

Über die Lehre

von der

Einheit des Denkens und des Seins.

Von

Dr. Franz Exner,

ö. o. Professor der Philosophie an der k. k. Universität zu Prag.



Einheit des Denkens und Seins, des Idealen und Realen, des Subjectes und Objectes, des Begriffes und seines Gegenstandes wird ernstlich behauptet und geläugnet. Sie soll den Dualismus, in welchem Gedanke und Gegenstand einander als völlig fremd und für einander undurchdringlich gegenüberstehen, überwinden und so Wahrheit der Erkenntniss möglich machen. Das nächste und eigenthümliche Interesse, was wir an ihr haben, ist demnach ein erkenntnistheoretisches, ihre Consequenzen aber reichen in alle Theile der Philosophie und bestimmen die wissenschaftliche Weltansicht. Was bedeuten nun die Worte Denken, Sein, Ideales, Reales u. s. w.? Welchen Sinn hat die behauptete Einheit? Worauf gründet sich die Behauptung derselben?

Was die in der Erfahrung gegebenen Dinge seien, suchte schon Thales zu bestimmen; auch heute noch beschäftigt uns diese Frage. Hinter dem Wechsel der Dinge glaubte die Mehrzahl der griechischen Denker ein Bleibendes, hinter dem Werden ein Seiendes voraussetzen und suchen zu müssen; diess wollte man begreifen, in Begriffe fassen und so vom Scheine zur Wahrheit kommen. Unveränderlich aber und ewig ist ohnehin auch die Wahrheit; somit sollte das Bleibende, das Seiende der Dinge in bleibende unveränderliche Begriffe gefasst werden. Der Wechsel, die Welt der Erscheinungen, lag ausserhalb jeder wahren Erkenntniss der schwankenden Meinung anheimgegeben.

Die ersten Begriffe, welche sich als feste und unveränderliche herausgebildet hatten, waren die Zahlenbegriffe. Sie schienen jedem Trüge unzugänglich (*ψεύδος δὲ οὐδαμῶς ἐς ἀριθμὸν ἐπιπνεῖ*); auch sprang ihre Geltung im Bereiche alles Erkennbaren in die Augen (*πάντα γὰρ μὲν τὰ γιγνωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι*): daher behaupteten die älteren Pythagoräer, die Dinge seien eigentlich und in Wahrheit Zahlen. Allein die Zahlen enthalten eine Beziehung, nämlich auf ein Gezähltes; somit musste der Grenze als dem einen noch das Unbegrenzte als das zweite Princip aller Dinge zugesellt werden.

Wenn sonach die Zahlen nach Pythagoräischer Vorstellungsweise das an den Dingen der Erkenntniss Zugängliche, das Denkbare an ihnen waren, was man später etwa das wahrhaft Seiende genannt hat, so erschöpften sie doch keinesweges ganz was die Dinge sind, sonst wäre ein zweites Princip überflüssig gewesen. Zwei Widersprüche lagen aber nun vor: Die Zahlen sind das was die Dinge sind, und sie sind es doch auch nicht; das Unbegrenzte ist dem Denken völlig unzugänglich, und doch muss es gedacht werden. Die pythagoräische Schule hat sich vergebens bemüht, dieselben durch genauere Bestimmungen

des Unbegrenzten und seines Verhältnisses zur Grenze zu beseitigen; sie konnte dadurch den ersten nicht lösen und in den zweiten nur tiefer hineingerathen.

Die Zahlenbegriffe sind viel zu dürftig, als dass sie den Reichthum der wirklichen Welt darzustellen vermöchten; die späteren Pythagoräer sahen sich daher genöthigt, zu überkünstlichen Constructionen ihre Zuflucht zu nehmen; Plato aber, richtiger sehend und zugleich im engen Zusammenhange seiner Lehre mit der des Pythagoras, setzte an die Stelle der Zahlenbegriffe die Begriffe überhaupt, so weit sie fest und unveränderlich sind, behauptend: Die Ideen sind das wahrhaft Seiende. Wie dann Pythagoras neben die Zahlen das Unbegrenzte, so stellte Plato neben die Ideen die Materie, als den gestaltlosen Stoff, in welchen jene sich einbilden. Ohne Materie vermögen die Ideen nicht thätig zu sein, doch ist sie weil nicht Idee auch nicht denkbar, noch ist es irgend begreiflich, wie die Ideen sich in sie hineinzubilden vermögen.

Auch hier finden wir also die obigen Widersprüche. Die Ideen sind das wahrhaft Seiende der wirklichen Dinge; — denn von diesen, von der Erfahrungswelt geht überall die Untersuchung aus und zu ihnen kehrt sie im Timäus zurück — und dennoch sind die Dinge nicht bloss Ideen, sondern auch Materie. Die Schwierigkeit bliebe dieselbe, wollte man auch Plato's Materie zu einer »objectiven« Erscheinungsform verflüchtigen. Die Materie ist ferner unerkennbar, undenkbar, und dennoch muss sie gedacht, ja es muss eine Reihe von Eigenschaften von ihr ausgesagt werden. (*ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον, παιδεχέει, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ καὶ δυσλαωτότατον. . . Tim.*)

Die genannten beiden Systeme sind wohl die ältesten, in denen dort in sehr roher hier in weit gebildeterer Weise eine gewisse Einheit des Begriffes und seines Gegenstandes, des Denkens und des Seins, als erkenntnistheoretische Lehre zum Vorschein gekommen; weder hier noch dort aber decken sich Begriff und Gegenstand vollständig, sondern es zeigt sich auf der Seite des Gegenstandes ein Mehr, das Unbegrenzte und die Materie, für welches auf der Seite des Begriffes ein entsprechender Theil nicht zu finden ist.

Es wird der bekannte Vers: *τὰντὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐρεῖν ἐστὶ νόημα* als Beweis angeführt, dass auch dem Parmenides obige Lehre nicht fremd sei. Bei der Dürftigkeit unserer Nachrichten über diese im Zusammenhange mit Anderem keineswegs leicht zu fassende Stelle möchte die Sache schwer zu entscheiden sein; wahrscheinlich ist sie wohl kaum, wenn man nicht die Worte statt ihrer Bedeutung will den Ausschlag geben lassen. Die erkenntnistheoretische Frage nach der Identität des Gedankens und des Objectes ist uns sehr geläufig, aber selbst Plato hat kein bestimmt gesondertes Bewusstsein derselben, und die Erkenntnistheorie beschäftigt ihn ausdrücklich nur theils in formal logischer und methodologischer Beziehung, theils insofern es gilt, den auf die wandelbare Natur der Empfindungen gegründeten Skepticismus zurückzuweisen. Um so weniger darf man erwarten, in den eigentlichen Anfängen des Philosophirens jene Frage so bestimmt auftreten zu sehen als es geschehen sein müsste, sollte obiger Vers eine Antwort auf sie sein. Die Aussendinge waren die ersten Objecte des Philosophirens, und es gehören sehr bedeutende Fortschritte oder vielfach missglückte Versuche dazu, damit die Untersuchung vom Erkennen

der Dinge übergehe zum Erkennen des Erkennens. Parmenides kam von der Betrachtung des Werdens zur Behauptung des Einen ungetheilten Seins; dass diess identisch sei mit dem Erkennen ward behauptet, bewiesen aber wird es weder aus der Natur des Seins, welches etwa nicht erkennbar wäre ohne selbst des Erkennens theilhaftig zu sein, noch aus der Natur des Erkennens als ob diess ohne jene Identität nicht Wahrheit hätte, sondern der letzte Grund lautet: οὐδὲν γὰρ ἐστὶν ἢ ἕξαι ἄλλο παρὰ τὸ ἐόντος. Ausser dem Einen Sein ist Nichts, darum ist auch das Denken nicht ausser ihm, es ist also identisch mit dem Sein. Diess ist eine Härte der Lehre aber keine Erkenntnisstheorie, und die Härte des Schlussatzes ist wenigstens nicht grösser als die allgemein zugestandene der Prämissen. Es wäre auch, falls jene Frage wirklich schon bei Parmenides eine so bestimmte Antwort gefunden hätte, kaum zu begreifen, warum die Bekämpfer des Anaxagoras von dem Hauptargumente, welches sie wenn es ihnen bereits bekannt war gegen den Dualismus geltend machen konnten, sogar keinen Gebrauch gemacht hätten. Sie tadelten die Zufälligkeit der Weltbildung durch einen von den Samen der Dinge wesentlich verschiedenen Geist, sie fanden in der unendlichen Anzahl der Samen eine unüberwindliche Schranke selbst für das göttliche Erkennen, Keiner aber bemerkte, so viel wir wissen, dass bei dem von Anaxagoras behaupteten absoluten Gegensatze des Denkens und der Dinge jedes Erkennen unmöglich sei wegen dieses Gegensatzes.

Auch der bei den älteren griechischen Philosophen gangbare Satz: Gleiches wird von Gleichem erkannt, soll die Identität des Denkens und des Seins aussagen und andeuten, dass im Erkennen das Sein des Erkannten sich selber bewusst werde. Abgesehen von solchen jedenfalls allzu modernen Ausdrücken dürfte die ganze Auslegung schwerlich haltbar sein. Die in der Erfahrung gegebene Veränderung, das Werden sollte begreiflich gemacht werden. Als Axiom galt: Aus Nichts wird Nichts, und hievon ist der Satz: Gleiches wird aus Gleichem eine naheliegende Folge, welche mehrfach, namentlich in des Anaxagoras Annahme der Homöomeren und selbst durch die Materie des Aristoteles, in der bekanntlich Alles was wird schon zum Vorhinein wenn gleich nur seiner Möglichkeit nach vorhanden ist, sich geltend gemacht hat. Wieder eine Folge des Satzes: Gleiches wird aus Gleichem, ist der obige Satz: Gleiches wird durch Gleiches erkannt, indem das werdende hier die Erkenntnis ist, die aber nicht deshalb, weil sie Erkenntnis ist, sondern weil sie wird, dem woraus sie wird gleichgesetzt ist. So scheint also auch hier keineswegs ein erkenntnistheoretischer Satz sondern ein Satz der allgemeinen Metaphysik vorzuliegen, der mit der Behauptung der Identität des Denkens und des Seins zwar die äussere Gestalt, keineswegs aber den Inhalt gemein hat.

Ein ähnliches Verhältniss könnte sogar Statt zu haben scheinen in Bezug auf die berühmte, neuerlich oft als Beleg für die Einheit des Denkens und des Seins angeführte Stelle des Aristoteles, welche sagt: Gottes Wissen sei des Wissens Wissen. Wo dieser Gedanke entwickelt wird (*Met. XII. 9.*), dort ist er keineswegs aus der specifischen Natur des Erkennens, sondern daraus gefolgert, dass Gott nur das Beste erkennen, dabei aber unmöglich von einem Gegenstande abhängig sein könne. Doch geht Aristoteles

bald zu folgenden Worten über: ἐπὶ μὲν τῶν ποιητικῶν ἄνευ ὕλης ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ἐπὶ δὲ τῶν θεωρητικῶν ὁ λόγος τὸ πραγμα καὶ ἡ νόησις· οὐχ ἑτέρου οὐκ ὄντος τῷ νοούμενου καὶ τῷ νοῦ, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει τὸ αὐτὸ εἶναι, καὶ ἡ νόησις τῷ νοούμενου μία. Ähnlich lauten die bekannten Stellen (*De an. III., 4.*): ἐπὶ μὲν τοῖς ἄνευ ὕλης τὸ αὐτὸ εἶναι τὸ νοῦν καὶ τὸ νοούμενον· ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἡ θεωρητικὴ καὶ τὸ ἕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτὸ εἶναι; und (ebenda 7.): τὸ αὐτὸ εἶναι ἡ κατ'ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι. Hier also wird klar und bestimmt jedoch nicht ohne Einschränkung gesagt: Der Begriff ist das Ding.

Zum richtigen Verständnisse dieser Ansicht wollen wir an zwei Stellen erinnern, deren erste *Met. VII. 10* steht: *Εἶδος δὲ λέγω τὸ τι ἦν εἶναι. — — ἀλλὰ τῷ λόγῳ μέρη τὰ τῷ εἶδους μόνον ἐξίν, ὁ δὲ λόγος ἐστὶ τῷ καθόλου. τὸ γὰρ κύκλω εἶναι καὶ κύκλος καὶ ψυχῆ εἶναι καὶ ψυχὴ ταυτό. τοῦ δὲ συνόλου ἤδη, — — τῶν καθ' ἕνα — —, τύπων δὲ οὐκ ἐστὶν ὁρισμὸς, ἀλλὰ μετὰ νοήσεως ἢ αἰδήσεως γνωρίζονται. — — ἡ δ' ὅλη ἄγνωστος καθ' αὐτήν.* Die zweite, ebenda 15, lautet: *Ἐπεὶ δ' ἡ οὐσία ἑτέρα τὸ τε σύνολον καὶ ὁ λόγος (λέγω δ' ὅτι ἡ μὲν ἕτως ἐστὶν οὐσία σὺν τῇ ὕλει συνειλημμένος ὁ λόγος, ἡ δ' ὁ λόγος ὅλως), ὅσαι μὲν ἔν τῷ λέγονται, τούτων μὲν ἐστὶν ἡθοροία καὶ γὰρ γένεσις. τῷ δὲ λόγῳ ἔκ ἐστὶν ἕτως ὥστε ἡθεροεσθαι u. s. w.*

Wie sehr auch Aristoteles in den näheren Bestimmungen seines εἶδος und λόγος von der Idee und der Materie Plato's abwich, in den für unsere Betrachtung wichtigsten Punkten ist die Übereinstimmung doch nicht zu verkennen. Wie die wirklichen Dinge bei Plato aus Idee und Materie, so bestehen sie bei Aristoteles aus Form oder Begriff und Materie; beiden Denkern ist der erste Bestandtheil der für das Denken zugängliche, während der zweite absolut unzugänglich, zugleich aber die Quelle des Werdens ist, und überall, wo er dem ersten verbunden erscheint, das Ding zu einem schlechteren unvollkommenen macht. Auch Aristoteles erklärt die Form, den Begriff, für das wahre Wesen das τὸ τί ἦν εἶναι des wirklichen Dinges, und kann dieses Ding doch nicht ganz fassen ohne über jenes hinauszugehen; auch ihm ist die Materie unerkennbar, die er doch nicht umhin kann auf mannigfache Weise denkend zu bestimmen. Er versucht es sogar, die Kategorien auf sie anzuwenden, ein Unternehmen, das er durch die Behauptung ihrer gänzlichen Formlosigkeit (*διὸ καὶ ἄγνωστον ἢ ἀπειρον· εἶδος γὰρ οὐκ ἔχει ἡ ὕλη. Phys. III. 6.*) sich doch selbst verboten hatte; indem er es thut, erklärt er sie (*Met. VIII, 1*) als Grundlage der Veränderung für eine οὐσία; ein andermal (*Phys. I, 9.*) versichert er: *καὶ τῆν μὲν ἐγγύς καὶ οὐσίαν πως, τῆν ὕλην*, sie ist beinahe und gewissermassen eine οὐσία; und wieder (*Phys. II. 2.*) ist sie sogar ein Verhältniss: *ἔτι δὲ τῶν πρὸς τι ἡ ὕλη· ἀλλὰ γὰρ εἶδει ἄλλη ὕλη.* So gross ist seine Verlegenheit in diesem Punkte.

Eigenthümlich aber und von dem grössten Einflusse auf spätere philosophische Systeme ist des Aristoteles Ansicht, das eigentliche Was der wirklichen Dinge, das τὸ τί ἦν εἶναι, und somit auch der Begriff sei ein Allgemeines. Zwar ist sie auch dem Plato nicht fremd, aber ihm, der noch von einer Idee des Sokrates spricht, ist sie keineswegs schon zu völlig bestimmtem Bewusstsein gekommen. Aristoteles hingegen, wie aus den obenangeführten Stellen zu erschen ist, lehrte ausdrücklich: Der Begriff ist allgemein, das Individuum ist mit dem Begriffe verbundene Materie. Natürlich ist das Einzelnding wegen seiner Materia-

lität nun auch nicht erkennbar, es gibt keine Definition nur eine Wahrnehmung desselben, jede Wissenschaft ist Wissenschaft eines Allgemeinen. Der Begriff ist wohl das Ding, aber nur inwiefern diess ein unmaterielles Gedankending, *ἄνευ ὕλης*, nicht aber inwiefern es ein Einzelding ist. Nicht der einzelne materielle Stein ist in der erkennenden Seele, sondern die Form des Steines. (*De an.* III. 8.)

Die Kluft, welche hiernach zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen, dadurch aber zwischen dem Begriffe und dem Dinge vorhanden ist, vergrössert sich vor unseren Augen, wenn wir die Erklärungen der Kategorienlehre über die *οὐσία* mit in die Betrachtung ziehen. Ihnen zu Folge sind die Einzelwesen die ersten die eigentlichen Wesen, die Gattungen sind nur die zweiten uneigentlichen; diese so wie alles Andere werden von jenen ausgesagt oder sind in ihnen, so dass wenn jene nicht wären, gar Nichts wäre. Somit ist das Einzelne das Ursprüngliche, das Allgemeine aber das Abgeleitete, Abhängige. Diess wird mit aller Schärfe hervorgehoben, indem (*Met.* VII. 13; X, 2 u. a. a. O.) jedem Allgemeinen geradezu die Fähigkeit abgesprochen wird, ein Wesen zu sein, oder ihm nur zugestanden wird, höchstens für ein begriffliches Wesen (*οὐσία κατὰ τὸν λόγον*) zu gelten; indem ferner Plato getadelt wird weil er sich das Allgemeine als getrennt von dem Einzelnen zu denken erlaubt habe, und indem endlich das Allgemeine, die Gattung, aus der Kategorie der *οὐσία* ganz herausgeworfen und in die der Qualität versetzt, für ein *τοίονδε*, nicht für ein *τόδε τι* erklärt wird.

Was den Aristoteles bewogen, die ersten Wesen sowohl den zweiten als allen übrigen Kategorien so streng entgegenzustellen, das kann eben nur ihre eigenthümliche Natur sein, Diese besteht nach ihm darin, dass alles Andere entweder in ihnen ist oder von ihnen ausgesagt wird, während sie selbst weder in einem Anderen sind, noch von einem Anderen ausgesagt werden, d. i. dass alles Andere nur unter einer gewissen Voraussetzung gedacht werden kann, während sie auf sich selber ruhend einer solchen in unserem Denken nicht bedürfen, vielmehr voraussetzungslos, schlechthin gesetzt werden. Diese Setzung schlechthin wird von Aristoteles zuweilen durch die Worte *ἄπλῶς εἶναι* bezeichnet.

Das Sein hat bei ihm sehr verschiedene Bedeutungen, die zu sondern und festzustellen er mehrfach bemüht ist, ohne doch, wie es scheint, zu einem genügenden Abschluss zu kommen, oder in den Ausdrücken dafür sich gleich zu bleiben. Dass er das *εἶναι* mit dem *ὄν* so leicht identificirt und verwechselt, worin ihm schon die eleatischen Schriften vorangegangen waren, dient keineswegs zur Erleichterung seines Geschäftes. Er scheidet aber erstens (*Met.* V. 7.) eine Bedeutung des Seins aus, die als blosser Redeweise zu betrachten ist, kraft welcher Sein soviel als Wahrsein, Nichtsein soviel als Falschein bedeutet. Zweitens bedeutet ihm das Sein jede Setzung irgend eines Was, insofern er (ebenda) erklärt, dass es sich mit jeder Kategorie ja auch mit allem Möglichen und Wirklichen verbinde, oder (*Top.* VI.), dass es gleich dem Eins *τῶν πᾶσιν ἐπομένων* sei. Eine bedingte Setzung hat er drittens offenbar im Auge, wenn er (*Met.* V, 7) von einem *κατὰ συμβεβηκός ὄν* spricht, welches als ein Bezogenes im Verhältnisse zu seinem Beziehungspunkte zu denken ist, oder wenn er (*de interpr.* III.) das Sein als Copula des Urtheiles, als Ausdruck einer Verbindung die

ohne Verbundenes nicht denkbar sei, auffasst und darstellt. Die Bedeutung einer unbedingten, voraussetzungslosen Setzung endlich kommt zum Vorschein zumeist in dem obenangeführten Sinne, der mit dem Worte *οὐσία* verbunden wird. Aristoteles bekämpft auf das eifrigste (z. B. *Met. IV*, 4.) diejenigen, welche die Welt in fließende Verhältnisse auflösen, er behauptet feste Beziehungspuncte als die Voraussetzungen der Verhältnisse, und diese sind ihm seine *οὐσίαι*. Doch tritt der Unterschied von unbedingter und bedingter Setzung auch noch in anderen Formen auf. *Met. VII*, 4. heisst es: *ὥσπερ γὰρ καὶ τὸ ἔστιν ὑπάρχει πᾶσιν, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως, ἀλλὰ τῶ μὲν πρώτως, τοῖς δ' ἐπομένως, οὕτω καὶ τὸ τί ἐστιν ἀπλῶς μὲν τῇ οὐσίᾳ, πῶς δὲ τοῖς ἄλλοις*. Nachdem *Analyt. post II*, 1. gesagt worden, dass die Wissenschaften von gewissen Gegenständen, unter denen ohne Zweifel Accidenzen zu verstehen sind, theils das Dass, theils das Warum untersuchen, wird fortgefahren: *ἔνια δ' ἄλλον τρόπον ζητοῦμεν, οἷον εἰ ἔστι ἢ μὴ ἐστὶ κένταυρος ἢ θεός. τὸ δ' εἰ ἔστι ἢ μὴ ἀπλῶς λέγω, ἀλλ' οὐκ εἰ λευκός ἢ μὴ*. Das *πρώτως* und *ἀπλῶς εἶναι* im Gegensatze zu dem *ἐπομένως* und *ἐπὶ μέρος εἶναι* drückt den Gegensatz der voraussetzungslosen Setzung zur bedingten aus. Ja die Bedeutung des Seins, vermöge welcher es die voraussetzungslose Setzung, die Setzung schlechthin bezeichnet, scheint allein dem Aristoteles wirklich klar geworden zu sein, während die offenbar sehr mühevoll Weise, in welcher er die übrigen Bedeutungen auseinanderlöst und doch kaum gesondert zu erhalten vermag, die Verlegenheit, womit er dem Eins und dem Sein ihre Stellung zu den Kategorien anweist, so wie die häufige Verwechslung des Seins mit dem Seienden darthun, dass er den Begriff des Seins in seiner Allgemeinheit zu fassen nicht im Stande war.

An zwei Stellen also decken sich Begriff und Ding, eigentliches oder Einzelding nämlich, bei Aristoteles nicht, und zwar zeigt sich jedesmal ein Überschuss auf Seite des Dinges: Das Ding hat Materie, welche in den Begriff nicht eingelt; das Ding als Verbindung von Form und Materie ist ein voraussetzungslos Gesetztes, während der Begriff eine unbedingte Setzung nicht verträgt, sondern als Allgemeines, als ein zweites Wesen ein erstes Wesen voraussetzt, von dem er ausgesagt wird. Vielleicht sind beide Stellen bloss dem Scheine nach zwei, in Wahrheit aber nur eine. Der Begriff, die Form ist ohne Zweifel das Was des Dinges, das *τί* in dem *τί ἐστὶ* und *τί ἢ εἶναι*; das *ἔστι* und *εἶναι* fiele also der Materie zu. Sie wäre es, durch welche das Was gleichsam befestiget wird, so dass es nun ohne eines Andern zu bedürfen auf sich selber ruht; sie wäre das Princip der voraussetzungslosen Setzung. Wie sie jedoch diess zu sein vermöge, da sie Nichts der Wirklichkeit und nur alles der Möglichkeit nach ist, darüber suchen wir bei Aristoteles vergeblich nach Belehrung.

In der Gedankenmasse, welche die Schriften des Aristoteles enthalten, findet sich aber bekanntlich neben der Grundansicht, dass die Einzeldinge die letzten Voraussetzungen sind, auf welchen der Bau der Gedanken und das System des Allgemeinen ruht, auch noch eine andere jener gerade entgegengesetzte vor. Dieser gemäss ist das Allgemeine das der Natur nach Frühere, das Einzelne das Spätere; dieses durch seine Theilnahme an der Materie ist das Unvollkommnere, das Schlechtere, dem Wandel und Untergange Unterworfen; an der Spitze der Welt steht ein reines theoretisches Denken, welches selbst ohne Materie ist, und

auch die Materie nicht denkt, sondern zum Gegenstande seines Denkens nur das Denken selbst hat. Hier also ist das Allgemeine das Ursprüngliche Voraussetzungslose, das Einzelne aber ist das Abgeleitete. Beide Grundansichten, Realismus und Idealismus, bilden bei Aristoteles, wie neuerlich die scharfsinnigsten Erklärer desselben zugeben und darthun, einen sein ganzes System spaltenden ungelösten Widerspruch. Will man nun die Seite des Idealismus ins Auge fassen, so decken sich da allerdings Begriff und Ding völlig, jedoch ist das Ding nur Gedankending, es ist selbst Begriff; das schöpferische Allgemeine producirt Allgemeines, es ist das Denken des Denkens. Zwar finden sich Stellen, wo Aristoteles offenbar bemüht ist, auch das Einzelne völlig in den Begriff aufzulösen; doch steht diess Bemühen nicht bloss in grellem Widerspruche mit andern bestimmten Erklärungen über das Wesen der Einzel Dinge, sondern es ist auch ganz erfolglos, da die Natur der Materie und ihr Verhältniss zum Denken überall ein ungelöstes Räthsel bleibt.

Mit dem Schwanken zwischen Idealismus und Realismus hängt zusammen, dass Aristoteles das Einzelding und die Gattung mit demselben Namen *ὄντα* bezeichnet. Daraus ergab sich eine Zweideutigkeit, welche auf das deutsche Wort »Wesen« überging, das sowohl das Einzelding als auch im Gegensatze zu dem Zufälligen das Wesentliche an dem Dinge, nach Aristoteles das Allgemeine ausdrückt. Übrigens entwickelte Aristoteles seine Kategorien auf dem grammatikalischen Standpunkte, eine Vermengung grammatischer und metaphysischer Bestimmungen war da schwer zu vermeiden. Die *ὄντα* war hier das Subject, für die allgemeine Natur des Satzes aber ist es wohl gleichgiltig, ob sein Subject ein Einzelding oder eine Gattung ist. Beide fallen da unter denselben Begriff und somit wohl auch leicht unter dieselbe Benennung. Dazu kam, dass sich in der Definition eine Zusammensetzung des Begriffes aus Gattung und Art unterschied, weiter aber eine Analogie dieser Bestandtheile mit der Materie und Form des Einzelwesens ergab, um deren willen Aristoteles die ersteren mit den zweiten zusammen und ihnen gewissermassen gleichstellte; es konnte also bei solcher Ähnlichkeit der Zusammensetzung um so weniger befremden, dass das Allgemeine bei aller Verschiedenheit von dem Einzelwesen doch eben auch ein Wesen sei.

Waren aber einmal Arten und Gattungen als Wesen anerkannt worden, so mussten die Wesen sich auch dem unterwerfen, was aus den logischen Verhältnissen des Allgemeinen folgt. So ergaben sich denn nach den Verhältnissen der logischen Über- und Unterordnung höhere und niedrigere Wesen, ja es ergaben sich Grade des Wesenseins, indem die Arten mehr Wesen sein sollten als die Gattungen. Nach diesen Aristotelischen Lehren kann es nicht Wunder nehmen, wenn Philo Gott für die höchste Gattung, *τὸ γενικώτατον*, erklärte, und ebenso durfte Proklus die Vollkommenheit der Wesen den Inhalts- und Umfangsverhältnissen der Begriffe gemäss bestimmen, so dass sie um so grösser sei, je weniger Inhalt, d. i. Antheil an der Mannigfaltigkeit der Arten, und je mehr Umfang, d. i. Vermögen Anderes in sich zu enthalten und aus sich zu erzeugen, das Wesen besitze.

Während die Pythagoräer, Plato und Aristoteles die Begriffe von ihrer objectiven Seite fassten und kühn dem Was des Seienden gleichstellten, wenn gleich die Materie und bei Ari-

stoteles auch das Sein des Seienden dabei nicht erreicht wurde, wandten die Sophisten und die spätere Akademie ihre Aufmerksamkeit auf die psychologische Seite derselben und bildeten einen Skepticismus aus, der in der Subjectivität unserer Vorstellungen eine Schranke fand, welche für immer die Begriffe in uns von den Dingen ausser uns trennte, und jede objective Wahrheit aufhebend nur eine subjective Wahrscheinlichkeit zurückliess.

Im Laufe des Mittelalters herrschten bei Behandlung des vorliegenden Problemcs im Ganzen die Begriffe, welche von Plato und Aristoteles her dafür waren überliefert worden; es hatte seinen Ausdruck in der Frage gefunden, ob die *universalia* denn *realia* seien. Realisten und Nominalisten waren darüber entgegengesetzter Meinung, der Streit blieb wie bekannt unentschieden.

Die Entscheidung setzte ohne Zweifel voraus, dass man über den Begriff des Realen und damit über den des Seins sich genügende Rechenschaft gegeben. Dass er den Ausschlag gebe, haben wenigstens die Nominalisten wohl gewusst, denn auf ihn, wie er von Aristoteles durch den Begriff der *πρότη οὐσία* war festgestellt worden, stützte sich ihr Haupteinwurf gegen den Realismus: Ein Ding lässt sich nicht von einem Dinge aussagen. Ein Ding, die *πρότη οὐσία*, war ein voraussetzungslos Gesetztes; es von einem andern aussagen, es zum Prädicate machen, hiess die Voraussetzungslosigkeit desselben aufheben und so mit seinem behaupteten Sein in Widerspruch treten. Diese Argumentation musste für strenge Realisten, welche dem Allgemeinen ein Sein gleich dem der Einzeldinge zuschreiben mochten, unwiderleglich sein; minder strenge konnten entgegnen, das Sein des Allgemeinen sei ein anderes als das der Einzeldinge, und gestatte gar wohl es zum Prädicate zu machen; dann aber mussten sie doch angeben, welcher Art jenes Sein sei und wie es sich von dem Sein der Einzeldinge unterscheide; diess scheint nicht geschehen zu sein. Aristoteles bot hier allerdings wenig Hilfe. — Die Realisten stützten ihre Ansicht zumeist auf den Begriff und die Unaufgebbarkeit einer wahren Wissenschaft. Eine solche müsse wahre Dinge zu Gegenständen haben; nun sei aber von Einzeldingen keine Wissenschaft möglich, somit müsse es ausser den Einzeldingen noch andere, allgemeine Dinge geben. Gibt es denn aber irgend einen Zusammenhang zwischen diesen allgemeinen Dingen und den einzelnen, welchem nachgehend die Wissenschaft von dem Allgemeinen aus zu einer wenigstens theilweisen Erkenntniss des Einzelnen zu gelangen vermag? Die Realität der Wissenschaft können wir allerdings nicht aufgeben, aber die Einzeldinge die uns umgeben und mit denen wir sind, haben unser Interesse, und um ihretwillen können wir die Realität der Wissenschaft nicht entbehren. Wird obige Frage verneint, so fehlt der Wissenschaft, wie real sie sonst auch sein möchte, gerade jene Realität, durch welche allein sie für uns einen Werth hat und auf welche jener Beweis für die Giltigkeit des Realismus sich im Grunde doch stützt. Der Denker gleicht da dem Feldherrn, der im Traume eine Schlacht gewinnt während in der Wirklichkeit sein Heer um ihn vernichtet wird. Wird jene Frage bejaht, so kommt Alles darauf an, welcher Art der Zusammenhang des Allgemeinen mit dem Einzelnen sei; dieser ist zu untersuchen und hieraus muss sich ergeben, ob wahre Erkenntniss der wirklichen Dinge, die gewiss ohne Zurückgehen auf Allgemeines nicht möglich ist, eine Realität dieses Allgemeinen im Sinne des Realismus voraussetze, oder ob vielleicht in

irgend einem andern Sinne und in welchem. Der Zusammenhang des Allgemeinen und Einzelnen war, wie wir oben gesehen, den Griechen unbegreiflich geblieben, er blieb es auch im Mittelalter; besass man aber keine klare Einsicht in die Natur weder des Allgemeinen, noch des Begriffes des Seins, wie hätte die Frage nach der Realität des Allgemeinen können zur Entscheidung gelangen?

Strenge Realisten, wie Wilhelm v. Champeaux, Walter v. Mortagne scheinen jede Gattung als eine ganze untheilbare Einheit betrachtet und ihr eine selbstständige Existenz ausserhalb der Einzeldinge zugeschrieben zu haben. Dabei folgten sie nur dem Plato, während sie den Aristoteles gegen sich hatten, der das *χωρίζω*, das Hinausversetzen des Allgemeinen aus dem Einzelnen, entschieden bestritt, obgleich er hier und da in naher Gefahr war selbst darein zu verfallen. Wie wenig vorsichtig sie mit dem Begriffe des Seins umgingen, ersehen wir aus dem Ausspruche, den Walter v. Mortagne nach den sehr dankenswerthen Mittheilungen H. Ritters that: Das Allgemeine ist, denn es ist das Wesen der einzelnen Dinge. Er folgerte also ein voraussetzungsloses Sein des Allgemeinen, wie es Aristoteles seiner *πρότη οὐσία* zusprach, aus dem bedingten Sein, welches der Gattung als Prädicat des Einzeldinges zukommt.

Es war schon eine Milderung des strengen Realismus, wenn Albert der Grosse, Thomas von Aquino u. A. die Allgemeinheiten in den Verstand Gottes verlegten. Hierbei folgten sie weniger dem Plato selbst als seinen neuplatonischen Auslegern; denn fände sich bei Plato diese Ansicht unzweifelhaft vor, so hätte wohl schwerlich Aristoteles die Ideenlehre so entschieden verworfen, ehe möchte er sie in Einklang mit seinem eigenen Idealismus gefunden haben. Ja diese Ansicht war schon mehr eine Aufgebung als eine Milderung des Realismus, indem sie das Allgemeine zwar nicht wie Aristoteles zu einer Accidenz der Einzeldinge, doch aber zu einer Accidenz, des göttlichen Verstandes nämlich machte, und ihm so das eigentliche Sein als voraussetzungslose Setzung absprach. Wenn ihr diess verborgen blieb, so war es wieder nur möglich durch das Dunkel, welches den Begriff des Seins umhüllte.

Abälard verwarf die *universalia ante rem* und behauptete die *universalia in re*. Natürlich wurde die Frage erhoben, ob das Allgemeine, welches in den Individuen einer Gattung vorhanden ist, für alle Individuen eines und dasselbe oder für jedes derselben ein anderes sei. Gegen den ersten Fall wurde eingewendet, dass nur Gott in mehreren Dingen zugleich da sein könne; im zweiten schien das Allgemeine als ein Reales nothwendig verloren zu gehen und nur noch als Abstractes übrig zu bleiben. *Universalia in re* scheinen übrigens auch alle Jene angenommen zu haben, welche die *universalia ante rem* vertheidigten.

Die Verbindung des Allgemeinen mit dem Einzelnen aber dachte man sich entweder nach Plato als eine Nachbildung von Vorbildern in der Materie, oder nach Aristoteles als eine Vereinigung von Form und Materie. Dabei setzten die Einen das Allgemeine der Form gleich, und fanden in der Materie das Princip der Individuation; Andern war die Materie das unbestimmte Allgemeine, wohl auch das Sein, welches durch die Form zu einem Besonderen und Einzelnen wurde. Für beide Ansichten konnte man sich auf Aristoteles

berufen. Die alten Schwierigkeiten im Begriffe der Materie blieben dabei unberührt, und neue kamen hinzu. Denn reine Geister, also Formen ohne Materie, die dennoch Einzelwesen sind, sowie ganz formlose Materie wurden aus verschiedenen Veranlassungen postulirt.

Endlich finden wir auch den Versuch, die Materie ganz zu entfernen und die Einzeldinge aus allgemeinen Substanzen durch den Hinzutritt von Accidenzen entstehen zu lassen. Aristoteles, wo er von Arten und Gattungen spricht, versteht darunter Arten und Gattungen der Dinge; dass es auch ein Allgemeines der Accidenzen der Dinge gibt, konnte er zwar nicht übersehen, er scheint es aber und nicht ohne Verlegenheit wie eine Störung seines Gedankenkreises sich fern gehalten zu haben. Die Nominalisten dagegen hoben es hervor und setzten der obigen Lehre entgegen, dass ihr zu Folge das Einzelding aus lauter Allgemeinheiten zusammengesetzt wäre. Da das Allgemeine keine voraussetzungslose Setzung vertrug, so wäre hiernach allerdings das feste Einzelding gleichsam unter den Händen zerflossen.

Wenn hingegen die Nominalisten dem Allgemeinen eine Existenz im Verstande zugeschrieben, dann aber auch es für einen *status vocis*, einen Namen, ein Zeichen, eine Ansammlung des Einzelnen erklärten, so bewiesen sie kaum eine tiefere Kenntniss desselben als die Realisten. Jedenfalls ist es ihnen nicht gelungen, die Möglichkeit des Wissens begreiflich zu machen. Wir finden sogar, dass Einige von ihnen den schon von den Griechen hervorgehobenen Subjektivismus unseres Vorstellens wieder geltend machten, und eine Übereinstimmung des Gedankens mit dem Objecte desshalb für unmöglich erklärten, weil beide völlig disparate Dinge seien, der Gedanke eine Accidenz des Verstandes, das Object hingegen eine Substanz, oft sogar eine körperliche, oder eine Accidenz einer solchen. Diesem Aufgeben alles Wissens gegenüber erseht die Ausdauer der Realisten als gross und achtungswerth.

Wir dürfen schliessen: Der Realismus des Mittelalters hat eine Identität des Begriffes und der Realität des Einzeldinges nie behauptet; was für eine Realität er für jenen in Anspruch nehme, hat er nie deutlich zu sagen vermocht; er hat sich in Schwierigkeiten verwickelt, die von ihm nie gelöst worden sind.

Indem wir zu den neueren die Einheit des Denkens und des Seins behauptenden Systemen übergehen, fällt der Blick natürlich auf Spinoza, von dem jene anerkannter Massen ihren Ausgang haben. Nach ihm gibt es zwar nur Eine Substanz, ihre Attribute sind Denken und Ausdehnung, deren Modi die einzelnen Gedanken und die einzelnen Körper; eine Einheit dieser Gedanken und Körper, des Denkens und des Seins hingegen kennt Spinoza nicht nur nicht, sondern er ist da so entschiedener Dualist als Descartes. *Unumquodque unius substantiae attributum per se concipi potest*; die Attribute sind ihm völlig unabhängig von einander; keine Brücke führt von dem einen zum anderen, und nur die Erfahrung lehrt uns, dass es neben den Gedanken auch Ausdehnungen, neben den Ausdehnungen Gedanken gibt. Dabei setzt er gleich vielen Scholastikern vor und nach ihm die wirklichen Dinge zusammen aus *essentia* und *existentia*, so dass die *existentia* ungefähr die Stelle der

Aristotelischen Materie einnimmt; die Ideen aber haben ihm ebensowohl die Existenz als die Essenzen der Dinge zum Gegenstande, und die Wahrheit der Ideen ist so wenig eine Identität derselben und ihrer Gegenstände, dass sie nicht einmal in einer Beziehung jener zu diesen besteht, sondern jenen ganz für sich und einfach dadurch zukommt, dass sie deutlich und vollständig sind.

Statt der Einheit des Denkens und Seins gibt uns Spinoza eine Art von prästabilirter Harmonie zwischen beiden. Aus jedem Attribute der Einen Substanz folgt mit Nothwendigkeit und ohne Ende Etwas, aus dem Denken Gedanken, aus der Ausdehnung Ausdehnungen; da aber sowohl Denken als Ausdehnung der adäquate Ausdruck der nämlichen Substanz sind, so müssen das System der Gedanken und das System der Ausdehnungen sich gegenseitig völlig decken: *ordo et connexio idearum est etiam ordo et connexio rerum*. Woher aber stammt denn nun bei solcher Harmonie, in der die Seele des einzelnen Menschen eben auch nur ein Gedanke, eine Idee ist, die als ein geistiger Automat mit Nothwendigkeit andere Ideen hervorbringt, woher stammt da der Irrthum, der jeden Menschen mehr oder weniger befängt? Aus der Unklarheit der Gedanken, antwortet Spinoza. Woher aber diese Unklarheit? Aus dem störenden Einflusse der Einbildungskraft. Und woher dieses störende Principle in einer Welt, in der Nichts ist als die Eine unendliche Substanz und ihre nothwendigen und vollkommen adäquaten Ausdrücke? — Und wenn Denken und Ausdehnung völlig unabhängig von einander und daher auch ohne gegenseitigen Einfluss auf einander bestehen, wie ist es möglich, dass unser Denken durch Wahrnehmungen gefördert werden kann, ja dass Spinoza das Experimentiren ernst und angelegentlich empfiehlt? Es zeugt nicht für die vielgerühmte Schärfe dieses Denkers, dass er, achtlos der früheren Bemühungen um die Natur des Wissens und trotz seiner sonstigen Einheitssucht, sich in Bezug auf Denken und Sein vertrauensvoll einem Dualismus hingibt, der die nächstliegenden und das Fundament seines Systems bedrohenden Schwierigkeiten nicht zu überwinden vermag.

»Der Fichte'schen Philosophie bleibt das tiefe Verdienst, daran erinnert zu haben, dass die Denkbestimmungen in ihrer Nothwendigkeit aufzuzeigen, dass sie wesentlich abzuleiten seien;« so sagt Hegel. Die Thatsache ist gewiss, das Urtheil über ihr Verdienst wird verschieden sein nach den philosophischen Standpunkten der Beurtheiler. Es fehlt in der älteren Form der Fichte'schen Lehre nicht an einer obersten Einheit, dem reinen Ich, in dem wie in Spinoza's Substanz Alles, also auch der Gedanke sammt seinem Gegenstande enthalten sind; indem sie aber abgeleitet werden, werden sie als verschiedene Entwicklungen in dem Ich unterschieden und daher ungefähr für ebenso different erklärt, wie von Spinoza die verschiedenen Attribute der Substanz, oder wenigstens die verschiedenen Modi eines Attributes. Die Einheit liegt also nicht in sondern über ihnen. Wichtiger aber ist, dass die Entwicklung des Ich sich gebunden zeigt an die Postulirung jener bekannten Schranke, gegen welche die unendliche Thätigkeit des Ich anstossen muss, um sich in sich selbst reflectiren zu können. Diese Schranke ist für Fichte, was das Unbegrenzte und die Materie für die Pythagoräer, für Plato und für Aristoteles war, nicht ein Identisches mit dem Denken,

sondern ein gänzlich Verschiedenes von ihm; sie ist für Fichte noch mehr, nämlich eine Bedingung alles Denkens. In der späteren Form seiner Lehre, wo an die Stelle des reinen Ich die Gottheit, jedoch nicht als absolutes Denken sondern als absolutes Leben tritt, behauptet er (Über das Wesen des Gelehrten), das Wirkliche lasse sich aus dem Absoluten nicht ableiten, es müsse erlebt, erfahren werden. Hiemit ist der Einheit des Denkens und Seins entschieden widersprochen.

Schellings ältere Lehre geht in Betreff des hier besprochenen Gegenstandes über Spinoza und Fichte nicht hinaus. Im Systeme des transcendentalen Idealismus sucht sein Urheber zwar Fichte's unbegreifliche Schranke zu beseitigen und behauptet: »Eine Philosophie, welche die Empfindung nicht erklären kann, ist darum schon eine misslungene;« wenige Seiten später (S. 118) hingegen gibt er zu, dass die in der Empfindung gegebene Art der Begrenztheit unseres Selbstbewusstseins »das Unbegreifliche und Unerklärbare der Philosophie ist.« Eine oberste Einheit wird überall angenommen; was sie aber sei, wird auf die verschiedenste Weise bestimmt, und dass sie sei, wird nicht bewiesen, sondern vorausgesetzt. »Diese wesentliche Einheit können wir selbst in der Philosophie nicht beweisen, da sie vielmehr der Eingang zu aller Wissenschaftlichkeit ist.« (Vorl. über akad. Stud.) Sogar eine neue Anschauung, eine intellectuelle, wird zu diesem Behufe erfunden. Neuerlich hat Schelling in seiner Unterscheidung einer negativen und positiven Philosophie, des Was und des Dass der Dinge, die Verschiedenheit des Denkens und des Seins so streng hervorgehoben als es wohl jemals von einem Denker geschehen ist.

Es ist schon lange her, seit Herbart den damals hart klingenden Ausspruch gethan: »Schelling ist der erste und einzige, welcher metaphysischen Unsinn mit wahrer poetischer Freiheit zu mischen und zu formen weiss.« Ob Schleiermacher an poetischer Kraft Schelling weicht, mögen Andere entscheiden, gewiss aber war der Mann reich an Eigenschaften, welche ihn der hohen Achtung, die man ihm auch als Denker zollt, würdig machten. Aber das Mischen und Mengen metaphysischer Begriffe, woran die Philosophie seiner Jugend ihn gewöhnt hatte, ist er, wie seine Dialektik zeigt, nicht los geworden. Wir müssen dieses Buch, soweit es hieher gehört, etwas näher betrachten, denn sein Inhalt übt und übt fortwährend Einfluss. Es lehrt Einheit des Denkens und des Seins, und zwar ganz eigentlich vom Erkenntniss-theoretischen Standpunkte aus, als die Bedingung, ohne welche ein Wissen unmöglich wäre.

Jedes Denken, so lesen wir im ersten Abschnitte, kommt nur durch Verbindung der Vernunft- und organischen Thätigkeit zu Stande, und es gibt keines, auch nicht ein Denken eines allgemeinen oder formalen Begriffes ohne sie. Das Wissen aber wird nothwendig vorgestellt als ein Denken, welches einem Sein, dem in ihm gedachten entspricht, und dieses Entsprechen wird vermittelt durch die reale Beziehung alles Seins zur Organisation (S. 54). Da das Wissen als Denken aus intellectueller und organischer Function besteht, so kann es gedacht werden ebensowohl als von der selbstständigen intellectuellen wie von der selbstständigen organischen Function ausgegangen (S. 51), d. i. es wird von beiden Functionen aus gleich ursprünglich auf das Sein bezogen, in der intellectuellen

Thätigkeit ist unter der Form der Einheit und Vielheit dasselbe Sein gesetzt, was in der organischen Thätigkeit unter der Form der unbestimmten Mannigfaltigkeit; beide repräsentiren dasselbe Sein (S. 74). Die Vernunftthätigkeit aber ist gegründet im Idealen, d. i. in demjenigen im Sein, was Princip der Vernunftthätigkeit frei von jeder organischen ist; die organische aber im Realen, d. i. in demjenigen im Sein, vermöge dessen es Princip der organischen Thätigkeit ist; daher ist das Sein auf ideale Weise ebenso gesetzt wie auf reale, Ideale und Reales sind die parallelen Modi des Seins. Sie bilden den höchsten Gegensatz, der alle Gegensätze unter sich befasst. Er bliebe aber ein leeres Mysterium, wenn man bei ihm stehen bliebe; somit führt er auch die Idee des Seins an sich, der Einheit des Seins mit zwei auf einander sich beziehenden Modi, dem Idealen und Realen. Diese Einheit ist das Transcendentale, die Bedingung des Wissens.

Die Einheit des Seins mit den parallelen Modi des Idealen und Realen istbarer Spinozismus; die Fehler der Gedankenreihe liegen zu Tage. Die Annahmen eines Seins ausser dem Denken und einer organischen Thätigkeit neben der intellectuellen als einfacher Thatsachen mögen sich rechtfertigen lassen, obgleich die Nähe Fichte's einige Vorsicht wohl gefordert hätte; wie aber darf man behaupten, die intellectuelle und organische Thätigkeit würden beide gleich ursprünglich auf das Sein bezogen und eine jede von ihnen repräsentire daher dasselbe Sein, nachdem man früher gesagt, nur beide Thätigkeiten in ihrer Verbindung bilden das Denken, und die Beziehung der intellectuellen Thätigkeit zum Realen sei nothwendig vermittelt durch die organische Thätigkeit? Wurde dieser Gedanke fest gehalten, so ergäben sich nicht zwei sondern nur Ein Modus im Sein, das Reale. Angenommen aber jene für beide Thätigkeiten gleich ursprüngliche Beziehung auf das Sein, wie kommt nun das Sein dazu, ohne Weiteres die Würde eines Principes jener beiden Thätigkeiten sich anzumassen? Ist doch diess Sein dasjenige, welches der Begriff des Wissens gefordert hatte als ein gegenüberstehendes dem Denken, und beide Factoren Denken und Sein zusammen constituiren das Wissen; was berechtigt, plötzlich den einen dieser Factoren und gerade diesen zu annihiliren und zum blossen Modus des andern herabzusetzen? Und gesetzt auch, Ideale und Reales wären in der That gleich ursprüngliche Modi des Seins, warum soll denn nun dieses Sein Ein Sein, eine Einheit, und nicht vielmehr bei der unbestreitbaren Mehrheit unserer Begriffe und organischen Functionen eine unbestimmte Vielheit, vielleicht sogar eine Unendlichkeit sein? Diese Fragen lassen wohl nur die Antwort zu: Schleiermachers Gedankengang ist von seiner Richtung ab in die bequemen Geleise des Spinozismus hineingeglitten, weil diese seit Schelling die am meisten ausgefahrenen waren.

Der zweite Abschnitt gewinnt dieselbe Einheit des Seins als die obere Grenze der Begriffe; sie ist da der Grund alles in den Begriffen enthaltenen Wissens, indem nur die ursprüngliche Identität des Begriffes und seines Gegenstandes Schutz gegen die Skepsis gewähre. Nun könnte man glauben, jenes Eine Sein sei eben ein Sein, und stehe als solches einem Denken gegenüber, wie ja so eben Schleiermacher wirklich den Gedanken dieses Seins in uns entwickelt habe; somit seien wir aus dem Gegensatze doch eigentlich nicht

heraus: doch wir werden belehrt, diess Sein sei keinesweges eines, wie das bisher betrachtete, — obgleich wenigstens im ersten Abschnitte nicht abzusehen ist, wie wir von dem letzteren losgekommen, — sondern es sei ein transcendentales Sein, es gebe auch davon gar keinen Begriff, kein Urtheil, kein Wissen; denn es sei — eine Idee! (S. 87.) Was hilft nun eine Idee, ein Nichtwissen von der Identität des Denkens und des Seins, gegen den Skepticismus? welche Bürgschaft gewährt sie dass unser Denken ein Wissen zu sein vermöge? Und doch war uns diese Bürgschaft der Grund, wesshalb wir uns bisher um sie bemüht! Später wird von dieser Idee wohl noch eine andere Anwendung gemacht. Sie soll mit Kant zu reden ein regulativss Princip unseres Denkens sein, so dass das Denken das gegebene Mannigfaltige zur strengen Einheit zu verbinden und dabei die Identität seiner und des Seins stets vorauszusetzen hätte. Doch die Anwendung einer Regel empfehlen heisst nicht die Regel selbst rechtfertigen, auch wird man den Inhalt jener Idee, welchen Schleiermacher selbst hier und da mit Gott zu identificiren scheint, wohl kaum im Ernste zu einer blossen Denknorm verflüchtigen wollen. Im Ganzen ergibt sich: Man hat die Identität des Denkens und des Seins im Anfange in den Begriff des Wissens hineingelegt und am Ende daraus hervorgezogen; als blosser Voraussetzung kam er hinein, als solche und als nicht mehr wieder heraus. Diess hat Schleiermacher selbst gefühlt; darum kehrt von Zeit zu Zeit der Ausspruch wieder, die Identität des Denkens und Seins, des Idealen und Realen sei eine blosser Annahme, sie sei zuletzt Sache der Gesinnung, sie müsse geglaubt werden. (S. 76, 78, 224, 257 u. a. a. O. O.) Wenn diess richtig ist, so konnte man sich kürzer fassen.

Das bisher Angeführte giebt keineswegs vollständig Schleiermachers Lehre von der Einheit des Denkens und des Seins. Wenn wir in dem Folgenden dieselbe Fruchtlosigkeit der Bemühungen finden wie in dem schon Besprochenen, so werden wir den Grund hiervon eben in der Achtlosigkeit entdecken, mit welcher die Begriffe, um die es sich handelt, gemischt und gemengt werden. Spinoza wusste genau, was er sich unter seinen Attributen der unendlichen Substanz denke; das Denken war ihm das erfahrungsmässige menschliche Denken, die Ausdehnung die Körperwelt; seit Schelling sprach man vom Denken und Sein, Idealen und Realen, Begriff und Gegenstand, Subject und Object, und Schleiermacher brachte noch die intellectuelle und organische Function herbei; unter der Einheit der Glieder dachte man jetzt diess und dann jenes; jene Begriffs-Paare und diese Einheiten wurden so und anders verknüpft, mannigfach einander substituirt und zusammengewirrt, und ein Zustand der Metaphysik kam zum Vorschein wobei neue Systeme leicht gediehen, die Wissenschaft aber nach Innen und Aussen litt. Wir wollen zunächst sehen, wie Schleiermacher den Begriff des Seins auffasste.

Kant hatte das Sein unter die Kategorie der Modalität gestellt und dadurch für eine Beziehung des Gedachten zum Denkenden erklärt. Hiemit war begrifflich gegeben, was sprachlich ohnehin vorlag, ein Unterschied des Seienden und des Seins. Diesen haben wir bei Aristoteles keineswegs immer beachtet, doch auch nicht ganz übersehen gefunden, der wiedererwachte Spinozismus nach Kant übersah ihn ganz, identificirte beide und

verwirrte und trübte so zum Voraus, wo er ordnen und aufklären sollte. Sein ist entgegen gesetzt dem Scheinen und dem Werden; alle drei setzen ein Was voraus, welches ist, scheint oder wird, das Seiende, Scheinende oder werdende. Auch bei Schleiermacher haben wir unter dem Sein uns in der Regel das Seiende zu denken.

Das Sein ist ihm aber zuerst ein Sein ausser uns den Denkenden, wovon Eindrücke auf uns und worauf Einwirkungen von uns ausgehen (S. 49, 78); dazu gehören auch andere denkende Wesen ausser uns (S. 54). Diess Sein ist nothwendige Voraussetzung theils unserer organischen Affectionen theils des Gesprächsführens, des streitigen Denkens, von dem die Untersuchung als von einer Thatsache ausgeht (S. 489). Ferner ist das Sein die organische Affection, die unbestimmte Mannigfaltigkeit der Empfindungen, denen das Denken, die intellectuelle Thätigkeit als Form gebend gegenüber steht: es ist Kants Materie der Begriffe. Drittens ist das Sein ein Wollen, ein Zustand oder eine Handlung in uns, insofern es unser Denken anregt (S. 48). Es ist viertens jedes Gedachte; der Gedanke selbst ist ein Sein, wenn er gegenübersteht einem ihn deckenden Gedanken; das Sein ist Object, sein Denken Subject (S. 54). Fünftens ist das Sein das Reale, das im Sein liegende Princip der organischen Thätigkeit; ihm steht das Ideale als Denken gegenüber. Endlich ist das Sein das Transcendentale, die absolute Einheit des Seins.

Fassen wir dieses halbe Dutzend von Sein in das Auge und bemerken, dass Schleiermacher eine Kunstlehre des Wissens unternimmt, dass er die Annahme eines vom Denken verschiedenen Seins als durch den Begriff des Wissens für geboten erklärt, weil nur durch sie ein Unterschied zwischen Wahrheit und Irrthum und in ihr Schutz gegen den Idealismus bestehe (S. 76), so erkennen wir leicht in der ersten der oben angeführten Bedeutungen des Seins diejenige, von der er ausgehen musste, so wie er auch wirklich von ihr ausgeht. In ihr liegt aber Folgendes: dieses Sein, oder richtiger gesagt, dieses Seiende ist gedacht als irgend ein Was, d. i. ein Was ist vor unser geistiges Auge gestellt, gesetzt. Diese Setzung hat aber einen Zusatz; das Was ist gesetzt als unabhängig von dem Denkenden, so dass es nicht gleich dem Inhalt eines Traumbildes zu verneinen ist, sobald der Traum oder das Gedachtwerden desselben aufhört. Das Sein im Unterschiede vom Seienden bezeichnet also hier eine Setzung, und zwar diejenige, welche ein Was als unabhängig von dem Acte des Denkens setzt. Dieser Zusatz entscheidet hier, denn nur durch ihn genügt dieser Begriff des Seienden der Erfahrung und der im Begriffe des Wissenden liegenden Forderung. So hat ihn auch Schleiermacher ohne Zweifel selbst gefasst; sehen wir wohin er mit seinen folgenden Bedeutungen des Seins gelangt. Das Sein in der ersten Bedeutung hat zu den erwähnten noch das jedoch unwesentliche Merkmal, dass das Was in ein Raumverhältniss zum Denkenden, ausser ihm gesetzt ist. Diess fällt weg im Folgenden, wo das Sein die Empfindungen und andere geistige Zustände bezeichnet, es bleibt aber die Setzung eines vom Denken unabhängigen Was. Gleich darauf aber wird das Sein dem Objecte gleich gesetzt. Ein Object ist jedoch nicht denkbar ohne Subject; die Beziehung auf dieses gehört zum Was des Objectes. Ein Object lässt sich denken, setzen, aber sein Was lässt sich als Object nicht unabhängig vom Denkenden, dessen Object es

ist, setzen. So ist hier ein Seiendes gesetzt, dessen Sein, wenn ja von einem solchen noch die Rede sein darf, wesentlich verschieden ist von dem obigen, indem es jenes Merkmal verloren hat, das wir als das charakteristische anerkennen mussten. Ein Seiendes in diesem Sinne, ein Object, hat auch der Idealist. Die Basis der ganzen Untersuchung, der Begriff des Wissens und die in ihm liegende Forderung eines vom Denken verschiedenen Seins ist also hier aufgegeben. Wenn weiter das Sein für das Reale und diess für das Princip der organischen Thätigkeit im Sein erklärt wird, so haben wir uns nur im Kreise gedreht. Wir wissen vom Idealen und Realen als den Principien des Denkens und Seins überhaupt nie mehr als von dem, dessen Principien sie sind; denn nur durch dieses wissen wir von ihnen. Zuletzt ist aber auch das Transcendentale ein Sein. Was ist wohl hier das gesetzte Was, und von welcher Art ist die Setzung? Das Was ist die absolute Einheit des Seins; sie ist aber weder wahrnehmbar noch denkbar; somit verschwindet dieses Was für das Denken, und es bleibt von diesem Seienden nur das Sein, die Setzung übrig. Schleiermacher spricht diess selbst aus (S. 86) indem er sagt: »Sie (die Idee der Einheit des Seins) ist die blosser Setzung.« Doch auch diese Setzung ohne Gesetztes, weil sie kein Denken ist sondern Glaube, Sache der Gesinnung, ist keine eigentliche Setzung mehr, und damit ist das ganze Sein aufgegangen in Rauch und Nebel. Diess also ist das Schicksal des Begriffes des Seins, das er anfänglich schon verworren weil ununterschieden vom Begriffe des Seienden aufgefasst, allmählich seine ursprüngliche Bedeutung in eine entgegengesetzte verkehrt, und endlich sich auflöst und verliert in das völlig Bedeutungslose.

Ein ähnliches Ergebniss kommt zum Vorschein, wenn man untersucht, welchen Sinn Schleiermacher mit dem Ausdrucke: Einheit des Denkens und des Seins verbindet, und wie er die Behauptung dieser Einheit rechtfertigt. Er erklärt, wie bereits erwähnt, Ideales und Reales für die beiden Modi des einen transcendentalen Seins. Nicht eine Einheit des Idealen und Realen wird jedoch hier streng genommen behauptet, sondern eine Einheit desjenigen, dessen Modi sie sind; die Modi repräsentiren nur beide ein Sein. Wo Modi sind, erwartet man eine Substanz, und dass eine Substanz zwei disparate Modi haben könne, wird nicht bezweifelt. Doch will die Substanz sich nicht zeigen; man scheut den Pantheismus. Dass der Beweis für die Einheit des transcendentalen Seins, soweit ein solcher vorliegt, ungenügend sei und dass man neben ihm an den Glauben appellire, ist ebenfalls gesagt worden.

Von dem wirklichen Denken, dem streitigen wurde ausgegangen und von dem Begriff des Wissens; die in diesem liegende Einheit des Denkens und des in der ersten der oben angeführten Bedeutungen genommenen Seins soll die Bürgschaft sein, dass jenes zur Einigkeit zu gelangen vermag. Ist nun diese Einheit im wirklichen Denken vorhanden? Nein, antwortet Schleiermacher, sie ist nicht da weder im Einzelnen noch im Ganzen, und sie wird nie da sein. Im wirklichen Denken sind Denken und Sein Asymptoten, die sich nie berühren (S. 196). Somit fehlt uns, wie es scheint, gerade diejenige Einheit, wegen welcher die ganze Untersuchung geführt wird, und ohne die es keine andere, irgend eines anderen Denkens und Seins, für uns gibt; denn eine solche müsste doch von unserem

wirklichen Denken gedacht werden. Wir sehen übrigens wohl ein, dass es nicht leicht war eine Einheit des wirklichen Denkens mit dem eigentlichen Sein zu behaupten, weil dadurch jeder Unterschied von Wahrheit und Irrthum verschwände; hingegen sehen wir nicht ein, da uns die Einheit des Denkens und Seins und mit ihr das Gesetz der Asymptoten fehlt, wie wir jemals auch nur darüber gewiss sein können, ob unser Denken in seinem Fortschreiten dem Sein und dadurch dem Wissen sich nähert oder von ihm sich entfernt. Doch die Untersuchung führt uns getrost aus dem Lichte des erfahrungsmässigen Denkens und Seins zurück in das Halbdunkel des Idealen und Realen. Diese werden dem Denken und Sein gewöhnlich ganz gleichgesetzt (S. 461); doch mit Unrecht, weil sie die Principien der letzteren sein sollen. Was also sind sie? Das Wort Princip, Grund, bezeichnet ein Verhältniss irgend eines Was zu einem Was; wir fragen nach dem ersten Gliede des Verhältnisses, dem ersten der beiden Was. Die Frage ist uns wichtig, denn Ideales und Reales spielen eine bedeutende Rolle, und Vieles wird von ihnen behauptet, dessen Richtigkeit von der zu erhaltenden Antwort abhängt. Doch sie erfolgt nicht, sondern ein neues Verhältniss des Idealen und Realen wird uns angekündigt: sie sind Modi. Wir haben es oben besprochen und unbegründet gefunden. Die Nähe des Lichtes der Erfahrung scheint jedoch nicht zuzulassen, dass man Ideales und Reales schon auf dieser Stelle für Eines erkläre, und so führt uns die Untersuchung aus dem Halbdunkel noch um einen Schritt zurück in die völlige Nacht des transcendentalen Seins, in der nun, wie ein bekanntes Sprichwort und Hegel sagen, alle Kühe schwarz sind. Hier sind auch Ideales und Reales Eins; ob aber diese Einheit nach Schelling eine Identität beider oder nach Spinoza eine beiden zu Grunde liegende Substanz sei, bleibt wie schon bemerkt unentschieden. In diese Nacht dringt nur der Glaube, der freilich Alles glauben kann. Um so lauter schallt aus ihr ein Wortgeklingel, das die Ohren füllt, den Verstand aber leer lässt. Das Ideale, so heisst es, ist die Einheit des Idealen und Realen mit Vorherrschen des Realen; die Vernunft ist das Ideale; sie ist aber auch real; das Reale ist stets zugleich ein Ideales u. s. w. So wirbelt man im Kreise herum, in dem Halbdunkel und Nacht in einander spielen.

Wo wir ihrer am nöthigsten hatten, beim wirklichen Denken und Sein haben wir die Einheit verloren, beim Idealen und Realen ist sie dafür gewonnen; zwar nur eine schwankende unbestimmte Einheit, dort wo nicht abzusehen ist wozu sie dienen könne, und nur für den Glauben. Zum Ersatz dafür empfangen wir eine andere Einheit, die zugleich bestimmt für eine Identität erklärt wird, die Identität des Subjectes und Objectes. Das Denken, so wird behauptet, ist selbst ein Sein weil es gedacht wird (S. 491); das Sein ist das Gedachte. In den späteren Darstellungen der Dialektik setzt Schleiermaeher an die Stelle des Denkens und Seins überall das Subject und Object (S. 80). Läge hier wirklich eine Identität vor, so hätte sie wie schon gezeigt wurde zu Nichts, denn der Begriff des Seins ist von seiner ersten Bedeutung, in welcher er der Untersuchung zu Grunde liegt, abgewichen, wir hätten nur eine Identität des Denkens und des Denkens. Doch die Identität besteht gar nicht. Abgesehen von der Schiefheit des Ausdruckes, wenn man einen Gedanken

gegenüber seinem Objecte ein Subject nennt, so steht derselbe als Subject über seinem Gedachten, dem Objecte; wird er selbst gedacht, so steht er als Object unter dem Gedanken, der ihn denkt und dessen Object er nun ist. Beide Verhältnisse sind zwei verschiedene, die niemals identisch sind. So haben wir hier wohl eine bestimmtere Einheit des Denkens und Seins als oben, eine Identität, aber sie ist weder wahre Identität, noch Identität des wahren Denkens und Seins.

Eine dritte Einheit wird uns geboten. Denken und Sein, Ideales und Reales sind Eins in dem Sinne, dass sie parallel neben einander fortlaufen (S. 76), so dass die Theilungen beider Factoren zusammenstimmen. Wir stehen hier wieder ganz auf Spinoza's Boden, sein Eigenthum ist diese Identität der *ordo et connexio idearum et rerum*. Die wichtige Untersuchung über die Möglichkeit eines solchen Parallelismus mag einem anderen Orte verbleiben; hier soll nur bemerkt werden, dass Zusammenstimmung, Parallelismus der Theile des Idealen und Realen gewiss etwas wesentlich Anderes ist als Identität des Idealen und Realen, und dass somit eine neue Art von Einheit des Denkens und Seins gegeben ist, die mit den beiden früheren nicht verwechselt werden darf. Die Identität des Denkens und Seins folgt gewiss nicht aus der Zusammenstimmung ihrer Theile, wesshalb auch Spinoza diese ohne jene annahm: wenn umgekehrt die Zusammenstimmung der Theile aus der Identität des Idealen und Realen folgte, so wäre sie doch hier völlig unbewiesen, weil die Beweise für die Identität unzureichend sind. Auch dürfen wir uns wohl die Frage erlauben, woher denn im Realen, dem Gegensatze des Idealen, eine Theilung komme. Einheit und Vielheit, damit aber Theilung, stiftet die Vernunftthätigkeit, sie gehören also ganz dem Idealen an. Nun ist kraft der oben geschilderten Begriffsverwirrung wohl dafür gesorgt, dass man uns entgegen könne, das Reale sei eben auch, inwiefern es für die Entgegensetzung zusammenfassbar ist, ein Ideales (S. 461), doch selbst diess ergäbe nur eine Zusammenstimmung des Idealen mit dem Idealen, nicht mit dem Realen.

Eine vierte Art der Einheit des Denkens und des Seins ersehen wir endlich aus der merkwürdigen Erklärung (S. 54), das Wissen sei ein Denken (denn so muss es heissen, statt umgekehrt wie im Buche), welches die Beziehungen eines bestimmten Seins zur Organisation richtig ausdrückt. In gleichem Sinne heisst es auf der nächsten Seite, das ganze Selbstbewusstsein beruhe auf der Unterscheidung und Verknüpfung der verschiedenen Momente, die bestimmt sind durch die Art, wie Einzelnes ausser uns auf Einzelnes in uns einwirkt. Intellectuelle und organische Thätigkeit, die Form der Begriffe und ihre Materie, die Empfindungen, sind hier als Denken und Sein einander gegenübergestellt; denn das Sein ausser uns als das auf die Organe Einwirkende ist in keinem der beiden Factoren unmittelbar gegeben, sondern es wird durch das Denken erst erreicht und vorausgesetzt, und das Denken hat diese Setzung zu rechtfertigen. Das Denken soll bestehen in Verknüpfung und Unterscheidung, das Verknüpfte und Unterschiedene können nur die Empfindungen sein. Doch nicht jede Operation soll ein Wissen geben, sondern nur die richtige; wornach wird sie sich richten? Nach den Beziehungen des Seins ausser uns zu unserer Organisation. Diese können nur erkennbar sein aus der Beschaffenheit unserer Empfindungen; somit ergäbe

sich für den, der die Möglichkeit des Wissens zu erforschen unternimmt, die Aufgabe, zu zeigen, wie in unseren Empfindungen als einem rein Inneren und Einfachen bestimmte Hinweisungen auf ein Sein ausser uns und auf dessen Beziehungen zu uns liegen können. Wir finden nicht, dass Schleiermacher einen Versuch hiezu gemacht; denn die Erklärung, dass in der organischen Function unser Sein mit dem ausser uns gesetzten Sein identisch sei (S. 56), wird doch nicht dafür gelten sollen. Wie dem auch sei, gewiss ist hier jede Spur einer wahren Einheit des Denkens und Seins völlig verschwunden, und an ihrer Stelle finden wir ein Sichrichten des Denkens nach dem Sein, ein Ausdrücken, also Abbilden des Seins im Denken. Wer könnte auch das Verknüpfen und Unterscheiden der Empfindungen für identisch halten mit den Empfindungen, oder die Beziehungen der Empfindungen, welche die Beziehungen des Seins ausdrücken also abbilden, mit diesen, oder endlich die Beziehungen des Seins mit dem Sein, welches sich auf einander bezieht? Dennoch sagt Schleiermacher (S. 56), das Wissen bestehe in einer Identität der intellectuellen und organischen Thätigkeiten.

Wir sehen, dass die Einheit des Denkens und Seins um so entschiedener behauptet wird, je unbestimmter und dunkler die Begriffe sind, welche mit den Worten Denken und Sein verknüpft werden, dass sie hingegen sich auflöst und endlich ganz verschwindet, je mehr diese Begriffe sich demjenigen nähern, was als erfahrungsmässiges Denken und Sein feststeht. Strenge Einheit wird in Anspruch genommen für das völlig dunkle transcendente Sein; Identität für das halbdunkle verschwimmende Ideale und Reale, sowie für das ihm irrtümlich gleichgesetzte Subject und Object; die Einheit löst sich auf in Parallelismus bei den Theilen des Idealen und Realen, und sie verschwindet ganz und wird ersetzt durch das Verhältniss des Ausdrückens, des Sichrichtens nach dem Andern, da wo von dem wirklichen Denken und den Empfindungen als deren Stoffe die Rede ist.

Besteht eine eigentliche Einheit des Denkens und des Seins, so wird der Irrthum, ein Denken ohne Sein, unbegreiflich. Schleiermacher weiss ihn auch keineswegs zu erklären, ihm ist dafür alles wirkliche Denken ein Nichtwissen, somit ein relativer Irrthum; so bleiben aber allgemeiner und besonderer Irrthum gleich unbegriffen. Eben so wenig verträgt sich mit jener Einheit eine Wissenschaft, die nicht eine reale wäre, nicht ein Sein zum Gegenstande hätte. Wie steht es also um die Ethik, die wie es scheint nicht was ist, sondern was sein soll behandelt? Über den kategorischen Imperativ scheint Schleiermacher allerdings etwas verlegen zu werden (S. 50), doch er setzt für denselben die Vernunft, die göttliche, als gesetzgebende Kraft, die dann allerdings ein Reales ist. Hiebei macht er wieder den Schritt aus der Helle in das Halbdunkel und übersieht zugleich, dass die Würde eines Imperativs vorerst abgesehen von jeder Realität anerkannt sein muss, bevor man ihn und zwar um dieser Würde willen zu einem Realen machen darf. Wie steht es ferner um die Mathematik, wie um die Dialektik selbst? Von beiden wird gesagt, sie seien kein reales Wissen sondern umschliessen dieses und kritisiren es (S. 311); sind sie also ein Wissen? Über die Mathematik erfahren wir nichts, die Dialektik aber, so werden wir (S. 310) belehrt, ist keine Wissenschaft sondern — eine Kunst. Bisher hatten wir wohl Kunstlehren in

Büchern, die gewiss zuletzt auch Wissenschaften sein sollen, hier hätten wir nun sogar eine Kunst selbst schwarz auf weiss gedruckt.

Den Pythagoräern, Plato und Aristoteles ist es nicht gelungen die Dinge in Gedanken aufzulösen; es blieb ein Rest, das Unbegrenzte, die Materie; auch bei Schleiermacher bleibt ein Rest, die Empfindungen, welche den Verknüpfungen zu Grunde liegen, die chaotische Materie als untere Grenze des Systemes der Begriffe, das vom Denken verschiedene Sein als Bedingung eines Wissens. Der Realismus des Mittelalters konnte die Realität des Allgemeinen nicht darthun, denn es fehlte ihm die Einsicht in die Natur des Allgemeinen und der richtige Begriff des Seins; auch Schleiermacher beweist nicht die Einheit des Denkens und Seins sondern er weist nach entweder ein Verhältniss, das nicht Einheit, oder eine Einheit, die nicht Einheit des eigentlichen Denkens und Seins ist. Seine hieher gehörigen Begriffe sind wohl zahlreicher als die des Mittelalters, denn älterer und neuerer Spinozismus und Idealismus hatten indess ihre Contingente geliefert; es ist aber dadurch nur die Verwirrung grösser geworden. Spinoza konnte die Existenz des Irrthumes im wirklichen Denken mit der Grundansicht seines Systemes nicht in Einklang bringen; Schleiermachers Einheit des Denkens und Seins gilt gleichfalls nicht von dem wirklichen in der Erfahrung gegebenen Denken, sondern von einem hinter diesem so sehr im Dunkeln stehenden Idealen, dass die charakteristischen Züge des Denkens an ihm nicht mehr zu erkennen sind. Um dem wirklichen Irrthum gegenüber seine Einheit zu retten, muss er alles wirkliche Denken zu einem Nichtwissen herabsetzen; um derselben Einheit willen ist er genöthigt, gleich Spinoza die Ethik zur Physik zu machen, und die verschiedenen Gebiete des Wissens mit umfassenderem Blicke überschauend, der Mathematik wie der Dialektik, damit aber seinem eigenen Buche, die Wissenschaftlichkeit abzusprechen. Schelling hatte die Einheit der obersten Gegensätze für unerkennbar erklärt und für sie eine intellectuelle Anschauung gefordert, auch Schleiermachers Hauptansicht geht trotz manchen versuchten Nachweisen dahin, dass die Einheit des Denkens und Seins nicht bewiesen sondern nur geglaubt werden könne.

Mit grösserer Entschiedenheit als jemals, in eigenthümlicher Gestalt und in einer Durchführung, die schon durch ihren Umfang imponirt, tritt der Gedanke der Einheit des Denkens und Seins, des Begriffes und seines Gegenstandes in Hegels Systeme auf. Dieses System ist seit einiger Zeit von so vielen Seiten erörtert und beurtheilt worden, dass es erlaubt sein wird hier darüber ohne grosse Ausführlichkeit zu sprechen. Das System geht (Sämmt. W. Band VI) gleich Schleiermachers Dialektik vom gemeinen Denken aus, in welchem der Gegensatz von Gedanke und Object feststeht; an dieser Stelle ist ihm die Philosophie zunächst denkende Betrachtung der Gegenstände, ihre Gegenstände sind Gott, Natur und der menschliche Geist. Auch Hegel ist es darum zu thun die Möglichkeit des Wissens ausser Zweifel zu setzen, und er spricht es aus, dass nur die Einheit von Gedanke und Gegenstand wahre Erkenntniss möglich mache.

Hegels Lehre ist ein System von Gedanken, welche ihr Dasein hatten und zum Theil noch haben in des Meisters subjectivem Geiste und dem seiner Schüler. Das gemeine

Denken wäre nun ohne Zweifel berechtigt an diese subjectiven Gedanken die Frage zu stellen, was für eine Bürgschaft sie ihm zur Beruhigung der aus dem Gegensatze von Gedanken und Object entspringenden Befürchtungen dafür gewähren, dass sie ihre Objecte, Gott, Natur und menschlichen Geist wirklich erreicht und erfasst haben. Das System würde erwidern, es trage in sich den Beweis, dass der Begriff selbst die Wahrheit, d. i. Gott, dass er die Natur und der Geist sei; worauf das gemeine Denken bemerken würde, dass Gott, Natur und Menschengestalt ohne Zweifel schon vor Hegel gewesen, also nicht mit seinen Begriffen erst geworden seien, was jener Einheit des Begriffes und Gegenstandes zu widersprechen scheinete. Das System würde hingegen auf den groben Irrthum aufmerksam machen, der begangen werde, indem man das subjective Denken eines Individuums da unterschiebe, wo von objectiven Gedanken die Rede sei, von der Vernunft, welche die Wahrheit und alle Wahrheit, welche als denkende der Geist, als seiende die Natur sei. Es würde »bemerken, dass wir die Begriffe gar nicht bilden und dass der Begriff überhaupt gar nicht als etwas Entstandenes zu betrachten ist« (VI, S. 322). Wenn nun aber das gemeine Denken weiter fragte, was denn Hegel für eine Bürgschaft habe, dass seine subjectiven Gedanken jene objective Vernunft, jene objectiven Gedanken erreicht und erfasst haben, so möchte es schwer sein, eine befriedigende Antwort zu geben. Ob das subjective Denken, dem ein ihm äusseres Object nach gewöhnlicher Denkweise gegenübersteht, zu diesem zu gelangen und dadurch ein Wissen zu sein vermöge, das ist die Frage; setzt man an die Stelle des Objectes den objectiven Gedanken, so ist die Schwierigkeit nicht gelöst sondern nur verschoben. Diess ist die wichtige schon oben bemerkte Täuschung, welche hier waltet. Kaum wird man sich entschliessen, die blossе Consequenz des subjectiven Denkens als Kriterium der Zusammenstimmung desselben mit den objectiven Gedanken aufzustellen; auch würde sie nicht helfen, weil auch das consequenteste subjective Denken ein subjectives bleibt. Wollte ein bekannter Vertheidiger des Hegel'schen Systemes entgegnen, auch im subjectiven Denken sei die Eine Vernunft thätig, welche alle Wahrheit ist, es erzeuge nachdenkend das Sein, welches Gott vordenkend geschaffen, so wäre zu bemerken, dass diese Ansicht eben auch ein subjectiver Gedanke eines Individuums sei, dessen Zusammenstimmung mit dem objectiven noch in Frage steht. Die hier waltende Täuschung wird wie so manche andere unterstützt durch Worte. Man spricht von objectiven Gedanken. Leicht werden diese und unvermerkt als Gedanken für ein Subjectives, als objective für ein Objectives genommen, und so liegt in ihnen und durch sie die gesuchte Einheit des Denkens und der Gegenstände schon fertig vor; nur ist entweder diese Subjectivität keine eigentliche Subjectivität und diese Objectivität keine eigentliche Objectivität und das Ganze ist der Ausdruck eines verworrenen Gedankens, oder sie sind eigentliche Subjectivität und Objectivität, und dann ist das Ganze eine einfache *petitio principii*. Auch Hegel vermag also seine Einheit des Seins und des Denkens für das subjective Denken nicht geltend zu machen, wie Schleiermacher, doch steht dieser hier entschieden höher. Er hatte seine organische Function als Vermittelungsglied des Denkens und des Seins; Hegel gibt sie auf ohne etwas an ihre Stelle zu setzen, und verliert damit den

eigentlichen Fragepunkt des Problems, die Zusammenstimmung des subjectiven Denkens mit dem Objecte aus den Augen.

Zwar sucht Hegel den Begriff eines objectiven Gedankens ausgehend vom subjectiven zu rechtfertigen. Er lehrt (VI. S. 39 u. w.), das Allgemeine sei das Wesentliche, das Wahre der Dinge; diess werde durch Veränderung der blossen Vorstellung des Dinges mittelst des Denkens gefunden, daher sei es ein Erzeugniss des denkenden Geistes, ein Gedanke, und weil das Wahre des Objectes, ein objectiver Gedanke. Gegen einen so populären Beweis ist es erlaubt in gleich populärer Weise zu erwidern, dass das Wahre des Gegenstandes durch das Denken wohl gefunden nicht aber erfunden werde; der Finder ist wohl der Erzeuger seiner Thätigkeit des Findens, nicht aber des Gefundenen. Wäre es aber auch, so dürfte man mit gleichem oder vielmehr mit entschieden grösserem Rechte statt von objectiven Gedanken von gedachten Objecten und zwar in dem Sinne sprechen, wie der subjective Idealismus es thut, der absolute Idealismus aber es zu keiner Zeit billigen wird. Bei solchen offenbar verfehlten Nachweisungen darf es nicht wundern, auch von Hegel wie von Schleiermaeher die Äusserung zu lesen (III. S. 29), die Ansichten eines vorhandenen Gegensatzes zwischen Subject und Object seien Irrthümer, die »weil sie den Eingang in die Philosophie versperren, vor derselben abzulegen sind.« Diess würde das Geschäft der Philosophie allerdings erleichtern. Doch dürfen wir nicht übersehen, dass Hegel seine Philosophie für die »durch alle Theile des geistigen und natürlichen Universums durchgeführte Widerlegung« jener Irrthümer erklärt; mag es ihr also immerhin nicht gelungen sein, die Möglichkeit des Wissens aus der Einheit des Denkens und Seins mit Hilfe der objectiven Gedanken zu erweisen, so müssen wir doch zusehen, wie sie sonst jene Einheit nachzuweisen bestrebt ist.

Es fällt sogleich in die Augen, dass Hegel eine Einheit des Begriffes und des sinnlichen Einzeldinges nicht nur nicht behauptet sondern für unmöglich erklärt. Der Begriff ist das Allgemeine und als solches ist er das Wesentliche, das Wahre der Dinge; das Sinnliche ist das Nichtige, das Undenkbare, das Unsagbare. Das Sinnliche ist ein Aussereinander, während der Begriff ein Verbundenes, eine Einheit der Gegensätze ist (VI. S. 35 u. w.). Zur Aufrechthaltung des Charakters des Sinnlichen als eines Aussereinander wird (S. 91) gesagt, auch Roth sei nur vorhanden insofern ihm Blau und Gelb entgegenständen. Dagegen dürfen wir jedoch hoffentlich mit allgemeiner Übereinstimmung protestiren, da es Menschen gab, deren Auge für eine oder für zwei Farben völlig unempänglich war und doch nicht für die übrigen, und da überhaupt gar nichts nöthigt bei Roth an Blau oder Gelb zu denken. Ein Aussereinander des Sinnlichen ergibt sich nur, wenn wir dieses nicht als Einzelnes, sondern als eine Mehrheit von Einzelnen fassen, was da von grosser Bedeutung ist, wo das Aussersichsein des Begriffes in der Natur eine so wichtige Rolle spielt. Doch diess ist hier Nebensache; die Hauptsache ist die obige Ansicht vom Verhältniss des Allgemeinen zum sinnlichen, d. i. in der Erfahrung gegebenen Einzeldinge, welche Hegel mit den Pythagoräern, mit Plato und Aristoteles theilt. Diese nun liessen die Einzeldinge durch Verbindung des Allgemeinen mit der Materie, dem Bestimmungslosen, entstehen, was

thut Hegel? Nicht dasselbe, wohl aber etwas Ähnliches. Mit dem reinen Sein beginnt er; es ist ihm (S. 166) »die Bestimmungslosigkeit vor aller Bestimmtheit, das Bestimmungslose als Allererstes.« Dieses bestimmt sich selbst weiter, während es zugleich die perennierende Grundlage alles Bestimmten bleibt. Hegels Sein also ist insoweit die Materie der Alten. Doch unterscheidet es sich auch von dieser; denn es ist überall, auch in den Kategorien, im Begriff u. s. w., während diese nur in den Einzeldingen ist. Wie kommt also Hegel zum Sein der Einzeldinge? Wir haben gesehen, wie viele Mühe sich Aristoteles und die Realisten gegeben, um das Verhältniss des Allgemeinen zu den Einzeldingen begrifflich zu machen; Hegel kömmt leichter zum Ziele. Der Begriff geräth ausser sich, die Idee fällt von sich ab, die Vernunft wird unvernünftig und die Dinge sind da. Diess sind nur andere Formen des sonst oft wiederholten Satzes, dass wo das Einzelne beginnt, das Begreifen zu Ende sei. Und doch ist das Einzelne wie schon bemerkt der eigentliche Gegenstand unserer theoretischen und praktischen Interessen; mit ihm und für es handeln wir, um seinetwillen versuchen wir Theorie und Speculation. Diese Interessen werden nicht befriedigt durch jenes Verzweifeln an der Erkenntniss, sie werden auch nicht zum Schweigen gebracht, wenn man das, dessen man nicht Herr werden kann, für ein Nichtiges, für ein Nichts erklärt. Allerdings lehrt Hegel, dass wir auch die Einzeldinge erkennen, inwiefern das Allgemeine eben von dem Einzelnen gelte; allein in dem Einzelnen ist ein Mehr vorhanden, das wie klein es auch sei, in den Begriff auf keine Weise aufgeht, und ihm daher das Unbegreifliche das Unvernünftige ist. Vernünftig ist ihm zwar alles Wirkliche, aber nur das Vernünftige ist ein Wirkliches. Gesetzlosigkeit und blinder Zufall herrschen daher im Reiche des Einzelnen und Sinnlichen, und zwar nicht bloss in der Körperwelt, sondern auch in den Geistern, da auch der einzelne Mensch, der einzelne Staat, das einzelne Volk u. s. w. ein Einzelnes sind. — Gleich den Pythagoräern, Plato und Aristoteles, hat also Hegel keine Einheit des Begriffes und des Einzeldinges nachgewiesen, wie dort bleibt auch hier auf Seite des Dinges ein Rest, der für den Begriff unfassbar ihm gleichsam unverdaulich ist; gleich den Realisten hat Hegel den Zusammenhang zwischen dem Allgemeinen und dem Einzeldinge nicht aufgefunden, er hat ihn vielmehr völlig zerrissen.

Dennoch behauptet Hegel die Einheit des Denkens und Seins; da nun dieses Denken nicht das erfahrungsmässige subjective Denken, dieses Sein nicht das erfahrungsmässige durch äusseren oder inneren Sinn gegebene Sein ist, so bleibt noch näher zu untersuchen, welchen Inhalt seine Behauptung habe.

Auch nach Hegel charakterisirt sich, wie gesagt, das Wissen durch die Einheit des Denkens und Seins, somit kennt auch er nur ein Wissen um ein Sein; auch ihm ist daher wie Schleiermacher die Mathematik kein Wissen, und die Ethik sammt der Ästhetik ist ihm zwar nicht Physik, aber doch Geschichte. Die absoluten Werthbestimmungen, welche sonst für den Hauptgegenstand der Ethik und Ästhetik erachtet werden, bleiben seinem Systeme fremd und müssen nach jener Ansicht es bleiben. In Übereinstimmung mit ihr sagt er, indem er den Anfang des Philosophirens sucht: »Wir haben, wenn angefangen wird zu denken, nichts als den Gedanken in seiner reinen Bestimmungslosigkeit, — — die Bestimmungslosigkeit

vor aller Bestimmtheit, das Bestimmungslose als Allererstes. Diess aber nennen wir das Sein (VI, S. 166)«. Dieses Sein ist »reiner Gedanke« (S. 165); es ist »leeres Denken« (III, S. 78), es ist »Inhalt des reinen Wissens« (S. 67). Ohne Zweifel müssen wir, wenn wir denken, Etwas denken, denn das Denken ist doch ein Setzen in unserem Geiste, und diess Setzen muss irgend Was setzen. Abstrahiren wir nun wie Hegel fordert von jeder Bestimmung dieses Was, so bleibt ein völlig unbestimmtes Was, ein unbestimmter Gedankeninhalt. Mit welchem Rechte nun gibt Hegel diesem unbestimmten Gedankeninhalte den Namen des Seins? Es liegt hier zunächst wieder eine Vermengung des Seins mit dem Seienden vor. Auf dieses, nicht auf jenes wird das Denken im Wissen bezogen; dieses ist im Wissen mannigfach bestimmt, und kann durch »Abstraction« zu einem Unbestimmten werden. Indem beide, das Sein und das Was dem das Sein zugeschrieben wird, vermengt werden, kann unbemerkt bald das eine bald das andere sich hervordrängen und, wengleich auf Kosten der Richtigkeit, einen Fortschritt des Denkens bewirken. So kommt Hegel zum Werden nur vom Sein, zur Qualität aber nur vom Seienden aus; denn im Werden sind allerdings Sein und Nichtsein enthalten, während die Qualität durchaus nicht aus dem Sein, sondern nur aus einem unbestimmten Was, zu dem eine Bestimmung hinzutritt, zu gewinnen ist.

Sehen wir ab von diesem Fehler, der die Metaphysik von den Eleaten an durchzieht und in ihrem Fundamente schwankend macht; sehen wir auch davon ab, dass von diesem Sein aus die weitere dialektische Entwicklung als völlig verfehlt erscheint, weil wie schon von Andern bemerkt worden der Satz, das Sein ist das Nichts, keinen andern Inhalt hat als: der unbestimmte Gedankeninhalt ist ein unbestimmter Gedankeninhalt: so lässt sich doch nicht läugnen, dass die Bestimmungslosigkeit des Inhaltes bereits ihr Ende erreicht hat im Gedanken des Werdens, den Hegel daher selbst den ersten Begriff nennt, um so gewisser also in den späteren Gedanken der dialektischen Reihe. Somit ist es falsch, dass alle späteren Momente das Sein in sich haben, oder dass jeder Begriff identisch ist mit dem Sein; er ist vielmehr als bestimmter Gedankeninhalt das gerade Gegentheil des Seins, des Bestimmungslosen.

Diess veranlasst, die Darstellung Hegels noch einmal ins Auge zu fassen. Da findet sich, dass der unbestimmte Gedankeninhalt zwar das Sein genannt wird, jedoch wiederholt und mit besonderem Nachdrucke das reine Sein (B. III, S. 77, 78; VI, S. 65), entsprechend dem reinen, leeren Denken. Ist aber das reine Sein der unbestimmte, leere Gedankeninhalt, so ergibt sich von selbst, dass das Sein der Gedankeninhalt sein müsse, und hiemit ist allerdings ein Begriff des Seins gewonnen, von dem aus mit voller Zuversicht die Einheit des Denkens und des Seins behauptet werden kann, denn überall ist es wahr, dass der Gedankeninhalt ein Gedankeninhalt sei. Diess ist das Fundament, auf welchem zunächst Hegels Lehre von der Einheit des Denkens und Seins ruht, und in diesem Sinne mag auch mit Recht behauptet werden, es sei das Wenigste, was sich von dem Begriffe aussagen lasse: dass er sei; denn es ist eine leere Tautologie.

Ein solcher Fehler hätte nicht begangen, noch weniger aber Vielen verborgen

bleiben können, würde er nicht durch Anderes verhüllt, was dem Blicke den Zugang erschwert. Diess Andere sind eine nicht geringe Zahl vielfach verworrener Gedanken. Es wurde oben gezeigt, dass das Problem des Wissens einen Gegensatz des Denkens und Seins voraussetze, wobei nothwendig unter dem Sein die Setzung irgend eines Was, welches zugleich als unabhängig von diesem Setzen gedacht ist, verstanden werde. Von dieser Bedeutung des Seins ist in den obigen Ausdrücken Hegels keine Spur zu finden. Er nennt aber das Sein auch das Einfache, das schlechthin Identische und Affirmative, und besonders oft das Unmittelbare; dabei erklärt er, dass diese Ausdrücke keineswegs in ihrer eigentlichen Bedeutung zu nehmen seien, weil sie Reflexionsausdrücke, z. B. die Unmittelbarkeit die Negation der Vermittlung wären. Die eigentliche Bedeutung, in der sie zu nehmen sind, wird hingegen nur dahin erklärt, dass sie eben das Sein und Nichts als das Sein bezeichnen. Wozu nun diese neuen und noch dazu uneigentlichen also dem Missverständnisse so zugänglichen Ausdrücke? In ähnlicher Weise fragten wir oben: warum für den Begriff eines unbestimmten Gedankeninhaltes den ganz ungehörigen Namen des Seins? Unsere Antwort ist: weil dadurch an das Wort Sein nebenher Begriffe sich anschliessen, welche einerseits an die wahre Bedeutung desselben erinnern, andererseits aber doch so schwankend sind, dass sie erlauben diese Bedeutung überall, wo sie lästig wird, fallen zu lassen. Wir sprechen natürlich nicht von einer Absicht, sondern von einer Wirkung. Das Denken wurde von jeher als ein Bestimmen, von Hegel überdiess als ein Vermitteln aufgefasst. So setzt es ein Unbestimmtes, ein Unmittelbares voraus. Diess ist bei den Alten die Materie, bei den Neueren häufig die Empfindung und das Empfundene. Wie Hegels unbestimmter Gedankeninhalt mit der Materie zusammenhänge, ist bereits gesagt worden; die Empfindung und das sinnliche Ding aber nennt Hegel selbst gewöhnlich das Unmittelbare, und die erstere, weil Zusammensetzung und Negation schon der Vermittlung anheimfallen, auch das Einfache und schlechthin Affirmative. Allein die Materie sind wir alle längst gewohnt als das vom Denken Unabhängige, dem also das Sein in eigentlicher Bedeutung zukommt, vorzustellen, Empfindung und Empfundenes sind sogar die eigentlichen Veranlassungen dieses Begriffes des Seins; es erinnert also das Sein als unbestimmter Gedankeninhalt, sowie das Unmittelbare Einfache und Affirmative, durch ihren Zusammenhang mit Materie Empfindung und sinnlichem Einzelding an das Sein in eigentlicher Bedeutung. Sie erinnern daran, erfüllen so gelegentlich die Leerheit des reinen Seins und erzeugen den Schein, als sei Hegels Sein eben dasjenige, um welches bei der Frage nach der Einheit des Denkens und Seins es sich handelt. An dieser Stelle wie an manchen anderen findet man in dem Systeme statt eines klaren Gedankens nur eine unklare Gesamtwirkung der verschiedensten Gedankenmassen, welche aus den Systemen älterer Denker zusammenströmend freundlich und feindlich sich treffen. Auch bei Aristoteles gewinnen die Begriffe erst durch den Hinzutritt der Materie jene Festigkeit und Selbstständigkeit, durch welche die Einzeldinge als die eigentlichen, die ersten Wesen sich charakterisiren: auch Scholastiker wie Albert der Grosse und Gilbert de la Porrée hatten gelehrt, das Sein sei die Materie, es sei seiner Natur nach früher als das, was es ist.

Nicht der Inhalt des Hegel'schen Seins sondern äusserliche mechanisch mit ihm verbundene Associationen geben ihm demnach die Festigkeit, durch welche es jenen Gegensatz gegen das Denken, dessen Beseitigung die Aufgabe der Wissenschaft ist, ursprünglich zu bilden vermöchte; mit leichter Mühe wird daher die Aufgabe gelöst, indem man jene Associationen, nachdem sie ihren Zweck erreicht, bei Seite schiebt und das Sein als nackten Gedankeninhalt wieder hervorzieht. Diess geschieht auf eine für ein strengeres Denken keineswegs schonende Weise. Das Sein wird am Anfange erklärt für die Bestimmungslosigkeit vor aller Bestimmtheit, die Unmittelbarkeit vor aller Vermittlung, das Bestimmungslose als Allererstes. Die hier hervorgehobenen Beisätze sind wesentlich, denn nur sie berechtigen dazu mit dem Sein zu beginnen. Das Gleiche gilt, wenn gesagt wird, das Sein sei das Einfache, das schlechthin Identische und Affirmative; nur das Einfache vor jeder Zusammensetzung, das Identische vor jeder Differenz, das Affirmative vor jeder Negation ist dieses Sein. Was wird aber aus ihm im Verlaufe der Entwicklung, was ist namentlich dort aus ihm geworden, wo die Einheit des Seins und des Begriffes behauptet wird? Bd. VII, 2. Abth. S. 250 lesen wir: »Einerseits muss zwar das Sein als das absolut Unmittelbare, Unbestimmte, Ununterschiedene von dem sich selbst unterscheidenden und durch Aufhebung des Unterschiedes sich mit sich vermittelnden Denken, vom Ich unterschieden werden; andererseits ist jedoch das Sein mit dem Denken identisch, weil dieses aus aller Vermittlung zur Unmittelbarkeit, aus aller seiner Selbstunterscheidung zur ungetrübten Einheit mit sich zurückkehrt.« Und Bd. VI, S. 113: »Dass aber dieser (der Begriff) schon in seinem ganz abstracten Sinne das Sein in sich schliesse, ist leicht einzusehen. Denn der Begriff, wie er sonst bestimmt wurde, ist wenigstens die durch Aufhebung der Vermittlung hervorgehende, somit selbst unmittelbare Beziehung auf sich selbst; das Sein ist aber nichts Anderes als dieses.« Somit ist zwar das ursprüngliche Sein Unmittelbarkeit vor aller Vermittlung, während die Begriffe nur eine Unmittelbarkeit nach der Vermittlung besitzen, doch nimmt man keinen Anstand, auch diese für ein Sein zu erklären. Mit welchem Rechte? Weil hier wie dort ein Einfaches, eine Einheit, wengleich hier nach dort aber vor aller Vielheit gedacht wird. Dieses Sein ist nun nichts weiter, als ein Gedankeninhalt in der nichtssagenden Form der Einheit, der Identität mit sich selbst. Wie wenig auch das Sein, womit das System beginnt, dem von dem Probleme des Wissens geforderten Sein entspricht, so hat es mit letzterem doch noch den Gegensatz zum Denken gemein; er wird entfernt, indem man an dem anfänglichen Sein das Merkmal, wodurch es mit dem Denken in Gegensatz tritt, einfach weglässt. Dadurch wird natürlich das neue Sein so leer und schwach, dass es seiner Vereinigung mit dem Denken keinen Widerstand mehr leistet. So wenige Umstände macht man da mit den Begriffen, und so leicht wird die Antwort auf eine schwierige Frage gefunden oder vielmehr — verfehlt.

Ein Sein als Unmittelbares, Einfaches, Identisches, Affirmatives, Bestimmungsloses, welches vor unsern Augen sich verklärt zum unbestimmten Gedankeninhalt, zum Gedankeninhalt überhaupt, endlich zur Form der Einheit, der Beziehung auf sich selbst irgend

eines Gedankeninhaltes finden wir in Hegels Systeme, nur das eigentliche Sein fehlt. Hegel selbst jedoch kennt dieses »triviale« Sein, wie seine lange Einleitung über die Stellung des Gedankens zur Objectivität beweist. Wenn sie ihm auch nicht ganz klar geworden zu sein scheint, so setzt sie ihn doch unverkennbar in Verlegenheit. Bd. VI, S. 112 kommt er auf Kant's Beispiel von den 100 Thalern zu sprechen, für deren Begriffsinhalt nicht aber für den Vermögensstand einer bestimmten Person es gleich sei, ob sie bloss möglich oder wirklich seien, und wodurch Kant anschaulich macht, dass das Sein nicht zum Inhalt des Begriffes sondern zur Modalität des Gedankens gehöre, eine gewisse Art des Setzens sei. Hier hat also Hegel die eigentliche Bedeutung des Seins vor sich und muss sich mit ihr abfinden. Zugleich hat er die Gelegenheit, klar und bündig, wie Kant gesprochen, seine Identität des Begriffes und des Seins gegenüberzustellen. Er sagt: »Nichts kann so einleuchtend sein, als dass dergleichen, was ich mir denke oder vorstelle, darum noch nicht wirklich ist, — der Gedanke, dass Vorstellen oder auch Begriff zum Sein noch nicht hinreicht.« Er fragt, was es in der That für eine trivialere Wahrheit geben könne, als dass Denken und Sein verschieden sind? — Somit scheint zugestanden zu sein, dass das Sein nicht zum Inhalte des Begriffes, von dem es etwa ausgesagt wird, gehöre. Hegel fährt fort: „Aldann aber müsste bedacht werden, dass wenn von Gott die Rede ist, diess ein Gegenstand anderer Art sei als hundert Thaler und irgend ein besonderer Begriff, Vorstellung oder wie es Namen haben wolle. In der That ist alles Endliche diess und nur diess, dass das Dasein desselben von seinem Begriffe verschieden ist.« Im Begriffe Gottes sei das Sein mit dem Begriffe nothwendig verbunden. — Für den Begriff Gottes ist also das obige Zugeständniss zurückgenommen; für alle übrigen Begriffe aber scheint es noch zu gelten; denn sie alle, auch die Begriffe der Natur, des subjectiven und objectiven Geistes sind Begriffe eines Endlichen. Diess wird jedoch sogleich widersprochen und die Einheit des Begriffes und Seins für die Natur des Begriffes überhaupt erklärt. Es folgt hier die oben aus S. 113 citirte Stelle, nach welcher der Begriff unmittelbare Beziehung auf sich selbst und darum das Sein ist. Welche von den drei hier sich entgegengesetzten Behauptungen ist nun die wahre? Doch Hegel fährt fort: »Es müsste, kann man wohl sagen, sonderbar zugehen, wenn diess Innerste des Geistes, der Begriff, oder auch wenn Ich oder vollends die concrete Totalität, welche Gott ist, nicht einmal so reich wäre, um eine so arme Bestimmung wie Sein ist, ja welche die allerärmste, die abstracteste ist, in sich zu enthalten. Es kann für den Gedanken dem Gehalte nach nichts Geringeres geben, als Sein.« Hier ist das Kantische Sein als ein Setzen wieder einfach fallen gelassen; an seine Stelle ist das gesetzte Was, der bestimmungslose Gedanke gekommen, und die ganze Frage ist ihres ursprünglichen Sinnes beraubt. Hegel sagt weiter: »Nur diess mag noch geringer sein, was man sich etwa beim Sein zunächst vorstellt, nämlich eine äusserliche sinnliche Existenz, wie die des Papiers, das ich hier vor mir habe; von einer sinnlichen Existenz eines beschränkten, vergänglichlichen Dinges aber wird man ohnehin nicht sprechen wollen.« Das Kantische Sein ist hier plötzlich wieder da. Von den sinnlichen vergänglichlichen Dingen sagen wir es, wenn auch nicht ausschliesslich, so doch mit der grössten

Zuversicht aus; von ihnen will Kant reden, da er wirklich von ihnen redet, und er hat ein Recht dazu; denn in ihnen ganz allein liegt der Ursprung der Frage nach der Einheit des Denkens und Seins und damit auch des Hegel'schen absoluten Idealismus. Weil man sie nicht bezwingen kann, werden sie aus dem Systeme hinausgestossen, zuvor aber so tief als möglich herabgesetzt um den Schein zu gewinnen, dass an ihnen nichts verloren sei. Hegel schliesst mit der Versicherung, dass die Menschen sich durch jene trivialen Einwendungen in der Gewissheit, dass Gott ist, nicht werden beirren lassen; womit man denn auch einverstanden sein wird. So unsicher und daneben fallen die Streiche hier, wo es galt den Nagel auf den Kopf zu treffen.

Die Einheit des Denkens und Seins ist auf allen Entwicklungsstufen der Idee nichts als die Einheit eines Gedankeninhaltes mit sich selbst. Die Entwicklungen der Logik erklärt Hegel selbst für Abstractionen: Die Logik ist die Wissenschaft der reinen Idee, der Idee im abstracten Elemente des Denkens. Das Allgemeine ist das Abstracte (VI, S. 34). Die Natur- und Geistesphilosophie ist gleichsam eine angewandte Logik, ihre Begriffe sind nur besondere Ausdrucksformen der Formen des reinen Denkens (S. 50). Im Einklange mit diesen Erklärungen heisst es Bd. VII, 2. Abth. S. 14: »Das schon in der einfachen logischen Idee enthaltene Erkennen ist nur der von uns gedachte Begriff des Erkennens, nicht das für sich selbst vorhandene Erkennen, nicht der wirkliche Geist, sondern bloss dessen Möglichkeit. Der wirkliche Geist, welcher allein in der Wissenschaft vom Geiste unser Gegenstand ist, hat die äussere Natur zu seiner nächsten, wie die logische Idee zu seiner ersten Voraussetzung.« Was hier von dem Erkennen gesagt ist, gilt offenbar auch von den übrigen Entwicklungen der logischen Idee, dem Wesen, dem subjectiven Begriffe, dem Objecte, dem Mechanismus, Chemismus; nicht das wirkliche Wesen, Subject, Object enthält die Logik, sondern unsere Begriffe davon. Sind denn nun nicht wir, die wir eben den Inhalt der Logik daechten, dieselben, welche nun denkend zur Natur- und Geistesphilosophie übergehen? Unsere Begriffe der Natur, des subjectiven und objectiven Geistes bis zum Begriffe des absoluten Wissens hinauf sind es auch hier, die uns beschäftigen; sie sind nur reicher an Inhalt, concreter d. i. minder abstract geworden, denn allgemeine Begriffe sind sie noch immer. Wenn nun in der Logik unseren Begriffen des subjectiven Begriffes, des Objectes, des Erkennens der wirkliche subjective Begriff, das wirkliche Object, das wirkliche Erkennen noch als ein von ihnen Verschiedenes gegenüberstehen, so müssen auch in der Naturphilosophie und Philosophie des Geistes unsere Begriffe der Schwere, des Sonnensystems, der Cohäsion, des thierischen Organismus, des Gedächtnisses, des Staates verschieden sein von der wirklichen Schwere, dem wirklichen Sonnensystem, dem wirklichen Staate u. s. w. Diess gälte selbst dann, wenn in dem Inhalte der Begriffe der Schwere, des Staates das Wirklichsein läge, wie im Begriffe Gottes das Sein; denn wir hätten doch ebenfalls nur den Begriff des Wirklichseins, nicht das Wirklichsein selbst. Hegel versichert zwar, der Begriff habe Realität im Unterschiede seiner Momente, er gebe durch die Besonderheit sich äusserliche Realität und mache sich hiedureh und als negative Reflexion in sich zum Einzelnen; allein durch Besondenrug wird der Begriff nur ein beson-

derer Begriff, und die negative Reflexion in sich ist nur die schon bekannte Form der Einheit eines Gedankeninhaltes, die am meisten verflüchtigte und darum unstatthafte Bedeutung des Hegel'schen Seins. Hegel's Phänomenologie bezeichnet die Natur des Seins und seiner Einheit mit dem Denken, wie sie in dem Systeme zu finden sind, sehr genau (II, S. 131): »Nennen wir den Begriff die Bewegung des Wissens, den Gegenstand aber das Wissen als ruhige Einheit oder als Ich, so sehen wir, dass nicht nur für uns, sondern für das Wissen selbst der Gegenstand dem Begriffe entspricht.« Gedanke und Object sind identisch, weil sie beide Gedanken und zwar derselbe Gedanke sind.

Auf der langen Linie der Begriffe, von dem obersten bis zum untersten ist das Sein nicht zu finden, höchstens nur der Begriff des Seins, es selbst liegt neben demselben. Wie dabei ein Wissen möglich sei, das ist die Frage. Das absolute Wissen ist aber gar kein Wissen; es ist Idealismus, ein Denken, welches auf das Sein verzichtet hat. Doch fehlt bei diesem Verzicht die rechte Entschlossenheit. Der Idealismus kann das eigentliche Sein in sich nicht produciren, und kann es eben so wenig aus der Erfahrung hinwegläugnen; er lebt und stirbt in vergeblichem Abmühen nach Innen und nach Aussen.

Wo immer bisher die Einheit des Denkens und Seins behauptet worden, da wurde sie weder für das erfahrungsmässige Denken, noch für das erfahrungsmässige Sein in Anspruch genommen; bewiesen ist sie bisher nur in der Bedeutung: das Denken ist das Denken, oder: das Sein ist das Sein; was darüber bewiesen scheint, beruht auf verworrener Auffassung wie des Denkens so des Seins und ist in sich voll von Widersprüchen. Die Betrachtungen, zu welchen dieses Resultat in Verbindung mit den obigen historischen Darstellungen veranlasst, mögen einer anderen Gelegenheit aufbehalten bleiben.



ZOBODAT - www.zobodat.at

Zoologisch-Botanische Datenbank/Zoological-Botanical Database

Digitale Literatur/Digital Literature

Zeitschrift/Journal: [Abhandlungen der mathematisch-naturwissenschaftlichen Classe der königl.- böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften](#)

Jahr/Year: 1847

Band/Volume: [5_5](#)

Autor(en)/Author(s): Exner Franz

Artikel/Article: [Über die Lehre von der Einheit des Denkens und des Seins. 217-247](#)