

Zweites Buch.

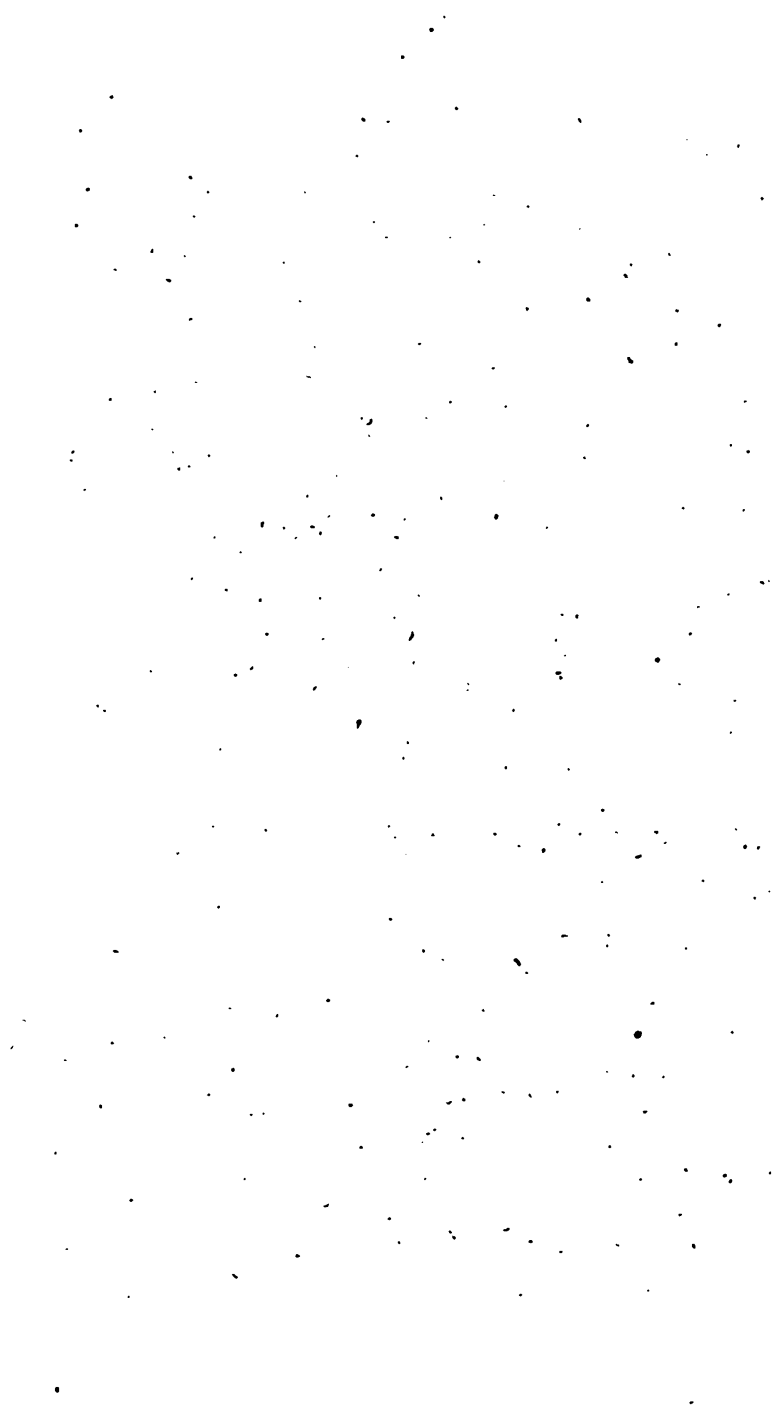
Philosophische Einleitung

in die

Philosophie der Mythologie

oder

Darstellung der reinrationalen Philosophie.



Älteste Vorlesung.

Die philosophische Religion, wie sie von uns gefordert ist, existirt nicht. Aber sofern sie durch ihre Stellung die Bestimmung hat, die begreifende der vorangehenden, von Vernunft und Philosophie unabhängigen Religionen zu seyn, insofern ist sie Zweck des Processes von Anfang, also das nicht heut oder morgen, aber doch gewiß zu Verwirklichende und nie Aufzugehende, das so wenig als die Philosophie selbst unmittelbar, sondern auch nur in Folge einer großen und langdauernden Entwicklung erreicht wird.

Alles hat seine Zeit. Die mythologische Religion mußte vorangehen. In der mythologischen ist die blinde, weil in einem notwendigen Proceß sich erzeugende, die unfreie, die ungeistige Religion. Die Offenbarung, diejenige nämlich, die in das Heidenthum selbst einzubringen bestimmt ist (vom Judenthum wurde das Heidenthum bloß ausgeschlossen), die letzte und höchste Offenbarung also, indem sie die ungeistige Religion innerlich überwindet, das Bewußtseyn gegen sie in Freiheit setzt, vermittelt auf diese Art selbst die freie Religion, die Religion des Geistes, die, weil es ihre Natur ist nur mit Freiheit gesucht und mit Freiheit gefunden zu werden, nur als philosophische sich vollkommen verwirklichen kann.

Die philosophische Religion ist demnach durch die geoffenbarte geschichtlich vermittelt. Der mythologische Proceß erreicht im hellenischen Bewußtseyn sein Ende und die letzte Krisis; wir sahen an diesem Punkt den ersten Schimmer einer Philosophie hervorbrechen, welche die Mythologie zu begreifen suchte; aber ihr Grund wurde damit nicht aufgehoben,

das Resultat des Processes bleibt im Bewußtseyn, die vollkommene Befreiung wird von den Mysterien selbst, deren Ausbildung Herodotus Philosophen (*σοφισταίς*) zuschreibt, in die Zukunft verwiesen. In der mythologischen Religion hat sich das ursprüngliche Verhältniß des Bewußtseyns zu Gott in ein reales und bloß natürliches verwandelt; von dieser Seite wird es als ein nothwendiges empfunden, und doch ist es von der andern ein vorübergehendes, das in sich selbst die Forderung eines höheren enthält, durch das es aufgehoben und so erst sich selbst verständlich werden soll. Dieß ist der tragische Zug, der durch das ganze Heidenthum geht. Das Gefühl jener Forderung, und damit eines Zukünftigen, nothwendig Bevorstehenden und doch jetzt nicht Erkennbaren, mag man in einzelnen Aeußerungen bei Platon zu erkennen glauben, und darin, wenn man will, Ahnungen des Christenthums sehen. Sokrates, der feindseliger Absichten gegen die alten Götter beschuldigt war, erkennt diese für die Gegenwart so weit an, daß er den eines Entschlusses wegen zweifelhaften Xenophon an das delphische Orakel verweist, und seinen Schülern befiehlt, nach seinem Tode wie für die Genesung von einer schweren Krankheit dem Asklepios einen Hahn zu opfern. Aristoteles von allem Ahnungsvollen in Platon frei, äußert zwar im Anfang der *Metaphysik*: auch der Philosoph sey ein die Mythen Liebender wegen des Wunderbaren, das sie enthalten, und er kann es nicht lassen, von Zeit zu Zeit seinen Blick nach der Mythologie hinzuwenden; aber daß ihn die Mythologie als eine unvollendete Thatsache anlätzt, der nichts für die Wissenschaft abzugewinnen ist, erhellt daraus, daß er, dessen Geist alles in der Erfahrung Gegebene auf Großartigste umfaßt, nie daran gedacht hat, seine Untersuchungen auf religiöse Thatsachen und Erscheinungen auszu dehnen. Welch ein Werk, wenn Aristoteles ebenso wie die verschiedenen Staatsverfassungen auch die verschiedenen Religionen der Völker darstellte, von denen in weite Fernen hin er durch seinen königlichen Schüler nicht weniger Kunde erhalten konnte, als von Thieren entlegener Himmelsstriche ¹! Eynmal jedoch und

¹ Macrob. Sat. I, 18 in. heißt: „Aristoteles, qui Theologumena scripsit,

gewissermaßen im Höchepunkt seiner Metaphysik läßt er seine Meinung über die Mythologie erkennen. Wenn man von dem, was die ganz Alten (*καμπάλαιοι*) in Gestalt des Mythos (*ἐν μύθου σχήματι*) hinterlassen haben, nur das nehme, daß sie die ersten Substanzen (*τὰς πρώτας οὐσίας*) Götter nennen, das Andere aber, daß sie die Götter in menschlicher Gestalt oder anderen lebenden Wesen ähnlich vorstellen, nur in Rücksicht auf den großen Haufen und fürs gemeine Leben hinzugefügt annehme, so müsse man das Erste für göttlich gesagt erklären, und es seien in diesem Betracht wahrscheinlicher Weise, da jede Kunst und jede Philosophie mehr als einmal, soweit es jederzeit möglich gewesen, erfunden worden und wieder verloren gegangen, auch jene Meinungen als solche Ueberbleibsel (*λεῖψανα*) bis auf unsere Zeit gerettet worden¹. So konnte er denn freilich keine Quelle von Erfahrungserkenntniß in der Mythologie sehen, nicht mehr wenigstens als in den Meinungen der Philosophen vor ihm, zu denen er auch den Hesiodos stellt², mit dem einzigen Unterschied, daß er diesen zu den mythisch-Philosophirenden (*μυθικῶς σοφισμένους*) zählt, mit welchen tiefer sich einzulassen nicht lohne, nicht zu den beweisend zu Werk Gehenden (*δι' ἀποδείξεως λέγοντας*)³. Wie die späteren philosophischen Schüler (Stoiker und Epikureer) die Mythologie zu erklären gesucht, haben wir seiner Zeit gesehen; allein von Erklärung im Allgemeinen ist hier nicht mehr die Rede, sondern davon, ob irgend eine Philosophie oder philosophische Schule die Mythologie als Religion und zwar in ihrer Eigentlichkeit zu begreifen gewußt habe. Kenne ich nun hier die Neuplatoniker, so wäre es leicht, ihre allegorischen Erklärungen mythologischer Vorstellungen als Beweise anzuführen, wie sie sich gegen diese eben ganz als Rationalisten

Apollinem et Liberum patrem unum eundemque Deum esse asseverat⁴. Zu zweifeln an der Wichtigkeit des Namens; auch Theophrast soll eine *ιστορία περὶ θεῶν* geschrieben haben. Diod. Lib. V, 48.

¹ Metaph. XII, 8 (p. 254, 5 ss. ed. Brandis). Diese Ausgabe ist auch den späteren Citaten aus der Metaphysik zu Grunde gelegt.

² Zu Parmenides I, p. 13, 8.

³ L. 11, p. 53, 13 ss.

Schelling, sammtl. Werke. 2. Abth. I.

verhielten. Weil sie jedoch, wie früher bemerkt, um dem Christenthum mit gleicher Macht zu begegnen, sich gewissermaßen genöthigt sahen, der alten Götterlehre einen höheren geistigen Inhalt zu geben, suchten sie dieses auf zweierlei Weise zu bewerkstelligen, einmal, indem sie ihrer Philosophie selbst das Ansehn einer Mythologie zu verschaffen sich bestrebten, wobei freilich letztere nicht viel zu gewinnen hatte, wie wenn Plotinos die höchsten Principien seiner Philosophie mit Uranos, Kronos, Zeus verglich oder ihnen diese Namen gab, sodann, indem sie die Mythologie selbst als eine Art von Philosophie erklärten, nur (worauf sie allerdings bestimmtere Einsicht als Aristoteles zeigten) als unbewußte, natürliche (*ἀνθρώπινη φιλοσοφία*), wie sie Julianus wirklich genannt hat; allein in gleichem Verhältniß hatte sie aufgehört, ihnen Religion zu seyn, weshalb die nach Porphyrios Gelommenen theurgische, magische Ceremonien, Opfer, Beschwörungen und ähnliche Handlungen mit der Philosophie in Verbindung zu setzen anfingen. Ob aber die Neuplatoniker überhaupt, durch das Christenthum gedrungen, die überlieferte Götterlehre als Wahrheit zu behaupten, nicht dadurch und durch das Effatische der Mythologie selbst zu der Meinung geführt worden, daß nur in einer ebenfalls effatischen (über die Vernunft hinausgehenden) Philosophie die Mittel diese zu begreifen gefunden werden können, überhaupt nur Effate der neueren Zeit und ihrer Aufgabe gewachsen sey, diese Frage würde sich besser in Folge späterer Entwicklungen aufwerfen lassen. Welche Annäherung zu einer philosophischen Religion aber man auch den Neuplatonikern zuschreiben möchte: es würde gegen unsere Behauptung, daß diese nur durch das Christenthum vermittelt wurde, nichts beweisen, denn die Neuplatoniker gehören nicht mehr dem reinen Alterthum, sondern der Uebergangszeit an, und sind bereits von dem Geist des Christenthums angeweht, wie sehr sie sich ihm auch verschließen und entgegensetzen.

Aber auch nur vermittelt ist durch das Christenthum die freie Religion, nicht unmittelbar durch dasselbe gesetzt. Das Bewußtseyn muß ebenso wieder von der Offenbarung frei geworden seyn, um zu jener fortzugehen. Auch die Offenbarung wird wieder eine Quelle zunächst unfreiwilliger Erkenntniß. Als Negation des Heidenthums und

in diesem Gegensatz zu ihm wirkt das Christenthum selbst auch als reale, unbegriffene Macht (denn nicht durch „vernünftige Neben menschlicher Weisheit“ wurde das Heidenthum überwunden); dem äußerlich noch mächtigen gegenüber mußte für eine gewisse Zeit das Christenthum selbst auch zur äußeren und blinden Gewalt werden — in der Kirche, deren frühere erdrückende Macht ein noch nicht ergründetes Geheimniß ist, inwiefern sie kein bloßes Werk menschlicher Willkür, wie man gewöhnlich sich vorstellt, seyn konnte; es war die Macht, die das Christenthum dem Heidenthum ausgezogen hatte, um sie selbst an sich zu nehmen¹. Es kommt indeß die Zeit, wo nach völliger Ueberwindung des Heidenthums das Christenthum seine Spannung gegen dasselbe verliert, und bis dahin Princip unfreiwilliger Erkenntniß, nun selbst Gegenstand freiwilliger Erkenntniß wird und in soweit nun mit dem Heidenthum auf die gleiche Linie tritt. Vorzeichen dieses Gleichgewordenseyns waren die plötzlich erwachte Begeisterung, ja Liebe für das klassische Alterthum, in dem die christliche Bildung keinen Gegensatz mehr sah, der große Umschwung der Künste, das Verlassen der kirchlich überlieferten Typen gegen eine menschliche, natürlich insofern als heidnisch oder profan erscheinende Darstellung der christlichen Gegenstände, der freie Verkehr mit dem Heidenthum, der Standpunkt der großen Dichtatoren des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts, denen Heidenthum und Christenthum nahezu als gleichgültig erschienen, indem sie beide gewissermaßen unter sich sahen, wie wenn Cardinäle der heiligen Kirche im Namen des Papstes sprechend denselben „Stellvertreter der unsterblichen Götter auf Erden“, die heilige Jungfrau selbst Göttin zu nennen nicht anstanden². Solcher Leichtsinns ließ das noch tiefer ins Innere der Kirche gebrungene Heidnische übersehen; als ein solches erschien die mächtige, hochbevorrechtete Priesterschaft, die sich im Christenthum neu erhoben, erschien das beständige Opfer, erschienen die Wägungen, Kasteiungen, Beschwörungen, der auf äußere und todtts Formen gegründete

¹ *Ἰσχυροῦσαν αὐτῆς ἐν ἀδελφῷ* könnte man sagen mit Anwendung von Col. 2, 15.

² Bekannte Ausdrucksweise des Cardinal Bembi, J. Lipsii Epist. 37. Centur II.

Gottesdienst, erschien die Engel-, die Märtyrer-, die Heiligenverehrung den Urhebern der Reformation, die diesem heidnisch gewordenen das ursprüngliche Christenthum aus der Zeit, wo es selbst noch vom Heidenthum unterdrückt sich rein und frei von ihm erhalten hatte, sammt den Aussprüchen der Apostel entgegengesetzten, welche theils selbst hinausgesehen hatten in ein Reich der vollkommenen Freiheit, das sie als Ziel bezeichneten, theils das Zwischenreich eines unausbleiblich zu erwartenden Widerchristenthums vorhergesagt hatten.

Die Kirche konnte sich als fortdauernde, immer gegenwärtige Offenbarung geltend machen; aber die Offenbarung, die in Folge der Reformation nur noch als eine Vergangenheit, durch schriftliche, unter nicht auszuschließenden Zufälligkeiten entstandene Denkmäler zu uns spricht, war unvermeidlich der Kritik ausgesetzt, die von den Denkmalern zum Inhalt fortgehend, erst vielleicht nur die Wahrheit der gegebenen, aber bald auch die Möglichkeit einer Offenbarung bestreitet. Durch einen unaufhaltsamen Fortschritt, zu dem das Christenthum selbst mitwirkte, mußte das Bewußtseyn, nachdem von der Kirche, auch von der Offenbarung selbst unabhängig werden, aus der unfreien Erkenntniß, in der es auch gegen diese sich noch befand, in den Stand des gegen sie vollkommen freien, zunächst nun freilich erkenntnißlosen Denkens versetzt werden. Bei diesem, dieser inhaltslosen Freiheit, mit der auch jetzt manche alles gethan wähen, konnte es sein Bewenden nicht haben. Eine neue Entwicklung mußte also folgen.

Nun ist das, was der Offenbarung insgemein und am unmittelbarsten entgegengesetzt wird, die Vernunft; aber das Bewußtseyn, das sich der Offenbarung entzog, konnte zunächst nur der ihm natürlichen, also ebensowenig freien Erkenntniß anheimfallen — der natürlichen Vernunft, welche, wie der Apostel sagt, vom Geist Gottes nichts vernimmt, sondern zu allem Göttlichen nur ein äußeres und formelles Verhältnis hat, durch welche also das Bewußtseyn nur einer andern Nothwendigkeit, einem andern Gesetz und andern Voraussetzungen, nämlich denen seines unbegriffenen Erkenntnißvermögens anheimfällt¹.

¹ Es war daher nur ein voreiliger und angemessener Titel, wenn in dem Lande,

Eine auf diesen natürlichen Voraussetzungen gebaute Wissenschaft hatte indeß nicht erst nach der Loslösung von der Kirche zu entstehen. Unter der Bedingung, daß sie keinen Anspruch machte, den Inhalt der geoffenbarten Religion als eine begriffene zu besitzen, also philosophische Religion in diesem Sinne zu seyn, war sie von der Kirche, der noch unerschütterter herrschenden, selbst nicht allein zugelassen, sondern sogar begünstigt; diese Wissenschaft existirte in der scholastischen Metaphysik, welche eine im eben bezeichneten Sinn sogenannte natürliche oder rationale Theologie (von einer Vernunftreligion war noch nicht die Rede) zu ihrem Schluß und Ende hatte.

Die Natur dieser Metaphysik zu verstehen, muß man wissen, daß sie drei von der Offenbarung unabhängige, voneinander verschiedene Quellen der natürlichen Erkenntniß, als ebenso viel Autoritäten zu Voraussetzungen hatte, nämlich:

a) Die Autorität der allgemeinen Erfahrung, derjenigen, die uns des Daseyns und der Beschaffenheit der sinnlichen Dinge, sowie des eignen äußern und innern Daseyns und der bleibenden sowohl als wechselnden Bestimmungen desselben versichert. (Die Offenbarung als besondere Erfahrung war schon durch die erste Definition der Wissenschaft ausgeschlossen, zu der das „seposita revelatione“ gehörte).

b) Die Autorität der allgemeinen, nicht erst durch Erfahrung erworbenen Principien, die als *κοινὰ ἐνοιαία*, als dem Bewußtseyn eingeborne gedacht wurden, und unter denen das Gesetz der Ursache (sowohl der Ursache überhaupt, als der der Wirkung angemessenen Ursache) das weitreichendste war.

c) Die Autorität der Vernunft als des Vermögens der Demonstration oder des Schlusses. Als eine besondere Quelle von Erkenntniß wurde dieses angesehen, inwiefern man annahm, es seyen durch Schlüsse, in welchen jene allgemeinen, den Charakter der Nothwendigkeit an sich tragenden Grundsätze auf das in der Erfahrung Gegebene,

wo allein die Reformation politisch vollkommen gesiegt hatte, die ersten, welche nach dem Ansehen der Kirche auch die Autorität der heiligen Schriften und die Offenbarung selbst angriffen, sich Freidenker (*free-thinkers*) nannten.

Zufällige angewendet wurden, auch solche Gegenstände erreichbar, die außer aller Erfahrung liegen, z. B. das immaterielle Wesen der menschlichen Seele; insbesondere aber lasse sich auf diese Weise das Daseyn Gottes wirklich erweisen¹.

Dem allein um das Daseyn Gottes war es in dieser Metaphysik zu thun, nicht um die Natur, und gegen das in der Erfahrung Gegebene mußte dieses Daseyn allerdings ein nothwendiges seyn. Wenn eine Welt zufälliger Existenzen, insbesondere eine im Ganzen und im Einzelnen als zweckmäßig sich erweisende gegeben ist, so muß eine letzte Ursache und selbst eine intelligente und freiwollende angenommen werden, aber in sich selbst hat diese Ursache darum keine Nothwendigkeit zu existiren. Man mußte freilich nach der Hand sagen: das, was die letzte Ursache von allem enthält, kann nicht selbst wieder zufällig existiren, noch eine Ursache seines Daseyns außer sich haben, also existirt es nothwendig, wohlzumerken, wenn es existirt; aber daß es existirt, ist keine Folge dieser Argumentation, sondern dabei immet schon vorausgesetzt. Der Beweis dafür war also kein anderer, als wie er auch für das Daseyn irgend eines anderen einzelnen, nur nicht in unmittelbarer Erfahrung gegebenen Objects (z. B. eines noch nie gesehenen Planeten) sich geben ließe. An sich war Gott bloßes Object der Erfahrung, reines Einzelwesen, der Schluß nur Erfas der wirklichen, für den natürlichen Menschen unmöglichen Erfahrung. Dem angeblich apodiktischen Argument, das von der Idee, dem was Gott ist, ausgehend, dessen Existenz, daß er ist, folgert, dem darum ontologisch genannten Argument hatte selbst das große Ansehen des berühmten Kirchenlehrers Anselmus keinen Eingang in die herrschende Metaphysik verschaffen können. Die großen

¹ „Causae certitudinis in philosophia sunt experientia universalis, principia et demonstrationes. — Demonstrativa methodus progreditur ab iis quae senavi subjecta sunt et a primis notitiis, quae vocantur principia. — Philosophia docet, dubitandum esse de his, quae non sunt sensu compta, nec sunt principia, nec sunt demonstratione confirmata.“ Diese aus Melancthon's Vorrede zu den Locis theologicis zusammengestellten Worte zeigen, worauf der Zusammenhang der alten Metaphysik beruht.

Scholastiker, wie Thomas von Aquino, ließen es nicht zu, es blieb bei den Beweisen, von denen die Erfahrung ein Element ist und von denen die Späteren — nicht erst Gabriel Biel sondern schon Occam — erklärten, daß sie nur Probabilität, keine apodiktische Gewißheit gewähren. Wurde die Schlußwissenschaft der Metaphysik demungeachtet rationale Theologie genannt, so war es, weil unter Vernunft als Gegensatz der Offenbarung das Ganze der dem Menschen natürlichen Erkenntniß, insoweit also auch die Erfahrung, begriffen war. Als besondere Quelle der Erkenntniß hatte die Vernunft auch in der Metaphysik bloß formale oder instrumentale Bedeutung, und in diesem Sinn als bloßes Vermögen zu schließen, konnte sie dann um so weniger in der eigentlichen, auf die Autorität der Offenbarung sich stützenden Theologie eine andere als die bloß dienende Rolle ansprechen; es war nur eine Unwissenheit, wenn man aus dieser der Vernunft angewiesenen Stellung der christlichen Theologie einen Vorwurf machen wollte¹.

Diese Bedeutung also der mittelalterlichen Metaphysik muß man wohl aufgefaßt und verstanden haben, um den Uebergang in die folgende, die neuere Zeit zu verstehen. Denn, gerade wie zuvor von der Offenbarung (wenigstens formell), sollte das Bewußtseyn auch wieder von der natürlichen Erkenntniß frei werden. Denn nicht umsonst haben wir von den verschiedenen Quellen derselben als ebenso viel verschiedenen Autoritäten gesprochen. Das Zeugniß der Sinne, dem wir glauben und auf dem der ansehnlichste Theil unserer Erfahrungserkenntniß beruht, ist die allgemeinste Autorität, der sich jeder blindlings unterwirft, vor der unmittelbar sogar jede andere verstummt. Aber auch den allgemeinen Grundsätzen, von denen wir in unseren Urtheilen bestimmt werden, z. B. dem Gesetz der Ursache und Wirkung, gehorcht unser Inneres fast nicht anders, als der Körper dem Gesetz der Schwere gehorcht², wir urtheilen ihm gemäß nicht weil wir wollen oder in Folge eigentlicher

¹ „Ratio, quatenus facultatem ratiocinandi infert, *fidei* saltem est ancilla et religionis instrumentum, non principium“. C. M. Pfaffi Instit. Theol. p. 26.

² Frage: Wie unterscheidet sich in dieser Hinsicht das Causalgesez von der reinen Vernunftserkenntniß?

Einblick, sondern weil wir nicht anders können. Ebenso üben die Gesetze des Vernunftschlusses, ohne daß und ehe wir derselben bewußt sind, über uns eine völlig blinde Gewalt aus. Zuerst nun das Ansehn des Scholiasmus — nicht sein Gebrauch, überhaupt aber seine Tauglichkeit zur Erforschung der Principien und der Ursachen, wurde durch Bacon bestritten; der von den drei Quellen der Erkenntniß die Sinnenerfahrung als die einzig berechnigte stehen ließ, und von keinem Allgemeinen wissen wollte, als das durch Induction in diesem Sinne gewonnen wäre. Descartes aber hatte dem metaphysischen Schluß selbst den Stoff entzogen, indem er gerade die Realität der Sinnenvorstellungen; auf welche jeuer zuletzt allein alles bauen wollte, in Zweifel zög, und selbst der objectiven Gültigkeit der allgemeinen Wahrheiten nicht mehr unmittelbar vertrauen wollte. Damit war das ganze künstliche Gewebe der Metaphysik völlig zerrissen. Dieser Riß vervollständigte nur den Bruch, der durch die Reformation in das System der bisher geltenden Erkenntnisse gemacht worden. Sie selbst, mehr aus tief religiöser und sittlicher Erregung als wissenschaftlichem Geist hervorgegangen, hatte die alte Metaphysik unangetastet stehen lassen, war aber eben dadurch unvollendet geblieben. Ein dunkler Drang hatte den Jüngling Descartes auf den Schauplatz des großen politischen Kampfs, den die Reformation in Deutschland zu bestehen hatte, und in die Heerlager ihrer Gegner geführt, und unzweifelhaft wohl in Deutschland hat er die erste Grundlage seines Gedankensystems gefunden. Unter beständigen Beteurungen seiner Anhänglichkeit an die Kirche, deren Urtheil er alle seine Lehrlänge unterwerfen zu wollen erklärte, suchte er ein Asyl in Holland, das er nur verließ, um im äußersten Norden Europas bei der Tochter des Helden, der die Sache der Reformation in Deutschland wieder aufgerichtet hatte, den letzten Wohnsitz anzunehmen, wie er eine warme Fremdbin seiner Philosophie an der Gemahlin des unglücklichen Fürsten gefunden, gegen den er selbst einst mit am weißen Berg gestanden hatte. Einem solchen, von der Reformation selbst unabhängig gebliebenen Geist war es also bestimmt, den ersten Anstoß zu der vollendeten Befreiung zu geben, der selbst unsere Zeit nur entgegengeht.

Bis jetzt, wenn das Wort im allgemeinen Sinne gesagt wird, versteht man unter Vernunft das bloß natürliche Erkenntnisvermögen, dessen Functionen nicht frei, sondern von gewissen ihm selbst unbewußten Voraussetzungen abhängig sind. Wo es sich dieser Voraussetzungen zwar bewußt ist, aber ohne sie begriffen zu haben, wie in der Mathematik, entsteht eine Art von Wissenschaft, aber in welcher die Vernunft doch nicht völlig bei sich selbst ist, weil sie, wie Platon bemerkt, Voraussetzungen zuläßt; und z. B. das Gerade und Ungerade, Figuren überhaupt, drei Arten von Winkeln und noch anderes annimmt, worüber die Inhaber dieser Wissenschaft weder sich selbst noch andern Rechenschaft geben. Auch in diesen Uebungen oder Künsten, wie er sie nennt (denn Wissenschaften will er sie nicht nennen), ist nach Platon die Vernunft, aber nicht die selbstherrliche, nicht der unmittelbar wirkende Nus, sondern der bloß durchwirkende, *Dianoia*¹, und wohl vermögen sie, zu dem Intelligiblen, nur der Vernunft selbst Zugänglichen zu ziehen, sie zwingen die Seele, oder gewöhnen sie, des Denkens selbst² sich zu bedienen, um zur Wahrheit selbst zu gelangen, ohne daß sie selber diese zu erreichen im Stande wären. Denn solange sie die Voraussetzungen stehen lassen, ohne zu dem, was nicht mehr Voraussetzung sondern das Princip selbst ist, sich zu erheben, träumen sie wohl von dem Sehenden (dem eigentlich Intelligiblen), aber es zu sehen, mit wachenden Augen zu sehen, vermögen sie nicht³. Nur wo der Nus durchaus selbstwirkend Stoff wie Form von sich selbst nimmt, ohne durch Fremdartiges außer sich gezogen zu seyn, entsteht Episteme, die eigentliche, das

¹ *Νοῦν οὐκ ἴδχειν περὶ αὐτὰ δοκοῦσι οἱ καίτοι νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς διάνοιαν δὲ καλεῖν μοι δοκεῖς τὴν εἰς γεωμετρικῶν τε καὶ τὴν εἰς τοιοῦτων εἶναι, ἀλλ' οὐ νοῦν ὡς μεταξὺ τι δόξης τε καὶ τοῦ διάνοιαν οἶσαν.* De Rep. VI. fin. (nach Orelli).

² *Ἀγνοῦσαι πρὸς τὴν νόησιν, ἑλλειπτικαὶ πρὸς οἰδῖαν,* ebendaf. VII, p. 522 P. — *προσαναγκάζουσιν αὐτῆς εἴη νοῆσαι χρῆσθαι τὴν ψυχὴν ἀπ' αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν.* Ebendaf. p. 526 B.

³ *Ὅς ὄντως ἔσονται μὲν περὶ τὸ ὄν, ὑπάρ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς ἰδεῖν, ἕως ἂν ὑποδέσθαι χρώμεται ταύτας ἀκινήτους; εἰδῶς, μὴ δυνάμεναι λόγῳ διδοῖναι αὐτῶν.* Ebendaf. p. 533 C.

Intelligible und das Princip selbst erreichende Wissenschaft. Diese also ist das unmittelbar dem Nus Folgende, nach ihr ist die *Dianoia*, in der ja der Nus auch noch ist, nur nicht in seiner Reinheit¹. Dem Nus entgegen steht nun aber die bloße Meinung (*δόξα*), unter dieser der Glaube (*πίστις*) und die Muthmaßung (*εἰκασία*), so daß der Glaube der Episteme, die Muthmaßung der *Dianoia* (der die sogenannten apodiktischen Wissenschaften erzeugenden Erkenntnißweise)² entgegensteht.

Nach diesen Erläuterungen darf ich als verständlich annehmen, wenn ich sage: es mußte der älteren und der neueren Metaphysik, die wir Bedenken tragen mußten auch nur als *Dianoia* im platonischen Sinn zu bestimmen, die wir vielmehr, auch nach dem, was so oben bemerkt worden (daß ihre Beweise bloße Wahrscheinlichkeit hervorbringen), weit eher dem Gebiet der Meinung und in diesem theils dem Glauben (dem Vertrauen auf das von den Sinnen Gegebene und auf die allgemeinen Grundsätze) theils der Muthmaßung zuzuwenden genöthigt seyn könnten — es mußte, sage ich, dieser Metaphysik ein Bestreben folgen, über die Autoritäten, auf welchen dieselbe beruhte, und die selbst nur ebenso viele unbegriffene Voraussetzungen (im platonischen Sinn) waren, hinauszugehen, um zu der Wissenschaft zu gelangen, die das Erzeugniß der Vernunft selbst ist, der Vernunft, inwiefern sie selbst das ursprüngliche, nichts außer sich bedürfende, von sich aus vermögende Erkennen ist.

Einem fremden Gesetz unterworfen war die Vernunft in der mythologischen Religion, ebenso ist sie es im Glauben an die Offenbarung als bloß äußere Autorität, worein unleugbar die Reformation zuletzt ausgeartet. Aber sie ist nicht weniger unfrei, indem sie der unbegriffenen natürlichen Erkenntniß folgt, und ein nothwendiger Fortschritt ist es, daß sie auch gegen diese sich in Freiheit setze. Wenn sie aber so sich

¹ Im Platon ist Platons Sprachgebrauch noch weniger scharf bestimmt: dort braucht er *αἰετὴ ἐπὶ δianoia* (p. 65 E.), *αἰετὴ καὶ αἰετὴν ἀλλοτριῶν ἐπὶ δianoia* (p. 66 P.), wo er später *αἰετὴ ἐπὶ νοῦσι* (s. die vorletzte Anm.), auch *αἰετὴ νοῦσι* de Rep. VII, p. 532 A. sagt.

² De Rep. VII, p. 533 E. ss.

selbst zurückgegeben, in ihrer Lauterkeit, Einfachheit und vollkommenen Autonomie nicht müßig weilen kann, sondern ebenfalls Wissenschaft erzeugt, so kann diese nicht mehr eine besondere Wissenschaft seyn, dergleichen die mathematischen Disciplinen sind und im Grund auch die Metaphysik war; als Erzeugniß der Vernunft selbst kann sie auch nur die Wissenschaft selbst, die Wissenschaft im Sinne Platons seyn, die, welche er in diesem Zusammenhang Sophia nennt; wir aber, weil doch nicht sogleich als ihr Begriff auch sie selbst gegeben ist, wollen sagen: von da an werde Wissenschaft gesucht, die Weisheit ist; Philosophie sey der angemessene Ausdruck erst für die Stufe nach der Metaphysik, wenn die Autoritäten, auf denen diese beruht, ihr unbedingtes Ansehen zu verlieren anfangen, und der Erste, der die Wissenschaft in diesem Sinn gesucht, sey Descartes gewesen. Inwiefern sodann dieses Suchen zugleich das Bestreben ist, über alles, was bloß Voraussetzung ist, zu dem durch sich selbst gewissen Anfang zu gelangen, von dem aus erst mit Sicherheit die gesuchte Wissenschaft sich erzeugen lasse, sey Descartes zugleich der, welcher zuerst das Princip in diesem Sinn gesucht. Die alte Metaphysik hatte keinen gemeinschaftlichen Mittelpunkt, kein Princip, von dem sich ihr alles ableitet, sie glich der Mathematik durch die Zufälligkeit ihres Fortschreitens und darin, daß sie, wenn auch immer auf Vorangegangenes sich stützend, doch im Grunde mit jedem neuen Gegenstand von vorn anfing.

Hiermit also ist offenbar ein neuer Schritt zur Verwirklichung der freien Religion geschehen, die wir ja zum voraus auch die philosophische genannt haben. Es ist, ebenfalls zum voraus, glaublicher, daß die von allen bloßen Voraussetzungen freie, schlechthin von vorn anfangende Wissenschaft (man könnte sie selbst mit einem christlichen Ausdruck die *ἐπιστήμη ἀνωθεν γερνηθεῖσα* nennen), es ist glaublicher, sage ich, daß diese weiter und auch zum Begreifen des Christenthums eher hinanreiche, als die, welche bei dem bloß Abgeleiteten stehen geblieben ist. Auch das Christenthum verlangt Ueberwindung, aber nicht der Vernunft selbst (denn dann hörte alles Begreifen auf), sondern der bloß natürlichen. Christus preist den Vater, daß er es den Weisen und

Verständigen verborgen, aber den Unmündigen geoffenbart habe (*ὅτι ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν, ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις*. Matth. 11, 25). Diesen Unmündigen aber, welche könnten ihnen ähnlicher seyn, als die nichts Wissenden; wie Sokrates ein Nichtwissender ist (im reinen Denken ist noch nichts vom Wissen), die im Erkennen ganz auf die ursprüngliche Einfalt zurückgegangen. Und wenn der Apostel mit denselben Worten alle geistliche Weisheit und Verständigkeit (*πᾶσαν σοφίαν καὶ σύνεσιν πνευματικῆν*) den Seinen erfleht¹, so können die Weisen und Verständigen (*σοφοὶ καὶ συνετοί*) in den Worten Christi doch nur die bloß-natürlich Weisen und Verständigen seyn. Die christlichen Theologen in ihren Erörterungen über Vernunft unterscheiden selbst zwischen verbunkelter und erleuchteter Vernunft. Verbunkelt ist aber auch dem Platon der *Nus* in der bloßen *Dianoia*; denn er sagt: für die mathematischen Disciplinen, die er oft Wissenschaften genannt aus bloßer Gewohnheit, müsse er etwas finden, das dunkler sey als Wissenschaft, erleuchteter als bloße Meinung, und eben dieß sey *Dianoia*², wo ein angenommener zwar, aber intelligibler und der Vernunft durchsichtiger Stoff dieser unmittelbar durchzuwirken erlaubt. Wo nun im Neuen Testament von Vernunft in weniger glänzigem Sinn die Rede ist, steht eben auch *Dianoia*³, nie wird *λόγος*, wohl aber werden häufig die *λογισμοί* (2. Cor. 10, 5) genannt, Schlüsse, die ebenfalls zur bloß natürlichen Erkenntniß gehören. Wenn aber Paulus von dem Frieden Gottes sagt, daß er höher ist als alle Vernunft⁴, höher also auch als die, in welcher nichts Verbunkelndes mehr ist, die nur sie selbst ist, oder wenn derselbe Apostel Christi Liebe als alle Erkenntniß überragend beschreibt⁵, so kann hierin liegen, daß

¹ Col. 1, 9.

² *Ἐναργέστερον μὲν ἡ δόξης, ἀμυδροτέρου δὲ ἡ ἐπιστήμης*, de Rep. VII, p. 533 D.

³ 3. B. Col. 1, 21. (Eph. 2, 3 der Pluralis *αι δianoiai*). Die beiden sind dem Apostel *ἐκκοιτισμένοι* (vulg. *ἐκκοιτισμένοι*) *ἐν τῇ διανοίᾳ*, Eph. 4, 18.

⁴ *ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν*, Phil. 4, 7.

⁵ *ἡ ὑπερβάλλουσα τῆς γνώσεως ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ*; Ephes. 3, 19, wobei *τοῦ Χριστοῦ* offenbar genit. subj.

allerdings ihm etwas höher steht, als auch die wahre, das Christenthum in seiner ganzen Wahrheit begreifende Erkenntniß, nämlich die große Sache selbst; denn darauf ist er vor allem bedächt, daß diese Sache bleibe und nicht zur bloßen Vorstellung werde, *ἵνα μὴ κενωθῆ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ* (1. Cor. 1, 17). Aber es ist ja auch nicht gesagt, daß jene von reiner Vernunft erzeugte Wissenschaft das schlechthin Beste sey und worüber nichts hinausgehe. Wie dem aber seyn möge, und wenn in uns selbst etwas alle Vernunft Uebertreffendes liegen sollte, so wird von diesem erst dann die Rede seyn können, wenn die Vernunftwissenschaft bis an ihr Ziel geführt ist, davon sie aber noch weit entfernt ist. Und eben diese Sinausführung wird unsere erste Aufgabe seyn. Dieß ist ein weiter Weg, der vor uns liegt, aber ich sage dieß absichtlich, damit die, welche gesonnen sind, uns zu folgen, sich zum voraus mit der nöthigen Kraft und Ausdauer rüsten, die andern aber, welche dieß nicht wollen oder nicht vermögen, bei Zeiten zurückbleiben. Denn wie im Leben, so gibt es auch in der Wissenschaft eine Feigheit und einen Muth des Entschlusses, und bei jeder schwierigen Besteigung einer Höhe werden die Schwächlinge auf der Mitte des Weges erschöpft zurückbleiben.

Wir lenken daher jetzt auf Descartes zurück, der den ersten Anstoß gegeben zu dieser von der Vernunft selbst erzeugten Wissenschaft, und der vor allem den selbst nicht voraussetzungsartigen, sondern jede Voraussetzung übertreffenden Anfang sucht. Sein Weg zum Princip ist — der Zweifel. Aber weil alles Zweifeln etwas voraussetzt, und zwar eben das, woran es zweifelt, so scheint dieses Mittel doch nicht hinreichend zur vollkommenen Befreiung. „Ich zweifle, ich denke, also bin ich“, dieß der bekannte Anfang, womit er eine Gewißheit erlangt glaubt, wie sie über die äußern Dinge nicht stattfindet. Aber: ich zweifle an dem Seyn der Dinge außer mir, also sind sie, ist ein nicht minder gültiger Schluß. Denn an dem, was überall nicht und auf keine Weise wäre, könnte auch nicht gezweifelt werden; daß also die Dinge auf gewisse Weise sind, folgt allerdings aus dem Schluß; im „Ich bin“ liegt aber Auch nicht mehr, als daß ich irgendwie und auf gewisse Weise bin;

diese Weise ist sogar als eine bestimmte erkannt, es folgt sogar nur, daß ich im Actus des Denkens bin, aber nicht, daß außer ihm, — nicht unbedingt: Sum, sondern nur: Sum res cogitans (je suis une chose qui pense). Zweifel sagt zu viel oder zu wenig im Anfang der Philosophie, je nachdem man es nimmt. Das Richtige ist: zurückweisen, als nicht sehend betrachten alles nicht von der Vernunft selbst Gesezte — auf so lange bis es von dieser aus erkannt und begriffen ist. Dieses Zurückweisen muß aber dem „Ich bin“ ebensowohl gelten als dem daß Dinge sind. Denn nicht bloß das mir, sondern das an sich zweifelhafte Seyn wird beiseitegesetzt — nicht für immer, sondern bis seine Zeit gekommen ist. An sich zweifelhaft aber ist alles, was nur ein seyn und nicht seyn Könnenbes ist. In der That auch gründet Cartesius durchaus nichts auf diese, wie die neuesten Entomasten unter seinen Landsleuten sagen, psychologische Thatsache. Wahr wird ihm das im „Ich bin“ ausgebrütete Seyn, und wahre Gewißheit erhält es für ihn selbst doch erst durch den Zusammenhang mit dem, dessen Daseyn weder auf Erfahrung noch auf Schlüssen beruht (dieß alles ist als zweifelhaft erklärt), sondern das ihm in Folge seines bloßen Gedachtseyns Ist, gewiß ist im reinen Denken, ohne daß dieses aus sich selbst herausgeht, und nach dem allgemeinen Grundsatz des sich nur zu sich selbst verhaltenden Denkens (dem sogenannten Grundsatz des Widerspruchs). Das so Gewisse ist ihm Gott, weil in diesem das schlechthin vollkommene Wesen gedacht ist, und er dieses nicht wäre, wenn er nicht existirte.

Man sieht: Descartes will die Existenz Gottes als die im reinen Denken gesezte. Aber der Gedanke mißlingt ihm, inwiefern er doch einen Mittelbegriff einschaltet (den, daß die Existenz eine Vollkommenheit ist¹) und einen Schluß formirt. Das ist also nicht der Gegenstand, von dem Platon gesagt, daß ihn die Vernunft selbst berührt². Außerdem

¹ Im kürzesten Ausdruck bei Malebranche: *l'existence étant une perfection, elle est necessairement renfermée dans celui qui les a toutes. Meditations metaphysiques. Paris 1841. p. 57. — Il suffit de penser (à) Dieu pour savoir qu'il existe; an verschiedenen Orten.*

² οὐ αὐτὸς ὁ λόγος ἀναρτά. De Rep. VI, p. 511 B.

scheint für Descartes an dem inhaltsreichsten Begriff des schlecht-hin vollkommenen Wesens nichts wichtig, als daß aus ihm die Existenz folge; aber daß Gott „alles in sich einschließt, was von Realität und Vollkommenheit in den andern Wesen ist“, scheint vergessen, und des eigentlichen Zwecks, der Wissenschaft, wird nicht mehr gedacht. Wenn Gott das Wesen ist, das alle Realität und Vollkommenheit in sich vereinigt, so war es unerlässlich zu zeigen, wie aus einem solchen Wesen diese Welt von Einschränkungen und Negationen hervorgehe, die wir in der Erfahrung antreffen. Allein Descartes bricht ab, und auf das, um dessen willen doch eigentlich das unzweifelhaft Seyende gesucht worden, das Begreifen des zweifelhaft Seyenden, verzichtend, gründet er sein Fürwahrhalten der Dinge und selbst der ewigen Wahrheiten, namentlich der mathematischen, auf einen Glauben, auf den nämlich, daß Gott, weil er als das vollkommenste nothwendig auch das wahrhaftigste Wesen sey, ihn nicht betrügen werde; und vollends wie er in die specielle Physik übergehend, als Postulat annimmt¹, daß Gott die Materie erschaffen und gleich anfänglich in soviel möglich einander gleiche, doch nicht runde, weil diese den Raum nicht stetig erfüllt haben würden, sondern anders gestaltete Theilchen von mäßiger Größe getheilt habe, da verliert sich vollends jede Spur von Wissenschaft, und man hat Mühe zu glauben, daß dieß derselbe Cartesius ist, der die ersten Meditationen geschrieben.

Nicht viel anders ist es mit dem nächsten Nachfolger, Malebranche, der, wenn er von Gott sagt²: er hat alles was möglich, um so mehr Aufforderung hatte, zu zeigen, theils auf welche Weise Gott im Besitz der Allmöglichkeit ist, theils welcher Uebergang von dieser Allmöglichkeit zur Wirklichkeit sey, der insbesondere, wenn er wagt zu äußern (bei seiner sonst bekannten Denkart darf man die Aeußerung wirklich eine Kühne nennen), daß auch die Materie Bezug hat auf eine Vollkommenheit, die in

¹ So vollständig findet sich wenigstens bei Spinoza die Sache, der in seinen *Cogitatio Metaphysicis* dem Cartesischen System eine wissenschaftliche Gestalt zu geben sucht.

² Il a tout ce qui est possible. *Medit. metaphys.* p. 24.

Gott ist¹, um so mehr verpflichtet war, diesen Bezug nachzuweisen und zu erforschen. Aber weder daran denkt er, noch wie es zu der Theilnahme (participation) und unvollkommenen Nachahmung des göttlichen Wesens komme, die er in den Dingen sieht, sucht er irgendwie zu erklären.

Dennoch ist durch Malebranche ein wichtiger Schritt geschehen, wenn er selbst auch dessen Bedeutung nicht erkennt. Denn da wo er auf die Weise seines Vorgängers erklärt, daß Gott alles, was in den Dingen Vollkommenheit ist, in sich begreife, bricht er ab und sagt: er ist mit einem Wort das Seyende (il est en un mot l'Être)². Die Billigkeit verlangt anzunehmen, daß „das Seyende“ nicht im generischen Sinn gemeint ist, wiewohl er die Unvorsichtigkeit hat, auch zu sagen: Gott sey la généralité, l'Être en général (einmal wenigstens l'Être universel), zu welchem Ausdruck ihn wahrscheinlich das Ens der Scholastiker verleitet hatte, das ihnen genus generalissimum ist, von dem sie ausgehen und das sie als das in jedem Betracht Unbestimmte (ens omnimodo indeterminatum) erklären. Die Nachwirkung der früheren Schule zeigt sich durch wörtliche Uebereinstimmung, wo er von der Idée vague de l'Être en général spricht, die unserem Geist innig gegenwärtig sey³; denn ganz so sprechen die Thomisten von dem ens in genere⁴; und eben dahin ist zu rechnen, wenn er für den positivsten Begriff nur negative Ausdrücke weiß, wie l'Être indéterminé, l'Être sans restriction. Aber derselbe Malebranche sagt doch auch: Gott ist nicht ein solches oder solches Wesen, er ist weit eher alles Seyende, il est bien plutôt tout Être, omne ens oder omnia entia, wie sich die von ihm selbst gebilligte lateinische Uebersetzung ausdrückt⁵.

¹ Recherche de la vérité, L. III, Ch. 9.

² *Œ.* Entretien d'un philosophe Chrétien avec un philosophe Chinois, gleich im Anfang. — Bemerk sey gelegentlich, daß uns das Seyende auch in der Folge nichts anderes bedeuten wird, als das französische l'Être; wo von jenem die Rede, mußte französisch dieses gesetzt werden.

³ Rech. de la V. L. III, Ch. 8, nicht bloß in der Aufschrift, sondern auch im Text.

⁴ Man vergl. 3. 4, *Recht philosophia ad mentem D. Thomae Aquin.* gleich die ersten §§.

⁵ R. de la V. 3. B. III, 9 extr. Entretien I. c.

Nicht verstanden und im ganzen Umfang erfasst, war dieses, daß Gott das Seyende ist, der wichtigste Schritt, die größte Einsicht gewesen, mit der allerdings ein Wendepunkt eintreten konnte, inwiefern man hiemit aufgegeben hatte, Gott als bloßes Einzelwesen zu wollen, womit sich, wie gesagt, die Weise der früheren Metaphysik zufriedengefellt hatten. Gott kann nicht bloßes Einzelwesen seyn, und der Gott, der nicht das Seyende wäre, könnte auch nicht Gott seyn; für das bloße Einzelwesen gibt es keine Wissenschaft. Aber ja nicht bloß zu der Wissenschaft, auch zum Gefühl, ist anders Wahrheit in ihm; hat Gott nur dadurch ein Verhältniß, daß er das allgemeine Wesen ist. Freilich nicht das Seyende im abstracten, bestimmungslosen, sondern im bestimmungsvollsten Sinn, das Seyende, dem nichts fehlt was zum Seyn gehört, das vollendet Seyende, τὸ παντελὸς ὄν, wie es Platon genannt hat¹.

Descartes wollte das im reinen Denken, insofern unabhängig von discursiver Wissenschaft, gesetzte Seyn als Anfang, aber der unvollkommen verstandene Anfang ließ den wahren Fortgang nicht finden und blieb für die Wissenschaft selbst ohne Folge. Gott ist das Seyende (in eben bestimmtem Sinn), sagt nicht eigentlich: Gott Ist; es ist, wie Sie selbst sehen, kein Existentialsatz, sondern ein bloßer Attributivsatz. Aber dieses das-Seyende-seyn ist auch ein Seyn, nur eben nicht das Seyn Gottes überhaupt, wie Descartes es durch das sogenannte ontologische Argument bewiesen haben wollte, sondern eben nur das im reinen Denken gesetzte; wir können es auch das reine Vernunftseyn oder das in die Idee eingeschlossene Seyn Gottes nennen, denn das Seyende als das schlechthin Allgemeine ist nicht eine Idee, sondern die Idee schlechthin, die Idee selbst; soweit also Gott nur das Seyende ist, soweit Ist er auch nur in der Idee, — ewig, aber nur in dem Sinn, wie wir auch im reinen Denken gesetzte Wahrheiten ewige nennen. Jenes das-Seyende-seyn ist also auch ein Seyn, nicht ein Seyn, das eine der Vollkommenheiten ist, die in Gott vereinigt sind, sondern das seine-Vollkommenheit selbst

¹ De Rep. V, p. 477 A.

ist, denn das Seyende seyn ist eben: das Vollkommene, das Vollendete seyn. Auch ein Beweis ist hier nicht, denn es ist das unmittelbar von der Vernunft gefegte Seyn, in allem Beweis aber ist eine Vermittlung, aber besonders nicht ein Beweis der Existenz Gottes, wie dieß bis jetzt allgemein verstanden wird, nämlich der Existenz Gottes überhaupt; es gibt keinen solchen Beweis der Existenz Gottes überhaupt, denn es gibt keine Existenz Gottes überhaupt. Gottes Existenz ist gleich und unmittelbar eine bestimmte; vom unbestimmten Seyn Gottes ist nicht fortzuschreiten. Darum konnten weder Descartes noch die ihm hierin folgten zur Wissenschaft gelangen, Anders nach der eben freilich vorerst mehr angedeuteten als ausgesprochenen Ansicht. Mit dieser ist unmittelbar ein Fortgehen, von der Existenz nämlich, in welcher Gott nicht als Er selbst, sondern als das schlechthin Allgemeine ist, zu dem Seyn, in welchem er als Er selbst ist, von dem im Seyenden eingewickelten zu dem aus dem Seyenden hervorgetretenen (a Deo implicito ad Deum explicitum), von dem nicht mehr zu sagen ist, daß er das Seyende, sondern daß er das ist was das Seyende ist.

Das letzte Ergebniß dieser Unterscheidung liegt noch in großer Ferne und kann vorerst nur mit Zurückhaltung ausgesprochen werden. Dennoch, wenn nicht reell, müssen auch in der Idee schon Gott und das Seyende unterschieden seyn, unterschieden als Subjekt und als Attribut. Gott muß daher schon in seinem das-Seyende-Seyn als ein für-sich-seyn-Könnendes, Absonderliches (ein *χωριστόν* im aristotelischen Sinn) gedacht seyn. Von einer solchen vorerst nur begrifflichen Unterscheidung ist bei Descartes keine Spur, eine erfolglose, schnell verwehte aber wenigstens bei Malebranche, inwiefern er einmal unterscheidet: die göttliche Substanz absolut genommen und sofern sie sich auf die Creaturen bezieht und durch sie participabel ist¹. Dieß könnte in unserer Sprache auch

¹ La substance divine prise absolument et en tout que relative aux creatures et participable par elles. R. de la V. L. III, ch. 6. Die Unterscheidung ist von Thomas von Aqu. genommen, der sagt: Potest cognosci Deus non solum secundum quod est in.se, sed etiam secundum quod est participabilis, secundum aliquem modum similitudinis, a creaturis. S. die

schwerlich etwas anderes heißen, als daß die Dinge wohl an dem Seyenden Theil haben, aber nicht an dem was das Seyende ist, dieses sey schlechterdings imparticipabel. Irgend eine Unterscheidung mußte er machen, wenn er sich berechtigt glaubte, Descartes anderen Nachfolger, dem Gott nichts als die absolute Substanz ist, le miserable Spinoza, dessen Gott l'épouvantable chimère de Spinoza zu nennen. Allein diese Unterscheidung bleibt völlig unfruchtbar und unbenützt zu einem Begreifen der Welt, und da, wo er von Gott sagt, er sey alles Seyende, und sich selbst die Frage entgegensezt, wie dieses in gewissem Sinn alle-Dinge-Seyn sich mit der absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens vertrage, antwortet er: das begreife kein endlicher Geist¹. Da indes Gott doch in einem gewissen Sinn alle Dinge seyn sollte, so entstand wenigstens die Frage: in welchem Sinn? Die bekannte Antwort darauf war, daß wir alle Dinge nur in Gott sehn, also daß sie außer Gott gar nicht vorhanden sind.

Allen Anforderungen aber, welche an Descartes und Malebranche noch ergehen konnten, hatte sich Spinoza entzogen; auf welche Weise, wollen wir deutlich machen, denn so leicht als diese es sich jetzt einbilden, ist er doch nicht zu fassen.

Spinoza sagt: Gott ist die allgemeine, die unendliche Substanz, ganz wie wir sagen: Gott ist das Seyende. Dächte man sich nun hierbei gar keine Unterscheidung, so hätte er den besondern Namen „Gott“ süglich entbehren können. Man müßte insofern bei ihm doch eine Unterscheidung voransetzen. Allein er macht jede Unterscheidung überflüssig, indem er sagt: Gott Ist nur, indem er die unendliche Substanz ist, er hat kein von seinem die-Substanz-Seyn absonderliches Seyn; denn dies

Stelle in R. de la V. L. IV, ch. 11. Wie Thomas diese similitudo (bei Malebranche imitation imparfaite) erklärt, gehört nicht hierher.

¹ C'est une propriété de l'Être infini; d'être un et en un sens toutes choses, c'est à dire (d'être) parfaitement simple, sans aucune composition de parties, de réalités, et (d'être) imitable ou imparfaitement participable en une infinité de manières par différents êtres. C'est ce que tout esprit fini ne saurait comprendre. Entretien p. 367.

[276] ist der Sinn des Worts, daß in Gott Wesen und Sein Eins sind⁴³. Die Unterscheidung wäre also bei ihm ohne Zweck. Auch die Unterscheidung vorausgesetzt, wüßte er Gott *kein anderes* als das ewige oder Vernunft-Sein (das die-unendliche-Substanz-Sein). Alles ist ewig. Aus dem ewigen, also dem reinen Vernunft-Sein können auch nur ewige Wahrheiten folgen, und die Dinge fließen aus der *Natur* (dem Wesen) Gottes nicht anders, als aus der Natur des Dreiecks die Wahrheit folgt, daß die Winkel zusammengenommen zweien rechten gleich sind. Eingeschlossen in das ewige Sein hat Gott zu Welt und Dingen kein anderes Verhältnis als das der bloß *wesentlichen*, nicht der wirklichen Ursache. Aber auch diese rein logische Folge wird bloß versichert, nicht gezeigt. Der Begriff der unendlichen Substanz ist von keinem, wie man erwarten sollte, *durch das reine Denken* gewonnenen *Inhalt* erfüllt, der Begriff des *vollkommensten* Wesens verschwunden, wenn man nicht einen Rest desselben in der Andeutung einer unbestimmbaren Menge göttlicher Attribute sehen will, von denen uns *durch Erfahrung* nur die zwei, das unendliche Denken und die unendliche Ausdehnung, bekannt seien. Hier ist ein völliges Abbrechen von streng rationaler Entwicklung (die schreiendste *metabasis eis allo genos*). Es lohnte nicht der Mühe, zu dem reinen Vernunftstandpunkt sich zu erheben, um so wieder in die Erfahrung zurückzufallen.

Aber – wir dürfen dies nicht übersehen – die große Bestimmung, daß Gott das allgemeine Wesen ist, zu welchem Descartes den Anlaß gegeben, die durch den krankhaft frommen Malebranche nur schwach vertreten war, mußte – so ist der Gang menschlicher Dinge – von Spinoza zum alles verschlingenden, Wissenschaft und Religion gleicherweise verzehrenden Dogma erhoben werden, um ihr volles Gewicht, ihre dauernde Geltung zu erlangen

⁴³ In Deo Essentia et Existentia unum idemque sunt.