Zeit Nachmachen und Wiederholen (Wiederlernen) solcher dem Geiste fremd gewordenen Prinzipien in der Geschichte als eine vorübergehende, ohnehin auch in einer erstorbenen Sprache gemachte Erscheinung auftritt. Dergleichen sind nur Übersetzungen, keine Originale, und der Geist befriedigt sich nur in der Erkenntnis seiner eigenen Ursprünglichkeit.

Wenn die neuste Zeit gleichfalls wieder aufgerufen wird, zum Standpunkt einer alten Philosophie zurückzukehren, wie man insbesondere die platonische Philosophie dazu näher als Rettungsmittel, um aus allen den Verwicklungen der folgenden Zeiten herauszukommen, empfohlen hat, so ist solche Rückkehr nicht jene unbefangene Erscheinung des ersten

Wiedereinlernens; sondern dieser Rat der Bescheidenheit hat dieselbe Quelle als das Ansinnen an die gebildete Gesellschaft, zu den Wilden der nordamerikanischen Wälder, ihren Sitten und den entsprechenden Vorstellungen zurückzukehren, und als die Empfehlung der Religion Melchisedeks, welche Fichte einmal (ich glaube in seiner *Bestimmung des Menschen*) als die reinste und einfachste und damit als diejenige aufgewiesen hat, zu der wir zurückkommen müssen. Es ist einerseits in solchem Rückschreiten die Sehnsucht nach einem Anfang und festen Ausgangspunkt nicht zu verkennen; allein dieser ist in dem Denken und der Idee selbst, nicht [in] einer autoritätsartigen Form zu suchen. Andererseits kann solche Zurückweisung des entwickelten, reichgewordenen Geistes auf solche Einfachheit - d.h. auf ein Abstraktum, einen abstrakten Zustand oder Gedanken - nur als die Zuflucht der Ohnmacht angesehen werden, welche dem reichen Material der Entwicklung, das sie vor sich sieht und das eine Anforderung ist, vom Denken bewältigt und zur Tiefe zusammengefaßt zu werden, nicht genügen zu können fühlt und ihre Hilfe in der Flucht vor demselben und in der Dürftigkeit sucht.

Aus dem Gesagten erklärt sich, warum so mancher - der (es sei durch solche besondere Empfehlung veranlaßt oder überhaupt von dem Ruhm eines Platon

oder der alten Philosophie im allgemeinen angezogen) an dieselbe geht, um sich seine eigene Philosophie so aus den Quellen zu schöpfen - sich durch solches Studium nicht befriedigt findet und ungerechtfertigt von dannen geht. Es ist nur bis zu einem gewissen Grade Befriedigung darin zu finden. Man muß wissen, was man in den alten Philosophen oder in der Philosophie jeder anderen bestimmten Zeit zu suchen hat, oder wenigstens wissen, daß man in solcher Philosophie eine bestimmte Entwicklungsstufe des Denkens vor sich hat und in ihr nur diejenigen Formen und Bedürfnisse des Geistes zum Bewußtsein gebracht sind, welche innerhalb der Grenzen einer solchen Stufe liegen. In dem Geiste der neueren Zeit schlummern tiefere Ideen, die, um sich wach zu wissen, einer anderen Umgebung und Gegenwart bedürfen als jene abstrakten, unklaren, grauen Gedanken der alten Zeit. In Platon z.B. finden die Fragen über die Natur der Freiheit, den Ursprung des Übels und des Bösen, die Vorsehung usf. nicht ihre philosophische Erledigung. Man kann über solche Gegenstände sich wohl teils populäre fromme Ansichten aus seinen schönen Darstellungen holen, teils aber den Entschloß, dergleichen philosophisch ganz auf der Seite liegenezulassen oder aber das Böse, die Freiheit nur als etwas Negatives zu betrachten. Aber weder das eine noch das andere ist befriedigend für den Geist,

wenn dergleichen Gegenstände einmal *für ihn sind*, wenn der Gegensatz des Selbstbewußtseins [in] ihm die Stärke erreicht hat, um in solche Interessen vertieft zu sein. Ebenso verhält es sich mit den Fragen über das Erkenntnisvermögen, über den Gegensatz von Subjektivität und Objektivität, der zu Platons Zeit noch nicht vorhanden war. Die Selbständigkeit des Ich in sich, sein Fürsichsein war ihm fremd. Der Mensch war noch nicht so in sich zurückgegangen, hatte sich noch nicht für sich gesetzt. Das Subjekt war freilich freies Individuum, es wußte sich aber nur in der Einheit mit seinem Wesen. Der Athener wußte sich frei, ein römischer Bürger, ein *ingenuus* war frei. Daß aber der Mensch an und für sich frei sei, seiner Substanz nach, als Mensch frei geboren - das wußte weder Platon noch Aristoteles, weder Cicero noch die römischen Rechtslehrer, obgleich dieser Begriff allein die Quelle des Rechts ist. Erst in dem christlichen Prinzip ist wesentlich der individuelle persönliche Geist von unendlichem, absolutem Werte; Gott will, daß allen Menschen geholfen werde. In der christlichen Religion kam die Lehre auf, daß vor Gott alle Menschen frei, daß Christus die Menschen befreit hat, sie vor Gott gleich, zur christlichen Freiheit befreit sind. Diese Bestimmungen machen die Freiheit unabhängig von Geburt, Stand, Bildung usf., und es ist ungeheuer viel, was damit vorgerückt worden ist; aber

sie sind noch verschieden von dem, daß es den Begriff des Menschen ausmacht, ein Freies zu sein. Das Gefühl dieser Bestimmung hat Jahrhunderte, Jahrtausende lang getrieben, die ungeheuersten Umwälzungen hat dieser Trieb hervorgebracht; aber der Begriff, die Erkenntnis, daß der Mensch von Natur frei ist, dies Wissen seiner selbst ist nicht alt.

B. Verhältnis der Philosophie zu anderen Gebieten

Die Geschichte der Philosophie hat diese Wissenschaft in der Gestalt der Zeit und der Individualitäten, von welchen ein Gebilde derselben ausgegangen, darzustellen. Solche Darstellung hat aber die äußere Geschichte der Zeit von sich auszuschließen und nur an den allgemeinen Charakter des Volks und der Zeit und den allgemeinen Zustand zu erinnern. In der That stellt aber die Geschichte der Philosophie selbst diesen Charakter, und zwar die höchste Spitze desselben dar. Sie steht im innigsten Zusammenhange mit ihm, und die bestimmte Gestalt der Philosophie, die einer Zeit angehört, ist selbst nur eine Seite, ein Moment desselben. Es ist um dieser innigen Berührung willen näher zu betrachten, teils welches Verhältnis eine Philosophie zu ihren geschichtlichen Umgebungen hat, teils aber vornehmlich, was ihr eigentümlich ist, worauf also mit Abscheidung des mit ihr noch so nah Verwandten das Augenmerk allein zu richten ist. Dieser nicht bloß äußerliche, sondern wesentliche Zusammenhang hat daher zwei Seiten, die wir betrachten müssen. Die erste ist die eigentlich geschichtliche Seite des Zusammenhanges, die zweite der Zusammenhang der Sache, der Zusammenhang der

Philosophie mit der Religion usf., wodurch wir zugleich die nähere Bestimmung der Philosophie selber erhalten.

1. Geschichtliche Seite dieses Zusammenhanges

Man sagt gewöhnlich, daß die politischen Verhältnisse, die Religion usf. zu betrachten seien, weil sie großen Einfluß auf die Philosophie der Zeit gehabt haben und diese ebenso einen Einfluß auf jene ausübe. Wenn man sich aber mit solchen Kategorien wie »großer Einfluß« begnügt, so stellt man beides in einen äußerlichen Zusammenhang und geht von dem Gesichtspunkte aus, daß beide für sich selbständig sind. Hier müssen wir dies Verhältnis jedoch nach einer anderen Kategorie betrachten, nicht nach dem Einfluß, der Wirkung aufeinander. Die wesentliche Kategorie ist die Einheit aller dieser verschiedenen Gestaltungen, daß *ein* Geist nur ist, der sich in verschiedenen Momenten manifestiert und ausprägt.

a. Äußere, geschichtliche Bedingung zum Philosophieren

Zuerst ist zu bemerken, daß eine gewisse Stufe der geistigen Bildung eines Volkes dazu erforderlich ist, daß überhaupt philosophiert werde. »Erst nachdem für die Not des Lebens gesorgt ist, hat man zu

philosophieren anfangen«, sagt Aristoteles; denn da die Philosophie ein freies, nicht selbstsüchtiges Tun ist, so muß vorerst die Angst der Begierden verschwunden, Erstarkung, Erhebung, Befestigung des Geistes in sich eingetreten sein, Leidenschaften müssen abgerieben, das Bewußtsein so weit fortgerückt sein, um an allgemeine Gegenstände zu denken. Die Philosophie kann man daher eine Art von Luxus nennen, eben insofern Luxus diejenigen Genüsse und Beschäftigungen bezeichnet, die nicht der äußeren Notwendigkeit als solcher angehören. Insofern ist die Philosophie allerdings entbehrlich. Es kommt aber darauf an, was man notwendig nennt. Von seiten des Geistes kann man die Philosophie gerade als das Notwendigste setzen.

*b. Geschichtlicher Eintritt eines geistigen
Bedürfnisses zum Philosophieren*

So sehr die Philosophie auch, als Denken, Begreifen des Geistes einer Zeit, apriorisch ist, so wesentlich ist sie auch Resultat; der Gedanke ist resultierend, hervorgebracht, er ist die Lebendigkeit, Tätigkeit, sich hervorzubringen. Diese Tätigkeit enthält das wesentliche Moment einer Negation: Hervorbringen ist auch Vernichten; die Philosophie, damit sie sich

hervorbringe, hat das Natürliche zu ihrem Ausgangspunkte. Die Philosophie tritt zu einer Zeit auf, wo der Geist eines Volkes sich aus der gleichgültigen Dumpfheit des ersten Naturlebens herausgearbeitet hat, ebenso als aus dem Standpunkt des leidenschaftlichen Interesses, so daß diese Richtung aufs Einzelne sich abgearbeitet hat; der Geist geht über seine natürliche Gestalt hinaus, er geht von seiner realen Sittlichkeit, Kraft des Lebens zum Reflektieren, Begreifen über. Die Folge davon ist, daß er diese substantielle Weise der Existenz, diese Sittlichkeit, diesen Glauben angreift, wankend macht; und damit tritt die Periode des Verderbens ein. Der weitere Fortgang ist dann, daß der Gedanke sich in sich sammelt. Man kann sagen, wo ein Volk aus seinem konkreten Leben überhaupt heraus ist, Trennung und Unterschied der Stände entstanden ist und das Volk sich seinem Untergange nähert, wo ein Bruch eingetreten ist zwischen dem inneren Streben und der äußeren Wirklichkeit, die bisherige Gestalt der Religion usw. nicht mehr genügt, der Geist Gleichgültigkeit an seiner lebendigen Existenz kundgibt oder unbefriedigt in derselben weilt, ein sittliches Leben sich auflöst, - erst dann wird philosophiert. Der Geist flüchtet in die Räume des Gedankens, und gegen die wirkliche Welt bildet er sich ein Reich des Gedankens.

Die Philosophie ist dann die Versöhnung des

Verderbens, das der Gedanke angefangen hat. Die Philosophie fängt an mit dem Untergange einer realen Welt; wenn sie auftritt mit ihren Abstraktionen, grau in grau malend, so ist die Frische der Jugend, der Lebendigkeit schon fort, und es ist ihre Versöhnung eine Versöhnung nicht in der Wirklichkeit, sondern in der ideellen Welt. Die Philosophen in Griechenland haben sich von den Staatsgeschäften zurückgezogen; sie sind Müßiggänger gewesen, wie das Volk sie nannte, und haben sich in die Gedankenwelt zurückgezogen.

Es ist dies eine wesentliche Bestimmung, die bewährt wird in der Geschichte der Philosophie selbst. So ist mit dem Untergang der ionischen Staaten in Kleinasien die ionische Philosophie aufgegangen. Sokrates und Platon hatten keine Freude mehr am athenischen Staatsleben, welches in seinem Untergange begriffen war; Platon suchte ein besseres beim Dionysios zu bewerkstelligen. So tritt in Athen mit dem Verderben des athenischen Volks die Zeit ein, wo die Philosophie dort hervorkommt. In Rom breitete sich die Philosophie erst mit dem Untergange des eigentlichen römischen Lebens, der Republik, unter dem Despotismus der römischen Kaiser aus - in dieser Zeit des Unglücks der Welt und des Untergangs des politischen Lebens, wo das frühere religiöse Leben wankte, alles in Auflösung und Streben nach einem

Neuen begriffen war. Mit dem Untergang des römischen Kaisertums, das so groß, reich, prachtvoll, aber innerlich erstorben war, ist verbunden die hohe und höchste Ausbildung der alten Philosophie durch die neuplatonischen alexandrinischen Philosophen. Ebenso im 15. und 16. Jahrhundert, als das germanische Leben des Mittelalters eine andere Form gewann und - während früher das politische Leben noch in Einheit mit der Religion gestanden oder, wenn der Staat auch gegen die Kirche kämpfte, diese dennoch die herrschende blieb - jetzt der Bruch zwischen Staat und Kirche eingetreten war, da ist die Philosophie zunächst zwar nur eingelernt worden, nachher aber in der modernen Zeit selbständig aufgetreten. Die Philosophie tritt so nur in einer gewissen Bildungsepoche des Ganzen ein.

c. Die Philosophie als der Gedanke ihrer Zeit

Aber es kommt die Zeit nicht nur überhaupt, daß überhaupt philosophiert wird, sondern in einem Volke ist es eine bestimmte Philosophie, die sich auftut, und diese Bestimmtheit des Standpunkts des Gedankens ist dieselbe Bestimmtheit, welche alle anderen geschichtlichen Seiten des Volksgeistes durchdringt, im innigsten Zusammenhange mit ihnen ist und ihre

Grundlage ausmacht. Die bestimmte Gestalt einer Philosophie also ist gleichzeitig mit einer bestimmten Gestalt der Völker, unter welchen sie auftritt, mit ihrer Verfassung und Regierungsform, ihrer Sittlichkeit, geselligem Leben, Geschicklichkeiten, Gewohnheiten und Bequemlichkeiten desselben, mit ihren Versuchen und Arbeiten in Kunst und Wissenschaft, mit ihren Religionen, den Kriegsschicksalen und äußerlichen Verhältnissen überhaupt, mit dem Untergang der Staaten, in denen dies bestimmte Prinzip sich geltend gemacht hatte, und mit der Entstehung und dem Emporkommen neuer, worin ein höheres Prinzip seine Erzeugung und Entwicklung findet. Der Geist hat das Prinzip der bestimmten Stufe seines Selbstbewußtseins, die er erreicht hat, jedesmal in den ganzen Reichtum seiner Vielseitigkeit ausgearbeitet und ausgebreitet. Dieser reiche Geist eines Volkes ist eine Organisation - ein Dom, der Gewölbe, Gänge, Säulenreihen, Hallen, vielfache Abteilungen hat, welches alles aus einem Ganzen, einem Zwecke hervorgegangen. Von diesen mannigfaltigen Seiten ist die Philosophie *eine* Form, und welche? Sie ist die höchste Blüte, - sie der Begriff der ganzen Gestalt des Geistes, das Bewußtsein und das geistige Wesen des ganzen Zustandes, der Geist der Zeit, als sich denkender Geist vorhanden. Das vielgestaltete Ganze spiegelt in ihr als dem einfachen Brennpunkte, dem sich

wissenden Begriffe desselben, sich ab.

Die Philosophie, die innerhalb des Christentums notwendig ist, konnte nicht in Rom stattfinden, da alle Seiten des Ganzen nur Ausdruck einer und derselben Bestimmtheit sind. Das Verhältnis der politischen Geschichte, Staatsverfassungen, Kunst, Religion zur Philosophie ist deswegen nicht dieses, daß sie Ursachen der Philosophie wären oder umgekehrt diese der Grund von jenen; sondern sie haben vielmehr alle zusammen eine und dieselbe gemeinschaftliche Wurzel - den Geist der Zeit. Es ist *ein* bestimmtes Wesen, Charakter, welcher alle Seiten durchdringt und sich in dem Politischen und in dem Anderen als in verschiedenen Elementen darstellt; es ist *ein* Zustand, der in allen seinen Teilen in sich zusammenhängt und dessen verschiedene Seiten, so mannigfaltig und zufällig sie aussehen mögen, sosehr sie sich auch zu widersprechen scheinen, nichts der Grundlage Heterogenes in sich enthalten. Diese bestimmte Stufe ist aus einer vorhergehenden hervorgegangen. Es aber aufzuzeigen, wie der Geist einer Zeit seine ganze Wirklichkeit und ihr Schicksal nach seinem Prinzip ausprägt, - diesen ganzen Bau begreifend darzustellen, das bleibt uns auf der Seite liegen; es wäre der Gegenstand der philosophischen Weltgeschichte überhaupt. Aber uns gehen die Gestaltungen nur an, welche das Prinzip des Geistes in einem mit der Philosophie verwandten

geistigen Elemente ausprägen.

Dies ist die Stellung der Philosophie unter den Gestaltungen. Eine Folge davon ist, daß die Philosophie ganz identisch ist mit ihrer Zeit. Sie steht daher nicht über ihrer Zeit, sie ist Wissen des Substantiellen ihrer Zeit. Ebenso wenig steht ein Individuum, als Sohn seiner Zeit, über seiner Zeit; das Substantielle derselben, welches sein eigenes Wesen, manifestiert er nur in seiner Form; niemand kann über seine Zeit wahrhaft hinaus, sowenig wie aus seiner Haut. Die Philosophie steht jedoch andererseits der Form nach über ihrer Zeit, indem sie als das Denken dessen, was der substantielle Geist derselben ist, ihn sich zum Gegenstande macht. Insofern sie im Geiste ihrer Zeit ist, ist er ihr bestimmter weltlicher Inhalt; zugleich ist sie aber als Wissen auch darüber hinaus, stellt ihn sich gegenüber; aber dies ist nur formell, denn sie hat wahrhaft keinen anderen Inhalt. Dies Wissen selbst ist allerdings die Wirklichkeit des Geistes, das Selbstwissen des Geistes; so ist der formelle Unterschied auch ein realer, wirklicher Unterschied. Dies Wissen ist es dann, was eine neue Form der Entwicklung hervorbringt; die neuen Formen sind nur Weisen des Wissens. Durch das Wissen setzt der Geist einen Unterschied zwischen das Wissen und das, was ist; dies enthält wieder einen neuen Unterschied, und so kommt eine neue Philosophie hervor. Die Philosophie

ist also schon ein weiterer Charakter des Geistes; sie ist die innere Geburtsstätte des Geistes, der später zu wirklicher Gestaltung hervortreten wird. Das Konkrete hiervon werden wir weiter haben. Wir werden so sehen, daß das, was die griechische Philosophie gewesen ist, in der christlichen Welt in die Wirklichkeit getreten ist.

2. Abscheidung der Philosophie von den mit ihr verwandten Gebieten

Näher teils nach ihrem Elemente, teils nach den eigentümlichen Gegenständen verwandt mit der Geschichte der Philosophie ist die Geschichte der übrigen Wissenschaften und der Bildung, vornehmlich die Geschichte der Kunst und der Religion. Diese Verwandtschaft ist es besonders, wodurch die Abhandlung der Geschichte der Philosophie in Verlegenheit gesetzt wird. Läßt sie sich auf die Besitztümer der Bildung überhaupt und näher der wissenschaftlichen Bildung ein und noch mehr auf die Mythen der Völker, auf die in denselben nur enthaltenen Philosopheme, ferner auf die religiösen Gedanken selbst, die schon als Gedanken sind, auf das Spekulative, das darin zum Vorschein kommt, so hat sie keine Grenzen - teils wegen der Menge des Stoffes selbst und der Bemühungen, ihn zu bearbeiten, herauszupräparieren, teils weil dieser mit so vielem anderen in unmittelbarem Zusammenhange steht. Aber man muß die Abscheidung nicht willkürlich und wie von ungefähr machen, sondern sie auf gründliche Bestimmungen bringen. Wenn wir uns bloß an den Namen der Philosophie halten, so gehört aller dieser Stoff in die Geschichte derselben.

Ich will nach drei Gesichtspunkten von diesem Stoffe sprechen; dreierlei verwandte Seiten sind näher herauszuheben und von der Philosophie abzuschneiden. Die erste dieser Seiten ist das, was man überhaupt zur wissenschaftlichen Bildung rechnet; das sind Anfänge des verständigen Denkens. Das zweite Gebiet ist die Mythologie und Religion; die Beziehung der Philosophie auf sie erscheint oft feindselig, in der griechischen Zeit so gut wie in der christlichen. Das dritte Gebiet ist das rasonierende Philosophieren, die verständige Metaphysik.

a. Verhältnis der Philosophie zur wissenschaftlichen Bildung

Was die besonderen Wissenschaften betrifft, so ist zwar die Erkenntnis und das Denken ihr Element, wie das Element der Philosophie. Aber ihre Gegenstände sind zunächst die endlichen Gegenstände und die Erscheinung. Eine Sammlung von Kenntnissen über diesen Inhalt ist von selbst von der Philosophie ausgeschlossen; weder dieser Inhalt noch solche Form geht diese an. Wenn sie aber systematische Wissenschaften sind und allgemeine Grundsätze und Gesetze enthalten und davon ausgehen, so beziehen sich solche auf einen beschränkten Kreis von Gegenständen. Die

letzten Gründe sind wie die Gegenstände selbst vorausgesetzt, es sei daß die äußere Erfahrung oder die Empfindung des Herzens, der natürliche oder gebildete Sinn von Recht und Pflicht die Quelle ausmacht, aus der sie geschöpft werden. In ihrer Methode setzen sie die Logik, die Bestimmungen und Grundsätze des Denkens überhaupt voraus.

Die Denkformen, ferner die Gesichtspunkte und Grundsätze, welche in den Wissenschaften gelten und den letzten Halt ihres übrigen Stoffes ausmachen, sind ihnen jedoch nicht eigentümlich, sondern mit der Bildung einer Zeit und eines Volkes überhaupt gemeinschaftlich. Die Bildung besteht überhaupt in den allgemeinen Vorstellungen und Zwecken, in dem Umfang der bestimmten geistigen Mächte, welche das Bewußtsein und das Leben regieren. Unser Bewußtsein hat diese Vorstellungen, läßt sie als letzte Bestimmungen gelten, läuft an ihnen als seinen leitenden Verknüpfungen fort; aber es weiß sie nicht, es macht sie selbst nicht zu Gegenständen und Interessen seiner Betrachtung. Um ein abstraktes Beispiel zu geben, hat und gebraucht jedes Bewußtsein die ganz abstrakte Denkbestimmung: *Sein*. »Die Sonne *ist* am Himmel, die Traube *ist* reif« usf. ins Unendliche; oder in höherer Bildung geht es an dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung, von Kraß und ihrer Äußerung usw. fort. All sein Wissen und Vorstellen ist von

solcher Metaphysik durchwebt und regiert; sie ist das Netz, in welches all der konkrete Stoff gefaßt ist, der den Menschen in seinem Tun und Treiben beschäftigt. Aber dieses Gewebe und dessen Knoten sind in unserem gewöhnlichen Bewußtsein in den vielschichtigen Stoff versenkt; dieser enthält unsere gewußten Interessen und Gegenstände, die wir vor uns haben; jene allgemeinen Fäden werden nicht herausgehoben und für sich zu den Gegenständen unserer Reflexion gemacht.

Die allgemeine wissenschaftliche Bildung rechnen wir Deutsche nur selten zur Philosophie. Doch finden sich auch davon Spuren, wie z.B. die philosophische Fakultät alle Wissenschaften enthält, die nicht unmittelbar für den Zweck des Staates und der Kirche sind. Zusammenhängend damit ist die Bedeutung des Namens Philosophie, die noch jetzt bei den Engländern vornehmlich vorkommt. Die Naturwissenschaften werden in England Philosophie genannt. Ein philosophisches Journal in England (von Thomson) schreibt über Chemie, Ackerbau (den Mist), Wirtschaftskunde, Gewerbekunde (wie Hermbstädts Journal) und teilt Erfindungen hierüber mit. Die Engländer nennen physikalische Instrumente, wie Barometer und Thermometer, philosophische Instrumente. Auch Theorien, besonders über Moral und moralische Wissenschaften, die aus den Gefühlen des menschlichen Herzens genommen sind oder aus der Erfahrung, werden

Philosophie genannt; endlich auch Theorien, Grundsätze über die Nationalökonomie. Und so wird wenigstens in England der Name der Philosophie geehrt. In Liverpool war vor einiger Zeit ein Gastmahl zu Ehren des Ministers Canning; in seiner Danksagung kommt vor, daß er England Glück wünsche, weil dort philosophische Grundsätze auf die Staatsverwaltung in Anwendung gebracht würden. So ist dort wenigstens die Philosophie kein Spitzname.

In der Anfangszeit der Bildung begegnet uns aber diese Vermischung von Philosophie und allgemeiner Bildung öfter. Es tritt eine Zeit im Volke ein, wo der Geist sich auf allgemeine Gegenstände wirft, die natürlichen Dinge unter allgemeine Verstandesbestimmungen zu bringen, z.B. die Ursachen der Dinge zu erkennen sucht. Da sagt man, das Volk fange an zu philosophieren; denn dieser Inhalt hat mit der Philosophie das Denken gemein. Oder in Ansehung des Geistigen, wenn allgemeine Grundsätze über die Sittlichkeit, den Willen (Pflichten, wesentliche Verhältnisse) ausgesprochen werden, so haben die, welche sie ausgesprochen, Weise oder Philosophen geheißten. So begegnen uns sogleich im Anfange der griechischen Philosophie die Sieben Weisen und die ionischen Philosophen. Von ihnen werden uns eine Menge Vorstellungen, Entdeckungen angeführt, die neben die philosophischen Sätze treten. So soll

Thales (nach anderen ein anderer) Sonnen- und Mondfinsternisse durch das Dazwischentreten des Mondes oder der Erde erklärt haben. Solches nannte man auch ein Philosophem. Pythagoras hat das Prinzip der Harmonie der Töne gefunden. Andere haben sich Vorstellungen von den Gestirnen gemacht: das Himmelsgewölbe sei durchlöchertes Metall, durch welches hindurch wir das Empyreum, das ewige Feuer sehen, das die Welt umgibt. Solche Sätze gehören, als Produkte des Verstandes, nicht in die Geschichte der Philosophie, wenn auch darin schon liegt, daß über das bloß sinnliche Anstieren hinausgegangen wird sowie darüber, solche Gegenstände nur durch die Phantasie vorzustellen. Erde und Himmel wird auf diese Weise von Göttern entvölkert, indem der Verstand die Dinge in ihrer äußerlichen, natürlichen Bestimmtheit dem Geiste gegenüberstellt. Wir finden in solcher Zeit auch Sittensprüche, moralische Sentenzen einen allgemeinen sittlichen Inhalt habend: so die der Sieben Weisen; auch Sprüche über das allgemeine Geschehen der Natur.

In späterer Zeit ist die Epoche des Wiederauflebens der Wissenschaften ebenso merkwürdig in dieser Hinsicht. Allgemeine Grundsätze über den Staat usw. wurden ausgesprochen; es ist eine philosophische Seite darin, so die Philosophie von Hobbes und Descartes. Die Schriften des letzteren enthalten

philosophische Prinzipien, seine Naturphilosophie und seine Ethik sind aber empirisch, wogegen Spinozas Ethik auch allgemeine Ideen, Erkenntnis Gottes, der Natur in sich schließt. Wenn früher die Medizin eine Sammlung von Einzelheiten und dabei ein theosophisches Gebräu war, mit Astrologie usw. vermischt (auch durch Heiligtümer wurde geheilt, was nicht so fern lag), so trat dagegen nun eine Betrachtung der Natur auf, wo man darauf ausging, Gesetze und Kräfte der Natur zu erkennen. Man hat das apriorische Rasonieren über die natürlichen Dinge nach der Metaphysik der scholastischen Philosophie oder von der Religion aus aufgegeben. Die Newtonsche Philosophie enthält nichts anderes als die Naturwissenschaft, d.h. die Kenntnis von den Gesetzen, Kräften, allgemeinen Beschaffenheiten der Natur, geschöpft aus der Wahrnehmung, aus der Erfahrung. Sosehr dies auch dem Prinzipie der Philosophie entgegengesetzt zu sein scheint, so hat es doch dies mit der Philosophie gemein, daß die Grundsätze allgemein [sind,] und näher, daß *ich* dies erfahren habe, daß es in meinem Sinne liegt und mir dadurch ist.

Diese Form ist im allgemeinen dem Positiven entgegengesetzt und ist besonders aufgetreten im Gegensatz gegen die Religion und gegen das Positive derselben. Wenn in der Zeit des Mittelalters die Kirche Dogmen als allgemeine Wahrheiten festgesetzt

hatte, so hat der Mensch jetzt aus dem Zeugnis seines eigenen Denkens⁸, Gefühls, Vorstellens ein Mißtrauen dagegen bekommen. Ebenso hat sich dies Prinzip gegen die geltenden Staatsverfassungen gewendet und dafür andere Prinzipien gesucht, um sie danach zu berichtigen; so allgemeine Grundsätze des Staats. In eben der Rücksicht, wie die Religion positiv war, so galten auch die Gründe des Gehorsams der Untertanen gegen den Fürsten, die Obrigkeit. Die Könige hatten, als die Gestalten des Herrn im Sinne der jüdischen Könige, ihre Gewalt von Gott, ihm Rechenschaft zu geben; die Obrigkeit sei von Gott eingesetzt. Insofern waren Theologie und Jurisprudenz überhaupt feste, positive Wissenschaften; dies Positive komme nun, woher es wolle. Gegen diese äußere Autorität hat sich das Nachdenken gewendet. So war (besonders in England) die Quelle des Staats- und Zivilrechts nicht mehr bloß göttliche Autorität, wie das mosaische Recht; sondern Hugo Grotius z.B. schrieb ein Völkerrecht: was geschichtlich bei den Völkern als Recht galt, der *consensus gentium* war dabei Hauptmoment. Für die Autorität der Könige wurden andere Berechtigungen gesucht, z.B. der immanente Zweck des Staats, das Wohl der Völker. Das ist eine ganz andere Quelle der Wahrheit, welche sich der geoffenbarten, gegebenen und positiven Wahrheit entgegenstellte. Dies Unterschieben eines anderen Grundes, als den

der Autorität, hat man Philosophieren genannt. Dieses Wissen war so Wissen von Endlichem, die Welt der Inhalt des Wissens. Indem dieser Inhalt aus der menschlichen Vernunft durch Selbstsehen kam, so sind die Menschen so selbsttätig gewesen. Dieses Selbstdenken ist geehrt und menschliche Weisheit, Weltweisheit genannt worden, da sie Irdisches zum Gegenstande hatte und auch in der Welt selbst entstanden war. Dieses war die Bedeutung der Philosophie gewesen. Man hat so recht, die Philosophie Weltweisheit zu nennen. Die Philosophie beschäftigt sich zwar mit endlichen Dingen, aber nach Spinoza als bleibend in der göttlichen Idee; aber sie hat auch denselben Zweck wie die Religion. Friedrich von Schlegel hat für die Philosophie den Spitznamen der Weltweisheit wieder aufgewärmt und damit bezeichnen wollen, daß sie wegbleiben müsse, wo von Höherem, z.B. der Religion, die Rede sei; und er hat viele Nachtreter gehabt. Die selbsttätige Tätigkeit des Geistes ist hier das ganz richtige Moment, welches der Philosophie zu kommt, wengleich der Begriff der Philosophie durch diese formelle Bestimmung, welche sich auf endliche Gegenstände beschränkt, noch nicht erschöpft wird. Diesen Wissenschaften, welche jetzt auch von der Philosophie unterschieden werden, warf schon die Kirche vor, daß sie von Gott abführen, eben weil sie nur Endliches zum Gegenstande haben.

Dieser Mangel, von der Seite des Inhalts aufgefaßt, führt uns zum zweiten mit der Philosophie verwandten Gebiete, zur Religion.

b. Verhältnis der Philosophie zur Religion

Wie nämlich das erste Gebiet mit der Philosophie durch die formelle, selbständige Erkenntnis überhaupt verwandt war, so ist die Religion durch den Inhalt zwar das Gegenteil dieser ersten Weise und Sphäre, aber durch denselben eben mit der Philosophie verwandt. Ihr Gegenstand ist nicht das Irdische, Weltliche, sondern das Unendliche. Mit der Kunst und vornehmlich mit der Religion hat die Philosophie es gemein, die ganz allgemeinen Gegenstände zum Inhalt zu haben. Sie sind die Weisen, in welchen die höchste Idee für das nicht philosophische, fürs empfindende, anschauende, vorstellende Bewußtsein vorhanden ist; und indem der Zeit nach im Gange der Bildung die Erscheinung der Religion dem Hervortreten der Philosophie vorgeht, so ist dieses Verhältnis wesentlich zu erwähnen. Und es hat sich die Bestimmung für den Anfang der Geschichte der Philosophie daran zu knüpfen, indem eben zu zeigen ist, inwiefern von ihr das Religiöse auszuschließen und mit ihm nicht der Anfang zu machen ist.

In den Religionen haben die Völker allerdings niedergelegt, wie sie sich das Wesen der Welt, die Substanz der Natur und des Geistes vorstellten und wie das Verhältnis des Menschen zu demselben. Das absolute Wesen ist hier ihrem Bewußtsein Gegenstand; Gegenstand - [d.h.] zunächst das Andere für sie, ein Jenseits, näheres oder ferneres, freundlicher oder furchtbarer und feindlicher. In der Andacht und im Kultus hebt der Mensch diesen Gegensatz auf und erhebt sich zum Bewußtsein der Einheit mit seinem Wesen, dem Gefühl oder der Zuversicht der Gnade Gottes, daß Gott die Menschen zur Versöhnung mit sich angenommen hat. Ist in der Vorstellung schon, wie z.B. bei den Griechen, dies Wesen ein dem Menschen bereits an und für sich freundliches, so ist der Kultus mehr nur der Genuß dieser Einheit. Dies Wesen ist nun überhaupt die an und für sich seiende Vernunft, die allgemeine konkrete Substanz, der Geist, dessen Urgrund sich objektiv im Bewußtsein ist; es ist dies also eine Vorstellung desselben, in welcher nicht nur Vernünftigkeit überhaupt, sondern in welcher die allgemeine unendliche Vernünftigkeit ist. Es ist oben erinnert worden, daß man wie die Philosophie so die Religion zuerst fassen müsse, d. i. sie als vernünftig erkennen und anerkennen müsse. Denn sie ist das Werk der sich offenbarenden Vernunft, und ihr höchstes, vernünftigstes. Es sind absurde

Vorstellungen, daß Priester dem Volke zum Betrug und Eigennutz eine Religion überhaupt gedichtet haben usf.; es ist ebenso seicht als verkehrt, die Religion als eine Sache der Willkür, der Täuschung anzusehen. Mißbraucht haben sie oft die Religion, - eine Möglichkeit, welche eine Konsequenz des äußeren Verhältnisses und zeitlichen Daseins der Religion ist; aber weil sie Religion ist, kann sie wohl hie und da an diesem äußerlichen Zusammenhange ergriffen werden; aber wesentlich ist sie es, die vielmehr gegen die endlichen Zwecke und deren Verwicklungen festhält und die über sie erhabene Region ausmacht. Diese Region des Geistes ist vielmehr das Heiligtum der Wahrheit selbst, das Heiligtum, worin die übrige Täuschung der Sinnenwelt, der endlichen Vorstellungen und Zwecke, dieses Feldes der Meinung und der Willkür zerfließen ist.

Dies Vernünftige, wie es wesentlicher Inhalt der Religionen ist, könnte herauszuheben und als geschichtliche Reihe von Philosophemen aufzuführen zu sein scheinen. Die Philosophie steht mit der Religion auf gleichem Boden, hat denselben Gegenstand: die allgemeine, an und für sich seiende Vernunft; der Geist will sich diesen Gegenstand zu eigen machen, wie in der Religion es in der Andacht und dem Kultus geschieht. Allein die Form, wie jener Inhalt in der Religion vorhanden ist, ist verschieden von derjenigen,

wie er in der Philosophie vorhanden ist, und deswegen ist eine Geschichte der Philosophie von einer Geschichte der Religion notwendig unterschieden. Die Andacht ist nur: daranhindenken; die Philosophie will diese Versöhnung durch denkende Erkenntnis vollbringen, indem der Geist sein Wesen in sich aufnehmen will. Die Philosophie verhält sich in der Form des denkenden Bewußtseins zu ihrem Gegenstande, die Religion nicht auf diese Weise. Aber der Unterschied beider Sphären darf nicht so abstrakt gefaßt werden, als ob nur in der Philosophie gedacht werde, nicht in der Religion; sie hat auch Vorstellungen, allgemeine Gedanken. Weil beides so nahe verwandt ist, ist es in der Geschichte der Philosophie eine alte Tradition, eine persische, indische usf. Philosophie aufzuführen, - eine Gewohnheit, die zum Teil noch in ganzen Geschichten der Philosophie beibehalten wird. Auch ist es eine solche überall fortgepflanzte Sage, daß z.B. Pythagoras seine Philosophie aus Indien und Ägypten geholt habe. Es ist ein alter Ruhm, der Ruhm der Weisheit dieser Völker, welche auch Philosophie in sich zu enthalten verstanden wird. Ohnehin führen die morgenländischen Vorstellungen und Gottesdienste, welche zur Zeit des römischen Kaiserreichs das Abendland durchdrungen haben, den Namen orientalischer Philosophie. Wenn in der christlichen Welt die christliche Religion und die Philosophie bestimmter

als getrennt betrachtet werden, so wird dagegen vornehmlich in jenem orientalischen Altertum Religion und Philosophie als ungetrennt in dem Sinne betrachtet, daß der Inhalt in der Form, in welcher er Philosophie ist, vorhanden gewesen sei. Bei der Geläufigkeit dieser Vorstellungen und um für das Verhalten einer Geschichte der Philosophie zu religiösen Vorstellungen eine bestimmtere Grenze zu haben, wird es zweckmäßig sein, über die Form, welche religiöse Vorstellungen von Philosophemen unterscheidet, einige nähere Betrachtungen anzustellen.

Die Religion hat nicht nur allgemeine Gedanken als inneren Inhalt implizite in ihren Mythen, Phantasienvorstellungen, positiven eigentlichen Geschichten, so daß wir solchen Inhalt erst hernach als Philosophem aus den Mythen herausgraben müssen, sondern die Religion hat den Inhalt auch explizite in der Form des Gedankens. In der persischen und indischen Religion sind sehr tiefe, erhabene, spekulative Gedanken selbst ausgesprochen. Ja, es begegnen uns ferner in der Religion ausdrückliche Philosophien, wie z.B. die Philosophie der Kirchenväter. Die scholastische Philosophie ist wesentlich Theologie gewesen. Wir finden hier eine Verbindung oder, wenn man will, Vermischung von Theologie und Philosophie, die uns wohl in Verlegenheit setzen kann. Die Frage ist nun einerseits: wie unterscheidet sich die Philosophie von

der Theologie (Wissen der Religion) oder Religion (als Bewußtsein)? und dann: inwiefern haben wir in der Geschichte der Philosophie auf das Religiöse Rücksicht zu nehmen? Es ist hier von zwei Seiten zu sprechen, erstens der mythischen und geschichtlichen Seite der Religion und ihrer Verwandtschaft mit der Philosophie, zweitens von der Philosophie innerhalb der Theologie, den ausdrücklichen Philosophemen und spekulativen Gedanken in der Religion.

Erstens. Die mythische Seite, darunter die geschichtlich positive Seite überhaupt, ist interessant zu betrachten, weil daraus der Unterschied in Hinsicht der Form erhellen wird, in welcher dieser Inhalt im Gegensatz zur Philosophie vorhanden ist. Ja, bei ihrer Verwandtschaft geht ihre Verschiedenheit zugleich zur scheinbaren Unverträglichkeit fort. Dieser Gegensatz fällt nicht nur in unsere Betrachtung, sondern macht selbst ein sehr bestimmtes Moment in der Geschichte aus. Die Philosophie ist in Gegensatz gegen die Religion gekommen und umgekehrt, indem das Philosophieren von der Religion, der Kirche angefeindet und verdammt worden. Es ist also nicht nur zu fragen, ob in der Geschichte der Philosophie auf die Religion Rücksicht zu nehmen sei, sondern es ist geschehen, daß die Philosophie selbst Rücksicht auf die Religion und diese auf jene genommen hat. Da sich beide in der Geschichte nicht unberührt auf der Seite

haben liegen lassen, so dürfen wir es auch nicht.

Es wird der Philosophie zugemutet, daß sie ihr Beginnen, ihre Erkenntnisweise rechtfertige. Schon die griechische Volksreligion hat mehrere Philosophen verbannt; noch mehr ist dieser Gegensatz aber in der christlichen Kirche vorgekommen. Von diesem Verhältnisse müssen wir bestimmt, offen und ehrlich sprechen, *aborder la question*, wie die Franzosen es nennen, - nicht quängeln, als sei dies zu delikats, hinausshelfen, herumreden, Ausflüchte, Wendungen suchen, so daß am Ende niemand wisse, was es heißen soll. Man muß sich nicht den Schein geben wollen, als ob man die Religion wolle unangetastet liegen lassen. Dieser Schein ist nichts anderes, als daß man verdecken will, daß sich die Philosophie gegen die Religion gerichtet hat. Die Religion, d.h. die Theologen machen es zwar so, ignorieren die Philosophie, aber nur, um nicht geniert zu werden in ihren willkürlichen Räsonnements.

Es könnte scheinen, als wenn die Religion forderte, daß der Mensch auf das Denken allgemeiner Gegenstände, auf die Philosophie verzichte, weil es nur Weltweisheit, menschliches Tun sei. Die menschliche Vernunft wird dann der göttlichen entgegengesetzt. Man ist hierüber zwar wohl an die Unterscheidung von göttlicher Lehre und Gesetz und von menschlichem Machwerk und Erfindung in dem Sinne

gewöhnt, daß unter letzterem alles das zusammengefaßt wird, was in seiner Erscheinung aus dem menschlichen Bewußtsein, seiner Intelligenz oder Willen hervorgeht, und alles dieses dem Wissen von Gott und den göttlichen Dingen (göttlicher Offenbarung) entgegengesetzt wird. Die durch diesen Gegensatz ausgesprochene Herabsetzung des Menschlichen wird dann aber noch weiter getrieben, indem sie die nähere Wendung erhält, daß man zwar wohl angewiesen wird, die Weisheit Gottes in der Natur zu bewundern, - daß die Saat, die Berge, die Zedern Libanons in ihrer Pracht, der Gesang der Vögel in ihren Zweigen und die weitere Kraft und Haushaltung der Tiere als die Werke Gottes gepriesen werden; daß zwar wohl auch in den menschlichen Dingen auf die Weisheit, Güte und Gerechtigkeit Gottes hingewiesen wird, aber nicht sowohl in den menschlichen Einrichtungen Gesetzen und durch den Willen erzeugten Handlungen und Gang der Welt, als vornehmlich auf die menschlichen Schicksale, d. i. dasjenige, was dem Wissen und dem freien Willen äußerlich und dagegen zufällig ist, - so daß dieses Äußerliche und Zufällige als das vornehmlich, was Gott dazu tut, die wesentliche Seite aber, die im Willen und Gewissen ihre Wurzel hat, als das angesehen wird, was der Mensch tut. Die Zusammenstimmung der äußerlichen Verhältnisse, Umstände und Ereignisse zu den Zwecken des Menschen

überhaupt ist freilich etwas Höheres, aber es ist es nur darum, weil es menschliche Zwecke, nicht Naturzwecke - das Leben eines Sperlings, der sein Futter findet usf. - sind, zu welchen eine solche Zustimmung betrachtet wird. Wird in ihr aber dies als das Hohe gefunden, daß Gott Herr über die Natur sei - was ist dann der freie Wille? Ist er nicht der Herr über das Geistige oder (indem er selbst geistig) der Herr im Geistigen, und wäre der Herr über oder im Geistigen nicht höher als der Herr über oder in der Natur? Jene Bewunderung Gottes aber in den natürlichen Dingen als solchen, den Bäumen, den Tieren im Gegensatze gegen das Menschliche, ist sie weit entfernt von der Religion der alten Ägypter, welche in den Ibis, Katzen und Hunden ihr Bewußtsein des Göttlichen gehabt haben, oder von dem Elend der alten und der jetzigen Inder, die noch die Kühe und die Affen göttlich verehren und für die Erhaltung und Nahrung dieses Viehs gewissenhaft bedacht sind und die Menschen verhungern lassen, welche durch das Schlachten jenes Viehs oder nur durch dessen Futter dem Hungertode zu entziehen ein Frevel sein würde?

In dieser Wendung scheint ausgesprochen zu sein, daß das menschliche Tun gegen die Natur ein Ungöttliches, die Naturwerke göttliche Werke seien, was aber der Mensch produziere, ungöttlich. Was die menschliche Vernunft produziert, könnte aber

wenigstens gleiche Würde haben als die Natur. Da vergeben wir aber der Vernunft schon mehr, als uns erlaubt. Ist das Leben, Tun der Tiere schon göttlich, so muß das menschliche Tun viel höher stehen, in unendlich höherem Sinne göttlich genannt werden. Der Vorzug des menschlichen Denkens muß sogleich zugestanden werden. Christus spricht hierüber: »Sehet die Vögel« (worunter auch die Ibis und Kokilas gehören) »an unter dem Himmel... Seid *ihr* denn nicht *viel mehr als sie*?... So Gott das Gras auf dem Felde also kleidet, das doch heute stehet und morgen in den Ofen geworfen wird: sollte er das nicht *viel mehr euch* tun?« Der Vorzug des Menschen, des Ebenbildes Gottes, vor dem Tier und der Pflanze wird wohl an und für sich zugestanden; aber indem gefragt wird, wo das Göttliche zu suchen und zu sehen sei, so wird in jenen Ausdrückungen nicht auf das Vorzügliche, sondern auf das Geringere gewiesen. Ebenso ist es eben in Rücksicht des Wissens von Gott viel anders, daß Christus die Erkenntnis und den Glauben an ihn nicht in die Bewunderung aus den natürlichen Kreaturen noch in die Verwunderung aus der sogenannten Macht über sie, aus Zeichen und Wundern, sondern in das Zeugnis des Geistes setzt. Der Geist ist ein unendlich Höheres als die Natur; in ihm manifestiert sich die Göttlichkeit mehr als in der Natur.

Die Form aber, wodurch der an und für sich

allgemeine Inhalt erst der Philosophie angehört, ist die Form des Denkens, ist die Form des Allgemeinen selbst. In der Religion ist dieser Inhalt aber durch die Kunst für die unmittelbare äußere Anschauung, ferner für die Vorstellung, die Empfindung. Die Bedeutung ist für das sinnige Gemüt, sie ist das Zeugnis des Geistes, der solchen Inhalt versteht. Es ist, um dies deutlicher zu machen, an den Unterschied zu erinnern zwischen dem, was wir sind und haben, und dem, wie wir dasselbe wissen, d. i. in welcher Weise wir es wissen, d. i. als Gegenstand haben. Dieser Unterschied ist das unendlich Wichtige, um das es sich allein in der Bildung der Völker und der Individuen handelt und was oben als der Unterschied der Entwicklung dagewesen ist. Wir sind Menschen und haben Vernunft; was menschlich, was vernünftig überhaupt ist, widerklingt in uns, in unserem Gefühl, Gemüt, Herz - in unserer Subjektivität überhaupt. Dieser Widerklang, diese bestimmte Bewegung ist es, worin ein Inhalt überhaupt unser und als der unsrige ist. Die Mannigfaltigkeit von Bestimmungen, die er enthält, ist in dieser Innerlichkeit konzentriert und eingehüllt, - ein dumpfes Weben des Geistes in sich, in der allgemeinen Substantialität. Der Inhalt ist so unmittelbar identisch mit der einfachen, abstrakten Gewißheit unserer selbst, mit dem Selbstbewußtsein. Aber der Geist, weil er Geist ist, ist ebenso wesentlich Bewußtsein. Die in

sein einfaches Selbst eingeschlossene Gedrungenheit muß sich gegenständlich werden, sie muß zum Wissen kommen. Und in der Art und Weise dieser Gegenständlichkeit, der Art und Weise hiermit des Bewußtseins, ist es, daß der ganze Unterschied liegt.

Diese Art und Weise erstreckt sich von dem einfachen Ausdrucke der Dumpfheit der Empfindung selbst bis zur objektivsten, der an und für sich objektiven Form, dem Denken. Die einfachste formellste Objektivität ist der Ausdruck und Name für jene Empfindung und für die Stimmung zu derselben, wie er heiße: *Andacht*, *Beten* usf. »Laßt uns beten, laßt uns andächtig sein« usf. ist die einfache Erinnerung an jenes Empfinden. »Laßt uns an Gott denken« aber z.B. spricht schon weiter aus; es drückt den absoluten umfassenden Inhalt jenes substantiellen Gefühls aus, den Gegenstand, der von der Empfindung als subjektiver, selbstbewußter Bewegung unterschieden ist oder welcher der Inhalt ist, unterschieden von dieser Bewegung als der Form. Aber dieser Gegenstand, zwar den ganzen substantiellen Inhalt in sich fassend, ist selbst noch unentwickelt und völlig unbestimmt. Dessen Inhalt aber entwickeln, die sich daraus ergebenden Verhältnisse fassen, aussprechen, zum Bewußtsein bringen, ist das Entstehen, Erzeugen, Offenbaren der Religion. Die Form, in welcher dieser entwickelte Inhalt zunächst Gegenständlichkeit erhält, ist

die der unmittelbaren Anschauung, der sinnlichen Vorstellung oder einer von den natürlichen, physischen oder geistigen Erscheinungen und Verhältnissen hergenommenen, näher bestimmten Vorstellung.

Die Kunst vermittelt dies Bewußtsein, indem sie dem flüchtigen Scheine, mit dem die Objektivität in der Empfindung vorübergeht, Haltung und Befestigung gibt. Der formlose, heilige Stein, der bloße Ort oder was es ist, woran das Bedürfnis der Objektivität sich zunächst anknüpft, erhält von der Kunst Gestalt, Züge, Bestimmtheit und bestimmteren Inhalt, der gewußt werden kann, nun als Gegenstand für das Bewußtsein vorhanden ist. Die Kunst ist so Lehrerin der Völker geworden, wie z.B. in »Homer und Hesiod, welche den Griechen ihre Theogonie gemacht«, indem sie - es sei, woher es wolle - erhaltene und vorgefundene verworrene Vorstellungen und Traditionen, dem Geiste ihres Volkes entsprechend, zu bestimmten Bildern und Vorstellungen erhoben und gefestigt haben. Es ist dies nicht die Kunst, welche den Inhalt einer in Gedanken, Vorstellungen und Worten schon ausgebildeten fertigen Religion nun auch in den Stein, auf Leinwand oder in Worte bringt, wie die Kunst neuerer Zeit tut, [die,] wenn sie religiöse Gegenstände, oder ebenso, wenn sie Geschichtliches behandelt, die vorhandenen Vorstellungen und Gedanken zugrunde liegen hat, - ihn nur, der sonst schon auf seine Weise

vollständig ausgedrückt ist, nun auf ihre Weise ausdrückt. Das Bewußtsein dieser Religion ist das Produkt der denkenden Phantasie oder des Denkens, welches nur durch das Organ der Phantasie erfaßt und in ihrem Gestalten seinen Ausdruck hat.

Ob nun gleich in der wahrhaften Religion das unendliche Denken, der absolute Geist sich offenbar gemacht hat und offenbar macht, so ist das Gefäß, in welchem es sich kundtut das Herz, das vorstellende Bewußtsein und der Verstand des Endlichen. Die Religion ist nicht nur überhaupt an jede Weise der Bildung - »den Armen wird das Evangelium gepredigt« - gerichtet; sondern sie muß als Religion ausdrücklich als an das Herz und Gemüt gerichtet, in die Sphäre der Subjektivität hereintreten und damit in das Gebiet der endlichen Vorstellungsweise. Im wahrnehmenden und über die Wahrnehmungen reflektierenden Bewußtsein hat für die ihrer Natur nach spekulativen Verhältnisse des Absoluten der Mensch in seinem Vorrat nur endliche Verhältnisse, welche ihm allein dienen können - es sei in ganz eigentlichem oder aber auch in symbolischem Sinne -, jene Natur und Verhältnisse des Unendlichen zu fassen und auszusprechen.

In der Religion, als der nächsten und unvermittelten Offenbarung Gottes, kann nicht nur die Form der Vorstellungsweise und des reflektierenden endlichen

Denkens allein diejenige sein, unter der er sich Dasein im Bewußtsein gibt, sondern diese Form soll es auch sein, unter der er erscheint; denn diese ist es auch allein, welche für das religiöse Bewußtsein verständlich ist. Es muß, um dies deutlicher zu machen, etwas darüber gesagt werden, was Verstehen heißt. Es gehört nämlich dazu, einerseits, wie oben bemerkt worden, die substantielle Grundlage des Inhalts, welche, als das absolute Wesen des Geistes an ihn kommend, sein Innerstes berührt, in demselben widerklingt und darin Zeugnis von ihm erhält. Dies ist die erste absolute Bedingnis des Verstehens; was nicht an sich in ihm ist, kann nicht in ihn hineinkommen, kann nicht für ihn sein, - solcher Inhalt nämlich, der unendlich und ewig ist. Denn das Substantielle ist eben als unendlich dasjenige, was keine Schranke an demjenigen hat, auf welches es sich bezieht; denn sonst wäre es beschränkt und nicht das wahrhaft Substantielle, und der Geist deswegen ist nur dasjenige nicht an sich, was endlich, äußerlich ist, denn eben das, was endlich und äußerlich ist, ist nicht mehr das, was an sich ist, sondern was für ein Anderes, was ins Verhältnis getreten ist. Aber indem nun andererseits das Wahre und Ewige gewußt werden, d. i. in das endliche Bewußtsein treten, für den Geist sein soll, so ist dieser Geist, für welchen es zunächst ist, der endliche, und die Weise seines Bewußtseins besteht in den

Vorstellungen und Formen endlicher Dinge und Verhältnisse. Diese Formen sind das dem Bewußtsein Geläufige, Eingewohnte; es ist die allgemeine Weise der Endlichkeit, welche Weise es sich angeeignet und zu dem allgemeinen Medium seines Vorstellens gemacht [hat], auf welches alles, was an dasselbe kommt, zurückgebracht sein muß, um darin sich selbst zu haben und zu erkennen.

Die Stellung der Religion ist diese: Die Wahrheit, die durch sie an uns kommt, ist äußerlich gegeben. Man behauptet, die Offenbarung des Wahren sei eine dem Menschen gegebene, er habe sich darin in Demut zu bescheiden; die menschliche Vernunft könne für sich selbst nicht darauf kommen. Die Wahrheiten der Religion *sind*; man weiß nicht, woher sie gekommen; der Inhalt ist als gegebener, der über und jenseits der Vernunft sei. Dies ist positive Religion. Irgend durch einen Propheten, göttlichen Abgesandten ist die Wahrheit verkündet. Er ist Individuum; wer dieser sei, ist für den Inhalt an und für sich gleichgültig. Ceres, Triptolem haben den Ackerbau, die Ehe eingeführt, sie sind von den Griechen geehrt worden; gegen Moses, Mohammed sind die Völker dankbar geworden. Diese Äußerlichkeit, durch welches Individuum die Wahrheit gegeben worden, ist etwas Geschichtliches, das nicht den absoluten Inhalt angeht. Die Person ist nicht Inhalt der Lehre selbst. Bei der

christlichen Religion ist dies Eigentümliche, daß diese Person, Christus selbst, seine Bestimmung, Sohn Gottes zu sein, zur Natur Gottes selbst gehört. Ist Christus für die Christen nur Lehrer, wie Pythagoras, Sokrates oder Kolumbus, so ist dies kein allgemeiner göttlicher Inhalt, keine Offenbarung, Belehrung über die Natur Gottes, und über diese allein wollen wir belehrt sein.

Allerdings muß die Wahrheit - es sei auf welcher Stufe sie selbst stehe - zuerst in äußerlicher Weise an die Menschen kommen, als sinnlich vorgestellter, gegenwärtiger Gegenstand; wie Moses Gott im feurigen Busch erblickte und sich die Griechen den Gott in Marmorbildern oder sonstigen Vorstellungen zum Bewußtsein gebracht haben. Das Weitere ist, daß es bei dieser äußerlichen Weise nicht bleibt und nicht bleiben soll - in der Religion wie in der Philosophie. Solche Gestalt der Phantasie oder geschichtlicher Inhalt (wie Christus) soll für den Geist ein Geistiges werden; so hört er auf, ein Äußerliches zu sein, denn die äußerliche Weise ist die geistlose. Wir sollen Gott »im Geist und in der Wahrheit« erkennen. Gott ist der allgemeine, der absolute, wesentliche Geist. In Ansehung des Verhältnisses des menschlichen Geistes zu diesem Geiste kommt es auf folgende Bestimmungen an.

Der Mensch soll eine Religion annehmen. Was ist

der Grund seines Glaubens? Die christliche Religion sagt: das Zeugnis des Geistes von diesem Inhalt. Christus verweist es den Pharisäern, daß sie Wunder wollen; nur der Geist vernimmt den Geist, Wunder ist nur Ahnung des Geistes, Wunder ist Unterbrechung der Natur; der Geist ist erst das wahrhafte Wunder gegen den Lauf der Natur. Der Geist selbst ist nur dies Vernehmen seiner selbst. Es ist nur *ein* Geist, der allgemeine göttliche Geist, - nicht daß er nur allenthalben ist. Er ist nicht als Gemeinschaftlichkeit, als äußerliche Allheit nur in vielen, allen Individuen, die wesentlich als Einzelne sind, zu fassen, sondern als das Durchdringende, als die Einheit seiner selbst und eines Scheines seines Anderen, als des Subjektiven, Besonderen. Er ist als allgemein sich Gegenstand, so als Besonderes bestimmt dieses Individuum; als allgemein aber über dies sein Anderes übergreifend, sein Anderes und er selbst in einem. Die wahrhafte Allgemeinheit erscheint (populär ausgedrückt) als zwei, das Gemeinschaftliche des Allgemeinen selbst und des Besonderen. Im Vernehmen seiner selbst ist Entzweiung gesetzt, und der Geist ist Einheit des Vernommenen und Vernehmenden. Der göttliche Geist, der vernommen wird, ist der objektive; der subjektive Geist vernimmt. Der Geist ist aber nicht passiv, die Passivität kann nur momentan sein; es ist *eine* geistige substantielle Einheit. Der subjektive Geist ist

der tätige, aber der objektive Geist ist selbst diese Tätigkeit. Der tätige, subjektive Geist, der den göttlichen Geist vernimmt - und insofern er den göttlichen Geist vernimmt -, ist der göttliche Geist selber. Dieses Verhalten des Geistes nur zu sich selbst ist die absolute Bestimmung; der göttliche Geist lebt in seiner Gemeinde, ist darin gegenwärtig. Dies Vernehmen ist Glaube genannt worden. Das ist nicht historischer Glaube. Wir Lutheraner - ich bin es und will es bleiben - haben nur jenen ursprünglichen Glauben. Diese Einheit ist nicht die spinozistische Substanz, sondern die wissende Substanz im Selbstbewußtsein, welches sich verunendlicht und zur Allgemeinheit verhält. Das Gerede von den Schranken des menschlichen Denkens ist seicht; Gott zu erkennen, ist der einzige Zweck der Religion. Das Zeugnis des Geistes vom Inhalt der Religion ist Religiosität selbst; es ist Zeugnis, das bezeugt; dieses ist zugleich Zeugen. Der Geist zeugt sich selbst und erst im Zeugnis; er ist nur, indem er sich zeugt, sich bezeugt und sich zeigt, sich manifestiert.

Das Weitere ist dieses, daß dies Zeugnis, dies innige Selbstbewußtsein, Weben in sich selbst, Andacht und eingehülltes Bewußtsein (so daß es nicht zum eigentlichen Bewußtsein kommt, zum Objekte) sich entschließt. Dieser durchdringende und durchgedrungene Geist tritt jetzt in die Vorstellung; Gott geht zum

Anderen über, macht sich zum Gegenständlichen. Hier treten alle Bestimmungen von Gegebensein und Empfangen ein, die uns in der Mythologie vorkommen; alles Historische, die positive Seite hat hier ihre Stelle. Um bestimmter zu sprechen: wir haben dann den Christus, der vor beinahe 2000 Jahren in die Welt gekommen. Aber er sagt: »Ich bin bei euch bis an der Welt Ende«; »wo zwei in meinem Namen versammelt sind, bin ich bei euch«; werde ich nicht mehr sinnlich als Person gegenwärtig vor euch sein, so »wird der Geist euch in alle Wahrheit leiten« - das äußerliche Verhältnis ist nicht das rechte, es wird sich aufheben.

Die zweierlei Stadien sind darin angegeben: Erstens das Stadium der Andacht, des Kultus, z.B. der Genuß des Nachtmahls; das ist das Vernehmen des göttlichen Geistes in der Gemeinde, in ihr hat der jetzt gegenwärtige, inwohnende, lebendige Christus als Selbstbewußtsein Wirklichkeit. Zweitens das Stadium des entwickelten Bewußtseins, wo der Inhalt Gegenstand wird; hier fliegt dieser jetzige, gegenwärtige, inwohnende Christus um 2000 Jahre zurück, wird in einen Winkel von Palästina relegiert, ist als diese geschichtliche Person fern zu Nazareth, zu Jerusalem. Analogisch ist es in der griechischen Religion; der Gott in der Andacht wird zur prosaischen Bildsäule, zu Marmor, - in der Malerei zu Leinwand oder Holz; es kommt zu dieser Äußerlichkeit. Das Nachtmahl ist

lutherisch nur im Glauben, im Genusse ein göttliches, - nicht als Hostie noch verehrlich. So ist uns ein Heiligenbild nichts anderes als Stein, ein Ding. Der zweite Standpunkt muß zwar der sein, womit das Bewußtsein anfängt; es muß von dem äußerlichen Vernehmen dieser Gestaltung ausgehen, das Berichtetwerden an sich kommen lassen, den Inhalt ins Gedächtnis aufnehmen. Bleibt es aber dabei, so ist das der ungeistige Standpunkt. Auf diesem zweiten Standpunkt- in dieser historischen, toten Ferne - stehenbleiben, heißt den Geist verwerfen. Wer gegen den Heiligen Geist lügt, dessen Sünde kann nicht verziehen werden. Das Lügen aber gegen den Geist ist eben dies, daß er nicht ein allgemeiner - nicht ein heiliger - sei; d.h. daß Christus nur ein Getrenntes, Abgesondertes sei, nur eine andere Person als diese Person, nur in Judäa gewesen, oder auch jetzt noch ist, aber jenseits, im Himmel, Gott weiß wo, nicht auf wirkliche, gegenwärtige Weise in seiner Gemeinde. Wer von der nur endlichen, nur menschlichen Vernunft, den nur Schranken der Vernunft spricht, der lügt gegen den Geist; denn der Geist als unendlich, allgemein, sich selbst vernehmend, vernimmt sich nicht in einem Nur, in Schranken, im Endlichen als solchem, hat kein Verhältnis dazu, - vernimmt sich nur in sich, in seiner Unendlichkeit.

Man sagt: Die Philosophie erkennt das Wesen. Der

Hauptpunkt ist hier dann dieser, daß das Wesen nicht ein *dem* Äußerliches ist, dessen Wesen es ist. Das Wesen meines Geistes ist in meinem Geiste selbst, nicht draußen. So beim wesentlichen Inhalt eines Buches: ich abstrahiere von Band, Papier, Drucker-schwärze, Sprache, den vielen tausend Buchstaben, die darin stehen; der einfache, allgemeine Inhalt, als das Wesen, ist nicht außerhalb des Buches. So ist das Gesetz nicht außerhalb des Individuums, sondern es macht das wahrhafte Sein des Individuums aus. Das Wesen meines Geistes ist mein wesentliches Sein, meine Substanz selbst (sonst bin ich wesenlos); dies Wesen ist sozusagen der brennbare Stoff, der von dem allgemeinen Wesen als solchem, als gegenständlichem entzündet, erleuchtet werden kann. Und nur insofern dieser Phosphor im Menschen ist, ist das Erfassen, das Anzünden und Erleuchten möglich; nur so ist Gefühl, Ahnung, Wissen von Gott im Menschen. Ohne dies - wäre auch der göttliche Geist nicht das an und für sich Allgemeine. Das Wesen ist selbst ein wesentlicher Inhalt, nicht das Inhaltslose, Unbestimmte. Wie das Buch noch an deren Inhalt hat, so ist am individuellen Geiste noch eine große Masse anderer Existenz, die nur zur Erscheinung dieses Wesentlichen gehört. Die Religion ist nun der Zustand, - von diesem Wesen zu wissen; und das Individuelle, mit äußerlicher Existenz umgeben, muß von diesem

Wesen unterschieden werden. Das Wesen ist Geist, nicht ein Abstraktum; »Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen«, und zwar der lebendigen Geister.

Freundlos war der große Weltenmeister,
Fühlte Mangel - darum schuf er Geister,
Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit!
Fand das höchste Wesen schon kein gleiches,
Aus dem Kelch des ganzen Seelenreiches
Schäumt ihm die Unendlichkeit.

Was nun die unterschiedene Gestalt des Wissens in der Religion und der Philosophie betrifft, so erscheint die Philosophie als zerstörend gegen dies Verhältnis in der Religion gekehrt, daß der allgemeine Geist zunächst als äußerlich, in gegenständlicher Weise des Bewußtseins scheint. Die Andacht, beim Äußerlichen anfangend, verkehrt dann selbst, wie schon erinnert, dies Verhältnis, hebt es auf; so wird die Philosophie durch die Andacht, den Kultus gerechtfertigt, tut nur dasselbe, was sie tun. Der Philosophie ist es nun um das Zweifache zu tun: erstlich, wie der Religion in der Andacht, um den substantiellen Inhalt, die geistige Seele; und zweitens, dieses hervorzubringen vor das Bewußtsein, als Gegenstand, aber in Gestalt des Denkens. Die Philosophie denkt, begreift das, was die

Religion als Gegenstand des Bewußtseins vorstellt, es sei als Werk der Phantasie oder als geschichtliche Existenz. Im religiösen Bewußtsein ist die Form des Wissens vom Gegenstande eine solche, die der Vorstellung angehört, mehr oder weniger Sinnliches enthält. Daß Gott seinen Sohn gezeugt - ein aus der natürlichen Lebendigkeit genommenes Verhältnis -, so werden wir uns in der Philosophie nicht ausdrücken. Der Gedanke, das Substantielle solches Verhältnisses wird darum in der Philosophie doch anerkannt. Indem die Philosophie ihren Gegenstand denkt, hat sie den Vorteil, daß, was in der Religion unterschiedenes Moment ist, in der Philosophie in Einheit ist. In der Andacht tritt das Bewußtsein des Versenktseins ins absolute Wesen ein. Beide Stadien des religiösen Bewußtseins sind im philosophischen Denken in *einem* vereint.

Diese beiden Formen sind es, die verschieden voneinander sind und die darum als entgegengesetzt, als einander widerstreitend erscheinen können. Und es ist natürlich und eine notwendige Erscheinung, daß, sozusagen in ihrem bestimmteren Auftreten, sie nur ihrer Verschiedenheit sich bewußt sind und daß sie daher zuerst feindselig gegeneinander auftreten. In der Erscheinung ist das Erste das Dasein, als bestimmt, Fürsichsein gegen das Andere. Es ist das Spätere, daß das Denken sich selbst konkreter faßt, sich in sich

vertieft, und der Geist als solcher ihm zum Bewußtsein kommt. Das Konkrete ist das Allgemeine, das bestimmt ist, also sein Anderes in sich enthält. Früher ist der Geist abstrakt; in dieser Befangenheit weiß er sich verschieden und in Entgegensetzung gegen das Andere. Indem er sich konkreter erfaßt, so ist er nicht mehr bloß in der Bestimmtheit befangen, in diesem dem Unterschiedenen nur sich wissend und besitzend; sondern als konkrete Geistigkeit faßt er ebenso das Substantielle in der Gestalt, die von ihm verschieden erschien, deren *Erscheinung* er nur gefaßt und sich gegen diese gekehrt hatte, - erkennt in deren Inhalt, in deren Innerem nunmehr sich selbst, faßt jetzt erst sein Gegenteil und läßt ihm Gerechtigkeit widerfahren.

Überhaupt ist dies der Gang dieses Gegensatzes in der Geschichte, daß das Denken zuallererst nur innerhalb der Religion unfrei in einzelnen Äußerungen sich hervortut. Zweitens erstarkt es, fühlt sich als auf sich beruhend, nimmt und benimmt sich feindselig gegen die andere Form und erkennt sich nicht darin. Das Dritte ist, daß es damit endet, in diesem Anderen sich selber anzuerkennen.

Das Philosophieren hat damit anfangen müssen, sein Geschäft ganz für sich zu treiben, das Denken von allem Volksglauben zu isolieren und sich für ein ganz anderes Feld zu nehmen, für ein Feld, dem die Welt der Vorstellung zur Seite liege, so daß sie ganz

ruhig nebeneinander bestanden, oder vielmehr, daß es überhaupt noch zu keiner Reflexion auf ihren Gegensatz kam, ebensowenig als der Gedanke, sie versöhnen zu wollen, im Volksglauben das auf[zu]zeigen, als nur in einer anderen äußeren Gestalt als im Begriffe, und so den Volksglauben erklären und rechtfertigen zu wollen - und so die Begriffe des freien Denkens selbst wieder in der Weise der Volksreligion ausdrücken zu können.

So sehen wir die Philosophie zuerst gebunden und innerhalb des Kreises des griechischen Heidentums befangen. Hierauf auf sich setzend, tritt sie der Volksreligion entgegen und nimmt eine feindselige Stellung an, bis sie deren Inneres erfaßt und in ihr sich erkennt. So huldigten die älteren griechischen Philosophen meist der Volksreligion, wenigstens waren sie ihr nicht entgegen und reflektierten nicht darauf. Spätere, ja schon Xenophanes, griffen aufs heftigste die Volksvorstellungen an; und so traten viele sogenannte Atheisten auf. Wie die Gebiete der Volksvorstellungen und des abstrakteren Denkens ruhig nebeneinanderstanden, sehen wir noch an den späteren gebildeteren griechischen Philosophen, mit deren spekulativem Treiben die Ausübung des Kultus, das fromme Anrufen der Götter, Opferbringen usw. ganz ehrlich - nicht als eine Heuchelei - zusammen bestand. Sokrates wurde angeklagt, andere

Götter als die Volksreligion zu lehren. Allerdings war sein *daimonion* dem Prinzip der griechischen Sittlichkeit und Religion entgegen; aber er hat zugleich ganz ehrlich die Gebräuche seiner Religion mitgemacht, und wir wissen, daß sein letztes Wort noch war, seinen Freunden aufzugeben, daß sie dem Äskulap einen Hahn opfern sollten - ein Verlangen, das mit den durchgeführten Gedanken des Sokrates vom Wesen Gottes, vornehmlich der Moralität, nicht zusammen bestehen kann. Platon eiferte gegen die Dichter und ihre Götter. Erst ganz spät erkannten die Neuplatoniker in der von den Philosophen früher verworfenen Volksmythologie den allgemeinen Inhalt, indem sie dieselbe in Gedankenbedeutung um- und übersetzten und diese Mythologie selbst für ihre Philosopheme als eine Bildersprache symbolisch gebrauchten.

Ebenso in der christlichen Religion sehen wir zuerst das Denken unselbständig sich mit der Gestalt dieser Religion in Verbindung setzen und sich innerhalb derselben bewegen, d.h. sie zugrunde legen und von der absoluten Voraussetzung der christlichen Lehre ausgehen. Später sehen wir den Gegensatz von sogenanntem Glauben und sogenannter Vernunft, nachdem dem Denken die Fittiche erstarkt sind; -der junge Adler fliegt für sich zur Sonne der Wahrheit auf; aber noch als Raubtier gegen die Religion gewendet, bekämpft er sie. Das Späteste ist, daß die

Philosophie dem Inhalt der Religion durch den spekulativen Begriff, d. i. vor dem Gedanken selbst, Gerechtigkeit widerfahren lasse; dafür muß der Begriff sich konkret erfaßt haben, zur konkreten Geistigkeit durchgedrungen sein. Dies muß der Standpunkt der Philosophie der jetzigen Zeit sein; sie ist innerhalb des Christentums entstanden und kann keinen anderen Inhalt als der Weltgeist selber haben; wenn er sich in der Philosophie begreift, so begreift er sich auch in jener Gestalt, die vorher ihr feindselig war.

So hat also die Religion einen gemeinschaftlichen Inhalt mit der Philosophie, und nur die Formen sind verschieden; und es handelt sich nur darum, daß die Form des Begriffs so weit vollendet wird, den Inhalt der Religion erfassen zu können. Wahrhaft ist nur dasjenige, was man die Mysterien der Religion genannt hat; sie sind das Spekulative der Religion. Bei den Neuplatonikern heißt *myein*, *myeisthai* (eingeweiht werden), sich mit spekulativen Begriffen beschäftigen. Unter Mysterien versteht man, oberflächlich genommen, das Geheimnisvolle, was so bleibt, nicht bekannt wird. In den Eleusinischen Mysterien war aber nichts Unbekanntes (alle Athenienser waren darin eingeweiht, - Sokrates nicht); und dies will ich in Rücksicht für die Herren Philologen bemerken, da in der Philologie diese Vorstellung auch gilt. Das öffentliche Bekanntmachen vor Fremden war das

einziges, was verboten war; verschiedenen wurde es zum Verbrechen gemacht. In der christlichen Religion heißen die Dogmata Mysterien; sie sind das, was man von der Natur Gottes weiß. Dies ist auch nichts Geheimes; in ihr wissen es alle Mitglieder, und dadurch unterscheiden sie sich von denen anderer Religionen. So heißt also Mysterium auch nicht etwas Unbekanntes, denn alle Christen sind im Geheimnis. Die Mysterien sind ihrer Natur nach, als spekulativer Inhalt, geheim für den Verstand, nicht für die Vernunft; sie sind gerade das Vernünftige im Sinne des Spekultativen. Der Verstand faßt das Spekulative nicht, dies Konkrete; der Verstand hält die Unterschiede schlechthin getrennt fest. Ihren Widerspruch enthält das Mysterium auch, es ist aber zugleich auch die Auflösung desselben.

Die Philosophie ist dagegen dem sogenannten Rationalismus in der neueren Theologie entgegen; dieser hat die Vernunft immer im Munde, es ist aber nur trockener Verstand. Von der Vernunft ist nichts darin zu erkennen als das Moment des Selbstdenkens; es ist aber nur abstraktes Denken. Der Rationalismus ist der Philosophie dem Inhalt und der Form nach entgegengesetzt; er hat den Inhalt, hat den Himmel leer gemacht, alles zu endlichen Verhältnissen heruntergesetzt. Und auch der Form nach ist er der Philosophie entgegengesetzt, denn seine Form ist Rasonieren,

unfreies Rasonieren, nicht Begreifen. Der Supranaturalismus ist in der Religion dem Rationalismus entgegengesetzt, aber er ist der Philosophie in Ansehung des wahrhaften Inhalts verwandt, aber der Form nach verschieden; denn er ist ganz geistlos, hölzern geworden und nimmt äußerliche Autorität zur Rechtfertigung an. Die Scholastiker waren nicht solche Supranaturalisten; sie haben denkend, begreifend das Dogma der Kirche erkannt. Wenn die Religion sich in der Starrheit ihrer abstrakten Autorität gegen das Denken behauptet, daß »die Pforten der Hölle sie nicht überwinden werden«, so ist die Pforte der Vernunft stärker als die Pforte der Hölle, - nicht, die Kirche zu überwinden, aber sich mit ihr zu versöhnen. Die Philosophie als begreifendes Denken dieses Inhalts hat in Rücksicht auf das Vorstellen der Religion den Vorteil, daß sie beides versteht; sie kann die Religion verstehen, sie versteht auch den Rationalismus und den Supranaturalismus, und auch sich; aber nicht ist es auch umgekehrt der Fall. Die Religion, auf dem Standpunkt der Vorstellung stehend, versteht nur das, was mit ihr auf gleichem Standpunkt steht, nicht die Philosophie, den Begriff, die allgemeinen Denkbestimmungen. Oft ist einer Philosophie nicht Unrecht getan, wenn man ihr ihren Gegensatz gegen die Religion vorgeworfen hat; aber auch oft ist ihr Unrecht geschehen, wenn dies vom religiösen Standpunkt aus

getan ist.

Für den Geist, wie er an und für sich ist, ist die Gestalt der Religion notwendig. Sie ist die Form des Wahrhaften, wie es für alle Menschen, für jede Weise des Bewußtseins ist. Diese allgemeine Bildung der Menschen ist erstens das sinnliche Bewußtsein und dann zweitens die Einmischung der Form des Allgemeinen in die sinnliche Erscheinung, die Reflexion. Das vorstellende Bewußtsein, das Mythische, Positive, Geschichtliche ist die Form, welche zur Verständlichkeit gehört. Das im Zeugnis des Geistes enthaltene Wesen wird dem Bewußtsein nur Gegenstand, wenn es in verständlicher Form erscheint. Das Bewußtsein muß mit diesen Formen sonst aus dem Leben, der Erfahrung bekannt sein. Die Religion muß also das Bewußtsein des Wahrhaften, des Geistigen, muß die Form der Vernunft haben, oder das Bewußtsein des Wahrhaften muß die Form der Religion haben. Dies ist die allgemeine Rechtfertigung dieser Gestalt; aber das denkende Bewußtsein ist nicht die äußerlich allgemeine Form für alle Menschen.

Wir haben nun den Unterschied von Philosophie und Religion auseinandergelegt; es bleibt aber noch in Beziehung auf das, was wir in der Geschichte der Philosophie abhandeln wollen, einiges zu bemerken übrig, was teilweise aus dem Gesagten folgt.

Zweitens. Wie haben wir uns nun zu diesem

Verwandten in der Geschichte der Philosophie zu verhalten? Die Mythologie begegnet uns *zuerst*; sie scheint in die Geschichte der Philosophie gezogen werden zu können. Die Mythologie ist Produkt der Phantasie. Einerseits also hat hier die Willkür ihren Sitz. Aber die Hauptsache der Mythologie ist Werk der phantasierenden Vernunft, die sich das Wesen zum Gegenstande macht, aber noch kein anderes Organ hat als die sinnliche Vorstellungsweise; so sind die Götter in menschlicher Gestalt. Die Mythologie kann studiert werden für die Kunst usw.; der denkende Geist muß aber den substantiellen Inhalt, den Gedanken, das Philosophem, das implizite darin enthalten ist, aufsuchen, wie man in der Natur Vernunft sucht. Diese Weise, die Mythologie zu behandeln, war die der Neuplatoniker; in neueren Zeiten ist es vornehmlich ein Geschäft meines Freundes Creuzer in der Symbolik. Diese Behandlungsart wird von anderen angefeindet, verdammt: Man müsse nur historisch zu Werke gehen; es sei aber unhistorisch, wenn in eine Mythe ein Philosophem hineingelegt, herausgerklärt werde, welches die Alten dabei nicht gedacht haben. Dies ist einerseits ganz richtig, denn es ist dies eine Betrachtungsweise Creuzers und auch der Alexandriner, die sich damit beschäftigt haben. Im bewußten Denken haben die Alten nicht solch Philosophem vor sich gehabt; das behauptet auch niemand. Aber

daß solcher Inhalt nicht implizite darin sei, ist absurder Einwand. Als Produkte der Vernunft (aber nicht der denkenden) enthalten die Religionen der Völker, so auch die Mythologien, sie mögen noch so einfach, ja läppisch erscheinen, wie echte Kunstwerke allerdings Gedanken, allgemeine Bestimmungen, das Wahre; der Instinkt der Vernünftigkeit liegt ihnen zugrunde. Damit ist verbunden, daß, indem das Mythologische in die sinnliche Betrachtungsweise übergeht, sich mancherlei zufälliger, äußerlicher Stoff einmischt. Denn die Darstellung des Begriffs auf sinnliche Weise enthält immer eine Unangemessenheit, der Boden der Phantasie kann die Idee nicht auf wahrhafte Weise ausdrücken. Diese sinnliche Gestalt, welche auf eine historische oder natürliche Weise hervorgebracht wird, muß nach vielen Seiten bestimmt werden; und diese äußerliche Bestimmtheit muß mehr oder weniger von der Beschaffenheit sein, der Idee nicht zu entsprechen. Es kann auch sein, daß in dieser Erklärung viele Irrtümer enthalten sind, besonders wenn es auf das Einzelne hinausgeht. Die Menge von Gebräuchen, Handlungen, Geräten, Gewändern, Opfern usf. kann allerdings etwas Analogisches enthalten, eine Beziehung; es ist dies aber sehr entfernt, und viele Zufälligkeiten müssen sich dabei einfinden. Daß aber eine Vernunft darin ist, ist für wesentlich anzuerkennen; und die Mythologie so zu fassen, ist eine

notwendige Betrachtungsweise.

Allein aus unserer Geschichte der Philosophie muß die Mythologie ausgeschlossen bleiben. Der Grund davon liegt darin, daß es uns in derselben nicht zu tun ist um Philosopheme überhaupt, um Gedanken, die nur implizite enthalten sind in irgendeiner Darstellung, sondern um Gedanken, die heraus sind, und nur insofern sie heraus sind, sofern solcher Inhalt, den die Religion hat, in der Form des Gedankens zum Bewußtsein gekommen ist. Und dies ist ein ungeheurer Unterschied. Bei dem Kinde ist die Vernunft auch vorhanden, sie ist darin, aber es ist bloße Anlage; in der Philosophie aber ist es uns um die Form zu tun, daß dieser Inhalt in die Form des Gedankens herausgesetzt ist. Die absolute Form der Idee ist nur der Gedanke. Die Philosopheme, die implizite enthalten sind in der Religion, gehen uns nichts an; sie müssen als Gedanken sein.

In vielen Mythologien werden freilich Bilder gegeben und ihre Bedeutung zugleich, oder die Bilder führen die Bedeutung doch nahe mit sich. Die alten Perser verehrten die Sonne oder das Feuer überhaupt als das höchste Wesen. Der Urgrund in der persischen Religion ist Zerwana Akarana, die unbegrenzte Zeit (Ewigkeit). Dies einfache unendliche Wesen habe die zwei Prinzipien: Ormuzd und Ahriman, die Herren des Guten und des Bösen. Plutarch sagt: »Es sei nicht

ein Wesen, welches das Ganze halte und regiere, sondern Gutes sei mit Bösem vermischt, überhaupt bringe die Natur nichts Reines und Einfaches hervor; so sei es nicht *ein* Ausspender, der aus zwei Fässern uns ein Getränk wie ein Wirt austeile und mische. Sondern durch zwei entgegen gesetzte, feindselige Prinzipien, deren das eine rechts sich richte, das andere nach der entgegengesetzten Seite treibe, werde, wenn nicht die ganze Welt, wenigstens diese Erde auf ungleiche Weise bewegt. Zoroaster habe dies vorzüglich so vorgestellt, daß das eine Prinzip (Ormuzd) das Licht sei, das andere aber (Ahriman) die Finsternis; ihre Mitte (*mesos de amphoin*) sei Mithra, daher ihn die Perser Vermittler (*mesitês*) nennen.« Mithra ist dann auch die Substanz, das all gemeine Wesen, die Sonne zur Totalität erhoben. Er ist nicht Vermittler zwischen Ormuzd und Ahriman, als ob er Frieden stiften sollte, so daß beide bestehen blieben, sondern steht auf der Seite des Ormuzd, streitet mit ihm gegen das Böse. Mithra partizipiert nicht vom Guten und Bösen, ist nicht so ein unselig Mittelding.

Ahriman wird zuweilen der erstgeborene Lichtsohn genannt, aber nur Ormuzd ist im Lichte geblieben. Bei der Schöpfung der sichtbaren Welt setzte Ormuzd auf die Erde in sein unbegreifliches Lichtreich das feste Gewölbe des Himmels, das oberhalb noch allenthalben mit dem ersten Urlichte umgeben ist.

Mitten auf der Erde ist der hohe Berg Albordi, der bis ins Urlicht reicht. Ormuzd' Lichtreich befindet sich ungetrübt über dem festen Gewölbe des Himmels und auf dem Berge Albordi; auch so auf der Erde bis ins dritte Zeitalter. Jetzt brach Ahriman, dessen Nachtreich vorher unter der Erde beschränkt war, in Ormuzd' Körperwelt ein und herrschte gemeinschaftlich mit ihm. Nun ist der Raum zwischen Himmel und Erde zur Hälfte in Licht und Nacht geteilt. Wie Ormuzd vorher nur einen Geisterstaat des Lichts, so hatte Ahriman nur einen der Nacht; nun aber, als eingedrungen, setzte er der irdischen Lichtschöpfung eine irdische Nachtschöpfung entgegen. Von nun an stehen zwei Körperwelten einander gegenüber, eine reine und gute, und eine unreine und böse. Dieser Gegensatz geht durch die ganze Natur. Auf Albordi hat Ormuzd den Mithra als Mittler für die Erde geschaffen. Der Zweck der Schöpfung der Körperwelt ist kein anderer, als durch sie die von ihrem Schöpfer abgefallenen Wesen wieder zurückzuführen, sie wieder gut und dadurch das Böse auf ewig verschwinden zu machen. Die Körperwelt ist der Schau- und Kampfplatz zwischen Gut und Böse; aber der Kampf des Lichts und der Finsternis ist nicht ein absolut unaufgelöster Gegensatz an sich, sondern ein vorübergehender; Ormuzd, das Prinzip des Lichts, wird siegen.

Ich bemerke hierüber, daß in philosophischer

Rücksicht allein dieser Dualismus merkwürdig ist. Mit ihm ist der Begriff notwendig; dieser ist an ihm unmittelbar das Gegenteil seiner selbst, im Anderen Einheit seiner selbst mit sich. In dem von beiden eigentlich das Lichtprinzip nur das Wesen ist, das Prinzip der Finsternis aber das Nichtige, so fällt das Lichtprinzip mit dem Mithra, der vorhin als das höchste Wesen genannt wurde, selbst zusammen. Betrachten wir die Momente in diesen Vorstellungen, die eine nähere Beziehung auf Philosophie haben, so kann uns daran bloß das Allgemeine dieser Vorstellungen interessant sein: ein einfaches Wesen, dessen absoluter Gegensatz als Gegensatz des Wesens und der Aufhebung desselben erscheint. Der Gegensatz hat den Schein der Zufälligkeit abgelegt. Aber das geistige Prinzip wird von dem physischen nicht geschieden, indem das Gute und das Böse zugleich als Licht und Finsternis bestimmt werden. Wir sehen also hier ein Losreißen des Gedankens von der Wirklichkeit und zugleich nicht ein Losreißen, wie es nur in der Religion stattfindet, so daß das Übersinnliche wieder selbst auf sinnliche, begriffslose, zerstreute Weise vorgestellt ist; sondern die ganze Zerstreung des Sinnlichen ist in den einfachen Gegensatz zusammen genommen, die Bewegung ebenso einfach vorgestellt. Diese Bestimmungen liegen dem Gedanken viel näher, es sind nicht bloße Bilder; aber auch solche

Mythen gehen die Philosophie nichts an. Nicht der Gedanke ist das Erste, sondern das Überwiegende ist die Form der Mythe. In allen Religionen ist Schwanken zwischen Bildlichem und Gedanken; eine solche Vermischung liegt noch außerhalb der Philosophie.

Ebenso unter den Phöniziern Sanchuniathons⁹ Kosmogonie: »Die Prinzipien der Dinge seien ein Chaos, in welchem die Elemente unentwickelt untereinanderlagen, und ein Luftgeist. Dieser schwängerte das Chaos und erzeugte mit ihm einen schleimigen Stoff, Mot (*ilyn*), der die lebendigen Kräfte und Samen der Tiere in sich enthielt. Durch die Vermischung des Mot mit der Materie des Chaos und die daraus entstandene Gärung trennten sich die Elemente. Die Feuerteile stiegen in die Höhe und bildeten die Gestirne. Durch den Einfluß dieser auf die Luft wurden Wolken erzeugt. Die Erde ward fruchtbar. Aus der durch das Mot in Fäulnis übergegangenen Mischung von Wasser und Erde entstanden die Tiere, unvollkommen und ohne Sinne. Diese erzeugten wieder andere Tiere, vollkommener und mit Sinnen begabt. Die Erschütterung des Donners beim Gewitter war es, welche die ersten Tiere, die in ihren Samenhüllen schliefen, zum Leben erwachen ließ.«

Unter den Chaldäern Berosos¹⁰: »Der ursprüngliche Gott sei Bel, die Göttin Omoroka (das Meer); neben diesen habe es aber noch andere Götter

gegeben. Bel schnitt die Omoroka mitten durch, um aus ihren Teilen den Himmel und die Erde zu bilden. Hierauf schnitt er sich selbst den Kopf ab, und aus den Tropfen seines göttlichen Bluts entstand das Menschengeschlecht. Nach Schöpfung des Menschen verscheuchte Bel die Finsternis, schied Himmel und Erde und formte die Welt zu ihrer natürlicheren Gestalt. Da einzelne Gegenden der Erde ihm noch nicht bevölkert genug schienen, so zwang er einen anderen Gott, sich selbst Gewalt anzutun, und aus dem Blute dieses wurden mehr Menschen und andere Tiergattungen erzeugt. Die Menschen lebten anfangs wild und ohne Kultur, bis ein Ungeheuer« (welches Berosos Oannes nennt) »sie zu einem Staate vereinigte, sie Künste und Wissenschaften lehrte, und zur Humanität überhaupt erzog. Das Ungeheuer stieg zu diesem Zweck bei Aufgang der Sonne aus dem Meer, und beim Untergange verbarg es sich wieder unter die Fluten.«

Das Mythologische kann auch Präention machen, eine Art und Weise des Philosophierens zu sein. Es hat Philosophen gegeben, die sich der mythischen Form bedienten, um die Philosopheme der Phantasie näherzubringen. Der Inhalt des Mythos ist der Gedanke. Bei den alten Mythen ist aber der Mythos nicht bloße Hülle; man hat den Gedanken nicht bloß gehabt und ihn nur versteckt. In unserer reflektierenden

Weise kann dies geschehen. Die ursprüngliche Poesie geht aber nicht aus von der Trennung der Prosa und Poesie. Haben Philosophen Mythen gebraucht, so ist es meist der Fall, daß sie den Gedanken gehabt und dazu nun das Bild gesucht haben. So hat Platon viel schöne Mythen, auch andere haben mythisch gesprochen. So auch Jacobi, der in der Form der christlichen Religion Philosophie treibt und auf diese Weise die spekulativsten Dinge sagt. Diese Form ist aber nicht die passende für die Philosophie; der Gedanke, der sich selbst zum Gegenstande hat, muß auch in der Form des Gedankens sich Gegenstand sein, er muß sich zu seiner Form auch erhoben haben. Platon wird oft wegen seiner Mythen geschätzt; er soll höheres Genie, als sonst Philosophen vermögen, bewiesen haben. Man meint, die Mythen des Platon seien vorzüglicher als die abstrakte Weise des Ausdrucks; und es ist allerdings eine schöne Darstellung im Platon. Genauer betrachtet ist es zum Teil das Unvermögen, auf die reine Weise des Gedankens sich auszudrücken, zum Teil spricht Platon auch nur in der Einleitung so; wo er aber auf die Hauptsache kommt, drückt er sich anders aus; im *Parmenides* z.B. sind einfache Gedankenbestimmungen ohne Bildliches. Nach außen mögen jene Mythen freilich dienen; von der spekulativen Höhe geht man herunter, um leichter Vorstellbares zu geben. Der Wert Platons liegt aber

nicht in den Mythen. Ist das Denken einmal so erstarkt, um in sich selbst, in seinem Elemente sich sein Dasein zu geben, so ist die Mythe ein überflüssiger Schmuck, wodurch die Philosophie nicht gefördert wird. Oft hält man sich nur an diese Mythen. So ist Aristoteles mißverstanden worden, weil er hier und da Vergleichen einstreut. Die Vergleichung kann nicht dem Gedanken ganz angemessen sein, enthält immer noch mehr. Die Ungeschicklichkeit, den Gedanken als Gedanken vorzustellen, greift zu den Hilfsmitteln, in sinnlicher Form sich auszudrücken. Versteckt soll der Gedanke durch den Mythos auch nicht werden; die Absicht des Mythischen ist vielmehr, den Gedanken auszudrücken, zu enthüllen. Dieser Ausdruck, das Symbol ist freilich mangelhaft; wer den Gedanken in Symbole versteckt, hat den Gedanken nicht. Der Gedanke ist das sich Offenbarende; das Mythische ist so nicht adäquates Medium für den Gedanken. Aristoteles sagt: »Von denen, welche mythisch philosophieren, ist es nicht der Mühe wert, ernstlich zu handeln«; es ist dies nicht die Form, in welcher der Gedanke sich vortragen läßt, - nur eine untergeordnete Weise.

Es schließt sich hieran eine verwandte Weise an, allgemeinen Inhalt darzustellen: in Zahlen, Linien, geometrischen Figuren. sie sind bildlich, aber nicht konkret bildlich wie die Mythen. So kann man sagen,

die Ewigkeit sei ein Kreis, - die Schlange, die sich in den Schwanz beißt; es ist ein Bild. Der Geist bedarf aber solches Symbols nicht; er hat die Sprache. Es sind Völker, die sich an diese Darstellungsweise gehalten; aber mit solchen Formen geht es nicht weit. Die abstraktesten Bestimmungen kann man in diesem Elemente ausdrücken, aber weiter gibt es Verwirrung. Wie eben die Freimaurer Symbole haben, die für tiefe Weisheit gelten - tief, wie man einen Brunnen tief nennt, dessen Boden man nicht sehen kann -, so kommt leicht den Menschen das tief vor, was verborgen ist; dahinter stecke Tiefes. Wenn es versteckt ist, so ist auch der Fall möglich, daß nichts dahinter ist - so bei den Freimaurern das ganz Verborgene (d.h. vielen auch innerhalb und außerhalb) -, daß nichts dahinter ist, sie weder besondere Weisheit noch Wissenschaft haben. Der Gedanke ist vielmehr eben dies, sich zu manifestieren, - dies seine Natur, dies er selbst: klar zu sein. Manifestieren ist nicht gleichsam ein Zustand, der sein und auch nicht sein kann, so daß der Gedanke noch Gedanke bliebe, wenn er nicht manifestiert wäre; sondern Manifestieren ist selbst sein Sein.

Zahlen, wie bei den Pythagoreern bemerkt werden wird, sind unpassende Medien, den Gedanken zu fassen: so die *monas*, *dyas*, *trias* beim Pythagoras.

Monas ist Einheit, *dyas* Unterschied, *trias* soll die

Einheit der Einheit und Zweiheit sein; $3=1+2$, aber das ist schon schlechte Verbindung. Die beiden Ersten kommen durch Addition zusammen; das ist die schlechteste Form der Einheit. Die Drei erscheint auf tiefere Weise in der Religion als Dreieinigkeit, in der Philosophie als Begriff. Zählen ist aber schlechte Manier.

Man spricht auch von der Philosophie der Chinesen, des Fohi; bei ihnen findet man es auch, daß sie durch Zahlen die Gedanken darstellen. Doch haben die Chinesen ihre Symbole auch erklärt, - also [ist] die Bestimmung heraus. Die allgemeinen einfachen Abstraktionen haben allen Völkern, die zu einiger Bildung gekommen, vorgeschwebt.

Es ist noch *zweitens* zu bemerken, daß in der Religion als solcher und weiter auch in der Poesie Gedanken enthalten sind. Die Religion, nicht bloß in Weise der Kunst dargestellt, enthält wirkliche Gedanken, Philosopheme. In der Poesie (es ist dies die Kunst, die die Sprache zum Elemente hat) wird auch dazu übergegangen, den Gedanken auszusprechen, wie wir in Dichtern auch tiefe, allgemeine Gedanken finden. Allgemeine Gedanken über das Wesentliche finden sich überall. In der indischen Religion besonders werden ausdrücklich allgemeine Gedanken ausgesprochen. Man sagt daher, solche Völker haben auch eigentliche Philosophie gehabt. Wir treffen in indischen Büchern

allerdings interessante, allgemeine Gedanken; diese Gedanken schränken sich auf das Abstrakteste ein: auf die Vorstellung von Entstehen und Untergehen, von einem Kreislauf darin. So ist das Bild des Phönix bekannt; es ist aus dem Morgenlande überhaupt gekommen. So finden wir bei den Alten Gedanken über Leben und Sterben, Übergang des Seins ins Vergehen: aus Leben komme Tod, aus Tod Leben; im Sein, Positiven sei selbst schon das Negative enthalten. Das Negative soll ebenso selbst schon in sich das Positive enthalten; alle Veränderung, Prozeß der Lebendigkeit bestehe darin. Solche Gedanken kommen aber nur gelegentlich vor, für eigentliche Philosopheme ist dies nicht zu nehmen. Sondern Philosophie ist nur dann vorhanden, wenn der Gedanke als solcher zur Grundlage, zum Absoluten, zur Wurzel alles übrigen gemacht wird; das ist in solchen Darstellungen nicht der Fall.

Die Philosophie hat nicht Gedanken über etwas, einen Gegenstand, der schon vorher als Substrat zugrunde liegt. Der Inhalt ist selbst schon Gedanke, der allgemeine Gedanke, der schlechthin das Erste sein soll; das Absolute in der Philosophie muß als Gedanke sein. In der griechischen Religion finden wir ewige Notwendigkeit; das ist absolutes, schlechthin allgemeines Verhältnis, Gedankenbestimmung. Dieser Gedanke hat aber neben ihm noch Subjekte, er drückt

nur ein Verhältnis aus; die Notwendigkeit gilt nicht als das wahrhaft, allumfassende Sein selbst. Also auch diese Weise haben wir nicht zu betrachten. Wir könnten so von einer Philosophie des Euripides, Schillers, Goethes sprechen. Aber alle solche Gedanken - allgemeine Vorstellungsweisen über das Wahre, die Bestimmung des Menschen, das Moralische usf. - sind teils nur beiläufig aufgestellt, teils hat dies nicht die eigentümliche Form des Gedankens gewonnen und so, daß dies, was so ausgesprochen ist, das Letzte sei, die absolute Grundlage ausmache. Bei den Indern läuft alles durcheinander, was sich auf den Gedanken bezieht.

Drittens geht uns auch die Philosophie nichts an, die wir innerhalb einer Religion finden. Auch bei den Kirchenvätern und Scholastikern, nicht nur in der indischen Religion, finden wir tiefe spekulative Gedanken über die Natur Gottes selbst. In der Geschichte der Dogmatik ist es von wesentlichem Interesse, solche Gedanken kennenzulernen, aber in die Geschichte der Philosophie gehören sie nicht. Von den Scholastikern muß indessen mehr Notiz genommen werden als von den Kirchenvätern. Diese waren zwar große Philosophen, denen die Ausbildung des Christentums viel zu verdanken hat. Ihre spekulativen Gedanken gehören aber einesteils anderen Philosophien an, die insofern für sich zu betrachten sind, so platonische

Gedanken; andernteils kommen die spekulativen Gedanken vom spekulativen Inhalt der Religion selbst her, der als Lehre der Kirche für sich zugrunde liegt und zunächst dem Glauben angehört. Diese Gedanken beruhen also auf einer Voraussetzung. Sie sind nicht sowohl eigentliche Philosophie, d. i. Gedanke, der auf sich selbst steht, sondern sind zum Behufe dieser als fest schon vorausgesetzten Vorstellung tätig - sei es zur Widerlegung anderer Vorstellungen und Philosophie, oder auch, um gegen sie die eigene religiöse Lehre philosophisch zu verteidigen -, so daß der Gedanke sich nicht als das Letzte, die absolute Spitze des Inhalts, als der innerlich sich bestimmende Gedanke erkennt und darstellt. Der Inhalt gilt schon für sich als wahr, ruht nicht auf dem Gedanken. Der Verstand faßt nicht die Wahrheiten der Religion; wenn er sich Vernunft nennt (als Aufklärung) und sich als Herrn und Meister erkannte, so irrte er. Der Inhalt der christlichen Religion kann nur auf spekulative Weise gefaßt werden. Wenn die Kirchenväter also innerhalb der Lehre der Kirche gedacht haben, so sind die Gedanken sehr spekulativ; aber ! der Inhalt ist nicht durch das Denken als solches gerecht fertigt. Die letzte Rechtfertigung dieses Inhalts war die Lehre der Kirche. Hier findet sich die Philosophie innerhalb eines festen Lehrbegriffs; es ist nicht das Denken, was frei von sich ausgeht. So auch bei den Scholastikern

konstruiert sich der Gedanke nicht aus sich, er bezieht sich auf Voraussetzungen. Bei den Scholastikern beruhte das Denken schon mehr auf sich, aber nicht im Gegensatz zur Lehre der Kirche. Beides sollte koncordieren und konkordierte auch; aber der Gedanke sollte aus sich beweisen, was die Kirche schon bewahrheitet hatte.

Wir scheiden so ab, was verwandt mit der Philosophie ist. Dann haben wir zugleich auf die Momente in diesem Verwandten aufmerksam gemacht, welche zum Begriff der Philosophie gehören, aber zum Teil getrennt. Und so können wir daraus den Begriff der Philosophie erkennen.

c. Abscheidung der Philosophie von der Populärphilosophie

Von den zwei mit der Philosophie verwandten Sphären hatte die eine (die besonderen Wissenschaften), um zur Philosophie gezählt zu werden, für uns den Mangel gehabt daß sie, als Selbstsehen, Selbstdenken im endlichen Stoffe versenkt, als Regsamkeit, das Endliche zu erkennen, nicht den Inhalt, nur das formelle, subjektive Moment, - die zweite Sphäre, die Religion, daß sie nur den Inhalt, das objektive Moment mit der Philosophie gemein hatte, das

Selbstdenken nicht wesentliches Moment, sondern der Gegenstand in bildlicher Form oder geschichtlich ist. Die Philosophie fordert die Einheit, Durchdringung beider Momente; sie vereinigt diese beiden Seiten in eins: den Sonntag des Lebens, wo der Mensch demütig auf sich selbst verzichtet, und den Werktag, wo der Mensch auf seinen Beinen steht Herr ist und nach seinen Interessen handelt. Ein Drittes scheint beide Momente zu vereinen; das ist die *Popularphilosophie*. Sie hat es mit allgemeinen Gegenständen zu tun, philosophiert über Gott und Welt; und dann ist das Denken auch tätig, solche Gegenstände zu erkennen. Doch auch diese Philosophie müssen wir noch auf die Seite stellen. Die Schriften des Cicero können hierher gerechnet werden. Es ist ein Philosophieren, das seine Stelle hat, es wird Vortreffliches gesagt. Er hat vielfache Erfahrungen des Lebens gemacht und seines Gemütes, daraus sich das Wahrhafte genommen, nachdem er gesehen, wie es zugeht in der Welt. Mit gebildetem Geiste drückt er sich über die größten Angelegenheiten des Menschen aus; er wird so sehr beliebt sein. Schwärmer, Mystiker werden nach einer anderen Seite hierher gerechnet werden können. Ihre tiefe Andacht sprechen sie aus, haben hier in den höheren Regionen Erfahrungen gemacht; den höchsten Inhalt werden sie ausdrücken können, die Darstellung wird anziehend sein. So die Schriften eines Pascal; in

seinen *Pensées* finden sich die tiefsten Blicke.

Dieser Philosophie klebt aber noch ein Mangel in Ansehung der Philosophie an. Das Letzte, woran appelliert wird (wie auch in neueren Zeiten), ist, daß den Menschen dies von Natur eingepflanzt sei. Damit ist Cicero sehr freigebig. Jetzt wird vom Moralinstinkt geredet, man nennt es aber Gefühl. So soll jetzt die Religion nicht auf Objektivem beruhen, sondern auf religiösem Gefühl; das unmittelbare Bewußtsein des Menschen von Gott sei der letzte Grund Cicero gebraucht häufig den *consensus gentium*; diese Berufung wird in der neueren Manier mehr oder weniger weggelassen, da das Subjekt auf sich beruhen soll. Die Empfindung wird zuerst in Anspruch genommen, dann kommen Gründe, Raisonement darüber; diese können aber selbst nur an Unmittelbares appellieren. Selbstdenken wird hier freilich gefordert, auch der Inhalt ist aus dem Selbst geschöpft; aber wir müssen diese Weise gleichfalls aus der Philosophie ausschließen. Denn die Quelle, woraus der Inhalt geschöpft wird, ist von gleicher Art wie bei jenen ersten Sphären. Bei der ersten ist die Quelle die Natur; bei der zweiten der Geist, die Quelle ist aber Autorität, der Inhalt gegeben, die Andacht hebt nur momentan diese Äußerlichkeit auf. Die Quelle ist Herz, Triebe, Anlagen, unser natürliches Sein, mein Gefühl für Recht, von Gott. Der Inhalt ist in Gestalt, welche nur eine

natürliche ist. Im Gefühl habe ich alles, aber auch in der Mythologie ist aller Inhalt; in beiden ist er aber nicht in wahrhafter Weise. Die Gesetze, die Lehren der Religion sind das, wo dieser Inhalt auf eine bestimmtere Weise zum Bewußtsein kommt; im Gefühle ist die Willkür des Subjektiven noch dem Inhalt beigemischt.

3. Anfang der Philosophie und ihrer Geschichte

In der Philosophie ist der Gedanke, das Allgemeine als Inhalt, der alles Sein ist. Dieser allgemeine Inhalt muß bestimmt werden; es wird sich zeigen, wie die Bestimmungen an diesem Inhalt nach und nach in der Geschichte der Philosophie hervortreten. Zuerst werden diese Bestimmungen unmittelbare sein, weiter muß das Allgemeine als das sich selbst unendlich Bestimmende aufgefaßt werden. Indem wir den Begriff der Philosophie so bestimmt haben, so fragt sich, wo fängt die Philosophie und ihre Geschichte an.

a. Die Freiheit des Denkens als Bedingung des Anfangs

Die allgemeine Antwort ist nach dem Gesagten: da fängt die Philosophie an, wo das Allgemeine als das allumfassende Seiende aufgefaßt wird oder wo das Seiende in einer allgemeinen Weise gefaßt wird, wo das Denken des Denkens hervortritt. Wo ist nun dies geschehen? Wo hat dies begonnen? Das ist das Historische der Frage. Das Denken muß für sich sein, in seiner Freiheit zur Existenz kommen, sich vom Natürlichen losreißen und aus dem Versenktsein in die

Anschauung heraustreten. Das Denken muß als freies in sich gehen; es ist damit Bewußtsein der Freiheit gesetzt. Der eigentliche Anfang der Philosophie ist da zu machen, wo das Absolute nicht als Vorstellung mehr ist, sondern der freie Gedanke nicht bloß das Absolute denkt, [sondern] die Idee desselben erfaßt: d.h. das Sein (was auch der Gedanke selbst sein kann), welches er als das Wesen der Dinge er kennt, als die absolute Totalität und das immanente Wesen von Allem, - hiermit, wenn es auch sonst als ein äußeres Sein wäre, es doch als Gedanken erfaßt. So ist das einfache, unsinnliche Wesen, welches die Juden als Gott gedacht haben (alle Religion ist Denken), nicht ein Gegenstand der Philosophie, sondern z.B. die Sätze: das Wesen oder Prinzip der Dinge ist das Wasser, oder das Feuer, oder der Gedanke.

Diese allgemeine Bestimmung, das Denken, das sich selbst setzt, ist abstrakte Bestimmtheit. Sie ist der Anfang der Philosophie; dieser ist zugleich ein Geschichtliches, die konkrete Gestalt eines Volkes, deren Prinzip dies ausmacht, was wir gesagt haben. Ein Volk, das dieses Bewußtsein der Freiheit hat, gründet sein Dasein auf dieses Prinzip. Die Gesetzgebung, der ganze Zustand des Volkes hat seinen Grund allein im Begriffe, den der Geist sich von sich macht, in den Kategorien, die er hat. Sagen wir, zum Hervortreten der Philosophie gehört Bewußtsein der Freiheit,

so muß dem Volke, wo Philosophie beginnt, dies Prinzip zugrunde liegen; nach der praktischen Seite hängt damit zusammen, daß wirkliche Freiheit, politische Freiheit aufblühe. Diese beginnt nur da, wo das Individuum für sich als Individuum sich weiß, als Allgemeines, als Wesentliches, welches als Individuum einen unendlichen Wert hat, oder wo das Subjekt das Bewußtsein der Persönlichkeit erlangt hat, also schlechthin für sich gelten will. Darin ist das freie Denken des Gegenstandes enthalten - des absoluten, des allgemeinen, wesentlichen Gegenstandes. Denken heißt, etwas in die Form der Allgemeinheit bringen; sich denken heißt, sich in sich als Allgemeines wissen, sich die Bestimmung des Allgemeinen geben, sich auf sich beziehen. Darin ist das Element der praktischen Freiheit enthalten. Das philosophische Denken hat sogleich diesen Zusammenhang, daß der Gedanke als Denken einen allgemeinen Gegenstand vor sich hat, daß er das Allgemeine zu seinem Gegenstande macht oder das Gegenständliche sich als das Allgemeine bestimmt. Die Einzelheit der natürlichen Dinge, die im sinnlichen Bewußtsein sind, bestimmt er als ein Allgemeines, als einen Gedanken, als einen objektiven Gedanken, - das Objektive, aber als Gedanken. Zweitens gehört dazu, daß ich dies Allgemeine jetzt erkenne, bestimme, weiß. Ein wissendes, erkennendes Verhältnis zu dem Allgemeinen tritt nur

ein, insofern ich mich für mich halte, erhalte. Insofern das Gegenständliche mir gegenüber als Gegenständliches bleibt und ich es zugleich denke, so ist es das Meinige; und obgleich es mein Denken ist, so gilt es mir doch als das absolut Allgemeine; ich habe mich darin, bin in diesem Objektiven, Unendlichen erhalten, habe Bewußtsein darüber und bleibe auf dem Standpunkt der Gegenständlichkeit stehen.

Dies ist der allgemeine Zusammenhang der politischen Freiheit mit dem Hervortreten der Freiheit des Gedankens. In der Geschichte tritt daher die Philosophie nur da auf, wo und insofern freie Verfassungen sich bilden. Der Geist muß sich trennen von seinem natürlichen Wollen, Versenktsein in den Stoff. Die Gestalt, mit der der Weltgeist anfängt, die der Stufe jener Trennung vorausgeht, ist die Stufe der Einheit des Geistes mit der Natur, welche, als unmittelbar, nicht das Wahrfhafte ist. Das ist das orientalische Wesen überhaupt. Die Philosophie beginnt in der griechischen Welt.

b. Abscheiden des Orients und seiner Philosophie

Über die erste Gestalt sind einige Erläuterungen zu geben. Der Geist ist Bewußtsein, Wollendes, Begehrendes. Steht das Selbstbewußtsein auf dieser ersten Stufe, so ist der Kreis seines Vorstellens, Wollens ein endlicher. Da hier also die Intelligenz endlich ist, so ist jene Einheit des Geistes und der Natur nicht der vollkommene Zustand. Die Zwecke sind noch nicht ein Allgemeines für sich. Will ich das Recht, das Sittliche, so will ich ein Allgemeines; der Charakter des Allgemeinen muß zugrunde liegen. Hat ein Volk Gesetze des Rechts, so ist das Allgemeine Gegenstand; dies setzt Erstarren des Geistes voraus. Will der Wille Allgemeines, so fängt er an, frei zu sein. Das allgemeine Wollen enthält Beziehungen des Denkens auf das Denken (das Allgemeine); so ist das Denken bei sich selbst. Das Volk will die Freiheit, es ordnet seine Begierden dem Gesetze unter; vorher ist das Gewollte nur ein Besonderes. Die Endlichkeit des Willens ist Charakter der Orientalen; der Wille will sich also als endlicher, hat sich noch nicht als allgemeiner gefaßt. So gibt es nur [den] Stand des Herrn und Knechts, es ist [die] Sphäre des Despotismus. Die Furcht ist die regierende Kategorie überhaupt. Der Wille ist nicht frei von diesem Endlichen, denn das

Denken ist noch nicht frei für sich; er kann also an diesem Endlichen gefaßt werden, das Endliche kann negativ gesetzt werden. Dieses Gefühl der Negation - daß etwas nicht aushalten könne - ist die Furcht; die Freiheit ist, nicht im Endlichen zu sein, sondern im Fürsichsein; dieses kann nicht angegriffen werden. Der Mensch steht in der Furcht, oder er beherrscht die Menschen durch die Furcht; beide stehen auf einer Stufe. Der Unterschied ist nur die größere Energie des Willens, die dahin gehen kann, alles Endliche für einen besonderen Zweck aufzuopfern.

Die Religion hat notwendig denselben Charakter; das Hauptmoment ist die Furcht des Herrn, über die nicht hinausgegangen. »Die Furcht des Herrn ist der Anfang der Weisheit«. Das ist richtig; der Mensch muß damit anfangen haben, - die endlichen Zwecke in der Bestimmung des Negativen gewußt haben. Der Mensch muß aber die Furcht überwunden haben durch Aufhebung der endlichen Zwecke. Insofern die Religion Befriedigung gewährt, ist diese selbst im Endlichen befangen. Die Hauptweise der Versöhnung sind Naturgestaltungen, die personifiziert und verehrt werden. Über den Naturinhalt erhebt sich das Bewußtsein zu einem Unendlichen; die Hauptbestimmung ist dann die Furcht vor der Macht, gegen die sich das Individuum nur als Akzidentelles weiß.

Diese Abhängigkeit kann zwei Gestalten annehmen,

ja muß von einem Extrem zum anderen übergehen. Dieses Endliche, welches für das Bewußtsein ist, kann die Gestalt haben des Endlichen als Endlichen oder zum Unendlichen werden, welches aber nur ein Abstraktum ist. Von der Passivität des Willens, Sklaverei wird so (im Praktischen) zur Energie des Willens übergegangen, die aber nur Willkür ist. Ebenso finden wir in der Religion das Versinken in die tiefste Sinnlichkeit selbst als Gottesdienst und dann die Flucht zur leersten Abstraktion als dem Unendlichen. Die Erhabenheit, allem zu entsagen, kommt bei den Orientalen vor, vorzüglich bei den Indern; sie peinigten sich, gehen in die innerste Abstraktion über. So sehen Inder zehn Jahre lang die Spitze ihrer Nase an, werden von den Umstehenden genährt, sind ohne weiteren geistigen Inhalt; sie sind nur die wissende Abstraktion, deren Inhalt somit ein ganz endlicher ist. Dies ist also nicht der Boden der Freiheit. Der Despot vollführt seine Einfälle, auch wohl das Gute, aber nicht als Gesetz, sondern als seine Willkür.

Der Geist geht wohl im Orient auf, aber das Verhältnis ist noch ein solches, daß das Subjekt nicht als Person ist, sondern im objektiven Substantiellen (welches teils übersinnlich, teils auch wohl mehr materiell vorgestellt wird) als negativ und untergehend erscheint. Das Höchste, zu dem die Individualität kommen kann, die ewige Seligkeit, wird vorgestellt als ein

Versenktsein in die Substanz, ein Vergehen des Bewußtseins und so des Unterschiedes zwischen Substanz und Individualität, mithin Vernichtung. Es findet mithin ein geistloses Verhältnis statt, insofern das Höchste des Verhältnisses die Bewußtlosigkeit ist. Gegen diese Substanz nun existiert der Mensch, findet sich als Individuum, - die Substanz ist aber das Allgemeine, das Individuum das Einzelne; insofern daher der Mensch jene Seligkeit nicht erlangt hat, von der Substanz verschieden ist, ist er aus der Einheit heraus, hat keinen Wert, ist nur als das Akzidentelle, Rechtlose, nur Endliche. Er findet sich als durch die Natur bestimmt, z.B. in den Kasten; der Wille ist hier nicht substantieller Wille, er ist Willkür, der äußeren und inneren Zufälligkeit hingegeben, - das Affirmative ist nur die Substanz.

Es ist damit Edelmütigkeit, Größe, Erhabenheit des Charakters zwar nicht ausgeschlossen, aber nur als Naturbestimmtheit oder Willkür vorhanden, nicht als die objektiven Bestimmungen der Sittlichkeit, Gesetzmäßigkeit, die von allen zu respektieren sind, für alle gelten und worin eben damit alle anerkannt sind. Das orientalische Subjekt hat so den Vorzug der Unabhängigkeit. Nichts ist fest. So unbestimmt die Substanz der Orientalen ist, so unbestimmt, frei, unabhängig kann auch der Charakter sein. Was für uns Rechtlichkeit, Sittlichkeit, ist dort im Staate auch - auf

substantielle, natürliche, patriarchalische Weise, nicht in subjektiver Freiheit. Es existiert nicht das Gewissen, nicht die Moral; es ist nur Naturordnung, die mit dem Schlechtesten auch den höchsten Adel bestehen läßt.

Die Folge davon ist, daß hier kein philosophisches Erkennen stattfinden kann. Dazu gehört das Wissen von der Substanz, dem Allgemeinen, das gegenständlich ist, das, sofern ich es denke und entwickle, gegenständlich für sich bleibt; so daß in dem Substantiellen ich zugleich meine Bestimmung habe, darin affirmativ erhalten bin; so daß es nicht nur meine subjektiven Bestimmungen, Gedanken (mithin Meinungen) sind, sondern daß ebenso, als es meine Gedanken sind, es Gedanken des Objektiven, substantielle Gedanken sind.

Das Orientalische ist so aus der Geschichte der Philosophie auszuschließen; im ganzen aber will ich doch davon einige Notizen geben, besonders über das Indische und Chinesische. Ich habe dies sonst übergangen; denn man ist erst seit einiger Zeit in den Stand gesetzt, darüber zu urteilen. Man hat früher großes Aufsehen von der indischen Weisheit gemacht, ohne zu wissen, was daran ist; erst jetzt weiß man dies, und es fällt natürlich dem allgemeinen Charakter gemäß aus.

c. Beginn der Philosophie in Griechenland

Die eigentliche Philosophie beginnt im Okzident. Erst im Abendlande geht diese Freiheit des Selbstbewußtseins auf, das natürliche Bewußtsein in sich unter und damit der Geist in sich nieder. Im Glanze des Morgenlandes verschwindet das Individuum nur; das Licht wird im Abendlande erst zum Blitze des Gedankens, der in sich selbst einschlägt und von da aus sich seine Welt erschafft. Die Seligkeit des Okzidents ist daher so bestimmt, daß darin das Subjekt als solches ausdauere und im Substantiellen beharre. Der einzelne Geist erfaßt sein Sein als Allgemeines; die Allgemeinheit ist diese Beziehung auf sich. Dies Beisichsein, diese Persönlichkeit und Unendlichkeit des Ich macht das Sein des Geistes aus; so *ist* er, und er kann nun nicht anders sein. Es ist das Sein eines Volkes, daß es sich als frei weiß und nur als Allgemeines ist, - dies das Prinzip seines ganzen sittlichen und übrigen Lebens. Das haben wir an einem einzelnen Beispiele leicht. Wir wissen unser wesentliches Sein nur so daß die persönliche Freiheit Grundbedingung ist. Wäre die bloße Willkür des Fürsten Gesetz und er wollte Sklaverei einführen, so hätten wir das Bewußtsein, daß dies nicht ginge. Jeder weiß, er kann kein Sklave sein. Schläfrig sein, leben, Beamte sein - das

ist nicht unser wesentliches Sein, wohl aber: kein Sklave zu sein. Das hat die Bedeutung eines Naturseins erhalten. So sind wir im Okzident auf dem Boden der eigentlichen Philosophie.

Indem ich im Triebe abhängig von einem Anderen bin, mein Sein in eine Besonderheit lege, so bin ich, wie ich existiere, mir ungleich; denn ich bin Ich, das ganz Allgemeine, aber in einer Leidenschaft befangen. Dies ist Willkür, formelle Freiheit, die den Trieb zum Inhalt hat. Den Zweck des wahrhaften Willens, das Gute, Rechte, wo ich frei, Allgemeines bin und die anderen auch frei, auch Ich, mir gleich sind, also Verhältnis von Freien zu Freien, und damit wesentliche Gesetze, Bestimmungen des allgemeinen Willens, rechtliche Verfassung gesetzt ist, - diese Freiheit finden wir erst im griechischen Volke. Daher fängt hier die Philosophie an.

In Griechenland sehen wir die reale Freiheit aufblühen, aber zugleich noch in einer bestimmten Form, mit einer Einschränkung behaftet, da es noch Sklaven gab und die Staaten durch die Sklaverei bedingt waren. Die Freiheit im Orient, Griechenland und der germanischen Welt können wir in folgenden Abstraktionen zunächst oberflächlich bestimmen: Im Orient ist nur ein Einziger frei (der Despot), in Griechenland sind Einige frei, im germanischen Leben gilt der Satz, es sind Alle frei, d.h. der Mensch als Mensch ist frei.

Da aber der Einzige im Orient nicht frei sein kann, weil dazu gehört, daß ihm die anderen auch frei wären, so findet dort nur Begierde, Willkür, formelle Freiheit, abstrakte Gleichheit des Selbstbewußtseins, Ich = Ich statt. Indem in Griechenland der partikuläre Satz vorhanden ist, so sind die Athener, die Spartaner frei, aber nicht die Messenier und Heloten. Es ist zu sehen, worin der Grund dieses »Einige« liegt. Dieses enthält besondere Modifikationen der griechischen Anschauung, welche wir zu betrachten haben in Beziehung auf die Geschichte der Philosophie. Indem wir diese Unterschiede betrachten, so heißt dies nichts anderes, als daß wir zur Einteilung der Geschichte der Philosophie übergehen.

C. Einteilung, Quellen, Abhandlungsweise der Geschichte der Philosophie

1. Einteilung

Indem wir wissenschaftlich zu Werke gehen, muß diese Einteilung selbst sich als notwendig darstellen. Im allgemeinen haben wir eigentlich nur zwei Epochen der Geschichte der Philosophie zu unterscheiden, die griechische und germanische Philosophie, wie antike und moderne Kunst. Die germanische Philosophie ist die Philosophie innerhalb des Christentums, insofern es den germanischen Nationen angehört. Die christlich-europäischen Völker haben, insofern sie der Welt der Wissenschaft angehören, in ihrer Gesamtheit germanische Bildung; denn Italien, Spanien, Frankreich, England usw. haben durch die germanischen Nationen eine neue Gestalt erhalten. Das Griechentum reicht auch in die römische Welt hinein, und wir haben von der Philosophie auf dem Boden der römischen Welt zu sprechen; aber die Römer haben keine eigentümliche Philosophie hervorgebracht, sowenig als sie eigentümliche Dichter haben. Sie haben nur empfangen, nachgeahmt, oft geistreich. Selbst ihre Religion kommt von der griechischen her; die Eigentümlichkeit der römischen Religion macht keine

Annäherung an die Philosophie und Kunst, sondern ist unphilosophischer und unkünstlerischer. Wenn nun der Ausgangspunkt der Geschichte der Philosophie so ausgedrückt werden kann, daß Gott als die unmittelbare, noch nicht entwickelte Allgemeinheit gefaßt wird und ihr Ziel (das Ziel unserer Zeit) ist, daß das Absolute als Geist zu fassen ist durch die dritthalbtausendjährige Arbeit des insofern trägen Weltgeistes, so macht es sich für uns leicht, von einer Bestimmung zur anderen fortzugehen, durch Aufzeigung des Mangels; im Verlauf der Geschichte ist dies aber schwierig.

Die näheren Bestimmungen jener beiden Hauptgegensätze sind anzugeben. Die griechische Welt hat den Gedanken bis zur Idee entwickelt, die christlich-germanische Welt hat dagegen den Gedanken als Geist gefaßt; Idee und Geist sind die Unterschiede. Das Nähere dieses Fortgangs ist folgendes. Indem das noch unbestimmte und unmittelbare Allgemeine (Gott), das Sein, der objektive Gedanke, welcher als eifrig nichts neben sich bestehen läßt, die substantielle Grundlage aller Philosophie ist, die sich nicht verändert, sondern nur tiefer in sich geht und durch diese Entwicklung der Bestimmungen sich manifestiert, zum Bewußtsein bringt, so können wir den besonderen Charakter der Entwicklung in der *ersten* Periode der Philosophie so bezeichnen, daß dies

Entwickeln unbefangenes Hervorgehen der Bestimmungen, Figurationen, abstrakten Qualitäten aus dem einfachen Grunde ist, der an sich schon alles enthält.

Die *zweite* Stufe auf dieser allgemeinen Grundlage ist das Zusammenfassen dieser so herausgesetzten Bestimmungen in ideelle, konkrete Einheit, in Weise der Subjektivität. Jene ersten Bestimmungen waren nämlich Abstraktionen, jetzt wird das Absolute, als das sich selbst bestimmende Allgemeine, als der tätige Gedanke, nicht als das Allgemeine in dieser Bestimmtheit gefaßt. So ist es als Totalität der Bestimmtheiten, als konkrete Einzelheit bestimmt. Es fängt mit dem *nous* des Anaxagoras, noch mehr bei Sokrates, eine subjektive Totalität an, in der das Denken sich erfaßt, wo die denkende Tätigkeit die Grundlage ist.

Das *Dritte* ist dann, daß diese zunächst abstrakte Totalität, indem sie durch den tätigen, bestimmenden, unterscheidenden Gedanken realisiert wird, selbst sich in ihre unterschiedenen Bestimmungen setzt, die als ideelle ihr angehören. Da diese Bestimmungen ungetrennt in der Einheit enthalten sind, also jede in ihr auch die andere ist, so werden diese entgegengesetzten Momente selbst zu Totalitäten erhoben. Die ganz allgemeinen Formen des Gegensatzes sind das Allgemeine und das Einzelne oder, in anderer Form, das Denken als solches und die äußerliche Realität, die

Empfindung, das Wahrnehmen. Der Begriff ist die Identität des Allgemeinen und Besonderen. Diese beiden werden dann selbst als konkret in sich gesetzt, so daß das Allgemeine in ihm selbst Einheit der Allgemeinheit und Besonderheit ist, und ebenso die Besonderheit. Die Einheit ist so in beiden Formen gesetzt. Das ganz konkrete Allgemeine ist nun der Geist, das ganz konkrete Einzelne die Natur. Die abstrakten Momente können nur durch ihre Einheit selbst erfüllt werden. Hier ist also dies eingetreten, daß die Unterschiede jeder selbst zu einem Systeme der Totalität erhoben sind, die als stoische und epikureische Philosophie sich gegenüber treten. Im Stoizismus entwickelt sich das reine Denken zur Totalität. Wird die andere Seite zum Geist, das natürliche Sein, die Empfindung zur Totalität gemacht, so haben wir Epikureismus. Jede Bestimmung ist zur Totalität des Denkens, zu einem System der Philosophie ausgebildet. Nach der Weise der Unbefangenheit dieser Sphäre erscheinen diese Prinzipien für sich selbständig als zwei Philosophien, die in Widerstreit miteinander kommen. An sich sind beide identisch, sie nehmen sich selbst aber als das Entgegengesetzte; und die Idee ist auch, wie sie gewußt ist, in einer einseitigen Bestimmtheit.

Das Höhere ist dann die Vereinigung dieser Unterschiede. Dies kann in der Vernichtung geschehen, im Skeptizismus; das Höhere ist aber das Affirmative,

die Idee im Verhältnis zum Begriff. Der Begriff ist das Allgemeine, das sich in sich bestimmt, aber auch darin in seiner Einheit bleibt, in der Idealität und Durchsichtigkeit seiner Bestimmungen, die nicht selbständig werden. Das Weitere ist die Realität des Begriffs, daß die Unterschiede selbst zu Totalitäten gebracht werden. Die *vierte* Stufe ist die Vereinigung der Idee, daß alle diese Unterschiede als Totalitäten, doch zugleich in *eine* konkrete Einheit des Begriffs verwischt sind. Dieses Zusammenfassen geschieht zuerst selbst nur auf eine allgemeine Weise in diesem unbefangenen Elemente der Allgemeinheit; das allgemeine Ideal wird auf unbefangene Weise aufgefaßt.

Bis zu dieser Idee ist die griechische Welt fortgegangen. Sie hat eine ideale Intellektualwelt ausgebildet, und dies ist die alexandrinische Philosophie; damit hat sich die griechische Philosophie vollführt, ihre Bestimmung erreicht. Wenn wir diesen Fortgang bildlich darstellen wollen, so ist A. das Denken α) überhaupt abstrakt, wie der allgemeine Raum; so wird der leere Raum oft für den absoluten Raum genommen. β) Dann erscheinen die einfachsten Raumbestimmungen; wir fangen mit dem Punkte an, gehen zur Linie, Winkel über. γ) Das Dritte ist ihre Verbindung zum Dreieck; es ist zwar konkret, aber noch in diesem abstrakten Elemente der Fläche gehalten, - die erste noch formelle Totalität, Begrenzung; es

entspricht dem *nous*. B. Das Weitere ist, daß, indem wir jede der umschließenden Linien des Dreiecks selbst wieder zur Fläche werden lassen, sie sich zur Totalität des Dreiecks, zur ganzen Figur ausbildet, der sie angehört, -Realisierung in den Seiten des Ganzen, wie Skeptizismus, Stoizismus. C. Das Letzte ist, daß diese Flächen, Seitendreiecke, sich zusammen zu einem Körper, zur Totalität schließen. Der Körper ist erst vollkommene räumliche Bestimmung, das ist Verdoppelung des Dreiecks; insofern das Dreieck außerhalb des Körpers ist, paßt dies Beispiel nicht.

Der Schluß der griechischen Philosophie in den Neuplatonikern ist ein vollendetes Reich des Gedankens, der Seligkeit, eine an sich seiende Welt der Ideale, die aber unwirklich ist, weil das Ganze nur im Elemente der Allgemeinheit überhaupt steht. Dieser Welt fehlt noch die Einzelheit als solche, die ein wesentliches Moment des Begriffes ist. Zur Wirklichkeit gehört, daß in der Identität der beiden Seiten der Idee die selbständige Totalität auch als negativ gesetzt werde. Durch diese für sich seiende Negation, welche Subjektivität, absolutes Fürsichsein ist, wird die Idee erst zum Geist erhoben. Der Geist ist die Subjektivität, sich zu wissen; aber ist nur als Geist, indem er das, was ihm Gegenstand - und das ist er selbst -, als Totalität weiß und für sich Totalität ist. D.h. die zwei Dreiecke, die oben und unten am Prisma sind, sollen

nicht zwei sein als verdoppelt, sondern sie sollen in durchdringender Einheit sein; - oder mit dem Körper entsteht der Unterschied zwischen dem Zentrum und der übrigen körperlichen Peripherie. Dieser Gegensatz der realen Körperlichkeit gegen das Zentrum als das Einfache tritt jetzt hervor, und die Totalität ist die Vereinigung des Zentrums und der Substantialität, - aber nicht unbefangene Vereinigung, sondern daß es wissend ist gegen das Objektive, daß es das Subjektive ist gegen das Substantielle. So ist dann die Idee diese Totalität und die sich wissende Idee wesentlich unterschieden von der Subjektivität. Diese ist für sich sich setzend, aber so, daß sie als solche für sich substantiell gedacht wird. Sie ist zuerst nur formell; aber sie ist die reale Möglichkeit des Substantiellen, des an sich Allgemeinen, hat die Bestimmung, sich zu realisieren, sich identisch zu setzen mit der Substanz. Durch diese Subjektivität, negative Einheit, absolute Negativität ist das Ideal nun nicht mehr nur uns Gegenstand, sondern sich selbst Gegenstand. Dies Prinzip ist in der christlichen Welt aufgegangen. Im modernen Prinzip wird so das Subjekt für sich frei, der Mensch als Mensch frei; auf diese Bestimmung bezieht sich die Vorstellung, daß er die unendliche Bestimmung hat, substantiell zu werden durch seine Anlage, daß er Geist ist. Gott wird als Geist gewußt, der sich für sich selbst verdoppelnd diesen Unterschied

aber ebenso aufhebt, für sich, bei sich in demselben ist. Das Geschäft der Welt überhaupt ist, sich mit dem Geiste auszusöhnen, sich darin zu erkennen. Dies Geschäft ist der germanischen Welt übertragen.

Der erste Beginn dieses Geschäfts ist in der Religion vorhanden; sie ist Anschauen und Glauben dieses Prinzips als eines wirklichen Daseins, ehe es zur Erkenntnis dieses Prinzips gekommen ist. In der christlichen Religion liegt dies Prinzip mehr als Gefühl, als Vorstellung; es liegt darin, daß der Mensch als Mensch bestimmt ist für die ewige Seligkeit, ein Gegenstand der göttlichen Gnade, Barmherzigkeit, des göttlichen Interesses ist, d.h. daß der Mensch absolut unendlichen Wert hat. Näher liegt dies Prinzip darin, daß im Christentum das durch Christus den Menschen geoffenbarte Dogma von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur enthalten ist: Mensch und Gott, die objektive und die subjektive Idee sind hier eins. In anderer Gestalt findet sich dies in der alten Erzählung vom Sündenfall; die Schlange hat den Menschen danach nicht betrogen, denn Gott sagt: »Siehe, Adam ist worden wie unsereiner; er weiß, was gut und böse ist.« Um diese Einheit des subjektiven Prinzips und der Substantialität ist es zu tun; es ist der Prozeß des Geistes, daß dies Eins des Subjekts sich seine unmittelbare Weise abtue und sich hervorbringe als identisch mit dem Substantiellen. Der

Zweck des Menschen ist ausgesprochen als die höchste Vollkommenheit. Wir sehen hieraus, daß die religiösen Vorstellungen und die Spekulation nicht so weit voneinander entfernt sind, als man sonst wohl glaubt. Und ich führe diese Vorstellungen an, damit wir uns ihrer nicht schämen, obgleich wir hineingehören, und, wenn wir darüber hinaus sind, daß wir unserer Voreltern der früheren christlichen Zeit uns nicht schämen, die so hohe Achtung für diese Vorstellungen hatten.

Das Erste ist, daß zwei Totalitäten sind, - eine Verdoppelung der Substanz, die aber nun den Charakter hat, daß die zwei Totalitäten nicht mehr aufeinanderfallen, sondern schlechthin in ihrer Beziehung aufeinander gefordert werden. Wenn früher Stoizismus und Epikureismus selbständig auftraten - deren Negativität der Skeptizismus war - und zuletzt auch die an sich seiende Allgemeinheit beider stattfand, so werden jetzt diese Momente als unterschiedene Totalitäten gewußt und sollen in ihrem Gegensatze als eins gesetzt werden. Hier haben wir die eigentliche spekulative Idee, den Begriff in seinen Bestimmungen, deren jede zur Totalität realisiert und schlechthin aufeinander bezogen ist. Wir haben also eigentlich zwei Ideen: die subjektive Idee als Wissen und dann die substantielle, konkrete Idee; und die Entwicklung, Ausbildung dieses Prinzips, daß es zum

Bewußtsein des Gedankens kommt, ist das Interesse der modernen Philosophie. Da sind denn die Bestimmungen konkreterer Art als bei den Alten. Dieser Gegensatz, zu dem die Seiten zugespitzt sind, in seiner allgemeinsten Bedeutung aufgefaßt, ist der Gegensatz von Denken und Sein, von Individualität und Substantialität - daß im Subjekt selbst seine Freiheit wieder im Kreise der Notwendigkeit stehe -, von Subjekt und Objekt, von Natur und Geist, insofern dieser nämlich, als endlicher, der Natur entgegengesetzt ist. Die Forderung ist, daß ihre Einheit in ihrem Gegensatze gewußt werde; das ist die Grundlage der im Christentum aufgegangenen Philosophie.

Das griechische Philosophieren ist unbefangen, weil es auf diesen Gegensatz von Sein und Denken noch nicht Rücksicht nimmt, derselbe noch nicht für es ist. Es wird philosophiert, gedacht, durch den Gedanken rasoniert, so daß im Denken die bewußtlose Voraussetzung liegt, daß das Denken auch das Sein sei. Man trifft auch Stufen der griechischen Philosophie, die auf demselben Standpunkt wie christliche Philosophien zu stehen scheinen. Wir werden bei den Griechen nicht nur die sophistische, sondern auch die neuakademische und skeptische Philosophie finden, welche die Lehre überhaupt aufstellten, daß sich das Wahre nicht erkennen lasse. Sie könnten also dasselbe als die neueren Philosophien der Subjektivität sein

insofern, daß alle Denkbestimmungen nur subjektiver Art seien, wodurch über die Objektivität noch nicht entschieden würde. Es ist aber wesentlich ein Unterschied vorhanden. In den alten Philosophien, die sagten, wir wissen nur von Scheinendem, ist damit das Ganze geschlossen; es liegt nicht im Hintergrunde noch ein Ansich, ein Jenseits, von welchem auch gewußt werde, aber nicht auf begreifende, erkennende Weise. Für das Praktische überhaupt gaben die neue Akademie und die Skeptiker zu, man müsse sich nach dem Scheinenden richten. Das Scheinende aber zur Regel und Maßstab im Leben annehmen und hiernach recht, sittlich, verständig (in der Arzneikunst auch z.B.) handeln, ist nicht ein Wissen von Seiendem; es ist nur Scheinendes zugrunde gelegt. Es wird also nicht zugleich damit behauptet, auch ein Wissen von dem Wahren zu sein. Die nur subjektiven Idealisten der neueren Zeit haben noch ein anderes Wissen - ein Wissen, welches nicht durchs Denken, den Begriff sei, ein unmittelbares Wissen, Glauben, Schauen, Sehnsucht nach einem Jenseits (so Jacobi). Die alten Philosophen haben keine solche Sehnsucht, sondern vielmehr vollkommene Befriedigung und Ruhe in jener Gewißheit, daß nur Scheinendes für das Wissen sei. Man muß in dieser Rücksicht genau die Standpunkte festhalten, sonst fällt man durch die Gleichheit der Resultate darein, in jenen alten Philosophien ganz

die Bestimmtheit der modernen Subjektivität zu sehen. Da bei der Unbefangenheit des alten Philosophierens das Scheinende selbst die ganze Sphäre war, so waren die Zweifel am Denken gegen das Objektive nicht vorhanden.

Die neuere Zeit hat als Totalität den bestimmten Gegensatz und die wesentliche Beziehung beider Seiten. So haben wir den Gegensatz der Vernunft und des Glaubens, der eigenen Einsicht und der objektiven Wahrheit, die ohne eigene Vernunft, ja selbst mit Hintansetzung und Verzichtleistung auf dieselbe aufgenommen werden soll, - des Glaubens im kirchlichen Sinne oder des Glaubens im modernen Sinne, d. i. eines Verwerfens der Vernunft gegen eine innere Offenbarung, unmittelbare Gewißheit, Anschauung, Instinkt, in sich gefundenes Gefühl. Dies Wissen, das sich erst zu entwickeln hat, hat besonderes Interesse, indem der Gegensatz desselben und des Wissens, das sich in sich entwickelt, da durch gebildet wird. In beiden ist gesetzt die Einheit des Denkens, der Subjektivität, und der Wahrheit, der Objektivität; nur daß in der ersten Form gesagt ist, daß der natürliche Mensch vom Wahren wisse, wie er es unmittelbar glaube, während in der zweiten Form zwar auch die Einheit des Wissens und der Wahrheit ist, zugleich aber, daß sich das Subjekt erhebt über die unmittelbare Weise des sinnlichen Bewußtseins und die Wahrheit erst

durch Denken erringt.

Das Ziel ist, das Absolute als Geist zu denken, als Allgemeines, das als die unendliche Güte des Begriffs in seiner Realität seine Bestimmungen frei aus sich entläßt, sich ihnen ganz einbildet und mitteilt, so daß sie selbst gleichgültig außeinander sein können oder gegeneinander kämpfend; so aber, daß diese Totalitäten nur eins sind und nicht nur an sich (das wäre nur unsere Reflexion), sondern als für sich identisch, - die Bestimmungen ihres Unterschiedes sind für sich selbst nur ideelle.

Wir haben also im ganzen zwei Philosophien: die griechische und die germanische. Bei der letzten müssen wir unterscheiden die Zeit, wo die Philosophie förmlich als Philosophie hervorgetreten ist, und die Periode der Bildung und Vorbereitung für die moderne Zeit. Die germanische Philosophie können wir erst anfangen, wo sie in eigentümlicher Form als Philosophie hervortritt. Zwischen die erste Periode und die neuere Zeit fällt als Mittelperiode jenes Gären einer neuen Philosophie, das sich einerseits in dem substantiellen Wesen hält, nicht zur Form gelangt, andererseits den Gedanken als bloße Form einer vorausgesetzten Wahrheit ausbildet, bis er wieder sich als freien Grund und Quelle der Wahrheit er kennt. Die Geschichte der Philosophie zerfällt daher in die drei Perioden: der griechischen Philosophie, der Philosophie

der mittleren Zeit und der Philosophie der neueren Zeit, deren die erste durch den Gedanken überhaupt bestimmt ist, die zweite in das Wesen und die formelle Reflexion zerfällt, in der dritten aber der Begriff zugrunde liegt. Dies ist nicht so zu verstehen, als ob die erste nur Gedanken enthielte; sie enthält auch Begriffe und Ideen, so wie die letztere von abstrakten Gedanken, aber vom Dualismus anfängt.

Erste Periode: von Thales Zeiten (ungefähr 600 vor Christi Geburt) bis zur neuplatonischen Philosophie (Plotin im dritten Jahrhundert) und ihrer weiteren Fortsetzung und Ausbildung (durch Proklos im fünften Jahrhundert), bis alle Philosophie erlischt (diese Philosophie ist später ins Christentum hineingetreten; viele Philosophien innerhalb des Christentums haben nur neuplatonische Philosophie zur Grundlage) - ein Zeitraum von um 1000 Jahre, dessen Ende mit der Völkerwanderung und dem Untergang des Römischen Reichs zusammenfällt.

Zweite Periode: die des Mittelalters; hierher gehören die Scholastiker, geschichtlich sind auch Araber und Juden zu erwähnen; aber vornehmlich fällt diese Philosophie innerhalb der christlichen Kirche - ein Zeitraum von etwas über 1000 Jahren.

Dritte Periode: die Philosophie der neuen Zeit, für sich hervorgetreten erst seit der Zeit des Dreißigjährigen Krieges mit Bacon, Jakob Böhme und Cartesius

(dieser fängt mit dem Unterschiede an: *cogito ergo sum*) - ein Zeitraum von ein paar Jahrhunderten; diese Philosophie ist so noch etwas Neues.

2. Quellen

Die Quellen sind hier anderer Art als in der politischen Geschichte. Dort sind die Geschichtsschreiber die Quellen, welche wieder die Taten und Reden der Individuen selbst zu ihren Quellen haben; die nicht ursprünglichen Geschichtsschreiber haben freilich aus der zweiten Hand geschöpft. Die Geschichtsschreiber haben die Taten schon in Geschichte, in die Form der Vorstellung gebracht. Der Name Geschichte hat diesen Doppelsinn, daß er einerseits die Taten und Begebenheiten selbst, andererseits sie, insofern sie durch die Vorstellung für die Vorstellung gebildet sind, bezeichnet. Bei der Geschichte der Philosophie sind nicht die Geschichtsschreiber Quelle, sondern die Taten selbst liegen uns vor; das sind die philosophischen Werke selbst; es sind dies die wahrhaften Quellen. Will man Geschichte der Philosophie ernstlich studieren, so muß man an diese Quellen selbst gehen. Diese Werke sind jedoch ein zu großer Reichtum, um sich bei der Geschichte allein daran zu halten. Bei vielen Philosophen ist es inzwischen unumgänglich notwendig, sich an die Schriftsteller selbst zu halten. In manchen Zeiträumen aber, von denen uns die Quellen nicht erhalten sind, z.B. die der älteren griechischen Philosophie, müssen wir uns dann freilich an

Geschichtsschreiber, andere Schriftsteller halten. Auch andere Perioden gibt es, wo es wünschenswert ist, daß andere die Werke der Philosophen derselben gelesen haben und uns Auszüge davon geben. Mehrere Scholastiker haben Werke von 16, 24 und 26 Folianten hinterlassen; da muß man sich denn an die Arbeit anderer halten. Viele philosophische Werke sind auch selten, schwer zu bekommen. Manche Philosophen sind meist historisch und literarisch; so können wir uns auf Sammlungen beschränken, worin sie enthalten. Die merkwürdigsten Werke über die Geschichte der Philosophie sind nun aber folgende, wobei ich fürs Nähere auf den Auszug aus Tenneemanns *Geschichte der Philosophie* von A. Wendt verweise, da ich nicht vollständige Literatur geben will:

1) Eine der ersten Geschichten der Philosophie, die nur als Versuch merkwürdig ist, ist *The history of Philosophy by Thomas Stanley* (London 1655; ed. III., 1701, übersetzt ins Lateinische von Godofr. Olearius, Leipzig 1711). Diese Geschichte wird nicht mehr viel gebraucht, enthält nur die alten philosophischen Schulen als Sekten, als ob's keine neuen gegeben hätte. Es liegt die gewöhnliche Vorstellung damaliger Zeit zugrunde, daß es nur alte Philosophien gibt und die Zeit der Philosophie mit dem Christentum abgelaufen ist, als ob die Philosophie Sache der Heiden

sei und die Wahrheit sich nur finden lasse im Christentum. Es wird Unterschied zwischen Wahrheit gemacht, wie sie aus natürlicher Vernunft geschöpft wird (alte Philosophien), und geoffenbarter Wahrheit (in der christlichen Religion); so gebe es in dieser keine Philosophie mehr. Zur Zeit des Wiederauflebens der Wissenschaften gab es noch keine eigentümlichen Philosophien. Zu Stanleys Zeiten allerdings; aber eigene Philosophien waren noch zu jung, als daß die alten Herren solchen Respekt vor ihnen gehabt hätten, um sie als etwas Eigenes gelten zu lassen.

2) Johann Jakob Brucker, *Historia critica philosophiae*, Leipzig 1742-1744, vier Teile oder fünf Bände; 2. unveränderte, aber mit einem Anhang vermehrte Auflage 1766-1767, vier Teile in sechs Quartanten (der vierte Teil hat zwei Bände, und der sechste Band ist das Supplement). Das ist weitschichtige Kompilation, die nicht rein aus den Quellen geschöpft, sondern mit Reflexionen nach der damaligen Mode vermischt ist; die Darstellung ist im höchsten Grade unrein (siehe oben S. 62 f.). Diese Art zu verfahren ist durchaus unhistorisch; nirgends ist jedoch mehr historisch zu verfahren als in der Geschichte der Philosophie. Dieses Werk ist so ein großer Ballast. Ein Auszug daraus ist: Johann Jakob Brucker, *Institutiones historiae philosophicae, usui academicae iuventutis adornatae*, Leipzig 1747; zweite Ausgabe,

Leipzig 1756; die dritte, von Born besorgt, Leipzig 1790.

3) Dietrich Tiedemann, *Geist der spekulativen Philosophie*, Marburg 1791-1797, 7 Bde. Die politische Geschichte hat er dabei weitläufig, aber geistlos abgehandelt; die Sprache ist steif und geziert. Das Ganze ist ein trauriges Beispiel, wie ein gelehrter Professor sich sein ganzes Leben mit dem Studium der spekulativen Philosophie beschäftigen kann und doch gar keine Ahnung von Spekulation hat. (Seine *Argumenta* zum Zweibrücker Platon sind in derselben Manier.) Er macht Auszüge aus den Philosophen, solange sie räsonierend bleiben; wenn es aber ans Spekulative kommt, pflegt er böse zu werden, bricht ab und erklärt alles für leere Subtilitäten: wir wüßten es besser. Sein Verdienst ist, aus seltenen Büchern des Mittelalters, aus kabbalistischen und mystischen Werken des Mittelalters schätzbare Auszüge geliefert zu haben.

4) Johann Gottlieb Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben*, Göttingen 1796-1804; 8 Teile. Die alte Philosophie ist unverhältnismäßig kurz behandelt; je weiter Buhle hineinkam, desto ausführlicher wurde er. Er hat viele gute Auszüge aus seltenen Werken, z.B. des Giordano Bruno, die sich auf der Göttinger Bibliothek befinden.

5) Wilhelm Gottlieb Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1798-1819, II Teile. (Der achte Teil, die scholastische Philosophie, enthält zwei Bände.) Die Philosophien sind ausführlich beschrieben und die der neueren Zeit besser bearbeitet als die alten. Die Philosophien der modernen Zeit sind auch leichter darzustellen, weil man nur einen Auszug zu machen, geradezu zu übersetzen braucht; die Gedanken liegen uns näher. Bei den alten Philosophen ist es anders, sie stehen auf einem anderen Standpunkt des Begriffs; deshalb sind sie schwerer zu fassen. Man verkehrt so leicht das Alte in etwas, das uns geläufiger ist; dies ist Tennemann begegnet, hier ist er fast unbrauchbar. Beim Aristoteles z.B. ist der Mißverständnis so groß, daß Tennemann ihm gerade das Gegenteil unterschiebt; durch die Annahme des Gegenteils von dem, was Tennemann für aristotelisch angibt, bekommt man eine richtigere Anschauung von aristotelischer Philosophie. Dabei ist Tennemann so aufrichtig, die Stelle aus dem Aristoteles unter den Text zu setzen, so daß Original und Übersetzung sich oft widersprechen. Tennemann meint, es sei wesentlich, daß der Geschichtsschreiber keine Philosophie habe. Er rühmt sich, kein System zu haben; im Grunde hat er aber doch eins - er ist kritischer Philosoph. Er lobt die Philosophen, ihr Studium, ihr Genie; das Ende vom Liede ist aber, daß sie alle getadelt werden, den

einen Mangel gehabt zu haben, noch nicht Kantische Philosophen zu sein, noch nicht die Quelle der Erkenntnis untersucht zu haben, wovon das Resultat gewesen wäre, daß die Wahrheit nicht erkannt werden könnte.

Von *Kompendien* sind drei anzuführen: 1. Friedrich Ast, *Grundriß einer Geschichte der Philosophie*, Landshut 1807; 2. Auflage 1825. Es ist in einem besseren Geist geschrieben, meist Schellingsche Philosophie, nur etwas verworren. Er hat auf etwas formelle Weise ideale und reale Philosophie unterschieden. 2) Professor [A.] *Wendts* (zu Göttingen) Auszug aus Tennemann (5. Ausgabe, Leipzig 1829). Man wundert sich, was da alles als Philosophie aufgeführt wird, ohne Unterschied, ob es von Bedeutung sei oder nicht. Es ist nichts leichter, als nach einem Prinzip zu greifen; man denkt, damit etwas Neues, Tiefes geleistet zu haben. Solche sogenannte neue Philosophien wachsen wie Pilze aus der Erde hervor. 3) [Th. A.] *Rixner, Handbuch der Geschichte der Philosophie*, 3 Bde., Sulzbach 1822-1823 (2. verb. Aufl. 1829), ist am meisten zu empfehlen; jedoch will ich nicht behaupten, daß es allen Anforderungen an eine Geschichte der Philosophie entspricht. Manche Seiten sind nicht zu loben; besonders zweckmäßig aber sind die Anhänge zu jedem Bande, in denen die Hauptoriginalstellen gegeben sind. Chrestomathien,

vornehmlich aus den alten Philosophen, sind Bedürfnis; von den Philosophen vor Platon sind der Stellen nicht sehr viel.

3. Abhandlungsweise

Von der äußerlichen Geschichte werde ich, was die allgemeine Geschichte betrifft, nur den Geist, das Prinzip der Zeiten berühren, ebenso die Lebensumstände der merkwürdigen Philosophen anführen. In Ansehung der Philosophien sind überhaupt aber nur diejenigen namhaft zu machen, deren Prinzipien einen Ruck getan und durch welche die Wissenschaft eine Erweiterung erlangt hat. So werde ich viele Namen auf der Seite liegen lassen, die im gelehrten Verfahren aufgenommen werden, die aber wenig Ausbeute geben in Rücksicht auf die Philosophie. Die Geschichte der Verbreitung einer Lehre, ihre Schicksale, diejenigen, welche eine Lehre bloß doziert haben, übergehe ich, wie die Ausführung der ganzen Weltanschauung in einem bestimmten Prinzip.

Die Forderung scheint plausibel, daß ein Geschichtsschreiber der Philosophie kein System haben, nichts von dem Seinigen hinzutun noch mit seinem Urteile darüber herfallen soll. Die Geschichte der Philosophie soll eben diese Unparteilichkeit herbeiführen, und es scheint insofern geraten, nur Auszüge aus den Philosophen zu geben. Wer von der Sache nichts versteht, kein System, bloß historische Kenntnisse hat, wird sich freilich unparteiisch verhalten. Es ist

aber zu unterscheiden zwischen politischer Geschichte und Geschichte der Philosophie. Wenn man sich nämlich bei jener auch nicht darauf beschränken darf, nur chronikenmäßig die Begebenheiten darzustellen, so kann man sie doch ganz objektiv halten wie die Homerische Epopöe; so Herodot und Thukydidēs. Sie lassen als freie Menschen die objektive Welt frei für sich gewähren, haben vom Ihrigen nichts hinzugetan, noch die Handlungen, die sie darstellten, vor ihren Richterstuhl gezogen und beurteilt.

Doch auch in die politische Geschichte legt sich sogleich ein Zweck hinein. So ist bei Livius die römische Herrschaft die Hauptsache. Wir sehen in seiner Geschichte Rom steigen, sich verteidigen, seine Herrschaft ausüben; der allgemeine Zweck ist Rom, die Erweiterung seiner Herrschaft, die Ausbildung seiner Verfassung usw. So macht sich von selbst in der Geschichte der Philosophie die sich entwickelnde Vernunft zum Zweck, es ist kein fremder Zweck, den wir hineinbringen; es ist die Sache selbst, die hier als das Allgemeine zugrunde liegt, so als Zweck erscheint, und womit sich von selbst die einzelnen Ausbildungen und Gestalten vergleichen. Wenn daher auch die Geschichte der Philosophie Taten der Geschichte zu erzählen hat, so ist doch die erste Frage, was denn eine Tat der Philosophie, ob etwas philosophisch ist oder nicht. In der äußeren Geschichte ist alles Tat -

freilich gibt es Wichtiges und Unwichtiges; die Tat ist aber der Vorstellung unmittelbar hingestellt; nicht so in der Philosophie. Deswegen kann die Geschichte der Philosophie durchaus nicht ohne Urteil des Geschichtsschreibers abgehandelt werden.

Orientalische Philosophie

Das Erste ist die sogenannte orientalische Philosophie. Aber sie tritt nicht in den Körper und Bereich unserer Darstellung ein; sie ist nur ein Vorläufiges, von dem wir nur sprechen, um davon Rechenschaft zu geben, warum wir uns nicht weitläufiger damit beschäftigen und in welchem Verhältnisse es zum Gedanken, zur wahrhaften Philosophie steht. Wir sollen, indem wir von der orientalischen Philosophie sprechen, von der Philosophie sprechen; aber in dieser Rücksicht ist zu bemerken, daß das, was wir orientalische Philosophie nennen, weit mehr die religiöse Vorstellungsweise der Orientalen überhaupt ist - eine religiöse Weltanschauung, der es sehr naheliegt, für Philosophie genommen zu werden. Wir haben geschieden die Gestaltung, in der das Wahre die Form der Religion erhält, und die Form, die es durch den Gedanken in der Philosophie erhält. Die orientalische Philosophie ist religiöse Philosophie; und es ist der Grund anzugeben, warum es näher liegt, die orientalische Religionsvorstellung auch als Philosophie zu betrachten.

Bei der römischen, griechischen und christlichen Religion denken wir weniger an Philosophie; sie sind weniger dazu geeignet. Die griechischen und

römischen Götter sind Gestaltungen für sich, ebenso Christus und der Gott der Juden. Wir bleiben hierbei im Ganzen stehen, halten sie nicht so gleich für Philosopheme; und es wird ein eigenes Geschäft, solche mythologische oder christliche Gestaltungen erst zu interpretieren, zu verwandeln in Philosopheme. Bei den orientalischen Religionen hingegen werden wir viel unmittelbarer an die philosophische Vorstellung erinnert, es liegt näher. Der Unterschied hiervon ist nun darin begründet: Das Prinzip der Freiheit der Individualität tritt im griechischen und noch mehr im christlichen Elemente hervor. Die griechischen Götter erscheinen daher sogleich individualisiert, in der Gestalt von Personen. Wo hingegen das Moment der Subjektivität nicht hervorgetreten ist, wie im Orient, sind die religiösen Vorstellungen nicht individualisiert, sondern sie haben den Charakter allgemeiner Vorstellungen, die daher als philosophische Vorstellungen, philosophische Gedanken erscheinen; denn sie sind im Elemente der Allgemeinheit und haben das Übergewicht an Allgemeinheit. Zwar haben sie auch individuelle Gestalten, wie Brahma, Wischnu, Schiva; aber die Individualität ist nur oberflächlich, und so sehr, daß, wenn man glaubt, man habe es mit menschlichen Gestalten zu tun, sich dies doch sogleich wieder verliert und ins Maßlose erweiteret. Die Individualität, weil die Freiheit mangelt, ist nicht fest,

und wo die allgemeinen Vorstellungen auch individuell gebildet sind, ist es doch nur oberflächliche Form.

Dies ist der Hauptgrund, weshalb die orientalischen Vorstellungen uns gleich als philosophische Gedanken erscheinen. Wie wir bei den Griechen von einem Uranos, Kronos - der Zeit, aber auch schon individualisiert - hören, so finden wir bei den Persern Zerwana Akarana, aber es ist die unbegrenzte Zeit. Wir finden Ormuzd und Ahriman als ganz allgemeine Weisen, Vorstellungen; sie erscheinen als allgemeine Prinzipien, die so Verwandtschaft mit der Philosophie zu haben scheinen oder selbst als Philosopheme erscheinen. Der Ausdruck orientalische Philosophie wird besonders von der Periode gebraucht, wo diese große allgemeine orientalische Anschauung das Abendland berührt hat - das Land der Begrenzung, des Maßes, wo der Geist der Subjektivität überwiegend ist. Besonders sind in den ersten Jahrhunderten des Christentums - einer bedeutenden Epoche - diese großen orientalischen Anschauungen in das Abendland nach Italien gedrungen und haben in der gnostischen Philosophie das Maßlose zu treiben angefangen, in dem okzidentalischen Geiste, bis er in der Kirche wieder dazu gekommen ist, das Übergewicht zu erhalten und so das Göttliche fest zu bestimmen.

Dies ist also der eine Punkt: dieser bleibende Charakter des Allgemeinen, der die Grundlage ist im

orientalischen Charakter. Das zweite ist nun der nähere Inhalt der orientalischen Religionen. Gott, das Anundfürsichseiende, Ewige ist im Orient mehr im Charakter des Allgemeinen aufgefaßt, wie auch das Verhältnis der Individuen dazu. In den orientalischen Religionen ist das Hauptverhältnis dies, daß die *eine* Substanz als solche nur das Wahrhafte sei und das Individuum keinen Wert in sich habe und nicht gewinnen könne, insofern es sich erhält gegen das Anundfürsichseiende; es könne vielmehr nur wahrhaften Wert haben durch die Ineinssetzung mit dieser Substanz, worin es dann aufhört, als Subjekt zu sein, verschwindet ins Bewußtlose. Dies ist das Grundverhältnis in den orientalischen Religionen. In der griechischen und christlichen Religion weiß sich dagegen das Subjekt frei und soll so erhalten sein. Indem so das Individuum sich für sich losreißt, für sich ist, ist es dann allerdings weit schwerer, daß der Gedanke sich von dieser Individualität losmacht und sich konstituiert. Der an sich höhere Standpunkt der griechischen Freiheit des Individuums, dies frohere, feine Leben erschwert dem Gedanken seine Arbeit, die Allgemeinheit geltend zu machen. Im Orient hingegen ist schon in der Religion das Substantielle für sich die Hauptsache, das Wesentliche (und Rechtlosigkeit, Bewußtlosigkeit der Individuen unmittelbar damit verbunden); und diese Substanz ist allerdings eine

philosophische Idee. Auch die Negation des Endlichen ist vorhanden, aber so, daß das Individuum nur zu seiner Freiheit gelangt in dieser Einheit mit dem Substantiellen. Insofern in dem orientalischen Geiste die Reflexion, das Bewußtsein zum Unterschiede kommt durch den Gedanken, zur Bestimmung von Prinzipien, so stehen dann solche Kategorien, bestimmte Vorstellungen unvereinigt mit dem Substantiellen. Entweder ist vorhanden die Zertrümmerung alles Besonderen, ein Maßloses - die orientalische Erhabenheit; oder insofern auch das bestimmt für sich Gesetzte erkannt wird, so ist es ein Trockenes, Verständiges, Geistloses, das nicht den spekulativen Begriff in sich aufnehmen kann. Zum Wahren kann dies Endliche nur werden als versenkt in der Substanz; von ihr verschieden gehalten, bleibt es dürftig. Wir finden daher nur trockenen Verstand bei den Orientalen, ein bloßes Aufzählen von Bestimmungen, eine Logik wie eine alte Wolffische Logik. Es ist wie in ihrem Kultus: ein Versenktsein in die Andacht und dann eine ungeheure Menge von Zeremonien, von religiösen Handlungen, und auf der anderen Seite die Erhabenheit des Maßlosen, worin alles untergeht.

Es sind nun zwei orientalische Völker, deren ich Erwähnung tun will: die Chinesen und die Inder.

A. Chinesische Philosophie

Es ist bei den Chinesen wie bei den Indern der Fall, daß sie einen großen Ruhm der Ausbildung haben, aber dieser sowohl wie die großen Zahlen ihrer Geschichte usf. haben sich durch bessere Kenntnis sehr herabgesetzt. Ihre große Ausbildung betrifft die Religion, Wissenschaft, Staatsverwaltung, Staatsverfassung, Poesie, das Technische von Künsten, den Handel usw. Wenn man aber die Staatsverfassung von China mit einer europäischen vergleicht, so kann dies nur geschehen in Ansehung des Formellen; der Inhalt ist sehr verschieden. Ebenso ist es, wenn man indische Poesie mit europäischer vergleicht. Sie ist zwar glänzend, reich, ausgebildet wie die irgendeines Volkes; der Inhalt der alten orientalischen Poesie, als bloßes Spiel der Phantasie betrachtet, erscheint von dieser Seite höchst glänzend; aber in der Poesie kommt es auf den Inhalt an, es wird Ernst damit. Selbst die Homerische Poesie ist für uns nicht Ernst, deshalb kann solche Poesie bei uns nicht entstehen; es ist nicht der Mangel an Genie - es gibt Genies derselben Größe -, aber der Inhalt kann nicht unser Inhalt sein. So kann auch die indische, orientalische Poesie der Form nach sehr entwickelt sein, aber der Inhalt bleibt innerhalb einer gewissen Grenze und kann uns nicht

genügen. Bei den Rechtsinstitutionen, Staatsverfassungen usw. fühlt man sogleich, daß, wenn sie auch noch so konsequent formell ausgebildet sind, sie doch bei uns nicht stattfinden können, daß wir sie uns nicht würden gefallen lassen, daß sie statt Recht vielmehr eine Unterdrückung des Rechts sind. Dies ist zunächst eine allgemeine Bemerkung in Ansehung solcher Vergleichen, insofern man sich durch die Form bestechen läßt, dergleichen dem Unsrigen gleichzusetzen oder gar vorzuziehen.

Das *erste* bei den Chinesen zu Bemerkende ist die Lehre des Konfutse, 500 Jahre vor Christi Geburt. Zu Leibniz' Zeiten hat die Philosophie des Konfuzius großes Aufsehen gemacht. Das ist Moralphilosophie. Seine Bücher sind bei den Chinesen die geehrtesten. Er hat Grundwerke, besonders geschichtliche, kommentiert. Seine anderen Arbeiten betreffen die Philosophie, es sind ebenfalls Kommentare zu älteren traditionellen Werken. Seine Ausbildung der Moral hat ihn indessen am berühmtesten gemacht; sie ist Autorität bei den Chinesen. Seine Lebensbeschreibung ist durch französische Missionare aus den chinesischen Originalwerken übersetzt. Hiernach hat er mit Thales ungefähr gleichzeitig gelebt. Er war eine Zeitlang Minister, ist dann in Ungnade gefallen, hat sein Amt verloren und unter seinen Freunden philosophierend gelebt, ist aber noch oft um Rat gefragt worden. Wir

haben Unterredungen von Konfuzius mit seinen Schülern, es ist populäre Moral darin; diese finden wir allenthalben, in jedem Volke, und besser; es ist nichts Ausgezeichnetes. Konfuzius ist praktischer Weltweiser; spekulative Philosophie findet sich durchaus nicht bei ihm, nur gute, tüchtige, moralische Lehren, worin wir aber nichts Besonderes gewinnen können. Ciceros *De officiis*, ein moralisches Predigtbuch, gibt uns mehr und Besseres als alle Bücher des Konfutse. Aus seinen Originalwerken kann man das Urteil fällen, daß es für den Ruhm des Konfutse besser gewesen wäre, wenn sie nicht übersetzt worden wären.

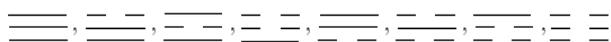
Ein *zweiter* Umstand, der zu bemerken, ist, daß die Chinesen sich auch mit abstrakten Gedanken beschäftigt haben, mit reinen Kategorien. Das alte Buch *Yi-king* (Buch der Prinzipien) dient hierbei zur Grundlage; es enthält die Weisheit der Chinesen, und sein Ursprung wird dem Fohi zugeschrieben. Die Erzählung, die von ihm dort vorkommt, geht ganz ins Mythologische und Fabelhafte, ist sinnlos. Die Hauptsache ist, daß ihm die Erfindung einer Tafel mit gewissen Zeichen, Figuren (*Ho-tu*) zugeschrieben wird, die er auf dem Rücken eines Drachenpferdes, als es aus dem Flusse stieg, gesehen habe. Sie enthält Striche, neben- und übereinander, diese sind Symbole, haben eine gewisse Bedeutung; und die Chinesen sagen, diese Linien seien die Grundlage ihrer

Buchstaben wie auch ihres Philosophierens. Diese Bedeutungen sind ganz abstrakte Kategorien, die abstraktesten und mithin die oberflächlichsten Verstandesbestimmungen. Es ist allerdings zu achten, daß die reinen Gedanken zum Bewußtsein gebracht sind; es ist aber nicht weit damit gegangen, es bleibt bei den oberflächlichsten Gedanken. Sie werden zwar konkret, aber dies Konkrete wird nicht begriffen, nicht spekulativ betrachtet, sondern aus der gewöhnlichen Vorstellung genommen und nach der Anschauung, der gewöhnlichen Wahrnehmung davon gesprochen, so daß in diesem Auflesen der konkreten Prinzipien nicht ein sinniges Auffassen der allgemeinen natürlichen oder geistigen Mächte zu finden ist. Der Kuriosität wegen will ich diese Grundlage näher angeben. Die zwei Grundfiguren sind eine horizontale Linie (- , Yang) und der entzweigebrochene Strich, so groß wie die erste Linie (- -, Yin): das erste das Vollkommene, den Vater, das Männliche, die Einheit, wie bei den Pythagoreern, die Affirmation darstellend, das zweite das Unvollkommene, die Mutter, das Weibliche, die Zweiheit, die Negation. Diese Zeichen werden hochverehrt: sie seien die Prinzipien der Dinge. Sie werden weiter miteinander verbunden, zuerst zu zweien; so entstehen vier Figuren:



der große Yang, der kleine Yang, der kleine Yin, der große Yin. Die Bedeutung dieser vier Bilder ist die Materie, die vollkommene und unvollkommene. Die zwei Yang sind die vollkommene Materie, und zwar der erste in der Bestimmung von jung und kräftig; der zweite ist dieselbe Materie, aber als alt und unkräftig. Das dritte und vierte Bild, wo der Yin zugrunde liegt, sind die unvollkommene Materie, welche wieder die zwei Bestimmungen jung und alt, Stärke und Schwäche hat.

Diese Striche werden weiter zu dreien verbunden; so entstehen acht Figuren, diese heißen die Kua:



(Weiter zu vieren verbunden geben diese Striche 64 Figuren, welche die Chinesen für den Ursprung aller ihrer Charaktere halten, indem man zu diesen geraden Linien senkrechte und krumme in verschiedenen Richtungen hinzufügte.) Ich will die Bedeutung dieser Kua angeben, um zu zeigen, wie oberflächlich sie ist. Das erste Zeichen, den großen Yang und den Yang in sich enthaltend ist der Himmel (Thien), der alles durchdringende Äther. (Der Himmel ist den Chinesen das Höchste, und es ist ein großer Streit unter den Missionaren gewesen, ob sie den christlichen Gott Thien nennen sollten oder nicht.) Das zweite Zeichen ist das

reine Wasser (Tui), das dritte reines Feuer (Li), das vierte der Donner (Tschin), das fünfte der Wind (Siun), das sechste gemeines Wasser (Kan), das siebente die Berge (Ken), das achte die Erde (Kuen). Wir würden Himmel, Donner, Wind und Berge nicht in die gleiche Linie stellen. Man kann also hier eine philosophische Entstehung aller Dinge aus diesen abstrakten Gedanken der absoluten Einheit und Zweiheit finden. *Den* Vorteil haben alle Symbole, Gedanken anzudeuten und die Meinung zu erwecken, sie seien also auch dagewesen. So fängt man mit Gedanken an, hernach geht's in die Berge; mit dem Philosophieren ist es sogleich aus.

Im Schu-king ist auch ein Kapitel über die chinesische Weisheit, wo die fünf Elemente vorkommen, aus denen alles gemacht sei: Feuer, Wasser, Holz, Metall, Erde. Das steht kunterbunt untereinander. Die erste Regel des Gesetzes ist im Schu-king, daß man die fünf Elemente nenne, die zweite die Aufmerksamkeit darauf. Auch diese würden wir ebensowenig als Prinzipien gelten lassen. Die allgemeine Abstraktion geht also bei den Chinesen fort zum Konkreten, obgleich nur nach äußerlicher Ordnung und ohne etwas Sinniges zu enthalten. Dies ist die Grundlage aller chinesischen Weisheit und alles chinesischen Studiums.

Dann gibt es aber noch eine eigentliche Sekte, die der Tao-sse, deren Anhänger nicht Mandarine und an

die Staatsreligion angeschlossen, auch nicht Buddhisten, nicht lamaischer Religion sind. Der Urheber dieser Philosophie und der damit eng verbundenen Lebensweise ist Lao-tse (geboren am Ende des 7. Jahrhunderts vor Christus), älter als Konfuzius, da dieser mehr politische Weise zu ihm reiste, um sich bei ihm Rats zu erholen. Das Buch des Lao-tse, Tao-te-king, wird zwar nicht zu den eigentlichen Kings gerechnet, hat auch nicht die Autorität dieser; es ist aber doch ein Hauptwerk bei den Tao-sse (Anhänger der Vernunft; ihre Lebensweise, Tao-Tao: Richtung, Gesetz der Vernunft). Ihr Leben widmen sie dem Studium der Vernunft und versichern dann, daß derjenige, der die Vernunft in ihrem Grunde erkenne, die ganz allgemeine Wissenschaft, allgemeine Heilmittel und die Tugend besitze, daß er eine übernatürliche Gewalt erlangt habe, sich in den Himmel erheben, daß er fliegen könne und nicht sterbe.

Von Lao-tse selbst sagen seine Anhänger, er sei Buddha, der als Mensch immerfort existierende Gott geworden. Die Hauptschrift von ihm haben wir noch, und in Wien ist sie übersetzt worden; ich habe sie selbst da gesehen. Eine Hauptstelle ist besonders häufig ausgezogen: »Ohne Namen ist Tao das Prinzip des Himmels und der Erde; mit dem Namen ist es die Mutter des Universums. Mit Leidenschaften betrachtet man sie nur in ihrem unvollkommenen Zustande;

wer sie erkennen will, muß ohne Leidenschaft sein.«
Abel Rémusat sagt, am besten würde sie sich im Griechischen ausdrücken lassen: *logos* Aber was finden wir in diesem allem Belehrendes?

Die berühmte Stelle, die von den Älteren oft ausgezogen ist, ist diese: »Die Vernunft hat das Eine hervorgebracht; das Eine hat die Zwei hervorgebracht; und die Zwei hat die Drei hervorgebracht; und die Drei produziert die ganze Welt.« (Anspielung auf die Dreieinigkeit hat man darin finden wollen.) »Das Universum ruft auf dem dunkeln Prinzip; das Universum umfaßt das helle Prinzip« (oder auch: es wird von dem Äther umfaßt; so kann man es umkehren da die chinesische Sprache keine Bezeichnung des Kasus hat, die Worte vielmehr bloß nebeneinanderstehen).

Eine andere Stelle: »Derjenige, den ihr betrachtet und den ihr nicht seht - er nennt sich I; und du hörst ihn und hörst ihn nicht - und er heißt Hi; du suchst ihn mit der Hand und erreichst ihn nicht - und sein Name ist Wei. Du gehst ihm entgegen und siehst sein Haupt nicht; du gehst hinter ihm und siehst seinen Rücken nicht.« Diese Unterschiede heißen »die Verkettung der Vernunft«. Man hat natürlich bei der Anführung dieser Stelle an [...] und an den afrikanischen Königsnamen Juba erinnert, auch an *Iovis*. Dieses I-hi-wei oder I-H-W weiter bedeute einen absoluten Abgrund und das Nichts: das Höchste, das Letzte, das

Ursprüngliche, das Erste, der Ursprung aller Dinge ist das Nichts, das Leere, das ganz Unbestimmte (das abstrakt Allgemeine); es wird auch Tao, die Vernunft, genannt. Wenn die Griechen sagen, das Absolute ist das Eine, oder die Neueren, es ist das höchste Wesen, so sind auch hier alle Bestimmungen getilgt, und mit dem bloßen abstrakten Wesen hat man nichts als diese selbe Negation, nur affirmativ ausgesprochen. Ist das Philosophieren nun nicht weiter gekommen als zu solchen Ausdrücken, so steht es auf der ersten Stufe.

B. Indische Philosophie

Was das Altertum der indischen Weisheit anbetrifft, so hat man sich das Vergnügen gemacht, an ihre großen Zahlen zu glauben, sie zu ehren; aber durch das Bekanntwerden mit ihren größeren astronomischen Werken hat man jetzt das Uneigentliche dieser großen Zahlen erkannt. Es kann nichts verworrener sein, nichts unvollkommener als die Chronologie der Inder. Kein Volk, das in der Astronomie, Mathematik usf. ausgebildet ist, ist so unfähig für die Geschichte; es ist bei ihnen darin kein Halt, kein Zusammenhang. Man hatte geglaubt, an der Ära des Wikramaditja einen Halt zu haben, der ungefähr 50 v. Chr. gelebt haben soll und unter dessen Regierung der Dichter Kalidasa, Schöpfer der *Sakuntala*, lebte. Aber bei näherer Untersuchung haben sich ein halbes Dutzend Wikramaditjas gefunden, und gründliche Beleuchtungen haben diese Epoche in unser 11. Jahrhundert verlegt. Die Inder haben Reihenfolgen von Königen, eine ungeheure Menge von Namen; aber alles ist unbestimmt.

Wir wissen, wie der uralte Ruhm dieses Landes schon bis zu den Griechen in hohem Grade vorgezogen war; wie auch ihnen die Gymnosophisten bekannt waren, fromme Menschen, wenn man sie anders

so nennen darf, Menschen, die, einem beschaulichen Leben gewidmet, in einer Abstraktion des äußerlichen Lebens sich befinden und deshalb allen Bedürfnissen entsagen, selbst wie die Kyniker in Horden umherziehend. Diese sind als Philosophen auch besonders den Griechen bekannt geworden, insofern man nämlich die Philosophie auch in diese Abstraktion setzt, in der man von allen Verhältnissen des äußerlichen Lebens abstrahiert; und diese Abstraktion ist ein Grundzug, den wir hervorzuheben und zu betrachten haben.

Die indische Bildung ist sehr entwickelt, großartig; aber ihre Philosophie ist identisch mit ihrer Religion, so daß die Interessen der Religion dieselben sind, die wir in der Philosophie finden. Die Mythologie hat die Seite der Inkarnation, der Individualisierung, von der man glauben könnte, daß sie dem Allgemeinen, der Ideenweise der Philosophie entgegen wäre; aber mit dieser Inkarnation ist es nicht so genau genommen, beinahe alles gilt als solche, und was sich zu bestimmen scheint als Individualität, zerfließt alsobald wieder in dem Dunste des Allgemeinen. Wie nun die religiösen Vorstellungen ungefähr dieselbe allgemeine Grundlage haben wie die Philosophie, so sind die heiligen Bücher, die Wedas, auch die Grundlage für die Philosophie. Wir kennen sie ziemlich gründlich. Sie enthalten vornehmlich Gebete an die vielen Vorstellungen von Gott, Vorschriften über die Zeremonien,

Opfer usf. Und sie sind aus den verschiedensten Zeiten; viele Teile sind von hohem Alter, andere sind erst später entstanden, z.B. der über den Dienst des Wischnu. Die Wedas sind die Grundlage der Philosophien der Inder, selbst für die atheistischen Philosophien der Inder; auch diesen fehlt es nicht an Göttern, und es wird wesentliche Rücksicht auf die Wedas genommen. Die indische Philosophie steht daher innerhalb der Religion, wie die scholastische Philosophie innerhalb der christlichen Dogmatik stand, den Glauben der Kirche zugrunde legte, voraussetzte.

Die indische Vorstellung ist dann näher diese. Es ist eine allgemeine Substanz, die abstrakter gefaßt werden kann oder konkreter, aus der alles entsteht. Und diese Produktionen sind dann Götter, und auf der anderen Seite Tiere und die unorganische Natur. Zwischen beiden steht der Mensch; und das Höchste in der Religion wie in der Philosophie ist, daß der Mensch als Bewußtsein sich identisch macht mit der Substanz: durch Andacht, Opfer, strenge Büssungen - und durch Philosophie, durch Beschäftigung mit dem reinen Gedanken.

Erst vor kurzem haben wir bestimmte Kenntniss von der indischen Philosophie erhalten. Im ganzen verstand man darunter die religiösen Vorstellungen; in neueren Zeiten hat man aber wirklich philosophische Werke kennengelernt. Besonders hat uns Colebrooke

aus zwei indischen philosophischen Werken Auszüge mitgeteilt; und dies ist das erste, was wir über indische Philosophie haben. Was Friedrich v. Schlegel von seiner *Weisheit der Indier* spricht, ist nur aus den religiösen Vorstellungen genommen. Er ist einer der ersten Deutschen, der sich mit indischer Philosophie beschäftigt hat; indessen hat dies nicht viel gefruchtet, denn er hat eigentlich nichts weiter gelesen als das Inhaltsverzeichnis zum *Ramajana*. Nach jenem Auszuge nun »besitzen die Inder alte philosophische Systeme. Sie betrachten sie einesteils als orthodox, und zwar die, welche mit den Wedas übereinkommen; andere gelten als heterodox und als nicht übereinkommend mit der Lehre der heiligen Bücher«. Der eine Teil, »der wesentlich orthodox ist, hat keine andere Absicht, als die Erklärung der Wedas zu erleichtern«, zu unterstützen oder »aus dem Text dieser Grundbücher eine feiner gedachte Psychologie zu ziehen«. Dies System »heißt Mimansa, und es werden zwei Schulen davon angeführt«. Davon verschieden sind andere Systeme, von denen die zwei Hauptsysteme Samkhja und Njaja sind. »Das erste zerfällt wieder in zwei Teile«, die jedoch nur in Ansehung der Form verschieden sind. »Von dem Njaja gilt der Gotama als Urheber«; es ist besonders verwickelt, »führt speziell die Regeln des Rasonnements aus und ist zu vergleichen mit der Logik des Aristoteles«. Von diesen

beiden Systemen hat uns nun Colebrooke Auszüge gemacht, und er sagt, man habe viele alte Werke darüber und die *versus memoriales* daraus seien sehr verbreitet.

1. Die Samkhja-Philosophie

Der Urheber der *Samkhja* wird Kapila genannt, »ein alter Weiser; die einen sagen, er sei ein Sohn des Brahma, einer von den sieben großen Heiligen; die anderen sagen, er sei eine Inkarnation des Wischnu, wie sein Schüler Asuri, und identisch mit dem Feuer«. Über das Alter der Aphorismen (Sutras) des Kapila weiß Colebrooke nichts zu sagen; er erwähnt nur, daß sie in anderen, sehr alten Büchern schon angeführt werden, aber genau läßt sich nichts darüber angeben.

Die Samkhja teilt sich in verschiedene Schulen, zwei oder drei, die jedoch nur in wenigem Einzelnem voneinander abweichen; sie wird »zum Teil für heterodox, zum Teil für orthodox« gehalten. »Der Zweck aller indischen Schulen und Systeme der Philosophie ist, die Mittel anzugeben, wodurch die ewige Glückseligkeit sowohl vor dem Tode als nach dem Tode zu erlangen ist. Die Wedas sagen: ›Was zu erkennen ist, ist die Seele; sie muß von der Natur abgeschieden werden; so wird sie nicht wiederkommen«, d.h. sie ist der Metempsychose entnommen« und damit der Körperlichkeit, sie tritt nicht wieder in einem anderen Körper auf. »Diese Befreiung ist der wesentliche Zweck, der in allen atheistischen und theistischen Systemen vorhanden ist.« Sie sagen nun: »Durch die

Wissenschaft kann eine solche Befreiung erreicht werden; die zeitlichen Mittel, sich Vergnügen zu verschaffen oder geistige und körperliche Übel von sich abzuhalten, sind nicht hinreichend, selbst die Mittel, die die Wedas angeben, sind nicht dazu wirksam, - die geoffenbarte Weise; dies ist die Vollbringung der religiösen Zeremonien, wie sie in den Wedas verordnet sind.« In dieser Beziehung gelten die Wedas den Samkhjas nicht. Als solch ein Mittel gilt »vorzüglich das Opfer von Tieren«. Dies verwirft die Samkhja, denn es sei verbunden mit dem Tode der Tiere, und die Hauptsache sei, kein Tier zu verletzen, zu töten, daher sei das Opfer nicht rein.

Andere Weisen der Befreiung vom Übel sind die ungeheuren Büßungen der Inder, womit ein Zurückgehen-in-sich verbunden ist. Brahman ist im ganzen dieses Ein, schlechthin Unsinnliche, dies höchste Wesen, wie es der Verstand nennt. Wenn nun so der Inder in der Andacht sich sammelt, sich in seine Gedanken zurückzieht, sich in sich konzentriert, so ist das Moment dieser reinen Konzentration Brahman; dann bin Ich Brahman. Dies Zurückziehen in den Gedanken ist in der indischen Religion wie in der indischen Philosophie. Die Philosophie will die Seligkeit erlangen durch das Denken, die Religion durch die Andacht. Sie sagen in Rücksicht dieser Seligkeit, daß sie das Höchste sei, daß diesem Zustande selbst die Götter

untergeordnet seien. Z.B. Indra, der Gott des sichtbaren Himmels, sei viel niedriger als die Seele in diesem kontemplativen Leben in sich selbst; viele tausend Indras seien vergangen, aber die Seele sei aller Veränderung entnommen. »Eine vollständige und ewige Befreiung von jeder Art Übel ist also die Seligkeit«; und sie wird erreicht, nach der Samkhja, »durch die wahrhaftige Wissenschaft«. Sie ist daher von der Religion nur dadurch verschieden, daß sie eine ausführliche Denklehre hat, die Abstraktion nicht zu etwas Leeren macht, sondern zur Bedeutung eines bestimmten Denkens erhebt. »Diese Wissenschaft besteht«, wie sie sagen, »in der richtigen Erkenntnis der Prinzipien, die äußerlich wahrnehmbar sind oder nicht, der materiellen Welt und der immateriellen Welt.«

Das Samkhja-System zerfällt in drei Abschnitte: 1. die Weise des Erkennens, 2. der Gegenstand des Erkennens, und 3. die bestimmte Form des Erkennens der Prinzipien.

1. In Rücksicht des ersten sagen sie, daß es drei Arten der Evidenz gebe: erstens Wahrnehmung (*perception*), zweitens Raisonement (*inference*, Folgerung), drittens Affirmation, auf welche sich alle übrigen Weisen der Erkenntnis, wie Achtung, Lernfähigkeit, Tradition usf., zurückführen lassen. Die Wahrnehmung bedarf keiner Erläuterung. Das Raisonement ist ein Schluß von Ursache und Wirkung, wobei

nur von einer Bestimmung zu einer zweiten übergegangen wird. Es habe drei Formen, indem entweder von der Ursache auf die Wirkung, oder von der Wirkung auf die Ursache, oder nach verschiedenen Verhältnissen der Ursachen und Wirkungen geschlossen werde. Regen z.B. werde präsumiert, wenn man eine Wolke sich zusammenziehen sehe; Feuer, wenn man einen Hügel rauchen sehe; oder man schließe auf die Bewegung des Monds, wenn man ihn zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Stellungen sehe. Dies sind einfache, trockene Verstandesverhältnisse. Das dritte ist die Affirmation. Darunter ist verstanden Tradition, Offenbarung, z.B. die orthodoxen Wedas; im ausgebreiteteren Sinne wird die unmittelbare Gewißheit so genannt, Affirmation in meinem Bewußtsein, in näherer Bestimmung »eine Versicherung durch mündliche Mitteilung oder durch Tradition«. Dies sind die drei Erkenntnisweisen.

2. Der Gegenstände des Erkennens oder der Prinzipien gibt das Samkhja-System fünfundzwanzig an, die ich nennen will, um das Ordnungslose darin zu zeigen: 1. Die Natur, als Ursprung von allem, sei, sagen sie, das Allgemeine, die materielle Ursache, die ewige Materie, ununterschieden, ununterscheidbar, ohne Teile, produktiv ohne Produktion, absolute Substanz. 2. Die Intelligenz, die erste Produktion der Natur und selbst andere Prinzipien produzierend,

unterscheidbar, sagen sie, als drei Götter durch die Wirksamkeit der drei Qualitäten: Güte, Unreinheit oder Häßlichkeit (*foulness*, Leidenschaft, Tätigkeit) und Finsternis. Sie seien *eine* Person und drei Götter - sonst auch Trimurti: nämlich Brahma, Wischnu und Maheswara. 3. »Das Bewußtsein, die Ichheit, der Glaube, daß in allen Wahrnehmungen, Meditationen *Ich* gegenwärtig bin, daß die Gegenstände der Sinne«, sowie der Intelligenz, »mich betreffen; kurz, daß Ich bin. Es geht aus von der Macht der Intelligenz und produziert selbst die folgenden Prinzipien.« 4.-8. Fünf feine Anfänge, Rudimente, Atome, die nur einem Wesen höherer Ordnung, nicht durch die Sinne der Menschen wahrnehmbar seien, ausgehend vom Prinzip des Bewußtseins und selbst hervor bringend die fünf Elemente: Erde, Wasser, Feuer, Luft und Raum. 9.-19. Die elf nächsten Prinzipien seien die Organe der Empfindung, die von der Ichheit produziert werde. Zehn äußerliche Organe: fünf der Sinne; fünf der Handlung: Stimme, Hände, Füße, After, Geschlechtsteile. Das elfte Organ sei das des inneren Sinns. 20.-24. Diese Prinzipien seien die von den früher genannten Rudimenten hervorgebrachten fünf Elemente: Äther, den Raum einnehmend; Luft, Feuer, Wasser, Erde. 25. Die Seele. - In dieser sehr unordentlichen Weise sehen wir nur die ersten Anfänge der Reflexion, die zusammengestellt als Allgemeines erscheinen.

Diese Zusammenstellung ist aber, geschweige systematisch zu sein, nicht einmal sinnig.

Vorher waren die Prinzipien außereinander und nacheinander. In der Seele haben sie ihre Vereinigung. Von ihr sagen sie, sie sei nicht produziert, auch nicht produktiv; sie sei individuell, so gebe es viele Seelen; sie sei empfindend, ewig, immateriell, unveränderlich. Hier unterscheidet Colebrooke das theistische von dem atheistischen System der Samkhja. Jenes nehme nicht nur individuelle Seelen, sondern auch Gott (Iswara) als Regierer der Welt an. Die Erkenntnis der Seele bleibt dann die Hauptsache. Es sei durch die Betrachtung der Natur und durch die Abstraktion von der Natur, daß die Einheit der Seele mit der Natur herbeigeführt werde - wie der Lahme und Blinde für die Fortschaffung und Leitung verbunden -: »die eine tragend und geleitet« (Natur?), »die andere getragen und leitend« (Seele?). Durch diese Vereinigung der Seele und Natur sei die Schöpfung bewirkt, bestehend in der Entwicklung der Intelligenz und der übrigen Prinzipien. Diese Einheit ist dann der Halt an und für sich, für das, was ist, überhaupt, und für die Erhaltung desselben. Das ist ein großer Gedanke. Im Denken ist enthalten die Negation des Gegenstandes; und das negative Verhalten ist notwendig, um zu begreifen. Es hat dies viel mehr Tiefe als das Gerede vom unmittelbaren Bewußtsein. Wenn man

dagegen sagt, die Orientalen haben in der Einigkeit mit der Natur gelebt, so ist dies ein oberflächlicher und schiefer Ausdruck. Denn eben die Tätigkeit der Seele, der Geist ist allerdings in Verhältnis zur Natur und in Einigkeit mit dem wahrhaften der Natur. Aber diese wahrhafte Einigkeit enthält wesentlich das Moment der Negation der Natur, wie sie unmittelbar ist. Solche unmittelbare Einigkeit ist nur das Leben der Tiere, das sinnliche Leben, Wahrnehmen. Das Geistige ist nur so eins mit der Natur, als in sich seiend und zugleich das Natürliche als negativ setzend.

Die Idee, die also bei den Indern vorhanden ist, ist Einigkeit der Natur und der Seele; und diese Einigkeit ist dann Schöpfung. Sie sagen, der Wunsch und Zweck der Seele sei Genuß und Befreiung. Sie sei zu diesem Behufe mit einer feinen Umgebung angetan, in welcher alle obigen Prinzipien, aber nur bis zur elementarischen Entfaltung, enthalten seien. Es ist in dieser Idee etwas von unserem Ideellen, von dem Ansich vorhanden; wie die Blüte schon im Keim ideell, nicht aber wirksam und reell ist. Der Ausdruck dafür ist Lingam, die Zeugungskraft, Wirkungskraft des Natürlichen, welche hochgestellt wird in allen indischen Vorstellungen. Diese feine Gestalt nehme dann gröbere Körperlichkeit an und verkleide sich in mehrere Gestalten. Und um nun das Herabfallen in die gröbere Körperlichkeit zu verhindern, ist die Kontemplation,

die Philosophie als Mittel angegeben.

Bisher haben wir die abstrakten Prinzipien gesehen. Von der Schöpfung der konkreten Wirklichkeit des Universums ist folgendes zu erwähnen. Die körperliche Schöpfung bestehe in der Seele, bekleidet mit größerem Körper, und begreife acht Ordnungen höherer Wesen und fünf Ordnungen unterer Wesen, welche mit dem Menschen, der eine eigene Klasse bildet, vierzehn Ordnungen ausmachen und in drei Welten oder Klassen verteilt sind. Die ersten acht Ordnungen haben Benennungen, welche in der indischen Mythologie vorkommen: Brahma, Prajapati, Indra usf.; es sind sowohl Götter als Halbgötter. Brahma selbst ist hier vorgestellt als ein Geschaffenes. Die fünf niederen Ordnungen sind: die Tiere: die vierfüßigen in zwei Klassen, drittens die Vögel, viertens die Reptilien, Fische und Insekten, und endlich fünftens die vegetabilischen und die unorganischen Substanzen. Der Aufenthalt der acht höheren Klassen sei im Himmel; sie genießen Güte und Tugend und seien somit glücklich, aber nur unvollkommen und vorübergehend. Darunter sei nun der Sitz der Finsternis oder Täuschung, wo Wesen der niederen Ordnungen wohnen. Dazwischen sei die menschliche Welt, wo Falschheit (*foulness*) oder Leidenschaft vorwalten.

Diesen drei der materiellen Schöpfung angehörigen Welten setzt nun das System noch eine andere

Schöpfung gegen über, die »intellektuelle, bestehend in Verstandesvermögen, Empfindungen, welche wieder in vier Klassen geteilt werden: Bestimmungen, die Hindernisse sind; die unfähig machen; die befriedigen; und die die Intelligenz vollkommen machen.« 1. »Von den hindernden Bestimmungen werden 62 aufgeführt: acht Arten des Irrtums; ebenso viele der Meinung (Täuschung); zehn der Leidenschaft (als des Extrems der Täuschung); achtzehn des Hasses (Düsterheit); ebenso viele des Kammers.« Es zeigt sich hier mehr ein empirisch psychologisch beobachtendes Verfahren. 2. »Die Unfähigkeit der Intelligenz hat wieder achtundzwanzig Spezies: Beschädigung, Mangel der Organe usf.« 3. »Die Befriedigung ist entweder innerlich oder äußerlich. Die innerliche Befriedigung ist vierfach: die erste betrifft die Natur«, das ganz Allgemeine, Substantielle, »und wird gesetzt in die Meinung, daß die Erkenntnis eine Modifikation des Prinzips der Natur selbst sei, verknüpft mit der Erwartung einer Befreiung durch den Akt der Natur«, - daß die Natur in der philosophischen Erkenntnis Befreiung gewähren werde. Die wahrhafte Befreiung ist jedoch nicht als Akt der Natur zu erwarten; es ist die Seele, die sie durch sich, durch ihre denkende Tätigkeit hervorzubringen hat.

»Die zweite Befriedigung ist der Glaube, daß asketische Übungen hinreichen, sich der Befreiung zu

versichern« (durch Schmerzen, Qualen, Büßungen). »Die dritte betrifft die Zeit: die Vorstellung, daß die Befreiung im Laufe der Zeit kommen werde, ohne Studium. Die vierte Befriedigung ist die durch die Vorstellung des Glücks, daß die Befreiung vom Schicksal abhängt. Die äußerliche Weise der Befriedigung bezieht sich auf Enthaltensamkeit vom Genuß, aber aus sinnlichen Motiven, z.B. aus Abneigung gegen die Unruhe der Erwerbung« (des Handelns), »aus Furcht vor den üblen Folgen des Genusses« usw.

4. Von der Vervollkommnung der Intelligenz sind wieder mehrere Arten angegeben, unter anderen auch die direkte psychologische Weise, »den Geist zu vervollkommen, z.B. durch Räsonieren, freundschaftliche Unterhaltung« usw., wie man dies auch in unseren angewandten Logiken wohl finden kann.

Noch ist einiges Bestimmtere über den Hauptpunkt des Systems zu bemerken. »Die Samkhja, wie die anderen indischen Systeme der Philosophie, beschäftigen sich besonders mit den drei Qualitäten (Gunas)«, Momenten der absoluten Idee, »die als Substanzen, als Modifikationen der Natur vorgestellt werden.« Es ist merkwürdig, daß bei den Indern dies in ihr beobachtendes Bewußtsein gefallen ist, daß das, was wahr und an und für sich ist, drei Bestimmungen enthält und der Begriff der Idee in drei Momenten vollendet ist. Dieses hohe Bewußtsein der Dreiheit, welches wir

auch bei Platon und anderen wiederfinden, ist dann verlorengegangen in der Region des denkenden Betrachtens und erhielt sich nur in der Religion, aber als ein Jenseitiges. Der Verstand ist dann dahintergekommen und erklärte es für Unsinn. Erst Kant hat zu seinem Erkennen wieder die Bahn gebrochen. Die Wesenheit und Totalität des Begriffs von allem, in seiner Substanz betrachtet, wird nun durch die Dreiheit der Bestimmungen absorbiert; und es ist das Interesse der Zeit geworden, dies zum Bewußtsein zu bringen.

Bei den Indern ist dies Bewußtsein bloß durch sinnige Beobachtung hervorgegangen, und sie bestimmen nun näher diese Qualitäten so: Die erste und höchste sei die Güte (*sattwa*), sie sei erhaben, erleuchtend, verbunden mit Freude, Glückseligkeit; die Tugend walte in ihr vor. Sie sei im Feuer überwiegend; darum steige die Flamme auf und fliegen die Funken aufwärts. Wenn sie im Menschen das Übergewicht habe, wie sie es in den acht höheren Ordnungen habe, so sei sie die Ursache der Tugend. - Das ist also das durchaus und in jeder Rücksicht affirmative Allgemeine in abstrakter Form. Die zweite und mittlere Qualität sei die Häßlichkeit (*foulness*) oder Leidenschaft (*rajas, tejas*, Trieb, Neigung), die für sich blind ist, das Unreine, Schädliche. Sie sei tätig, heftig und veränderlich, verbunden mit Übel und Unglück, das Übergewicht habend in der Luft, weshalb der

Wind sich kreuzweise bewege; in lebenden Wesen die Ursache des Lasters. Die dritte und letzte Qualität sei die Finsternis (*tamas*), sie sei träge und hinderlich, mit Sorge, Stumpfheit und Täuschung verbunden, das Übergewicht habend in Erde und Wasser, weshalb diese fallen und nach unten streben; in lebendigen Wesen die Ursache der Dummheit. - Die erste Qualität ist somit die Einheit mit sich; die zweite das Manifestieren, das Prinzip der Differenz, der Trieb, die Entzweiung, als Schlechtigkeit; die dritte dann aber bloß Negation, wie sie auch im Konkreten der Mythologie vorgestellt wird als Schiwa (Mahadewa, Maheswara), der Gott der Zerstörung und Veränderung. Der wichtige Unterschied gegen uns fällt dahin, daß das dritte Prinzip nicht ist die Rückkehr in das erste, wie der Geist, die Idee dies fordert, vermittels des Aufhebens der Negation sich mit sich selbst zu vermitteln und in sich selbst zurückzugehen. Bei den Indern bleibt das Dritte Veränderung, Vernichtung.

»Diese drei Qualitäten werden vorgestellt als die Wesenheit der Natur. Die Samkhja sagt: ›Wir sprechen von ihnen wie von den Bäumen eines Waldes.« Dies ist jedoch ein schlechter Vergleich; denn der Wald ist nur ein abstrakt Allgemeines, worin die Einzelnen selbständig sind. »In den religiösen Vorstellungen der Wedas« (wo diese Qualitäten auch als Trimurti vorkommen) »wird von ihnen gesprochen als

von sukzessiven Modifikationen, so daß ›alles zuerst Finsternis war, dann den Befehl erhielt, sich zu verwandeln, so die Weise des Triebes, der Wirksamkeit (*foulness*) annahm‹‹‹ (die aber noch schlimmer ist), ››bis sie endlich auf nochmaligen Befehl Brahmas die Form der Güte annahm‹‹‹.

Das Fernere sind nähere Bestimmungen der Intelligenz in Rücksicht auf diese Qualitäten. »Zur Intelligenz werden acht Arten gerechnet, wovon vier der Güte angehören: erstens Tugend; zweitens Wissenschaft und Kenntnis; drittens Leidenschaftslosigkeit, die entweder äußerliches, sinnliches Motiv habe, die Abneigung vor Unruhe, oder geistiger Art sei und aus der Überzeugung erwachse, daß die Natur ein Traum sei, eine bloße Gaukelei und Täuschung; viertens die Macht.« Diese sei achtfach, und da sind denn acht sonderbare Eigenschaften angegeben: das Vermögen, sich in eine ganz kleine Gestalt zusammenzunehmen, für die jedes Ding durchdringlich sei; das Vermögen, sich zu einem gigantischen Leibe auszudehnen; das Vermögen, eine Leichtigkeit anzunehmen, um an einem Sonnenstrahl in die Sonne steigen zu können; der Besitz von unbegrenzter Aktion der Organe, so daß man mit den Fingerspitzen den Mond berühren könne; unwiderstehlicher Wille, so daß man z.B. in die Erde tauchen könne so leicht wie in Wasser; Herrschaft über alle belebten und unbelebten Wesen; die

Kraft, den Lauf der Natur zu verändern; das Vermögen, alles, was man wünsche, zu vollbringen.

»Daß solche transzendente Macht«, fährt Colebrooke fort, »dem Menschen in seinem Leben erreichbar sei, ist nicht der Samkhja-Sekte eigentümlich, sondern allen Systemen und religiösen Vorstellungen gemein; und solche Macht wird von vielen Heiligen und Brahmanen in Dramen und Volkserzählungen dargestellt und geglaubt.« Die sinnliche Evidenz hilft dagegen nicht; denn sinnliche Wahrnehmung ist für die Inder überhaupt nicht vorhanden, alles travestiert sich in Bilder der Phantasie, jeder Traum gilt ihnen als Wahrheit und Wirklichkeit. Diese Macht schreibt die Samkhja dem Menschen zu, insofern er durch Bildung seines Denkens sich in die Innerlichkeit erhebt. »Die Yoga-Sutra nennt in dem einen ihrer vier Kapitel eine Menge von Übungen«, wodurch solche Macht erlangt wird: z.B. tiefe Meditation, die mit Zurückhaltung des Atems und Untätigkeit der Sinne begleitet sei, während eine vorgeschriebene Stellung beständig beibehalten werde. Durch solche Übungen erlange der Adept die Kenntnis alles Vergangenen wie Zukünftigen: die Gedanken der anderen zu erraten; die Stärke des Elefanten, den Mut des Löwen, die Schnelligkeit des Windes zu haben; in der Luft zu fliegen, im Wasser zu schwimmen, in die Erde zu tauchen; alle Welten in einem Augenblicke zu übersehen und andere

wunderbare Taten zu verrichten. Die schnellste Weise aber, die Glückseligkeit durch tiefe Kontemplation zu erreichen, sei diejenige Andacht zu Gott, welche darin bestehe, den mystischen Namen Gottes, *Om*, stets zu murmeln. Dies ist eine ganz allgemeine Vorstellung.

Colebrooke erwähnt näher die theistische und atheistische Teilung der Samkhja. Während im theistischen System »Iswara, der oberste Regierer der Welt, als eine von den anderen Seelen unterschiedene Seele oder Geist angenommen wird, leugnet Kapila« (in der atheistischen Samkhja) »den Iswara, Urheber der Welt mit bewußtem Willen (*by volition*), indem er anführt, daß es keinen Beweis fürs Dasein Gottes gebe. Die Wahrnehmung zeige es nicht, noch lasse es sich durchs Schließen ableiten. Er erkennt zwar ein aus der Natur hervorgehendes Wesen an, welches die absolute Intelligenz sei, die Quelle aller individuellen Intelligenzen und der Ursprung aller anderen Existenzen, die sich nach und nach aus ihr entwickeln. Er bemerkt ausdrücklich, daß ›die Wahrheit solch eines Iswara bewiesen ist‹, des Schöpfers der Welt in solchem Sinne der Schöpfung, aber ›*die Existenz von Wirkungen*‹ (sagt er) ›hängt von der Seele, dem Bewußtsein, nicht von Iswara ab; alles kommt von dem großen Prinzip, der Intelligenz her««, der die individuelle Seele angehört, durch welche sie betätigt wird.

3. Was den dritten Abschnitt der Samkhja betrifft,

die bestimmtere Weise der Erkenntnis des Prinzips, so will ich hier noch einige Bemerkungen herausheben, die Interesse haben können. Von den verschiedenen schon angegebenen Erkenntnisarten bleibt die des Rasonnements, der Zusammenhang im Schluß durch das Verhältnis von Ursache und Wirkung, hierbei Hauptbestimmung, und ich will angeben, wie sie dies Verhältnis auffassen. »Der Verstand und alle anderen abgeleiteten Prinzipien sind Wirkungen. Von ihnen schließen sie auf ihre Ursachen«; dies ist in einiger Rücksicht analog mit unserem Schließen, in anderer abweichend. Sie haben die Ansicht: »Die Wirkungen existieren schon vor dem Wirken der Ursache; denn was nicht existiert, kann nicht durch Kausalität in die Existenz gesetzt werden.« (Eine Konsequenz hiervon wäre die Ewigkeit der Welt, denn der Satz: »Aus Nichts wird Nichts«, an den auch Colebrooke hier erinnert, widerspricht der Erschaffung der Welt aus Nichts in unserer religiösen Form.) Colebrooke sagt: »Das heißt, Wirkungen sind Edukte eher als Produkte.« Es ist gerade die Frage: was sind Produkte? Nach den Indern ist nun schon die Wirkung in der Ursache enthalten. Z.B. sei das Öl schon in dem Samen des Sesamum, ehe es ausgepreßt wird, Reis in dem Halm, ehe er gedroschen, Milch in dem Euter der Kuh, ehe sie gemolken. Der Inhalt, »das Wesen der Ursache und Wirkung ist dasselbe«; ein Stück Kleid sei nicht

wesentlich verschieden von dem Garn, woraus es gewoben. So fassen die Inder dies Verhältnis auf. Wenn man sagt: *ex nihilo nihil fit*, so muß man zugleich sagen: Gott schafft die Welt nicht aus Nichts, sondern aus sich; es ist seine eigene Bestimmung, die er in die Existenz bringt. Der Unterschied von Ursache und Wirkung ist nur ein Formenunterschied; der Verstand hält sie auseinander, nicht die Vernunft. Die Nässe ist dasselbe wie der Regen. Wir nennen es in der Mechanik verschiedene Bewegungen, aber die Bewegung hat dieselbe Geschwindigkeit vor dem Stoß und nach demselben - ein Verhältnis, das nach dem gewöhnlichen Bewußtsein ganz verschieden ist. Dies ist die Indifferenz von Ursache und Wirkung.

Die Inder schließen nun auf »eine allgemeine Ursache, welche ununterscheidbar ist. Die bestimmten Dinge sind endlich«, und deshalb müsse es eine sie durchdringende Ursache geben. Selbst die Intelligenz ist Wirkung dieser Ursache; und dies ist die Seele, sofern sie schaffend ist in dieser Identität mit der Natur nach ihrem Abstrahieren davon. Die Wirkung geht von der Ursache aus; aber umgekehrt ist sie nicht selbständig, sondern geht zurück in die allgemeine Ursache. Die Erschaffung der drei Welten tritt hervor; aber damit ist zugleich die allgemeine Zerstörung gesetzt. Wie die Schildkröte ihre Glieder ausstrecke und hernach sie wieder innerhalb ihrer Schale

zurückziehe, so werden bei dem allgemeinen Untergange und Auflösung der Dinge, welche zu einer bestimmten Zeit eintrete, die fünf Elemente, Erde usf., welche die drei Welten konstituieren, wieder in der umgekehrten Ordnung eingezogen als die, in welcher sie aus dem ursprünglichen Prinzip hervorgingen, indem sie Schritt für Schritt in ihre erste Ursache zurückkehren, - die höchste und ununterscheidbare, welche sei die Natur. Dieser werden »die drei Qualitäten: Güte, Leidenschaft und Finsternis« beigelegt. Das nähere Verhältnis dieser Bestimmungen könnte sehr interessant sein; aber es ist nur sehr oberflächlich aufgefaßt: Die Natur wirke nämlich durch die Mischung dieser drei Qualitäten; jedes Ding habe alle drei in sich, wie drei Ströme, die zusammenfließen. Ebenso wirke sie durch Modifikation, wie das Wasser, durch die Wurzeln der Pflanze eingesaugt und innerhalb der Frucht geleitet, einen besonderen Wohlgeschmack erhalte. Es sind so nur die Kategorien von Vermischung und Modifikation vorhanden. Sie sagen, die Natur habe jene drei Qualitäten in ihrem eigenen Rechte, als ihre Formen und Eigenschaften die anderen Dinge nur, weil sie in ihnen als die Wirkungen jener vorhanden seien.

Zu betrachten haben wir noch das Verhältnis der Natur zum Geist: »Die Natur, ob sie gleich unbeseelt ist« - (die Seele ist für sich, kein Gegenstand des

Genusses, auch nicht hervorgebracht), »die Natur verrichtet das Amt, die Seele vorzubereiten zu ihrer Befreiung, wie es die Funktion der Milch - einer Substanz, die keine Empfindung hat - ist, das Kalb zu ernähren.« Sie machen folgenden Vergleich: Die Natur sei einer Bajadere gleich, die sich der Seele zeige wie zu einer Audienz. Sie werde geschmäht über ihre Schamlosigkeit, sich zu wiederholten Malen dem rohen Anblick des Zuschauers preiszugeben. »Aber sie tritt ab, wenn sie sich genug gezeigt hat; sie tut's weil sie gesehen worden ist; und der Zuschauer tritt ab, weil er sie gesehen hat. Sie hat keinen weiteren Gebrauch für die Welt. Dennoch bleibt die Verbindung der Natur und der Seele fortdauernd bestehen.« Mit der Erreichung der geistigen Erkenntnis durch Studium der Prinzipien werde die entscheidende, unwiderlegbare, einzige Wahrheit gelernt, daß »ich weder bin, noch etwas mein ist, noch ich existiere.« Die Ichheit ist nämlich noch unterschieden von der Seele; und zuletzt verschwindet die Ichheit, das Selbstbewußtsein dem Inder: »Alles, was im Bewußtsein, Verstande vorkommt, wird reflektiert von der Seele, aber als ein Bild, das den Kristall der Seele nicht beschmutzt, ihm auch nicht angehört. Im Besitz dieser Selbstkenntnis« (ohne Ichheit) »betrachtet die Seele bequem die Natur, dadurch entnommen der fruchtbaren Veränderung und befreit von jeder

anderen Form und Wirkung des Verstandes, diese geistige Erkenntnis ausgenommen«, - ein vermitteltes, geistiges Wissen von dem ebenso vergeistigten Inhalte, ein Wissen ohne Ichheit und Bewußtsein. »Die Seele bleibt zwar einige Zeit noch mit einem Körper bekleidet, aber nur so, wie das Rad des Töpfers, wenn auch der Topf schon vollendet ist, sich noch dreht, durch die Kraft des früher ihm gegebenen Impulses.« Die Seele hat also nach den Indern nichts mehr mit dem Körper zu tun, und ihr Verhältnis zu ihm wird damit ein überflüssiges. »Wenn aber dann die Trennung der unterrichteten Seele von ihrem Körper endlich eintritt und die Natur in Rücksicht der Seele aufhört, so ist die absolute und letztliche Befreiung vollendet.« Dies sind die Hauptmomente der Samkhya-Philosophie.

2. Die Philosophie des Gotama und Kanade

Die Philosophie des Gotama und Kanade gehören zusammen; »die Philosophie des Gotama wird *Njaja* genannt (rösonierend), die des Kanade Waischeschika (partikuläre). Die erstere ist eine besonders ausgebildete Dialektik, die zweite dagegen beschäftigt sich mit der Physik, d.h. mit den besonderen oder sinnlichen Objekten«. Colebrooke sagt: »Kein Gebiet der Wissenschaft oder Literatur hat mehr die Aufmerksamkeit der Inder auf sich gezogen als die *Njaja*; und die Frucht dieser Studien ist eine unzählige Menge von Schriften, unter welchen sich Arbeiten von sehr berühmten Gelehrten befinden.«

»Die Ordnung, welche Gotama und Kanade beobachten, ist die, welche in einer Stelle der Wedas angedeutet wird, als die erforderlichen Schritte zum Unterricht und Studium, nämlich: Enunziation, Definition und Untersuchung.« Die Enunziation sei die Erwähnung eines Dinges bei seinem Namen, d.h. bei dem es bezeichnenden Ausdrücke, wie die Offenbarung ihn lehre; denn die Sprache wird als dem Menschen geoffenbart betrachtet. Die Definition stelle die besondere Eigenschaft dar, welche den wesentlichen Charakter eines Dinges ausmache. Die Untersuchung bestehe in der Nachforschung über die Angemessenheit und das

Genügende der Definition. In Übereinstimmung hiermit schicken die Lehrer der Philosophie die wissenschaftlichen Ausdrücke voran, gehen zu den Definitionen fort und kommen dann auf die Untersuchung der so vorausgeschickten Subjekte. Mit dem Namen meint man die Vorstellung, womit in der Untersuchung verglichen wird, was in der Definition angegeben ist.

Das Fernere ist dann der zu betrachtende Gegenstand. »Gotama führt hier sechzehn Punkte an, unter welchen der Beweis, die Evidenz« (das Formelle), »und das, was zu beweisen ist, die Hauptpunkte sind; die übrigen sind nur subsidiarisch und akzessorisch, als zur Erkenntnis und Vergewisserung der Wahrheit beitragend. Die Njaja stimmt dann mit den übrigen psychologischen Schulen darin überein, daß sie Glückseligkeit, endliche Vortrefflichkeit und Befreiung vom Übel zum Lohne für eine vollkommene Erkenntnis der Prinzipien verspricht, welche sie lehre, d.h. der Wahrheit; meinend die Überzeugung von der ewigen Existenz der Seele als trennbar von dem Körper« - der Geist für sich selbst. Die Seele ist dann selbst der Gegenstand, der erkannt und bewiesen werden soll. Das Nähere ist noch anzugeben.

Der erste Hauptpunkt, die Evidenz des Beweises habe vier Arten: erstens die Wahrnehmung; zweitens das Schließen (*inference*), welches drei Weisen habe:

von der Folge auf die Ursache, von der Ursache auf die Wirkung, und nach Analogie. Die dritte Art der Evidenz sei die Vergleichung; die vierte die Versicherung (Behauptung), sowohl Tradition als Offenbarung in sich begreifend. Diese Arten des Beweises sind sehr ausgeführt, sowohl in dem alten Traktat, den man dem Gotama zuschreibt, als auch von unzähligen Kommentatoren.

Das zweite ist der Gegenstand, der zu beweisen ist, der evident werden soll; hier werden zwölf Gegenstände angegeben. Der erste und wichtigste aber sei die Seele, als vom Körper und den Sinnen sich unterscheidender Sitz der Empfindung und der Wissenschaft, - deren Existenz durch Neigung, Abneigung, Wollen usw. bewiesen werde. Sie habe vierzehn Qualitäten, wie Zahl, Größe, Besonderheit, Verbindung, Absonderung, Intelligenz, Vergnügen, Schmerz, Verlangen, Abneigung, Wille, Verdienst, Schuld und Einbildungskraft. - Wir sehen auch in diesen ganz ordnungslosen ersten Anfängen der Reflexion keinen Zusammenhang noch Totalität der Bestimmungen. Der zweite Gegenstand der Erkenntnis sei der Körper; der dritte die Organe der Empfindung, wobei die fünf äußeren Sinne genannt werden. Sie seien nicht Modifikationen des Bewußtseins (wie die Samkhja behauptet), sondern Material aus den Elementen, respektiv aus Erde, Wasser, Licht, Luft und Äther bestehend.

Der Augapfel sei nicht (sagen sie) das Organ des Sehens, noch das Ohr das des Hörens; sondern das Organ des Sehens sei ein Lichtstrahl, der vom Auge ausgehe zum Gegenstande: das Organ des Hörens der Äther, der in der Höhle des Ohrs mit dem gehörten Gegenstande durch den dazwischen befindlichen Äther kommuniziere. Jener Lichtstrahl sei gewöhnlich nicht sichtbar, gerade wie ein Licht nicht um Mittag gesehen werde; aber unter gewissen Umständen sei er zu sehen. Beim Geschmack sei Wäßriges (wie der Speichel) das Organ usw. Ähnliches, wie hier vom Sehen gesagt wird, findet sich auch bei Platon im *Ti-maios* (Steph. 45 f.). Interessante Bemerkungen über Phosphor des Auges sind in einem Aufsätze von Schultz in Goethes Morphologie enthalten. Beispiele, daß Menschen bei Nacht gesehen haben, so daß ihr Auge den Gegenstand erleuchtet, kommen in Menge vor; aber die Erscheinung verlangt allerdings besondere Umstände. - Der vierte Gegenstand seien die Gegenstände der Sinne. Hier schaltet Cesava (ein Kommentator) die Kategorien des Kanade ein, deren sechs seien: Die erste derselben sei die Substanz; dieser gebe es neun: Erde, Wasser, Licht, Luft, Äther, Zeit, Raum, Seele, Verstand. Die Grundelemente der »materiellen Substanzen werden von Kanade so angesehen, als seien sie ursprünglich Atome und nachher deren Aggregate. Er behauptet die Ewigkeit der

Atome«; und es wird dann vieles beigebracht über die Verbindung der Atome, wobei auch die Sonnenstäubchen vorkommen. Die zweite Kategorie sei die Qualität, deren es vierundzwanzig gebe: »1. Farbe, 2. Geschmack, 3. Geruch, 4. Gefühl, 5. Zahl, 6. Größe, 7. Individualität, 8. Verbindung, 9. Trennung, 10. Priorität, 11. Posteriorität, 12. Schwere, 13. Flüssigkeit, 14. Zähigkeit, 15. Klang, 16. Intelligenz, 17. Vergnügen, 18. Schmerz, 19. Verlangen, 20. Abneigung, 21. Willen, 22. Tugend, 23. Laster, 24. eine Fähigkeit, welche drei Arten in sich begreife: Geschwindigkeit, Elastizität und Einbildungskraft. Die dritte Kategorie sei die Aktion, die vierte die Gemeinschaft, die fünfte der Unterschied, die sechste die Verbindung (*aggregation*), die letzte des Kanade; andere Schriftsteller fügen noch die Negation als die siebente hinzu.« Dies ist die Art und Weise, wie die Philosophie bei den Indern aussieht. Auf die zwei Hauptpunkte, die Evidenz und das, was zu wissen interessant ist, läßt nun die Philosophie des Gotama als den dritten Punkt »den Zweifel« folgen. Ein anderer Punkt ist »der regelmäßige Beweis«, das förmliche Rasonieren, »oder der vollständige Syllogismus (Njaja), welcher aus fünf Propositionen besteht: 1. der Satz, 2. der Grund, 3. der Beweis (*the instance*), 4. die Anwendung, 5. der Schluß. Z.B.: 1. Dieser Hügel ist feurig; 2. denn er raucht; 3. was raucht, ist feurig, wie ein

Küchenherd; 4. zugegeben« (*accordingly*, nun aber) »der Hügel raucht; 5. darum ist er feurig.« Dies wird so vorgetragen wie bei uns die Syllogismen; aber es komme so heraus, daß das, worum es sich handelt, vorn gesetzt ist. Wir würden hingegen mit dem Allgemeinen anfangen. Dies ist die gewöhnliche Form, und es kann uns an diesen Beispielen genügen. Wir wollen jedoch jetzt die Sache noch einmal zusammenfassen.

Wir haben in Indien gesehen, daß das Sammeln der Seele in sich, ihr Erheben in die Freiheit, das Denken, das sich für sich konstituiert, die Hauptsache ist. Dies Fürsichwerden der Seele auf die abstrakteste Weise können wir intellektuelle Substantialität nennen; aber es ist hier nicht Einheit des Geistes und der Natur, sondern gerade das Gegenteil vorhanden. Dem Geist ist die Betrachtung der Natur nur Mittel, Übung des Denkens, die zum Ziel hat die Befreiung des Geistes. Die intellektuelle Substantialität ist das Ziel; in der Philosophie aber ist sie im allgemeinen die wesentliche Grundlage, der Anfang; Philosophieren ist dieser Idealismus, daß das Denken für sich ist, die Grundlage der Wahrheit ist. Die intellektuelle Substantialität ist das Gegenteil von der Reflexion, dem Verstande, der subjektiven Individualität der Europäer. Es ist bei uns von Wichtigkeit, daß *ich* es will, weiß, glaube, meine, nach den Gründen, die ich dazu habe, nach

meiner Willkür; diesem wird ein unendlicher Wert zugeschrieben. Die intellektuelle Substantialität ist hierzu das Extrem, da vergeht alle Subjektivität des Ich; für diese ist alles Objektive eitel geworden, es gibt für sie keine objektive Wahrheit, Pflicht, Recht, und so ist die subjektive Eitelkeit das einzige Zurückbleibende. Es ist das Interesse, zu der intellektuellen Substantialität zu kommen, um jene subjektive Eitelkeit mit aller ihrer Gescheitheit und Reflexion darin zu eräufen. Dies ist der Vorteil dieses Standpunkts.

Der Mangel besteht darin, daß, indem die intellektuelle Substantialität als Ziel und Zweck für das Subjekt vorgestellt wird, als ein Zustand, der für das Interesse des Subjekts hervorgebracht werden soll, die Objektivität überhaupt mangelt. So sehr auch diese intellektuelle Substantialität das Objektivste ist, so ist sie doch nur ganz abstrakt objektiv; daher fehlt ihr die wesentliche Form der Objektivität. Eben jene intellektuelle Substantialität, die so in der Abstraktion bleibt, hat zu ihrer Existenz nur die subjektive Seele; es soll alles darin untergehen. Wie in der Eitelkeit, wo nur die subjektive Macht des Verneinens das Bleibende ist, alles untergeht, so enthält ebenso dies Abstrakte der intellektuellen Substantialität nur die Flucht ins Leere und Bestimmungslose. Es fehlt ihr die in sich selbst formierende Objektivität; und es ist nun darum zu tun, daß dieser Boden diese Bestimmung

hervortreibe - die unendliche Form, die das ist, was man das Denken nennt, die sich bestimmende Objektivität. Dies Denken ist erstens als subjektiv das meine (Ich, meine Seele denkt); aber zweitens ist dasselbe auch die Allgemeinheit, welche die intellektuelle Substantialität enthält; und drittens ist das Denken die formierende Tätigkeit, das Prinzip des Bestimmens. Wir haben so eine zweite Weise der Objektivität, die unendliche Form in sich ist. Dies ist der wahrhafte Boden, der bereitet werden soll, der sich selbst entfaltet, bestimmt und auf diese Weise dem besonderen Inhalt einen Platz gibt, ihn gewähren läßt und in sich erhält.

In der orientalischen Anschauung taumelt das Besondere, ist bestimmt, vorüberzugehen; im Boden des Denkens dagegen hat es auch seine Stelle. Es kann sich in sich wurzeln, kann fest werden; und es ist dies der harte, europäische Verstand. Um ihn sich abzutun, dienen solche orientalische Vorstellungen. Aber im Boden des Denkens ist er flüssig erhalten, soll nicht für sich werden, sondern nur Moment des ganzen Systems sein. In der orientalischen Philosophie haben wir auch bestimmten Inhalt gefunden, der betrachtet wird; aber die Betrachtung ist ganz gedankenlos, ohne Systematisierung, weil sie darübersteht, außer der Einheit. Jenseits steht die intellektuelle Substantialität, diesseits ist es dann trocken und dürftig. Das

Besondere hat so nur die hölzerne Form des Rasonierens und Schließens, wie auch bei den Scholastikern. In dem Boden des Denkens kann dagegen dem Besonderen sein Recht geschehen; es kann als Moment der ganzen Organisation angesehen, begriffen werden. In der indischen Philosophie ist die Idee nicht gegenständlich geworden; das Äußere, Gegenständliche ist daher nicht nach der Idee begriffen worden. Es ist dies das Mangelhafte des Orientalismus.

Der wahrhaft objektive Boden des Denkens wurzelt in der wirklichen Freiheit des Subjekts. Das Allgemeine, Substantielle selbst soll Objektivität haben. Indem das Denken dies Allgemeine, der Boden des Substantiellen ist und zugleich Ich ist - das Denken ist das Ansich und existiert als freies Subjekt-, so hat das Allgemeine unmittelbare Existenz und Gegenwart; es ist nicht nur ein Ziel, ein Zustand in den übergegangen werden soll, sondern die Absolutheit ist gegenständlich. Diese Bestimmung ist es, die wir in der griechischen Welt vorfinden und deren Ausbildung der Gegenstand unserer weiteren Betrachtung ist. Zuerst tritt das Allgemeine als ganz abstrakt auf, so steht es der konkreten Welt gegenüber; aber es gilt für den Boden beider, für die konkrete Welt und für das, was an sich ist. Dies ist nicht ein Jenseitiges, sondern das Gegenwärtige gilt dafür, daß es in dem Ansich stehe, oder das Ansich, das Allgemeine ist die

Wahrheit der Gegenstände.