Der Gedanke.

Fliegende Blätter in zwanglosen Heften.

Herausgegeben
von
Dr. C. L. Michelet.

„An solchem Princip hängt der Himmel und die ganze Natur.“
Aristoteles.

Achter Band.

Nebst einer Photographie.

BERLIN.
Nicolaische Verlagsbuchhandlung.
(A. Effert & L. Lindtner).

1871.

Die Epigonen
und
die Heroen der Wissenschaft.

Eine Beleuchtung
von
Bergmanns Kritischer Grundlegung zur Metaphysik.

Durch
Michelet.

(Vortrag, gehalten i. d. Sitzung der Philosophischen Gesellschaft v. 25. April 1868.)

Ehe ich ausführlich auf die Abhandlung eingehe, welche an der Spitze der neuen von Hrn. Bergmann herausgegebenen Zeitschrift: „Philosophische Monatshefte" steht, erlauben Sie mir, m. H., einige Worte vorauszuschicken über eine Stelle des Programms, die also lautet (S. VI): „Die Redaction der beabsichtigten Zeitschrift hält nicht dafür, dass das wahre System auch nur in den wesentlichsten Zügen, die zur Kennzeichnung einer systematischen Form erforderlich sind, schon geliefert sei." Wer, nachdem Hegel durch die Darstellung der Geschichte der Philosophie erwiesen hat, dass die wahre Philosophie von Anfang an gefunden sei, dass das letzte System alle vorhergehenden kraft seiner systematischen Form in seine Einheit zusammengefasst habe, diess nicht anerkennt, — der sucht das wahre System nicht in der Totalität der Systeme, sondern in einem einseitigen.

Sätze, wie die darauf folgenden: „dass uns bereits ein grosser Schatz der fruchtbarsten Gedanken überliefert ist," oder „dass schon jetzt die Form des wahren Systems in mannigfachen Andeutungen hervortritt," oder gar „dass es die Aufgabe der Denker der Gegenwart sei, einmüthig in reinem Streben nach Wahrheit zusammenzuwirken," u. s. w. sind, einer geschichtlich abgeschlossenen, zur Reife gediehenen Gedankenentwickelung der Deutschen Philosophie von Kant bis Hegel gegenüber, höchst unreife, unbestimmte, wenig besagende Sentenzen. Wenn aber aus diesen und ähnlichen jugendlichen Ergüssen der Schluss gezogen wird: „Darum kann eine rege Betheiligung an der Zeitschrift auch von Seiten der verschiedenen Schulen nur erwünscht sein," so möchte ich fragen, auf was für andere Mitarbeiter, die keiner Schule angehören, die Redaction denn gerechnet hat.

Will Hr. Bergmann selbst keiner Schule mehr angehören, sondern wirklich, gleich Hegel, alle Schulen „einmüthig" machen: so wird meine ganze folgende Erwiderung zeigen, dass er sich im Wesentlichen an die Kantische Schule anschliesst, wie er ja auch, in Uebereinstimmung mit Hrn. Trendelenburg, am Ende dieses ersten Heftes (S. 88) einen solchen Anschluss für erfolgreich hält, „die Studirenden in das Studium der Philosophie einzuführen." In der That kommt mir dieses modegewor-

dene Wiederhervorholen Kants wie ein pädagogischer Versuch vor, die Arbeit der Geschichte der Philosophie dieses Jahrhunderts für den zurückgebliebenen Einzelnen zu repetiren und ihn so zum Ziele zu führen, nachdem dieses Ziel bereits im Grossen und Ganzen durch die weltgeschichtliche Entwickelung selber für die Mitgekommenen erreicht worden ist.

So viel genüge vorläufig und assertorisch, nur um die beiden Standpunkte scharf zu zeichnen. Ich werde jetzt Hrn. Bergmanns Aufsatz selbst, welcher in drei Abschnitte zerfällt, meiner Beurtheilung unterziehen.

I.

Betrachten wir die im ersten Abschnitt entwickelte Grundlegung zu dieser kritischen Grundlegung der Metaphysik, so müssen wir es dem Verfasser wohl Dank wissen, dass er uns in die tiefsten Tiefen der Erkenntniss steigen lässt, selber den Grund- und Eckstein der Philosophie in den Boden des Geistes versenkt, um später darauf mit Ruhe und Sicherheit den majestätischen Bau der Metaphysik auszuführen. Freilich wenn schon Montesquieu von den Modernen überhaupt sagte, dass sie dem Alterthum gegenüber nur Nachlese halten: so könnte es noch verwundersamer scheinen, dass in unserer epigonischen Zeit abermals das von den Helden des Gedankens geschichtlich Errungene gleichsam unterbrochen, wie zu Sokrates', Cartesius' und Kants Zeiten wieder einmal *tabula rasa* gemacht werden müsse; um nach Beseitigung der alten Bau-Materialien ein neues Haus zu errichten, — oder auch nur ein altes zu erneuen. Von vorn herein wollen und können wir indessen dem Verfasser die Berechtigung zum Neubau nicht abstreiten, da unser Urtheil erst an der kritischen Vergleichung seiner Grundlegung mit den bereits vorhandenen Rissen sich zu bewähren hat.

Der Verfasser ist von der mehr, als zweitausendjährigen Arbeit der logischen Wissenschaft nicht ganz befriedigt. Er sagt, der Versuch, den Inhalt der schlechthin allgemeinen Gesetzmässigkeit des Denkens darzustellen, sei ihr nur unvollkommen gelungen. „Es lässt sich," fährt er fort, „allerdings nicht in Abrede stellen, dass die Logik in ihrer jetzigen Gestalt, oder vielmehr in allen Gestalten, die ihr bis jetzt gegeben sind, an grossen Mängeln leidet. Allein diese Mängel thun der Autorität der logischen Gesetze keinen Eintrag" (S. 2). Die Mängel in der Mehrheit kann man allenfalls sich veranlasst finden, selbst in der letzten Gestalt der Logik nicht in Abrede zu stellen. Aber auf den Mangel im Singular kommt es an. Ist der Versuch Hegels gelungen, oder nicht? Ferner: Was versteht denn Hr. Bergmann unter der logischen Gesetzmässigkeit? Offenbar meint er nur die Denkgesetze der formalen Logik, von denen er ja auch im Verlauf seiner Untersuchung zweimal (S. 11, 31) den Satz der Identität heranzieht. Von diesen Gesetzen sagt er in Bezug auf das erwachende Bewusstsein

des Einzelnen: „Es ist deren eigenthümliche Natur, dass sie, einmal aufgefunden, unmittelbar einleuchtend sind. Das Denken erkennt sie sofort als die Vorschriften an, die es sich mit seinem Ziele, dem Wissen, geben muss, und denen es bis dahin ohne klares Bewusstsein gefolgt ist" (S. 2). Wir nehmen hiervon Act für uns!

Ueber die Unfehlbarkeit jener seiner Gesetze, um zum Wissen zu gelangen, steigt nun dem Verfasser nicht der mindeste Zweifel auf. Es heisst: „Bis hierher ist indessen wohl kaum ein Widerspruch zu befürchten. Die Deutsche Philosophie hat zwar vieles Erstaunliche aufgestellt, aber bis zu einer Ableugnung der logischen Gesetzmässigkeit überhaupt ist sie doch nicht vorgegangen. Die Meinungen gehen erst auseinander in der Frage, wie sich die logische Gesetzmässigkeit zum Inhalte des Denkens verhalte" (S. 2). Hierauf ist zunächst zu erwiedern, dass die Deutsche Philosophie auch diess „Erstaunliche aufgestellt hat," dass die logische Gesetzmässigkeit des Verstandes nur Endliches zu erkennen vermöge, demonstrative Wissenschaften, wie Aristoteles sagt, die Principien nicht erreichen können. Da also Principien durch logische Gesetzmässigkeit nicht beweisbar sind, so stimmen Aristoteles und Hegel darin überein, dass sie lediglich auf dem Wege der Dialektik gefunden werden können, und dass diess erst ein Wissen aus Vernunfterkenntniss sei; was Kant zwar in Aussicht gestellt, aber nicht zur Erfüllung hat bringen können. Dass die Nachkantische Deutsche Philosophie diese Erfüllung gegeben hat, brauche ich hier um so weniger zu beweisen, als siebenzig Jahre der Geschichte der Philosophie es unwiderleglich erhärtet haben. So leugnet die Deutsche Philosophie zwar nicht die logische Gesetzmässigkeit des Verstandes überhaupt ab; indem sie dieselbe aber auf ein gewisses Gebiet einschränkt, macht sie sie zur Dienerin des Vernunftgesetzes. Von dieser durch die dialektische Methode zu entwickelnden logisch-metaphysischen Gesetzmässigkeit, als Verknüpfung entgegengesetzter, einseitiger Verstandesbestimmungen, die von Kant, Fichte, Schelling und Hegel *uno ore* immer deutlicher und bestimmter verkündet worden ist, — von dieser Dialektik, sage ich, ist in Hrn. Bergmanns Aufsatz sogar bis auf's blosse Wort jede Spur einer historischen Erinnerung geschwunden.

Sodann müssen wir Hrn. Bergmann vorhalten, dass die Meinungen nicht erst in der Frage auseinandergehen, wie sich die logische Gesetzmässigkeit zum Inhalte des Denkens verhalte, sondern schon darin, ob es hier überhaupt ein solches Verhältniss Zweier zu einander gebe. Denn während die alte Logik das Denken von seinem Gegenstande trennt, und nun mühsam nach ihrem Verhältnisse sucht, hat die aus der transscendentalen Logik Kants hervorgegangene metaphysische Logik, die schon Plato Dialektik nannte, das inhaltsvolle Denken zu ihrem alleinigen Gegenstande. Für den Verfasser sind alle diese Er-

rungenschaften nicht geschehene, und er macht daher eine Voraussetzung, zu der er durchaus nicht befugt ist, indem er behauptet: „Es ist von vorn herein anzunehmen, dass die Logik, als die Wissenschaft von den Formen der Erkenntniss, die Metaphysik, als die Wissenschaft von dem reinem Inhalte der Erkenntniss, d. h. dem allgemeinen Gesetze der gegenständlichen Welt, zur Voraussetzung habe" (S. 6). Wenn hier die Metaphysik sogar zur Grundlage der Logik gemacht wird, so ist schwer abzusehen, wie die logische Gesetzmässigkeit sich dieses ihr vorausgesetzten metaphysischen Inhalts während des Processes ihrer Ableitung entledigen könne. So viel aber ist klar, dass man in der Geschichte der Philosophie, zum allerwenigsten seit Kant und Hegel, nicht mehr „von vorn herein annehmen" darf, die Logik habe es nur mit der Form des Erkennens zu thun, indem der Verfasser ja (S. 8) selber angiebt, dass Kant „im Denken auch eine Quelle für den Erkenntnissinhalt fand, und somit neben die formale die transscendentale Logik stellte," — „die speculative, die Hegel'sche Logik" aber sogar „die Identität der logischen und der metaphysischen Gesetzmässigkeit postulirt" (S. 12), also für Beide denselben Inhalt fordert. Wogegen der Verfasser alles Ernstes auf die Autorität von — Fries recurrirt, welcher einst drucken liess: „Durch die blosse Logik können wir ebensowenig zu einer Erkenntniss gelangen, wie durch ein Fernrohr ohne den gestirnten Himmel zur Astronomie" (S. 7).

Wenn schon Hegel einem Verflacher Kants, dem Krug, beim Wechsel des Jahrhunderts, vorwerfen durfte, dass seine Philosophie abgestandenes Kantisches Bier sei, wie viel mehr können wir diess diesem Verflacher des Verflachers, dem Fries, thun, nachdem das Jahrhundert bereits seine Mitte längst überschritten. Im Gegensatz zu solchen Leuten ist denn der Verfasser auch von der so reichen philosophischen Bewegung unseres Jahrhunderts nicht ganz unberührt geblieben, wenn wir S. 1 lesen: „Durch alle verschiedenen Ansichten von der Philosophie geht dieses Gemeinsame hindurch, dass sie dem Wissensbedürfnisse, wie es aus dem Wesen des allen zufälligen Objecten gegenüber sich selbst gleichen Denkens fliesst, Genüge thun solle." Und S. 3: „Nun können aber Wahrheit und Irrthum ihren Sitz nicht insofern im Denken haben, als dasselbe aus aller Beziehung zu seinem Inhalte gelöst gedacht wird. Mithin muss im reinen Begriffe des Denkens eine Beziehung des Denkens auf seinen Inhalt mit gesetzt sein."

Möchte schon hieraus entnommen werden, dass auch für Herrn Bergmann das inhaltsvolle Denken die Quelle der Erkenntniss sei, indem sogar von einer „Einkehr des Denkens bei sich selbst," von einem „in ihm treibenden Wissensprincip" (S. 1) gesprochen wird: so scheint sich diese Auffassung noch mehr durch die historische Beleuchtung, die er der Entwickelung seiner Ansicht vorausschickt, zu rechtfertigen. Kant wird nämlich „der Urheber des Gedankens, dass

das Denken *a priori* seine Gegenstände bestimme," genannt. Wobei freilich die Thatsache, dass Kant „das Denken auch als Quelle für den Erkenntniss inhalt in Betracht" gezogen habe, dann dahin eingeschränkt wird, dass „diess einzig und allein daraus erklärbar" sei, dass es „nach ihm eine reine Sinnlichkeit" gebe, mit der „verknüpft das Denken noch reines Erkennen" sei. Wegen dieses dem Denken unentbehrlichen, von der Sinnlichkeit ihm gelieferten Erkenntnissinhalts lesen wir sogar, dass die Kantische Theorie irrthümlich sei, weil dualistisch: „dualistisch in der Unterscheidung des logischen und des transscendentalen Denkens, dualistisch in der Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand, und dualistisch in der Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich" (S. 7—8). Vortrefflich! Schon Hamann hatte in seiner gleich nach der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft 1781 erschienenen Kritik dieses Kantischen Werkes Dasselbe ausgesprochen: „Wozu eine so gewaltthätige, unbefugte Scheidung dessen, was die Natur zusammengefügt hat? Werden nicht beide Stämme durch diese Dichotomie oder Zwiespalt ihrer transscendentalen Wurzel ausgehen und verdorren? — gleich dem wunderlichen Krieg in einem alten Kirchenliede: wie Ein Tod den andern frass" (Hamanns Werke, Bd. VI, S. 50—51).

Doch ach! Nur zu bald reisst der schöne Wahn über diesen Standpunkt unseres Verfassers entzwei; und er erscheint viel dualistischer, als Kant, ohne die mindeste Ahndung davon zu haben. Im Verfolg seiner kritischen Geschichte der Philosophie sagt der Verfasser zwar: „Den Kantischen Dualismus überwand Fichte. Die Folgerungen, die wir aus der Voraussetzung, dass das Denken an sich ein Wissen sei, zogen, stimmen ganz mit der Grundlage der Fichte'schen Wissenschaftslehre überein. Fichte bezieht dasselbe Denken, welches die logische Gesetzmässigkeit zur innern Bestimmtheit hat, auf einen Erkenntnissinhalt *a priori*" (S. 9). Mit Erlaubniss aber des Hrn. Borgmann, Fichte hat keineswegs den Kantischen Dualismus überwunden. Denn das Nicht-Ich, wenn es auch im Ich gesetzt wird (was Kant ja mit unsern Empfindungen auch schon that), steht doch dem Ich ganz dualistisch gegenüber; und der unendliche Anstoss bleibt das Ding an sich, wenn er auch der Subjectivität des psychologischen Bewusstseins angehört, damit aber nur um so schwerer auf den Magen drückt. Und indem der Verfasser selbst seine Uebereinstimmung mit Fichte einräumt, wollen wir durch seine eigenen Worte seinen sogar noch weit über Fichte hinausragenden Dualismus bestätigen.

So wird S. 3 gesagt: „Es ist die Grundthatsache unseres Bewusstseins, dass wir in allem Denken das Denken selbst von seinem Inhalte unterscheiden, und den Inhalt als ein von unserem Denken Unabhängiges hinstellen, d. i. gegenständlich machen." — Ferner: „Das Denken kann vermittelst seiner logischen Gesetzmässigkeit allein zu

keiner Erkenntniss gelangen, noch einen gegebenen Inhalt erweitern, oder ergänzen." — „Durch sich selbst ist also die logische Gesetzmässigkeit mit keinem Erkenntnissinhalte verknüpft; aus der Form selbst entspringt dieser Inhalt nicht" (S. 7, 12). Hiergegen haben wir einzuwenden, dass das Denken eben zu einem ganz Leeren wird, wenn wir es seinem Inhalte nur gegenüberstellen. Das Denken ist erst etwas in und durch seinen Inhalt. Sein, Werden, Unendliches, Ursache, Substanz u. s. w., — kurz, alle Kategorien bilden den immanenten Inhalt des Denkens. Gegenstand, Object selbst ist nicht etwas unserem Denken Gegenüberstehendes, sondern ebenfalls eine Kategorie, ein Erkenntnissinhalt, der sich uns aus dem Denken entwickelt. Vollkommen pflichten wir indess dem Satze bei: „Wir verstehen unter Gegenstand den uns innerhalb des Bewusstseins gegenübergestellten Inhalt unserer Vorstellungen" (S. 3). Hier wird durch eine Subreption ein Gegenstand dem andern, — der Vorstellungsinhalt dem Denkinhalt untergeschoben, und auf diesen angewendet, was nur von jenem gilt. Wenn dabei öfters eingeschärft wird, dass die Frage nach dem Verhältniss des Vorstellungsinhaltes, als unseres Gegenstandes, zu dem Dinge an sich (S. 2—3, 9) vorläufig noch bei Seite zu lassen sei: so thut diess auch wirklich nichts zur Sache, da es gleichgültig bleibt, ob der Gegenstand, der von unserem Denken unabhängig ist, sich in oder ausser unserem Bewusstsein befindet.

Jenen Dualismus vor sich hertragend, giebt nun unser Verfasser drei Arten von Logiken an: Erstens. In der formalen Logik habe das Denken an und für sich nur zur leeren Stelle eines Inhalts oder Gegenstandes eine Beziehung; so dass die logische Gesetzmässigkeit bloss die Form der Erkenntniss betreffe. Diese Ansicht habe den Empirismus zur unmittelbaren Consequenz. — Die andere Ansicht sei die, welche dem Gegenstande als solchen eine Bestimmtheit, einen Inhalt als ein Wirkliches, dessen Wissen eben das Denken an und für sich sei, beilege. Es heisst in dieser Rücksicht: „Da es ein und dasselbe Denken ist, welches seinen Gegenstand *a priori* bestimmt, und welches sich in seiner Beziehung zu seinen Gegenständen bestimmte Formen vorschreibt, so ist leicht einzusehen, dass zwischen diesen Formen der Erkenntniss und jenem reinen Inhalte derselben die innigste Beziehung bestehen müsse" (S. 4, 6, 28). Offenbar ist diese „andere Ansicht" die des Hrn. Bergmann selbst; und wir wollen den Ausdruck „innigste Beziehung" nicht ohne Anerkennung lassen. Aber er genügt uns noch lange nicht, weil Bezogene eben auseinander Liegende sind, — das Denken und sein Inhalt also immer noch Andere gegen einander bleiben. — Wir können uns daher, kraft unserer vom Verfasser ignorirten dialektischen Einsicht, nur zu der dritten Ansicht schlagen, „welche," sagt er, „als speculative Logik bezeichnet zu werden pflegt, und welche eine Zeit lang die Deutsche Philosophie beherrscht hat" (S. 10), —

auch, setzen wir hinzu, wohl noch lange Zeit beherrschen wird, indem wir die Verheissung des Verfassers, dass sie, ihrer eigenthümlichen Natur nach, begriffen unmittelbar einleuchtend sein muss (s. oben, S. 3), für sie acceptiren. Der Verfasser bemerkt über sie (S. 10—11): „Sie erklärt die logische Gesetzmässigkeit des bewussten Denkens für schlechthin einerlei mit der allgemeinen objectiven Gesetzmässigkeit der Dinge." Gewiss!

Doch um sich nun den Weg zu seinem so oben angegebenen Standpunkt zu bahnen, glaubt Herr Bergmann vorher jenen Hegel'schen widerlegen zu müssen, ohne zu ahnden, dass er damit eigentlich den Standpunkt aller wahren Philosophie, wie er besonders mit recht klarem Bewusstsein bei Heraklit, Anaxagoras, Plato, Aristoteles, Scotus Erigena, Bruno, Spinoza, Schelling und so vielen Andern hervortritt, zu widerlegen versucht. Der erste Beweis ist ein apagogischer, indem die speculative Ansicht *ad absurdum* geführt werden soll. Nämlich so: Da in dieser Ansicht die Abstraction der Dinge oder Gegenstände von einem erkennenden Bewusstsein unzulässig sei, so sei nach ihr jeder Gegenstand der bewusste Begriff seiner selbst. — Wolle man dagegen (wie es z. B. von mir geschehen ist) das Wesen der Welt als ein unbewusstes Denken auffassen, so begehe man eben die Abstraction, die man für unzulässig erklärt habe, und trenne Form und Inhalt. Denn das bewusste Denken sei die Form, das bewusstlose der Inhalt (S. 10—11).

Hierauf ist zu entgegnen, dass die trennende Abstraction beider Seiten in Wahrheit für unzulässig ausgesprochen werden kann, ohne dass darum die abstrahirende Trennung unmöglich sei. Vielmehr existirt sie, aber als das Endliche, und wird auch als solches vom endlichen Wissen, mithin auch von dem unseres Verfassers, aufgenommen (s. oben, S. 3). Denn in seiner Ansicht finden wir eben die Trennung und Abstraction, ungeachtet des Satzes von ihrer innigsten Beziehung, zu dem jedoch dem Verfasser jede Berechtigung abgeht. Wenn aber in Wahrheit die Welt aus Einer gemeinsamen Wurzel, aus dem unendlichen Principe selber, welches die Gegensätze in sich schliesst, entsprossen ist, warum soll nicht die Gesetzmässigkeit des natürlichen und des geistigen Universums, ungeachtet der Erscheinung ihrer Trennung, im innersten Wesen ein und dieselbe sein? — Das bewusstlose Wesen der Dinge aber kommt im menschlichen Denken zum Bewusstsein, und kann es nur, insofern die Gesetzmässigkeit Beider dieselbe ist. Der Gegensatz kann auch nicht der von Form und Inhalt sein, indem Ein und derselbe unveränderte Inhalt Ein Mal in Form des Bewusstseins, und das andere Mal in der der Bewusstlosigkeit sich zeigt.

Auf diese indirecte Widerlegung folgt zweitens eine directe, welche also lautet: „Könnte die Logik nicht von allem Inhalt des Denkens abstrahiren, so gäbe es keine Norm, nach der das Verfahren aller

Wissenschaft beurtheilt werden könnte. Denn die Frage, ob ein Gesetz in einem gegebenen Falle erfüllt sei, setzt voraus, dass es unabhängig von demselben in seiner Allgemeinheit betrachtet werden könne" (S. 11). Uns will bedünken, dass, nur wenn der Maassstab den wesentlichen Inhalt des Gemessenen in sich schliesst, mit Sicherheit entschieden werden könne, ob dieses seiner gesetzmässigen Norm entspreche, oder nicht. Dabei leugnen wir gar nicht, dass ein Gesetz auch unabhängig vom besondern Gegenstande in seiner Allgemeinheit betrachtet werden müsse, um seine Anwendung auf den einzelnen Fall zu ermöglichen; doch kann dieselbe nicht von Statten gehen, wenn der Inhalt nicht wirklich in jener Allgemeinheit gegeben ist. Ueberhaupt ist aber der Gegensatz von Form und Inhalt eine sehr unkritische Abstraction, welche eben einer kritischen Grundlegung der Metaphysik am Wenigsten ziemt. Denn wenn die logische Methode, als das bewusste Fortschreiten von Kategorie zu Kategorie, die Form der Erkenntniss genannt werden kann, so sind die Stufen dieser dialektischen Bewegung selbst die Momente des Inhalts. Der Inhalt ist nur die Totalität der Formen in der bewussten, wie in der bewusstlosen Welt. „Kann" aber „die Form nicht für sich bestehen," wie es S. 7 heisst: so scheint uns nicht daraus zu folgen, dass „sie sich nicht durch sich selbst mit einem Inhalt erfüllen" könne, sondern vielmehr, dass sie ihn ursprünglich schon an und in sich haben müsse (s. oben, S. 6).

Zur Unterstützueg seines Arguments fügt der Verfasser dann noch den Satz hinzu: „Es ist schlechthin unverständlich, wie eine allgemeine Einsicht in die Natur der Dinge zugleich eine Theorie sein könne für die Unterscheidung des richtigen Gebrauchs des Denkens vom falschen" (S. 11). Hier frage ich ihn, welches Kriterium der Richtigkeit er denn bei seiner aprioristischen Aufstellung der logischen Gesetzmässigkeit des Denkens hat, wenn ihm aller Inhalt der Wahrheit draussen in einer unabhängigen Natur der Dinge *a posteriori* gegeben ist. Einzig und allein wenn wir, kraft der dialektischen oder meinetwegen genetischen Methode, die Kategorien Sein, Werden, Grund, Substanz u. s. w. als den wahrhaften Inhalt des absoluten Princips entdecken, und nun die Recognition dieser Begriffe in der angeschauten Natur der Dinge vornehmen, wird es verständlich, wie wir das falsche Denken von dem richtigen unterscheiden können; — nämlich wenn sich Denken und Sein, wie zwei mathematische Dreiecke, decken, haben wir die Wahrheit gefunden. Unser logisches Denken hat also an der objectiven Natur der Dinge ebenso gut einen Prüfstein, wie es selber die Norm für die richtige Auffassung des Erfahrenen ist. Wenn die Stoiker die allgemeine Vernunft (κοινὸς λόγος) in der Natur aufsuchten, um ihr gemäss sittlich handeln zu können: so gehen wir hier auf diese Coincidenz der bewussten und der unbewussten Welt zum Behufe der Erkenntniss aus, ohne dass die Wechselwirkung ihres Normirens uns in den *circulus vitiosus* hineintriebe.

Zuletzt soll auch ein Beispiel diese zweite Widerlegung erläuternd vollenden: Der Satz der Identität (A=A) soll nur eine Vorschrift für meine Gedankenbewegung, kein Inhaltsprädicat des Gegenstandes sein, obgleich nicht geleugnet werden soll, dass es auch eine reale Selbstbeziehung das A auf sich selbst gebe, die aber mit der logischen Regel um so weniger gemeint sei, als sonst die objective Thätigkeit und die bewusste Beziehung des Denkens identisch sein müssten (S. 11—12). Hier antworten wir: Und wären diese beiden Thätigkeiten nicht identisch, wie wäre dann die eine die Norm der andern, das Gemessene seinem Maasse gemäss? Aber Dr. Bergmann hat ganz Recht. Die objective Beziehung des Gegenstandes auf sich selbst ist eine ganz andere, als die formale Identitat der gemeinen Logik. Diese besagt: „Die Rose ist eine Rose;" was so viel, als Nichts heisst, weil es eine leere Form bleibt. Die reale Identität besagt dagegen, dass die Rose roth, wohlriechend, eine Pflanze u. s. w. sei; d. h. es werden lauter Unterschiede identisch gesetzt, nach der bekannten logischen Regel, welche *principium convenientiae* genannt wird. Darum behauptet Schelling auch, die Identität sei eine Identität Nicht-Identischer, und die speculative Logik beweist diess dialektisch: besitzt damit aber auch in Gedankenform den wesentlichen, allgemeinen Inhalt, den die Natur der Dinge im besondern Fall als sinnliche Gestalt wiederspiegelt.

Ein dritter Beweis ist ein *argumentum ad hominem,* wo Hegel, aber gleichsam *inter minora sidera,* und im letzten Winkel der historischen Erörterung doch noch genannt wird. Er soll nämlich durch die Unterscheidung einer subjectiven und einer objectiven Logik dem Verdachte anheim gefallen sein, seinen eigenen Standpunkt verlassen zu haben. Worüber der Verfasser sagt: „Man könnte nun diese Eintheilung so auffassen, als handele der eine Theil von der allgemeinen, objectiven Gesetzmässigkeit der Welt, der andere vom bewussten Denken, — als entspräche also diese Eintheilung unserer Unterscheidung von Metaphysik und Logik" (S. 12). In der That hat Rosenkranz die Sache ungefähr so gewendet, und damit die Hegel'sche Logik wesentlich verschlimmbessert. — Ganz abgesehen nun davon, dass Hegel die Eintheilung der Logik in eine objective und eine subjective nur anfänglich gemacht und später fallen gelassen hat: so ist ja gerade die Logik des Begriffs, welche subjective Logik genannt wurde, die, wo aus der Subjectivität des Begriffs das Object schöpferisch herausspringt; so dass sie also ebensogut auch als objective Logik bezeichnet werden könnte. Diess erkannte Hr. Bergmann denn auch an, und befreite Hegel, und mich, der ich in dieser Hinsicht gegen Rosenkranz auftrat, von solcher Inconsequenz: „Man darf aber diese Inconsequenz, um schliesslich doch noch Form und Inhalt der Erkenntniss zu trennen, der Hegel'schen Logik nicht vorwerfen.

Begriff, Urtheil, Schluss sind nach Hegel ebenso objective Kategorien, wie Sein, Werden, Wesen u. s. w. Und als Michelet, da in der Hegel'schen Schule selbst ein Zweifel darüber entstand, ob das Planetensystem figürlich oder eigentlich ein Schluss zu nennen sei, — als Michelet sich für das Letztere entschied, so verfuhr er meines Erachtens völlig consequent." Wir sprechen dazu Amen! und setzen hinzu: Ist es etwa auch kein Urtheil, wenn der Stein (das Subject) durch die Copula (die Fallbewegung) auf das Centrum der Erde (das Prädicat) bezogen wird? Dieses Urtheil ist ein wahrhafterer Inhalt, als der, dass der fallende Körper Granit oder Kalkstein ist.

Da hiernach der Beweis gegen die speculative Logik uns nicht erbracht zu sein scheint, so „bestreiten" wir allerdings das Friesische „Resultat der" gegnerischen „Untersuchung, dass nämlich das Denken durch seine logische Gesetzmässigkeit allein zu keiner Erkenntniss gelangen könne" (S. 12). Es gelangt vielmehr zum ganzen System der metaphysischen Wahrheiten, rein kraft der dialektischen Methode, also z. B. zu den Behauptungen: das Absolute sei das Sein, das Werden, das Unendliche, das Wesen, die Nothwendigkeit, die Substanz, die Identität des Subjectiven und des Objectiven, die Idee u. s. w. Daraus folgt aber nicht die Forderung, die der Verfasser uns machen lässt: „Denke logisch, und weiter nichts." Denn zur concreten Erkenntniss des natürlichen und des geistigen Universums in seinen besondern Erscheinungen, also des gestirnten Himmels z. B., bedürfen wir auch der sinnlichen und der psychologischen, der äussern und der innern Erfahrung. Sind die Kategorien und die dialektische Methode nicht auch ein Erfahrenes? Aber die Verkündigung wollen wir als eine zutreffende annehmen: „So wirst Du von selbst das Wesen der Welt zum Inhalte Deines Denkens bekommen." Der Verfasser hätte Gedankeninhalt und Vorstellungsinhalt unterscheiden müssen (s. oben, S. 6); dann hätte er eingesehen, dass alle Philosophie lediglich darauf ausgeht, im Vorstellungsinhalt, der allerdings draussen ist und den wir doch auch wiederum nur in uns wissen, den Gedankeninhalt wiederzuerkennen, der, indem er unser wahres Innere ausmacht, doch zugleich das objective Wesen der Aussenwelt bildet.

So treten wir denn dem Schlusssatz dieser Grundlegung der Grundlegung schnurstraks entgegen, und behaupten vielmehr: Es „ist die unentbehrliche Voraussetzung zur Verständigung und zur gemeinsamen Arbeit in der Philosophie," — anzuerkennen, dass das Denken durch Dialektik zum wahrhaften Inhalt der Erkenntniss gelange, und damit erst den gegebenen Inhalt der Vorstellung bis zum wahren Wissen erweitere und ergänze (S. 12, 7). Wenn einst Schelling 1840, auch an sich selber frevelnd, von einer erniedrigten Stellung der Philosophie, in welche sie gesunken sei, und aus der er sie durch guten Rath ziehen wolle, sprach, so ertheilt auch unser Verfasser, um sie

daraus „wieder zu dem ihr gebürenden Ansehen" emporzuheben, den Rath: „sich vor allen Dingen von dem Verdachte zu reinigen, als wolle sie die sonst absolut geltenden Vorschriften der Logik umgehen." Es steht nun aber vor Allen dem Verfasser äusserst schlecht, uns diesen Vorwurf zu machen, da er der bisherigen Wissenschaft ein vollkommenes Gelingen des Versuchs, die logischen Vorschriften darzustellen, abgesprochen hat (s. oben, S. 2), uns also die formelle Berechtigung wird einräumen müssen, diese bisherigen Vorschriften nicht überall für absolut geltende hinzunehmen (s. oben, S. 3), sondern ein klareres Bewusstsein, als früher gäng und gäbe war, über die wahren Vorschriften der logischen Gesetzmässigkeit zu gewinnen. Der Satz, dass wir diess „Ziel vermittelst einer höhern ungebundenen Erkenntnisskraft erreichen" (S. 13) wollen, nämlich jener verpönten Vernunft-Dialektik, — dieser Satz enthält zwei Epitheta, von denen das eine wahr, das andere falsch ist. „Höher" ist diese Erkenntnisskraft allerdings, als die formale Logik, und die zwischen ihr und der speculativen stehende Mitteltheorie, welcher der Verfasser huldigt (s. oben, S. 6). „Ungebunden" ist sie aber keineswegs, sondern, wie die Franzosen sagen, von den unwandelbaren Fesseln der Dialektik, — wie Hr. Trendelenburg und der Verfasser selber (S. 20) aus Hegel anführen, vom diamantnen Netze der Kategorien getragen.

Wenn Hr. Bergmann dann aber dennoch, ungeachtet der Verschiedenheit der Wege, zum selben Ziele mit uns, zur „höchsten Wahrheit" zu gelangen hofft (S. 13) mit seinem schlichten Verstande, desto besser! Nur muss uns sein Weg so lange im höchsten Grade verdächtig und unsicher erscheinen, als er ihn selbst nur einen „hypothetischen" (S. 10, 13) zu nennen wagt, während wir den unsrigen durch so viel wissenschaftliche Darstellungen der dialektischen Logik unwiderleglich bewiesen haben.

II.

In der auf obige Grundlegung folgenden Entwickelung wird nun zweitens „die Hypothese, dass das Denken an sich eine Beziehung auch zum Erkenntnissinhalt habe", dahin erläutert, dass der Inhalt der Erkenntniss zwei Quellen, die Sinnlichkeit und den Verstand, habe, und die materielle Seite der Wahrheit sich in eine empirische und eine apriorische oder transscendentale unterscheiden müsse, unser Erkennen also nicht mit der Wahrnehmung zu Ende sei (S. 13). Kurz, der Kantische Dualismus der Kategorien und der Anschauungen, den der Verfasser vermieden haben wollte, kommt, wie wir schon vorhin (s. oben, S. 5) bemerkten, wieder recht auffällig zum Vorschein, da die mehrmals ausgesprochene Verwahrung, dass es sich noch nicht um den Gegensatz des Denkens und der Dinge handele, hierbei, wie wir sahen, unerheblich ist (s. oben, S. 6). Wir aber, die wir nur Eine Gesetzmässigkeit in der Natur der Dinge, sowohl subjectiv als

objectiv, kennen, — wir haben die Kantischen Kategorien ebenso in der äussern Erfahrung aufzufinden, als die Anschauungen auf unser Subject zurückzuführen. Der ganze Gegensatz, um den sich unser Verfasser so abquält, existirt für uns gar nicht, ist ein längst überwundener Standpunkt. Ungeachtet ihrer Unabhängigkeit sind nämlich die Gegensätze doch identisch, wie auch Spinoza und Leibnitz anerkannten. Ueberdiess ist die Hypothese des Hr. Bergmann vollkommen inconsequent, und stösst alles das vor den Kopf, was er sich zuerst so sehr abgemüht hatte zu erweisen, indem er nun doch dem Denken einen Erkenntnissinhalt *a priori* zuschreibt, und zu dem Eingeständniss getrieben wird: dass „es eine dem Denken selbst eigene Quelle für den Inhalt der Erkenntniss" (S. 31) gebe. Was er früher (S. 7) einmal so ausdrückte: „Das Denken ist an und für sich Wissen, und hat also mit der Form der Erkenntniss zugleich einen Inhalt."

Wenn der Verfasser hiernach zwar der formalen Logik den Inhalt des Denkens abspricht, so kann er diess doch seiner mittlern und unserer speculativen nicht mehr anthun. Und so lesen wir sogar auf der folgenden Seite (S. 14): „Der Gegensatz von Denken und Sein findet also im Begriffe des Transscendentalen eine gewisse Ausgleichung." Warum nicht die volle und gänzliche? Dann wäre Hr. Bergmann zu uns herübergetreten, statt mit der Aufwärmung der Transscendental-Philosophie auf dem halben Wege Kants stehen zu bleiben.

Der Verfasser verfolgt nunmehr seine Hypothese weiter, um, wie er sich ausdrückt, durch völliges Klarmachen derselben, die schliessliche Entscheidung wesentlich zu erleichtern. Indem nämlich im Begriffe des Denkens auch die objective, alle concreten Gegenstände beherrschende Bestimmtheit des allgemeinen Begriffs des Gegenstandes enthalten sei: so sei ein solches Denken reines, unmittelbares Wissen, das als das schlechthin allgemeine in einer Anschauung enthalten sein müsse. Indem so Denken und Anschauung nicht starre Gegensätze bleiben, kommt der Verfasser auf ein Denken, das sich unmittelbar durch sich selbst auf Sinnlichkeit beziehe (S. 14—15); was vorher Kant als eine grosse Sünde angerechnet worden war (s. oben, S. 5). Nur soll der — doch gewiss sehr winzige — Unterschied zwischen beiden Ansichten bestehen bleiben, dass Kant der transscendentalen Logik eine transscendentale Aesthetik vorausschicke, während der Verfasser vielmehr diese aus jener ableiten wolle (S. 9). Also, man höre, die Sinnlichkeit aus dem Denken! Und diess Ableitungsvermögen nennt Hr. Bergmann — eben *promiscue* — „anschauendes Denken oder denkende Anschauung:" d. h. „intellectuelle Anschauung" — nach Schelling, setzen wir hinzu, der aber in der früher gegebenen kurzen historischen Uebersicht übergangen worden war. Den Inhalt der intellectuellen Anschauung, den sie dem vermittelten Denken biete, aus der sinnlichen Anschauung, mit welcher sie verknüpft sei,

abzusondern, sodann zu analysiren und durch logisches Denken zu beleuchten, bezeichnet unser Verfasser dann als die Aufgabe und die ganze Arbeit der Metaphysik (S. 15—16, 25).

Hier giebt nun der Verfasser zu, dass seine intellectuelle Anschauung, die er selber wohl auf Kant (S. 15) und Fichte (S. 16), nur nicht auf Schelling zurück zu führen weiss, nichts Anderes sei, als Kants synthetische Einheit der Apperception. Doch da er nicht, wie Kant, Sinnlichkeit und Verstand durch eine Kluft getrennt habe, so brauche er zu deren Ueberbrückung auch nicht die schematisirende Einbildungskraft; sondern „das Empirische als solches ist" ihm schlechthin „das Transscendentale"; und so bittet er um Verzeihung, wenn er Raum, Zeit und die Kategorien, als die allem Empirischen gemeinsame Form der Erscheinung, oder als die allen Gegenständen immanente Form der Gegenständlichkeit, mit einem barbarischen Ausdrucke „Empiricität," die selber nichts Empirisches mehr sei, bezeichnet (S. 16—18). Sehr richtig macht der Verfasser dabei die Bemerkung, dass solche Allgemeinheiten, z. B. die Kategorien, nicht bloss, wie im Empirismus, Abstractionen in unsern Gedanken seien (S. 14), ebensowenig aber nach Plato für sich existirten, sondern nach Aristoteles nur Wirklichkeit haben als die dem Concreten immanente Form, — also mit Hegel concrete Allgemeinheiten genannt werden können. Von Kant will Hr. Bergmann sich aber immer noch dadurch unterscheiden, dass dieser nicht erkannte, wie die Kategorien nothwendig einem Empirischen immanent seien, und daher in ihrem Begriffe der des Empirischen mitgesetzt sei. Wobei es nur als höchst auffällig erscheinen kann, zu lesen, dass die Immanenz des Transscendentalen im Empirischen durch ein blosses Vielleicht mit der Immanenz der Naturgesetze in den ihnen unterworfenen Dingen verglichen wird (S. 18—19).

Von hier aus richtet der Verfasser noch eine Frage an die Hegel'sche Logik, indem er dabei den Leser förmlich um die Erlaubniss bittet, „noch ein Wort über sie" zu verlieren: „Ist es den logischen Kategorien ebenso nothwendig, einem Concreten, Wirklichen immanent zu sein, wie es diesem nothwendig ist, von den Kategorien beherrscht zu werden, wie können die logischen Kategorien entwickelt werden, ohne dass die ihnen nothwendige Beziehung zur Wirklichkeit zur Sprache kommt," — da Hegel doch zu dieser erst beim Uebergange in die Naturphilosophie gelange (S. 20—21). Zunächst wäre dieselbe Frage an des Verfassers Transscendentales, als Object seiner Metaphysik, zu richten; denn, wie er sich ausdrückt, „insofern die Hegel'sche Logik ein reines Gedankenreich darstellt, dem alles Empirische unterworfen ist, ist der Gegenstand dieser Logik Dasselbe, was wir als das Transscendentale bezeichnet haben." So nahe rückt auf ein Mal Hr. Bergmann an Hegel heran! Um indessen die Ant-

wort nicht schuldig zu bleiben, eröffnen wir dem Verfasser, dass die Wirklichkeit von Anfang an ebenso mit den Hegel'schen Kategorien gesetzt ist, wie mit seinem Transscendentalen die „Empiricität." Alle Kategorien sind ein Seiendes in den Dingen, schon „als reines Gedankengebäude," von dem „jeder Stein," um mit Hrn. Bergmann zu reden, „in die Wirklichkeit hineinragt," Desshalb kommt auch die Kategorie der Wirklichkeit mitten in der Logik vor; und der Grundirrthum des Verfassers ist immer der, dass der Gedanke, der in den Dingen wohnt, weniger Wirklichkeit habe, als diese selber, da sie doch erst durch ihn Wirklichkeit erlangen, wie bei Kant die Erscheinungen Objectivität durch die Kategorien.

Auf seine Hypothese zurückkommend, beansprucht der Verfasser noch nicht, die Aufgabe der Metaphysik, die „das Verhältniss der Begriffe des Transscendentalen und des Empirischen positiv erkennbar machen" soll, gelöst zu haben (S. 22). Nur die früher bei Seite gelassene Frage (s. oben, S. 6, 11), ob dem Erkenntnissinhalt eine vom Bewusstsein unabhängige Existenz, die er ein Ding nennt, zukomme, will er noch beantworten: und behauptet sonderbarer Weise, dass sie von der jetzigen Philosophie gerade an die Spitze gestellt worden sei (S. 23). Als ob dieselbe nicht schon längst beantwortet wäre! Als ob Berkeley's oder Fichte's subjectiver Idealismus noch in Frage stände! Und haben nicht selbst diese Philosophen einen vom Bewusstsein unabhängigen Inhalt angenommen, — Berkeley in Gott, als dem Urheber unserer Vorstellungen, Fichte im unendlichen Anstoss? Wie Dem aber auch sei, um jetzt dem Verhältnisse von Gegenstand (in uns) und Ding (ausser uns) näher zu treten, sagt der Verfasser: die gemeine Ansicht identificire Beides. Schon die Physik, mehr aber noch die Philosophie modificiren diese Ansicht. Während die gemeine Ansicht die Gegenstände zu Dingen mache, scheine im Gegentheil die Hypothese des Verfassers die Dinge zu Gegenständen zu machen; womit sie in sich selbst zerfiele (S. 23—24). Nachdem sodann der Verfasser die „alte Schwierigkeit" der Lösung dieser Frage des Breitern mit unbewusster Dialektik auseinander gesetzt hat, schliesst er: „Die einzige Möglichkeit, aus dieser Schwierigkeit herauszukommen, wäre nun dadurch gegeben, dass wir die Beziehung zwischen Subject und Object als eine reale Wechselwirkung ansehen dürften." Doch bemerkt der Verfasser dabei: „Diese Frage kann nicht durch eine vorläufige Betrachtung, wie die gegenwärtige, sondern nur durch die Metaphysik selbst gelöst werden" (S. 27). Also wieder liegt uns kein Resultat der Untersuchung vor, sondern in der realen Wechselwirkung von Subject und Object nur eine neue Hypothese zu der vom Verhältniss des Transscendentalen und des Empirischen. Wir fürchten, dass der Verfasser mit dem aus Kantischen Zeiten herstammenden, nach gerade sehr altmodisch gewordenen Begriff des Transscendentalen

kein grosses Glück bei den heutigen Philosophen machen werde: und bedauern, dass er an dem Hegel'schen Uebergange der Subjectivität in die Objectivität nicht die genügende Beantwortung der zweiten von ihm aufgeworfenen Frage zu finden im Stande war.

III.

Nachdem der Verfasser in einem dritten Abschnitt seines Aufsatzes damit begonnen hat, eine Uebersicht des bisher Vorgetragenen zu geben, will er nunmehr noch den Beweis seiner anfänglich hingestellten Hypothese liefern, und damit eigentlich auch indirect die Lösung der zuletzt erörterten Schwierigkeit vorbereiten (S. 28—29). Das wäre denn doch also die Hauptsache, so wenig Raum er sich dazu auch gegönnt hat. Der Beweis lautet aber etwa so: Nach der zweiten Ansicht von der Logik, der transscendentalen nämlich, welche dem Gegenstande als solchen noch eine reine Bestimmtheit oder positive Bedeutung zuschreibe, müsse derselbe als ein Etwas, als ein Ding gefasst werden. Um aber den Begriff des Gegenstandes rein zu haben, müsse man das Ding alles Stofflichen entkleiden; und so bleibe, als Transscendentales, nur die absolute Form der Dinge, die Dingheit übrig. Das könne aber nicht mehr die leere Stelle eines Gegenstandes oder Dinges sein, wie in der formalen Logik. Denn sonst wäre das Ding nicht mehr das Ding, sondern ein sinnloser Schall. Mit dem Begriffe des Gegenstandes sei immer auch der Begriff des Dinges gesetzt. Und so entscheide sich die Alternative gegen die formale Logik, und zu Gunsten der andern Ansicht (S. 30—31). Wir besorgen hier sehr, dass solche Herbart'sche Dingheit, als absolute Form der Dinge, ein sinnloser Schall sei, welcher der leeren Stelle eines Dinges gleiche, wie Ein Ei dem andern, und dass somit die Alternative nicht zwischen der formalen und der transscendentalen Logik, sondern zwischen diesen beiden auf der Einen Seite und der speculativen auf der andern schwebe.

Der Verfasser aber will zwischen seiner Ansicht und der formalen Logik einen grossen Unterschied erblicken. Er fasse nämlich, vermittelst der Thatsache der intellectuellen Anschauung, die Dingheit als eine Kategorie des reinen Denkens kraft eines Erkenntnissactes auf, während in der formalen Logik diese Function nur eine an dem Stoffe der sinnlichen Eindrücke sei (S. 31). Wenn der Verfasser dem Dinge in der formalen Logik eine positive Bestimmtheit abspricht, und dem Dinge in seiner Ansicht beilegt: so können wir in beiden Auffassungen nur denselben Inhalt, nämlich das Inhaltslose, anerkennen: einmal in der Form der Apriorität, das andere Mal in der der Aposteriorität. Und der Nerv des Beweises für seine Ansicht, der darauf hinausläuft, dass das Ding eben ein Ding sein müsse, fällt gerade mit der Betrachtung fort, dass die blosse Dingheit kein Ding, sondern nur dessen leere Stelle ist, wie denn Hrn. Bergmann auch ein ander Mal das Geständniss entfährt: „Der Begriff des Gegenstandes als solchen enthält nichts Gegenständliches mehr" (S. 28).

Zum Schluss will der Verfasser den Unterschied beider Ansichten (denn von der speculativen Logik, da diese ja bekanntlich längst nicht mehr in Deutschland herrsche, sieht er nach jenem letzten Worte über sie — s. oben, S. 6, 13 — nunmehr völlig ab) an dem Satze der Identität anschaulich machen. Die Sichselbstgleichheit des A, meint nämlich der Verfasser, sei doch, als Inhalt, eine positive Bestimmtheit, die man vom Gegenstande, als Seiendem, aussage. Während die formale Logik versichere, diese Identität sei ein bloss logisches Prädicat, worin nur die leere Stelle eines Gegenstandes auf sich bezogen werde: so sei, in Hrn. Bergmanns Theorie, die Identität eine actuelle Beziehung des Dinges auf sich selbst, eben der Inhalt der intellectuellen Anschauung, — ein unmittelbares synthetisches Urtheil, als die Voraussetzung des vermittelten Denkens, für welches das Denkgesetz A=A nur ein analytisches Urtheil sei (S. 32—33). Mit andern Worten, der Verfasser kehrt hiermit an dem Satze der Identität die andere Bedeutung heraus, die er vorhin (s. oben, S. 9) in den Hintergrund gestellt hatte. Es entgeht ihm aber, dass er sich damit nun wirklich selber dem von ihm der speculativen Logik gemachten Vorwurf aussetzt, die reale Thätigkeit des A für identisch mit dem bewussten Denkact zu halten, und so blindlings in's feindliche Lager hinüber zu laufen.

Alles Gesagte nennt der Verfasser eine Vor-Ueberlegung der Metaphysik, der er noch durch folgende Bombe Luft machen will: „Die Einsicht, dass das Denken durch seine blosse logische Gesetzmässigkeit zu keiner Erkenntniss gelangen kann, in derselben vielmehr ein blosses Werkzeug besitzt, wodurch ein gegebener Stoff verarbeitet werden kann, — diese Einsicht ist in unserer Zeit, nachdem an die Stelle eines kurzen Rausches wieder die nüchterne Besonnenheit getreten ist, zur vollen Geltung gelangt." Wir zweifeln, ob dieser Satz mehr einer Vor-Ueberlegung, als einer Vorüber-Legung der Metaphysik, wie wir auch zuerst unwillkürlich accentuirten, ähnlich sehe. Wir wären nun sehr gern bereit, von Hrn. Bergmann die Meinung zu hegen, dass seine nüchterne Besonnenheit ihn in die Zeiten vor dem „Rausche," welches *epitheton ornans* auch Hr. Trendelenburg dieser von Schelling sogenannten „Episode der Deutschen Philosophie" beilegt, nämlich in die Kantisch-Herbart'schen Zeiten zurückversetzt habe, — dass Hr. Bergmann selber also sich ganz von dem vorübergehenden Rausche der Schelling-Hegel'schen Philosophie frei gehalten habe, ohne von einem im Denken unmittelbar erzeugten Erkenntnissinhalt zu schwärmen, ohne die reine Sinnlichkeit aus dem Denken durch intellectuelle Anschauung ableiten zu wollen. Doch müssen wir leider offen gestehen, dass selbst der Verfasser, wiewohl er keinen allzu tiefen Trunk aus dem Becher der Schelling-Hegel'schen Lehre gethan, uns nicht ganz vom Rausche verschont geblieben zu sein scheint, sondern der Katzenjammer des andern Morgens vielmehr in folgender Expectoration

ausgebrochen ist: „Die vorstehende Untersuchung hat im Denken selbst eine Quelle auch für den Erkenntnissinhalt nachgewiesen, und dem Denken die Fähigkeit beigemessen, rein durch sich selbst zu einem Wissen zu gelangen" (S. 33—34). Mehr hat die speculative Logik nie beansprucht, nie den Stoff der sinnlichen Gewissheit als Erkenntnissquelle ausgeschlossen, sondern stets auf die absolute Identität beider Seiten gedrungen, — ohne dabei, wie der Verfasser, die reine Sinnlichkeit aus dem Denken erst lange abzuleiten.

Wir schliessen mit folgendem Mahnruf: Das Erste, was erforderlich ist, um seine Vorgänger mit Erfolg zu Grabe zu tragen, ist, sie historisch richtig zu würdigen. Das Zweite: Die lebendigen Kämpfer nicht für Mumien anzusehen, und mit aus dem Sarge geholten Skeletten den sprudelnden Lebensquell der speculativen Erkenntniss verstopfen zu wollen. Das Dritte: Diesen Quell nicht wieder aus den Schleusen hervorspringen zu lassen, die man so eben verschlossen zu haben glaubte. Wenn ein Philosoph, wie Hr. Bergmann sich rühmt zu sein, „obwohl ein Kind seiner Zeit, doch, sich über die Geschichte stellend, frei seinen Standpunkt erwählt" (S. 34): so muss er auch gewärtig sein, dass die Geschichte ebenso über den kühnen Spätling zur Tagesordnung schreiten werde, wie sie es bereits seit mehr, als einem halben Jahrhundert, über seinen grossen Vorgänger gethan hat. Wenig Anerkennung verdient daher diess, dass, um von der neuen Apriorität des Wissensinhalts, wie sie in dem diamantnen Netz der speculativen Logik Hegels enthalten ist, Abstand zu nehmen, der Verfasser sich nicht anders zu retten wusste, als kurzweg in die alte Kantische Apriorität des Erkenntnissinhalts, aus der gerade die Hegel'sche geflossen ist, zu flüchten, — da es ja doch einmal in unsern Zeiten anstössig ist, ein Hegelianer zu sein.

Doch wir thun Hr. Bergmann wirklich Unrecht! Kantianer ist er ja nicht geblieben. Auch bei Fichte ist er ja schon angekommen. Und hätte er nur die intellectuelle Anschauung Schellings, der im ganzen Aufsatz mit keiner Silbe erwähnt wird, benutzt, an dessen Leitung wäre er auch nicht weit davon gewesen, Hegel die Hand zu bieten. Ob indessen seine intellectuelle Anschauung einer transscendentalen Apriorität, auch nur auf der jetzigen Stufe seiner Erkenntniss, weniger Anstoss bei den reinen Glaubens-Empirikern erregen werde, als der Hegelianismus, erscheint uns mehr, als zweifelhaft. Doch wollen wir wegen „seines überwundenen Standpunkts," da er ihn ja selber eingesteht, nicht länger mit ihm hadern, — ihm auch weiter keinen Vorwurf über den mikroskopisch vergrösserten Apparat seiner transscendentalen Hypothese machen; sondern, da er zugiebt, dass sein Grundgedanke nicht neu ist, in den Wunsch einstimmen, mit dem er selber endet: „Dass man weder das Alte um des Neuen, noch das Neue um des Alten willen verwerfen möge."

Hiernach, m. H., ist mein Endurtheil in zwei Worte zusammengefasst, dieses: Dass, weil Hr. Bergmann sich zwischen zwei Stühle, die formale und die speculative Logik, setzen wollte, er mit seinem transscendentalen Sitze mitten durchfiel.

H. G. Hotho: Die Geschichte der Christlichen Malerei in ihrem Entwickelungsgange. Erster Band. 1867.

(Bericht Michelet's, vorgetragen in der Sitzung der Philosophischen Gesellschaft vom 26. October 1867.)

Der Grundgedanke des Verfassers, der sich als der leitende Faden durch das ganze Werk, dessen erste Lieferung uns vorliegt, hindurchzieht, und der uns berechtigt, vom Standpunkte der Philosophie aus dasselbe zu betrachten, ist der: die Christliche Malerei nur in ihrem Zusammenhange mit der ganzen Entwickelung der Geschichte, und wie aufgetragen auf dem Hintergrund des Geistes der Christlichen Völker darzustellen; wie denn auch die Malerei, um mit des Verfassers Worten zu reden, „das Volk in seiner ganzen Wirksamkeit" darzustellen geeignet ist (S. 9). Der Verfasser beginnt daher auch damit, den Geist des Christenthums zu schildern. Und indem das Hauptdogma dieser Religion der menschgewordene Gott, das dem Allgemeinen gleiche Einzelne ist: so liege darin ein erhöhter Werth der Einzelnheit, die Entfaltung ihres innern Selbsts und der geistige Ausdruck dieses innern Charakters (S. 4). Da die Malerei diess Gemüth, diesen Seelenblick besser wiederzugeben vermöge, als die Sculptur, so sei die plastische Kunst im Christenthume wesentlich Malerei (S. 5). In der That kann die Sculptur nur den geistigen Charakter in seiner starren Allgemeinheit ausdrücken; und wenn sie auch bis zur Situation fortzugehen vermag, so wird sie doch nie die Individualisirung des Charakters sowohl als der Situation in dem Grade erreichen, wie diess der Malerei zu Gebote steht.

Nach Aufstellung dieses Hauptgesichtspunkts geht der Verfasser zur Eintheilung der Geschichte der Christlichen Malerei über (S. 10 flgg.). Die erste Periode, worauf sich die gegenwärtige Lieferung beschränkt, umfasst einen Zeitraum von tausend Jahren (300—1300). Die älteste Kunst, aus dem Verderben des Römischen Reiches hervorgegangen, schildert Hergänge, die nur auf Satzungen beruhen: Gestalten, die bereits durch ihren dogmatischen Werth, auch ohne eigenen Herzschlag, befriedigen. Anfangs begnügt sich die Malerei schon mit nur Christlicher Deutung heidnischer Formen. Später gestaltet sie die alten Formen zwar um, überlässt aber den neu gewonnenen Typus früh der Erstarrung und Trockenheit. Endlich kommt es im Westen zwar zur Verbindung des Alten und des Neuen, doch bleibt der spätrömische Typus immer derselbe. In der zweiten Pe-

riode (1300—1500), in der das Mittelalter sich vom Alterthum abscheidet, wird der eigene Glaube der neue Inhalt, der anderer Formen bedarf: der ersten Periode entgegengesetzt, wirkt die zweite aus einer Erfindung, die ihre steigende Kraft nur aus der Richtung der Zeit schöpft; zugleich tritt schon der Charakter der verschiedenen Europäischen Völker hervor, und entnimmt von der Wirklichkeit deutliche Gestalt und Ausdruck. Befreiung und Freiheit bildet das Hauptgebot der dritten Periode, indem sie das kirchliche Gebiet auch verlassen kann und Kunstbefriedigung ihr Beruf ist; jedes Gebiet der Natur und des menschlichen Daseins lässt sie in freier Lebendigkeit sich entfalten. Zunächst verschmelzen hier die Italiener von Montegna bis Correggio und Titian die Stile des Alterthums und der Gegenwart. Zweitens wird bei den Deutschen der religiöse Kreis selbst nur Darstellung des innern Seelenlebens der Menschen, wie bei den Van Eiks, Albrecht Dürer u. s. w. Bei den Holländern endlich tritt die Kunstfreiheit am Bestimmtesten hervor, indem nur um des Malens willen und nur der Kreis des Endlichen gemalt wird.

Nach dieser Einleitung (S. 1—24) wird uns nun die erste Periode in ihrer ganzen empirischen Breite vorgeführt, wo es uns nur ziemt, recht schlagende Beispiele herauszuheben, in denen sich der im Allgemeinen geschilderte Charakter der Periode in geschichtsphilosophischer Beziehung am Deutlichsten ausprägt, während wir, den vollen Reichthum des Gebotenen abzuschätzen, den speciellern Organen der Kunst überlassen müssen.

Der Eintheilungsgrund der drei Perioden, Anschliessen an's Alterthum, Gegensatz gegen dasselbe und schöne Durchdringung Beider, ist auch der Eintheilungsgrund jeder einzelnen Periode. Die drei Unterabtheilungen der ersten, uns hier gebotenen Periode charakterisirt der Verfasser aber näher so, dass zunächst (300—600) die alte Kunst im vollsten Maasse Anknüpfungspunkt ist, sodann (600—1150) die Barbarei der neuen Christlichen Völker dem Alterthum dergestalt entgegentritt, dass diese Zwischenzeit eines halben Jahrtausends mehr nur eine baldige Erlahmung und längere Verwilderung aufweist, bis erst drittens (1150—1300) die regelnde Hülfe der Tradition durch Ausgleich bessere Erfolge in Aussicht stellt, und den Gipfel altchristlicher Kunst erreicht. Hieraus erhellt, dass nur die erste und die dritte Epoche dieser Periode Blüte-Epochen sind (S. 23—24).

1. So beginnt im ersten Abschnitt die altchristliche Kunst damit, die Sarkophage in den Katakomben kunstvoll zu schmücken (S. 33), Christliche Symbole, wie Lamm, Taube, Weinstock u. s. w., auf Lampen, Pocalen u. s. w. anzubringen (S. 34, 40). Der Seelenhirt Christus erscheint, wie ein Römischer Hirt (S. 36), mit Syrinx, Wanderstab u. s. w. (S. 39). Nachdem das Christenthum durch Constantin Staatsreligion geworden, braucht die Kunst nicht mehr den Glau-

bensinhalt durch Symbole zu verdecken, sondern bringt ihn zu klarer Darstellung; Miniaturen zur Bibel machen ihn anschaulich (S. 42—43). Christus erscheint jetzt in eigener Gestalt als Gottmensch, aber noch nicht handelnd, sondern als einzelne Gestalt veränderungslos in stummer Grösse: Symbole für Christus, als das schuldlose Opferlamm, und für die Apostel fehlen auch hier nicht; und in der Steinmalerei der Mosaiken erstarrt noch der Ausdruck ohne Seelenschilderung (S. 46—48). Doch wird die antikere Form allmälig abgestreift (S. 52).

2. Auf diese Blütezeit der ersten Byzantinischen Kunst, die in den auf Goldgrund prangenden Ausschmückungen der Kirchen von Ravenna und der Sophienkirche in Constantinopel ihren höchsten Gipfel erreicht (S. 55, 59), folgt der Verfall, die Verwilderung und die Wiedererhebung im zweiten Abschnitt (600—1150). Seine erste Stufe (600—850) zeigt nur das schrittweise Sinken unter den alten Völkern, die aber den neuern Völkern den Kunstsinn überliefern. Während Byzanz auf der zweiten Stufe (850—1050) immer tiefer verdumpft, und nur noch durch technische Fertigkeit aushilft, erstarken die westlichen Völker zu mittelaltrigem neuen Leben; nur verliert durch innere Rohheit und Verwilderung das bessere Vorbild seine Macht. Indessen wird auch der Kunstblick auf einer dritten Stufe insofern klarer, als er den Vorzug der ältern Kunst von Neuem erkennen lernt, und Züge der eigenen Gegenwart mit dem bessern Stil zu vereinigen strebt (S. 62—63).

a. Verfall der altchristlichen Malerei (600—850). In Byzanz, wo die Verehrung Gottes des Vaters überwiegt, tritt die Menschheit am Göttlichen mehr zurück (S. 64). In dieser eigentlich Byzantinischen Malerei veralten die Köpfe den Malern allmälig unter den Händen. Stoffschwere Kleider verhüllen den Leib und verdecken die Stellung (S. 66). Die Gestalten werden leblos und ausdruckslos. Auch der von Leo, dem Isaurier, heraufbeschworene Bildersturm hinderte den Fortgang der Malerei. Ein kirchlich erstarrter lebloser Schatten genügt zur Bezeichnung Christi, der Mutter u. s. w. Die Kunst hat nur noch mit Handwerkshänden auf Fleiss zu achten. Die Ueberlänge gliedloser Körper, die düstere Ruhe, die Abgehärmtheit bekunden genugsam die Heiligkeit (S. 68—71). — Und auch in Italien, wo der Sohn, die Mutter, die Heiligen in den Vordergrund treten (S. 73), kann die leblose Form nicht den reicheren Inhalt heben (S. 75). — Nachdem aber die Germanischen Stämme, die Franken, Burgunder, Longobarden, Gothen u. s. w., das Römische Reich aufgelöst hatten, und selber in die umfassende Monarchie Carls des Grossen vereint worden waren, sucht Carl die altchristliche Kunst nach dem Norden zu verpflanzen; doch sind nur Miniaturen in heiligen Büchern übrig geblieben, wo der Einfluss altchristlicher Meister die Barbarei noch in engere Grenzen bannt (S. 76—83).

b. Verwilderung der altchristlichen Malerei: 850—1050 (S. 83—102). Während das Byzantinische Kaiserreich vom barbarischen Einfluss frei bleibt und das Menschliche in Märtyrerscenen auftritt, Italien sich der mittelaltrigen Barbarei nicht ganz entziehen kann: so gelangt nun unter den neuern Völkern das Fränkisch-Barbarische Element in den Vordergrund. Die Gestalten gehen in's Kurze über, die Köpfe verlieren das schöne Oval, die Nasen sind plump, die runden Augen ausdruckslos offen, die nackten Theile ohne Verständniss; dicke Umrisse, rohe Färbung, naturlose Formen u. s. w. treten auf, — und selbst der Byzantinische Einfluss kann die Deutsche Eigenthümlichkeit nicht völlig zurückdrängen.

c. Wiedererhebung der Malerei: 1050—1150 (S. 102 flgg.) Mit dem Verständniss der reinern altchristlichen Formenwahrheit werden dem Leben der Gegenwart entsprechende Grundzüge entnommen, die jene altchristlichen frei verjüngen. Die Byzantinische Malerei wirkt auf die Slavischen Stämme, ohne dass diese sie fortzugestalten im Stande wären (S. 105). — Seit den Kreuzzügen, der Oberherrschaft der Kirche und der Städtefreiheit werden in Italien die Byzantinischen Muster nachgebildet; bleibt aber auch der Grundton ganz Byzantinisch, so führt die gesammte Auffassung doch auf eine Belebung, die nicht in Byzanz ihren Ursprung hat (S. 108—112). — Von der Nachbildung Byzantinischer Werke völlig abstehend, treibt in England seit der Normannenzeit die Einbildungskraft ihr keckes Spiel, indem sie für Ausdruck, Geberden, Bewegung und Tracht ihrer bunten Figurenfülle vielfach das heimische Leben benutzt (S. 114). Bleibt dann auch in Frankreich für Neuerungen der phantastische Grundzug nicht aus, so wird doch die geheiligte Norm durch neue Einsicht und eigene That dem Verständniss der Gegenwart näher gebracht (S. 117—118). In Deutschland fangen entscheidender Gedanke und Ausführung an, sich einander zu nähern; ein besseres Verständniss der Körperform und leise Spuren beseeltern Ausdrucks lassen sich erkennen, ebenso fleissige Ausführung und manch' lebendig gelungenes Motiv (S. 122—123).

3. Der dritte Abschnitt, der Ausgleich der mittelaltrigen mit der altchristlichen Kunst (S. 124), ist natürlich der reichhaltigste, und in ihm die grösste Entwickelung vorhanden: daher auch im Buche am Ausführlichsten behandelt.

a. Byzanz freilich nimmt daran keinen Theil mehr, sondern zeigt das schlimmste Verderben der Malerei. Die Hand hat das geringe Verständniss, das ihr geblieben war, eingebüsst; das Auge sucht nur im Grellen noch Wirkung, und selbst die Verbildlichung von Begriffen kleidet die Gestalten in die hässliche Zeittracht (S. 127).

b. Die Italienische Malerei stellt dagegen eine ganz andere Bewegung dar.

α. Die erste Stufe (1150—1200) zeigt besonders in Rom klarere

Anordnung, belebtere Charaktere, Farbenfrische und reicheren Fluss; zugleich wird altchristliche Würde und Ernst wieder belebt (S. 131—133).

β. In der zweiten Stufe (1200—1250) nehmen die Formen an Ebenmaass, der Umriss an Rundung, der Faltenwurf an Zusammenhang, die Geberden an frischer Deutlichkeit zu; der Künstlerblick widmet der Zeitumgebung sein Augenmerk auf gelungene Weise, Feierlichkeit und edlere Form bewahrt zugleich die altchristliche Ruhe. Doch verfällt das theilweise richtige Naturgefühl noch der Uebertreibung (S. 135).

γ. In der dritten Stufe (1250—1300) treibt die Zeitentwickelung die Künstler, durch eigene Erfindung die Uebergewalt der Ueberlieferung in Schranken zu halten; die dem Leben entlehnten Züge werden im Sinn und Geist der ältern Vorbilder aufgefasst, und widerspruchslos mit deren erneuter Form verflochten (S. 139—140). Giovanni Cimabue von Florenz sucht die bisherige Kluft des altchristlichen Stils und der Gegenwart in höherem Grade, als jeder Vorgänger, auszufüllen (S. 142). Dem grössten Maler dieser Zeit, Duccio von Siena, erscheint die Zeitumgebung werth, in ihrer bedeutendsten Form, statt des Irdischen, das sie als Tageswelt bietet, das Ewige, dem sie entsprungen ist, auszudrücken; sein Schönheitsgefühl lässt absichtslos in wohlverstandener Anordnung, Bewegung, Gewandung und nackten Theilen den Nachglanz des Alterthums fortwirken (S. 144—145).

c. Die Deutsche, Niederländische, Englische, Französische Malerei (S. 147).

α. Die Deutsche Malerei, die sich auf dem Hintergrunde der Hohenstaufen und Minnesänger darstellt, unterscheidet sich wesentlich von der Italienischen, wenn auch in beiden die Ausgleichung der Stile eintritt. Denn während in Italien die antike Grundlage das eigentlich heimische Element ist, so wird in Deutschland der Germanische Volkssinn der Mittelpunkt, der geläutert und veredelt wird. Während dann die Italienische Malerei Zerstückelung zeigt, so die Deutsche einen gleicheren Grundzug. Die erste Stufe unter Barbarossa zeigt frisches erstes Aufblühen, Friedrichs II. Zeit zweitens gesteigerte Reife; drittens sehen wir Verfall des bisherigen Stils, und Anlauf zum neuen (S. 150—152).

αα. Die Malereien der ersten Epoche (1150—1200) in Leimfarben schildert der Verfasser nun etwa so, dass statt Gebundenheit die freiere Erfindung belebend walte; kühne Bewegung im Niederstürzen, Seelenangst in Kampfgetümmel und Ueberfall gelingen meist über Erwarten. Die Gestalten ringen, durch scharfe Geberde deutlich zu werden, mit glücklichem Blick für Zusammenhang und Verhältniss der Theile. Alles diess scheine unbefangen und mühelos erreicht; auch verrathe sich Trieb zu individueller Charakterschilderung (S. 155—156). Hildesheims damalige Kunst wird dann also beschrieben: „Das Bessere der Carolingischen Zeit und der Byzantinischen Einwirkungen, Beides,

geklärt durch altchristliche Muster und neu durch Vergleich mit dem wirklichen Leben, vereinigt sich in so eigener Erfindung, dass Nachahmung nirgend zum Vorschein kommt" (S. 161).

ββ. In der zweiten Epoche (1200—1250) nimmt die Strenge der Form im Ganzen ab, die Beweglichkeit zu, Beides in dem bemerkbaren Streben, wirkungsvoll durch individuelle Gestalten zu sein, die in Anordnung, Stellung, Geberden, Tracht, der alten Nachklänge ohnerachtet, den Eindruck neuer Erfindung machen (S. 172). — Die genaue Beschreibung der noch erhaltenen Wandgemälde oder Miniaturen dient, so oft sie sich nur immer vorfinden mögen, dem Verfasser als Belag für seine allgemein hingestellte Charakteristik einer Epoche. „Der Gipfel der jetzigen Epoche neigt sich jedoch schon sichtlich abwärts. Die Zeichnung wird flüchtig." Es zeigt sich „Willkür und Ueberladung" (S. 178).

γγ. Die dritte Epoche (1250—1300) beginnt mit dem Untergang der Hohenstaufen und findet Rudolph von Habsburg vor (S. 190—191). „Während jenseits der Alpen der dauernde Einfluss der Tradition in dieser Epoche erst zum schönsten Einklang mit jenem mächtigen Einfluss gelangt, den die Zeitumgebung bereichernd a so dient jetzt in Deutschland die immerdar schwächere Ueberlie nur Anfangs noch, und oft nur zur täuschenden Stütze, währe schneller sich klärende Volksphantasie schon die Aussicht eröffn werde ganz ohne die gleiche Hülfe den neuen Standpunkt aus e Kraft gewinnen" (S. 192). Dass vor Allem die Seelentrauer eindri geschildert wird, stimmt zur Gefühlsart der jetzigen Epoche (S. Hierher gehörige Wandmalereien zu Köln werden folgender Maas beschrieben: „Von der Tradition erschien als Rest n Schaale der Anordnung; der Formen- und Seelenkern g lich in höherem Maasse, als in allen bisherigen Kölni dem neuen Volkssinn" (S. 196). In Münster feiert ei tisches Wandgemälde den glücklichen Friedensvertrag n siegreichen Friesen (S. 198). Eine Miniatur stellt sog che Gegenstände, als Erläuterung zu Minneliedern, dar (

β. Die Niederländische Malerei bildet di zwischen der Deutschen und der Französischen (S. 203). sind es jedoch nur Miniaturen, die hier in Betracht ko in ihnen der sichernde Anhalt der Tradition läuternd mehren sich auch in entsprechendem Grade die dem gend entnommenen Züge, — schon durch Humor ge Allem gewinnt die Zeichnung an Reinheit, die Farben Reiz. Die Neigung zur Allegorie und symmetrischer Streben nach Hoheit sind unverkennbar. Die Malerei Gangart auf eigenen Füssen. Die Charakteristik der die Bezeichnung des Innern aus eigener Erfindung gewi heit" (S. 208, 210).

γ. Die Französische und Englische Malerei gleichen einander sowohl in besserem Verständniss der Tradition und Technik, als auch in freierer Ausbildung des dadurch gewonnenen Typus, bis endlich der neuere Stil auch hier sich langsam von dem bisherigen loslöst (S. 217—218). — Darauf werden die Anfänge der Glasmalerei erwähnt (S. 219). — Zuletzt, heisst es, nimmt der Einfluss altchristlichen Stils merklich ab; vereinzelt, scheint es, erwacht selbst der Trieb sich unmittelbar und mit schärferem Blick an die Natur zu wenden (S. 232). Physiognomien und Züge thun ein neues Bemühen um individuellen Ausdruck dar (S. 234). Der Uebergang in eine andere Kunstperiode kann auch in England nicht ausbleiben (S. 238).

Indem ich Ihnen hiermit, m. H., den Gedankengang des Verfassers und die Inhalts-Anzeige seines Buchs in grossen Zügen skelettirt habe, geht mein Urtheil dahin, dass die Reichhaltigkeit des uns mit so feiner Beobachtungsgabe dargebrachten Materials wo möglich noch durch die mit grossem Scharfsinn daraus gezogenen geschichtsphilosophischen Schlüsse überboten wird. Und wenn es auch immerhin Hotho schwer werden musste, aus dem nichtsdestoweniger fragmentarischen Ueberresten den weltgeschichtlichen Gang der Wiege der Malerei zu eruiren: so liesse sich doch, dass er das Richtige werde getroffen haben, auch schon daraus entnehmen, weil er bei jeder Entwickelungsstufe, die er die Malerei erklimmen lässt, stets ganz speciell das ganze geschichtliche Gemälde des Volkes und der Zeit vorausschickt, mit welchem denn doch dieser Eine Zweig des Volkslebens, die malende Kunst, sich als in Widerspruch befindend schlechterdings nicht gedacht werden kann.

Die Dialektik und der Satz des Widerspruchs. Kritik der Schrift: Ueber die dialektische Methode. Historisch-kritische Untersuchungen. Von E. v. Hartmann. Berlin 1868. Carl Dunkers Verlag. S. VI und 124.

Als Hegel sich einmal herbeiliess, gegen ganz untergeordnete Angriffe, z. B. katholischer Priester und Anderer, sich zu vertheidigen, verglich dieser Heros der Wissenschaft sich mit dem Kriegshelden des Preussischen Staats, mit Friedrich II., der nach der Schlacht von Kunersdorf zu einem seiner Generale sagte: „Sieht er, mit solchem Gesindel muss ich mich herumschlagen." Es war Hegel nicht gegeben, einem ebenbürtigen Gegner gegenüberzustehen, wie Plato dem Aristoteles oder Fichte Schellingen. Die Füsse derer, die ihn hinaustragen sollten, sind eben ausgeblieben. Unter dem Kreuzfeuer der Pygmäen,

die an ihn herankriechen, steht er ungetroffen und unwankend, wie ein Felsen mitten im brausenden Meere, da. Und weder das äussere Ansehen der Einen, noch die Verborgenheit der Andern, bei innerem Unwerth Beider, am Wenigsten aber die wuchtige Missgunst der Regierenden konnte seinen Ruhm erschüttern, wenn auch die Letzteren sehr viel durch ihre Patronage seiner Gegner dazu beigetragen haben mögen, die Anerkennung dieses Helden und selbst die Wirksamkeit seiner Leistungen zeitweilig in engere Schranken zurückzudrängen.

Hr. v. Hartmann ist „nie mit einem Lehrer der Philosophie in persönliche Berührung gekommen" (Vorwort, S. III). Nichtsdestoweniger wagt er sich, „fern von dem Streite der philosophischen Schulen," an eine sehr ausführliche Kritik der Hegel'schen Dialektik, und fürchtet nicht, nur schon Vorgebrachtes zu wiederholen, ungeachtet jetzt ihre Widersacher von Trendelenburg an zu Dutzenden, wie Pilze, aus der Erde aufschiessen. Weil dieselben aber den gemeinsamen Feind, wie es dem Verfasser doch vorkommen muss, noch nicht hinlänglich todt gemacht haben: so fühlt er sich Manns genug, auch noch in die Schranken zu treten, — auch noch eine Lanze zu brechen, um, als wackerer Kämpe, dem „ganzen Schwindel, der sich über Kants Grabe erheben sollte" (S. 23), den Garaus zu machen. Wenn Andere, wie Hr. Bergmann (s. oben, S. 16), die Trendelenburgische Bezeichnung bloss nachsprechend, die Nachkantische Philosophie einen „Rausch" nennen: so ist der Ausdruck „Schwindel" oben auch kein sehr origineller, da Schwindel gemeiniglich die erste natürliche Folge des Rausches ist. Wenn unserem Verfasser aber davor nicht schwindelt, dass „die vorliegende Arbeit anmaassend erscheinen möchte:" so will er „daran erinnern, dass es keine andere Pietät gegen die Heroen der Wissenschaft giebt, als die, ihre „Erzeugnisse sorgfältiger, als die jedes Andern, zu prüfen" (S. V). Worüber wir nur bemerken, dass, wenn es auch nur mit dem vierten Theile dessen, was der Verfasser Hegel vorwirft, seine Richtigkeit hätte, wenn Hr. Hartmann z. B. mit vollem Grunde „Uebergeschnapptheit" (S. 52—54), „Sophismen" (S. 71, 75,) „Kniffe" (S. 79), „Vertuschungen" (S. 80—81) u. s. w. in dessen Dialektik aufzuzeigen vermöchte, Hegel gar nicht der Heros wäre, als den sein Angreifer ihn doch, ungeachtet seiner höchst verbissenen Anfeindungen, gelten lassen will und muss. Die vorhin zur Schau getragene „Pietät" sinkt damit freilich zur blossen Redensart herab. Anzuerkennen bleibt indessen immer diess, dass Hr. Hartmann nicht, wie Andere bei ihren Angriffen, die dialektische Methode ganz und gar ignorirt (s. oben, S. 3, 6), sondern sich auf eine ausführliche Widerlegung derselben grossmüthig einlässt.

Höchst anstössig ist unserem Verfasser hierbei das Eingeständniss Weisse's, selbst eines Gegners Hegels, dass „Hegels einzige Leistung die Erfindung der wahrhaften Methode" sei (S. III). Denn dann träte

geklärt durch altchristliche Muster und neu durch Vergleich mit dem wirklichen Leben, vereinigt sich in so eigener Erfindung, dass Nachahmung nirgend zum Vorschein kommt" (S. 161).

ββ. In der zweiten Epoche (1200—1250) nimmt die Strenge der Form im Ganzen ab, die Beweglichkeit zu, Beides in dem bemerkbaren Streben, wirkungsvoll durch individuelle Gestalten zu sein, die in Anordnung, Stellung, Geberden, Tracht, der alten Nachklänge ohnerachtet, den Eindruck neuer Erfindung machen (S. 172). — Die genaue Beschreibung der noch erhaltenen Wandgemälde oder Miniaturen dient, so oft sie sich nur immer vorfinden mögen, dem Verfasser als Belag für seine allgemein hingestellte Charakteristik einer Epoche. „Der Gipfel der jetzigen Epoche neigt sich jedoch schon sichtlich abwärts. Die Zeichnung wird flüchtig." Es zeigt sich „Willkür und Ueberladung" (S. 178).

γγ. Die dritte Epoche (1250—1300) beginnt mit dem Untergang der Hohenstaufen und findet Rudolph von Habsburg vor (S. 190—191). „Während jenseits der Alpen der dauernde Einfluss der Tradition in dieser Epoche erst zum schönsten Einklang mit jenem gleich mächtigen Einfluss gelangt, den die Zeitumgebung bereichernd ausübt: so dient jetzt in Deutschland die immerdar schwächere Ueberlieferung nur Anfangs noch, und oft nur zur täuschenden Stütze, während die schneller sich klärende Volksphantasie schon die Aussicht eröffnet, sie werde ganz ohne die gleiche Hülfe den neuen Standpunkt aus eigener Kraft gewinnen" (S. 192). Dass vor Allem die Seelentrauer eindringlich geschildert wird, stimmt zur Gefühlsart der jetzigen Epoche (S. 194). Hierher gehörige Wandmalereien zu Köln werden folgender Maassen beschrieben: „Von der Tradition erschien als Rest nur die äussere Schaale der Anordnung; der Formen- und Seelenkern gehörte ersichtlich in höherem Maasse, als in allen bisherigen Kölnischen Werken, dem neuen Volkssinn" (S. 196). In Münster feiert ein religiös politisches Wandgemälde den glücklichen Friedensvertrag mit den so lange siegreichen Friesen (S. 198). Eine Miniatur stellt sogar ganz weltliche Gegenstände, als Erläuterung zu Minneliedern, dar (S. 202—203).

β. Die Niederländische Malerei bildet die Vermittelung zwischen der Deutschen und der Französischen (S. 203). Hauptsächlich sind es jedoch nur Miniaturen, die hier in Betracht kommen. Waltet in ihnen der sichernde Anhalt der Tradition läuternder vor, so vermehren sich auch in entsprechendem Grade die dem Leben verjüngend entnommenen Züge, — schon durch Humor gewürzt; und vor Allem gewinnt die Zeichnung an Reinheit, die Farbenbehandlung an Reiz. Die Neigung zur Allegorie und symmetrischen Strenge, das Streben nach Hoheit sind unverkennbar. Die Malerei freut sich der Gangart auf eigenen Füssen. Die Charakteristik der äussern Gestalt, die Bezeichnung des Innern aus eigener Erfindung gewinnen an Sicherheit" (S. 208, 210).

das für unseren Verfasser allerdings sehr beklagenswerthe Unglück ein, dass „alle Angriffe gegen die Hegel'sche Philosophie und Logik für die Kritik der dialektischen Methode verloren wären," — mithin auch sein eigenes Buch in den Papierkorb wandern müsste. „Denn es könnte ja sein, dass dieses Instrument noch bis auf diesen Augenblick des Künstlers harrt, der von ihm den rechten Gebrauch macht." Um so etwas Entsetzliches abzuhalten, will Hr. v. Hartmann nicht, wie Weisse, der nur die Resultate der Hegel'schen Dialektik verwarf, den Gaul beim Schwanze fassen. Sondern indem er umgekehrt „den Hauptresultaten der Hegel'schen Philosophie (abgesehen von ihrer Gewinnung) eine nothwendige Stelle in der Entwickelung der Philosophie zuerkennt," unternimmt er es, den Stier bei den Hörnern zu ergreifen. *Principiis obsta,* ist seine Devise. Doch nein! S. 119 besinnt sich Hr. Hartmann eines Andern, und will nicht nur den Hauptresultaten, sondern auch „den Grundprincipien" der Hegel'schen Philosophie jene nothwendige Stelle einräumen. Welcher Widerspruch! da doch die Grundprincipien eben nichts Anderes, als die Methode, die Art der Gewinnung der Resultate, sein können.

Das Ganze des vorliegenden Buchs zerfällt in zwei Theile, einen historischen (S. 1—34), und einen widerlegenden (S. 35—124), die wir nun unserer Beurtheilung unterwerfen wollen.

I.

In dem ersten geht das Beginnen des Verfassers hauptsächlich darauf, Hegel wo möglich aus dem Zusammenhange der Geschichte der Philosophie herauszureissen, — ihn zu isoliren. Denn natürlich, wenn „die Behauptung Hegels, dass er in seiner Methode nur dem von den meisten grossen Philosophen mit mehr oder minder Bewusstsein Angestrebten strengwissenschaftliche Form und Vollendung verliehen habe" (S. IV), wahr wäre, so würde unseres Verfassers ganzes Unternehmen wiederum in's Wasser gefallen sein. Der Herculischen Arbeit nämlich, die ganze Galerie der Helden der Wissenschaft des angehenden Schwindels oder versteckter Kniffe zu zeihen, scheint er sich denn doch nicht gewachsen zu sein. Und so bemüht er sich nur, in diesem höchst kurz gehaltenen Abriss der Geschichte der Philosophie, der sowohl eine ungemein mangelhafte Kenntniss derselben, als besonders grosse Unkunde ihrer Urschrift durchblicken lässt, zu zeigen, dass die Vorgänger Hegels mit ihrer Dialektik auf ganz etwas Anderes losgesteuert seien, als Hegel mit der seinigen bezweckte. Wenn er aber bei dreien oder vieren die ganz augenscheinliche Annäherung an Hegel gar nicht aus der Geschichte der Philosophie wegzuwischen im Stande ist, nämlich bei Heraklit, Plato, Proklus und Nicolaus von Cusa: so sucht er doch bald dieses, bald jenes Auskunftsmittelchen auf, um Hegel auch von Diesen zu trennen. Gehen wir zunächst die Vier in der Kürze durch.

Heraklit, sagt unser Verfasser (S. 1), „betrachtet den Process als die Hauptsache." Sehr richtig! An diesem Principe will Hr. Hartmann nur diess gelten lassen, dass „jede Veränderung ein Uebergang eines Zustands in einen entgegengesetzten" sei: stimmt dagegen in den Tadel des Aristoteles ein, „dass Heraklit den Satz des Widerspruchs verletzt habe, wenn er behauptet, dass Alles jederzeit Entgegengesetztes an sich habe, Alles zugleich sei und nicht sei," und meint äusserst hochweise, nach Hegel schielend und zielend, dass die „Auswüchse dieser Frühgeburt nicht geeignet seien, den auf die höchste Geistesreife Anspruch erhebenden Producten unseres Jahrhunderts eine Stütze zu gewähren" (S. 2). Hier soll also bloss die Länge der Zeit Heraklit und Hegel von einander trennen, da der Inhalt sich schlechterdings Dem nicht fügen will. Hr. Hartmann hat damit aber den Kernpunkt seiner ganzen Angriffs-Batterie gegen Hegel blossgelegt. Er will nämlich wohl zugeben, dass Gegensätze in einander umschlagen, aber nicht, dass sie Einer im andern enthalten seien, weil diess den Satz des Widerspruchs aufheben würde. Als ob Gegensätze in einander übergehen könnten, wenn sie sich nicht auseinander entwikkelten! Als ob die damit ausgesprochene Identität der Gegensätze nicht auch ihren Unterschied bewahrte, und so dem Satz des Widerspruchs keineswegs zu nahe träte! Hr. Hartmann ist also weit kühner, als Hr. Bergmann, der der Deutschen Philosophie noch nicht das Erstaunliche zugemuthet hatte, die logische Gesetzmässigkeit des Verstandes abzuleugnen (s. oben, S. 3). Oder was bei Hrn. Bergmann nur erst — als Verdacht auftritt (s. oben, S. 11), das ist Hrn. Hartmann schon zur Gewissheit geworden.

Wenn der Verfasser aber zugeben musste, dass Heraklit vollständig ein Dialektiker im Hegel'schen Sinne sei, so gönnt er Hegel doch nicht seine Uebereinstimmung mit Plato, und will daher, sachlich und sprachlich, dessen Dialektik wesentlich von der Hegel'schen scheiden. „Plato leugnet," heisst es S. 8, „dass ein Begriff von selber in sein Gegentheil übergehen könne, oder dass Entgegengesetztes zugleich und in derselben Beziehung demselben zukommen könne (*Soph. p.* 256, *init.*). Letzteres Beides aber ist es erst, was Hegels Dialektik von der gesunden Vernunft scheidet." Dieser kecken Behauptung steht indessen nach des Verfassers eigenem Eingeständniss (S. 9) zum Wenigsten Eine Platonische Stelle entgegen, über die er durch folgende Wendung hinwegzukommen sucht: Hegel, um seine Dialektik mit der Platonischen zu identificiren, „stützt sich dabei auf eine einzige dunkele und streitige Stelle des Sophisten, welche indessen, wie man dieselbe auch grammatisch construiren möge, jedenfalls die Hegel'sche Deutung ausschliesst (*Soph. p.* 259)." Es ist unglaublich, dass nach der brieflichen Berührung, in welche ich mit dem Verfasser über diese Stelle gekommen bin, ihm dieselbe doch noch dunkel und streitig er-

scheinen kann, während sie es einem nur einiger Maassen des Griechischen Kundigen niemals gewesen ist noch sein kann. Ich verzichte daher darauf, ihm auch die erstere Stelle des Sophisten, über die er in einem letzten Briefe gleichfalls mein Urtheil zu heischen scheint, hier des Breitern in ihrem rechten Lichte zu zeigen. Und sage nur, dass es nicht auf Eine Stelle Plato's, sondern auf seine ganze Dialektik im Zusammenhange ankommt, um den sonnenklaren Beweis zu führen, dass Plato „für die wahre Dialektik erklärt," was auch Hegel dafür hält. Nach Plato ist nämlich die Dialektik nicht mehr, wie bei Heraklit, der Process der sinnlichen Dinge, sondern der der Ideen an und für sich selbst. Und da die Ideen selber das Göttliche sind, so mischen sie — oder der Begriff (λόγος) — sich selbst mit einander und gehen durch einander hindurch (*δι' αὐτῶν εἰς αὐτά*), sind auch in derselben Rücksicht das Eine, in welcher sie das Andere sind (*ὅταν τις φῇ ταὐτὸν ὂν ἕτερον ἐκείνῃ καὶ κατ' ἐκεῖνο ὅ φησι τούτων πεπονθέναι πότερον*). Also z. B. das Eins ist unendlich Vieles, weil Jedes Eins ist, also zwei Theile, Sein und Eins, hat, jeder Theil wieder Beides, und so in's Unendliche. Da das Eins aber Eins ist, so hat es umgekehrt nicht viele Theile, weil es sonst Vieles und nicht Eins wäre, als unendlich klein aber Nichts ist. So ist also das Eins in derselben Beziehung Eins und Vieles, Nichts und das Unendliche. Zugleich sind Beide nicht auf gleiche Weise (*ὁμοίως*) identisch. Denn Sein und Nichts, Eins und Vieles bilden auch einen absoluten Gegensatz. So verstösst Plato nicht gegen den Satz des Widerspruchs, und Hegel thut diess ebenso wenig, weil sie den Gegensatz, wie die Einheit, zu ihrem Rechte kommen lassen. Die Einheit würde aber von dem Gegensatze überflügelt werden, wenn man die Gegensätze so auseinander hielte, dass man dieselben Einem Dinge nur auf irgend eine Weise (*ἁμῇ γέ πῃ*) zuschriebe: also Sechs z. B. gross gegen Vier und klein gegen Acht nennte, oder Sokrates Einer von Sieben, und Vieles durch seine Theile wäre. Das nennt Plato und Hegel Zungendrescherei und Neulingsthun; statt dass der Verfasser (S. 62) diess gerade für die wahre Dialektik erklärt. In der Anwendung der Ideen auf die sinnlichen Dinge tritt dann wohl die Trennung, das endliche Auseinanderfallen der Gegensätze ein, während sie in ihrem reinen Beisichselbstsein in einander umschlagen. Aber überall, wo in der Sphäre der Endlichkeit das Unendliche, als eine Aehnlichkeit mit den Ideen, durchbricht, da ist auch die Mischung der Ideen vorhanden: wie dass die Natur Werden, Leben, Thätigkeit ist, weil Sein und Nichtsein untrennbar in ihr verbunden; die Musik, die Tugend Maass und Schönheit sind, weil Unbestimmtes und Begrenzendes (*ἄπειρον* und *πέρας*) sich darin verschmelzen. — Das sind Plato's eigene Worte, aus dem Parmenides, dem Sophisten, dem Philebus und andern Dialogen getreulich ausgezogen. Und die Erkenntniss der Platonischen Dialektik hängt weder an dem auslegenden Scharfsinn eines philologischen

Musterprofessors, noch an der Ohnmacht eines dilettirenden Stümpers. So will selbst Hr. Hartmann die Möglichkeit nicht leugnen, „dass schon dem Plato wohl eine Identificirung Entgegengesetzter im Hegel'schen Sinne als fernes Ideal vorgeschwebt habe" (S. 7). Dieses genügt uns vollkommen, und das Plato (S. 92) untergelegte unedle Motiv der Bequemlichkeit weisen wir in seinem Namen auf's Entschiedenste zurück.

Um Proklus von Hegel abwendig zu machen, wird, der nicht wegzuleugnenden Entwickelung der Welt aus dem Begriffe des ἕν bei Proklus das Gegengewicht zu halten, Zeller zu Hülfe gerufen, „der, selbst aus der Hegel'schen Schule hervorgegangen, erst später von derselben abgefallen ist;" — ein Umstand, der, statt gut verwerthet werden zu können, vielmehr gerade Hrn. Hartmann hätte auf seiner Hut gegen Zeller sein lassen müssen. Zeller beschuldigt den Proklus des Scholasticismus, und „eines unfruchtbaren und eintönigen Formalismus" (S. 12). Wobei nur zu verwundern ist, dass, da auch Hegel dieser Vorwurf öfters gemacht worden, Hr. Hartmann nicht selber darin etwa eine Aehnlichkeit des Proklus mit Hegel gesehen hat. So sehr misskennt Hr. Hartmann seinen Vortheil, den Zellers und anderer Vorgänger Waffen ihm darboten; er will aber nun einmal keine Aehnlichkeit sehen, weil er schlechterdings Proklus und Hegel mit einander zu entzweien strebt.

Ueber die Ansichten des Nicolaus Cusanus, den Hegel merkwürdiger Weise nicht zu kennen scheint, heisst es S. 17: „Wenn diese Lehre in ihrer Unterscheidung von *ratio* und *intellectus*, und dem Princip der *coincidentia contrariorum* die grösste Aehnlichkeit mit Hegel hat, so unterscheidet sie sich doch wesentlich sowohl durch die über den *intellectus* gesetzte höchste Stufe, als auch durch den ohnmächtigen unendlichen Process des Aufsteigens." Welche zwei Abweichungen aber die Aehnlichkeit der beiderseitigen Dialektik gar nicht vermindern.

In Giordano Bruno findet sodann Hr. Hartmann die Aehnlichkeit mit Hegel noch grösser (S. 18), indem jener „besonders hervorhob, dass nur in Gott selbst alle Gegensätze zugleich und ohne Unterschied der Zeit geeinigt seien, dass dagegen in allen weltlichen Dingen die Vollkommenheit nur darin bestände, dass Alles und Jedes mit der Zeit zu allem und jedem Andern werden könne und müsse," — Bruno auch als „das eigentliche und tiefste Geheimniss der Kunst" aussprach, aus dem „Punkt der Vereinigung auch sein Entgegengesetztes zu entwickeln." Possierlich bleibt dabei freilich, wie „zwischen Beiden immer noch der himmelweite Unterschied" bestehen soll, „dass bei Bruno der Philosoph den Begriff aus seinem Gegentheil entwickeln soll, bei Hegel aber der Begriff sich selbst." Worauf nur zu erwiedern ist, dass der Philosoph sehr Unrecht thun würde, diese Entwickelung vorzunehmen, wenn der Begriff sie nicht selber aus sich machte. Zum Trost für

Hrn. Hartmann können wir ihm indessen versichern, dass der Begriff und der Philosoph darin Hand in Hand gehen, dass der Begriff eben nur der personificirte Philosoph ist. Und so schildert er selber in einer „kurzen Beschreibung der dialektischen Methode" (S. 35) diese auch ganz richtig also: „Die Selbstbewegung des Begriffs ist ebensowohl der objective Gang der Sache selbst, als der Denkprocess im Kopfe des Philosophen" (S. 37).

Die Darstellung endlich der Kantischen, Fichte'schen und Schelling'schen Philosophien, als vollständig von der Hegel'schen Dialektik getrennter, zeugt vollends von der grössten Unkenntniss auch dieses Abschnitts der Geschichte der Philosophie, da jeder, der ihn selbst durchlebt, oder durch Studium wieder lebendig in sich reproducirt hat, das allmälige Werden der Hegel'schen Dialektik aus diesen Standpunkten der Vorgänger vor seinen Augen sich geradezu gestalten sieht. Wobei wir freilich nicht leugnen wollen, dass Hegel die letzte Spitze der Vollendung selbstthätig hinzufügte; — das Wesentliche, was unser Verfasser nicht anerkennen wollte oder konnte. Wir fragen ihn aber, ob er denn auch darin „nichts von den dialektischen Principien Hegels zu finden" (S. 21) vermöge, wenn Kant behauptet, die zwei ersten Kategorien jeder Klasse, also z. B. Realität und Negation, seien die in der dritten Kategorie, der Limitation, zusammengefassten Gegensätze?

Wenn Kant das Resultat dieser Dialektik nur assertorisch hinstellt, ohne es deduciren zu wollen, so wagt sich Fichte nun, wie der Verfasser selber angiebt, an diesen Versuch, indem er dessen Worte (S. 25) also anführt: „Wir müssen uns fragen, wie lassen A und — A, Sein und Nichtsein, Realität und Negation sich zusammendenken, ohne dass sie sich vernichten und aufheben." Indem Fichte die Lösung, wie Kant, im Begriffe der Einschränkung findet, hat er Hegel fast das Wort in den Mund gelegt, der ja auch sagt, dass im Werden Sein und Nichts sowohl aufbewahrt (d. h. eben nicht vernichtet), als aufgehoben seien. Keiner dieser Philosophen meint aber damit den Satz des Widerspruchs aufgehoben zu haben. Nur Hr. Hartmann sieht diess darin, will aber auch nur bei Hegel diesen Verstoss finden (S. 78) Wobei sich unwillkürlich die Frage aufdrängt, warum er Hegel allein die Krätze giebt; — eine Frage, die ich nur so zu beantworten weiss: Weil er nur ihn zu kratzen wünscht. Während aber Hr. Hartmann nur nüchternen, gesunden Verstand, keine Vernunftüberschwänglichkeit in Fichte erblicken will (S. 27), hätte er doch schon bedenklich werden sollen, ihn auf Hegels Kosten so herauszustreichen, da er (S. 28) dem Urtheile Herbarts beizupflichten scheint, welcher Fichte sehr mit seinen Nachfolgern zusammenwirft; was auch Hrn. Bergmann bedenklicher hätte machen sollen, bevor er sich der Schwärmerei der intellectuellen Anschauung hingab (s. oben, S. 12). Herbarts Worte sind aber: „Fichte behielt den

undenkbaren Gedanken, er gab ihm Autorität durch das Vorgeben einer intellectuellen Anschauung; und so wurde einer der grössten Denker, die je gewesen sind, zum Urheber einer Schwärmerei, die in der Folge, als sie sich die sogenannte absolute Identität zum Mittelpunkt erkoren, die Philosophie aus einem weiten Kreise verscheuchte, weil man über der intellectuellen Anschauung nicht den Verstand verlieren wollte." Solche klassische Nüchternheit hätten sich die beiden in Rede stehenden Widersacher Hegels zum Muster nehmen sollen!

Zum Schlusse dieses Abschnitts will Hr. Hartmann den Urheber der absoluten Identität, Schelling, gleichfalls von der Gemeinschaft mit Hegel frei sprechen, indem er sagt: „Wenn er von Identität der Gegensätze redet, so ist diess nur ein Missbrauch des Wortes; denn er meint damit keineswegs Dieselbigkeit oder Einerleiheit, sondern organische Einheit" (S. 29—30). Gerade das meint nun aber eben Hegel auch. Und der Verfasser ist so naiv, es zum Theil zuzugeben: „Hegel aber braucht, wie wir sehen werden, das Wort Identität bald im Schelling'schen, bald in seinem eigentlichen (Aristotelischen) Sinne; und bringt dadurch eine grenzenlose Verwirrung hervor." Kann man wohl unverständiger über diesen modernen Aristoteles urtheilen? Und liegt die grenzenlose Verwirrung nicht vielmehr in Hrn. Hartmanns Hirn? Da die Schelling'sche Identität des Unendlichen und des Endlichen, des Allgemeinen und des Besondern, des Wesens und der Form, des Idealen und des Realen u. s. w. in dem ursprünglichen System doch zu unwiderleglich die volle Verschmelzung der Gegensätze an sich trug, so begnügt sich Hr. Hartmann, den Gegensatz Schellings gegen Hegel an der Polemik des Neoschellingianismus gegen die dialektische Methode darlegen zu wollen; was dann freilich kein allzu schweres Unternehmen ist, und einen äusserst leichten Triumph erzielen lässt. „So weit entfernt", ruft er pathetisch aus, „war der einzige ebenbürtige Zeitgenosse Hegels, sich von dessen Dialektik blenden zu lassen" (S. 31). Es ist aber ein Irrthum Hrn. Hartmanns, diese Polemik Schellings in seine frühere Periode zu setzen, da der Herausgeber der Schelling'schen Werke sie ausdrücklich in das Jahr 1827 der Münchener Zeit stellt (Schellings Werke, I, 10, S. VI.), wie Schelling denn ja auch in dem Aufsatze, aus dem diese Polemik genommen ist, die Hegel'sche Philosophie schon eine „Episode" nennt (S. 125, 128), und sogar der Unterschied der positiven und der negativen Philosophie bereits vorkommt (S. 126). Höchst charakteristisch ist es indessen, dass Hr. Hartmann selbst noch aus Worten der spätesten Zeit Schellings herausliest, er schäme sich, dem alten Vorurtheil der absoluten Wissenschaft untreu geworden, und zur bessern Erkenntniss gekommen zu sein, dass nur auf inductivem Wege etwas Inhaltliches zu lernen sei (S. 33). So hing an Hegel immer noch dieser „einzige ebenbürtige Zeitgenosse" desselben, den Hr. Hartmann doch so eifrig von ihm loszulösen bemüht ist.

II.

Der zweite, grössere Theil der Schrift ist nun fast ausschliesslich „der Kritik der dialektischen Methode" (S. 38—116) gewidmet.

Um seine „Stellung zur dialektischen Methode" anzugeben, beginnt Hr. Hartmann seine Kritik mit einer Kritik meiner Kritik Trendelenburgs im „Gedanken." Hr. Trendelenburg hatte nämlich gesagt, Hegel schliesse nach der zweiten Aristotelischen Figur: „Das Sein ist das Unbestimmte, des Nichts ist das Unbestimmte, also ist das Sein das Nichts," wie wenn der Mensch eine Gans wäre, weil Beide zweibeinig sind. Ich hatte darauf erwiedert, beide Begriffe haben noch andere gemeinsame Prädicate, wie Einfachheit, Unmittelbarkeit, leere Abstraction u. s. w. In derselben Rücksicht also, in welcher das Sein z. B. die leerste Abstraction ist, ist es auch das Nichts, — nämlich wegen ihrer Inhaltslosigkeit. Da aber zugleich nach dem Satze des Widerspruchs Sein und Nichts auch schlechthin entgegengesetzt sind, so ist ihre Identität nur als Uebergang im Werden zu fassen. Ein solches Umschlagen der Gegensätze in einander aber findet selbst Hr. Hartmann unbedenklich (S. 7). Was tadelt er also dasselbe an der Hegel'schen Dialektik? Wenn er ihr die Alternative stellt, die Identität von Sein und Nichts sei entweder eine partielle oder eine totale (S. 39—40): so antworte ich, sie ist partiell in dem ruhenden Aussereinander dieser Kategorien, weil sie dann ja auch als Gegensätze aussereinander fallen; im Werden ist die Identität der Gegensätze jedoch zur totalen geworden, weil sie da die untrennbaren Momente Eines neuen Begriffs bilden. Das sind Thatsachen des Denkens, um die ich nicht weiss, wie Hr. Hartmann herumkommen will.

Der ungeheure Wahn und Irrthum des Verfassers besteht darin, dass, weil Hegel die Existenz des Widerspruchs behauptet, ja alle Dinge für sich selbst widersprechend erklärt, er den Satz des Widerspruchs aufhebe, während er ihn eben vielmehr dadurch anerkennt. Nicht Der widerspricht sich, welcher die Existenz des Widerspruchs annimmt, sondern Der, welcher Widersprechendes behauptet. Nun werden wir aber sehen, dass Hrn. Hartmanns Buch überall von Widersprüchen wimmelt. Wenn dieser Umstand es nach Hrn. Hartmanns Meinung zu einem unmöglichen machen würde (S. 31), so wollen wir dem Buche darum doch die Existenz nicht absprechen. Ebenso wimmelt die Weltgeschichte von Widersprüchen; darum existirt sie doch, ja schreitet desswegen eben weiter. Denn der Widerspruch ist nicht das Nichts, eine Unmöglichkeit, sondern vielmehr der Quell der Bewegung, durch welchen er sich selbst aufhebt, wenn sich damit auch ein neuer Knoten schürzt. Es ist also in der That ein Missverständniss, wenn Hr. Hartmann uns vorwirft: „Die Aufhebung des Satzes vom Widerspruch ist die *conditio sine qua non* für die Existenz der Dialektik" (S. 41). Contradictorische Gegensätze (Pferd und Nichtpferd)

identificiren, heisst, den Satz des Widerspruchs aufheben; das thut Hegel aber nie, der nur conträre Gegensätze identificirt, wie in Grau, Schwarz und Weiss, Licht und Finsterniss in der Farbe. Das Atom Salz ist uns in untrennbarer Einheit Basis und Säure, wogegen der Verstand allerdings sagt, dass Basis- und Säure-Atome im Salze nur neben einander seien. Dass wir aber die Gegensätze in Einem sehen und darum doch nicht als Widerspruch behaupten, das nennt Hr. Hartmann, „die Dialektik fängt sich in ihrem eigenen Netze" (S. 43); und doch kennt er den Unterschied von Conträr und Contradictorisch sehr gut, und weiss auch, dass auch wir ihn machen (S. 73, 105). Solcher Widerspruch lebt in ihm!

Da aus diesem Einen Missverständniss, wie aus einem Zeughause, der ganze Apparat aller Angriffswaffen des Hrn. Hartmann gegen die dialektische Methode Hegels hervorgeholt wird: so könnte ich mich eigentlich hiermit begnügen, um nicht in Wiederholungen zu fallen. Darin bestärkt mich Hr. Hartmann selbst, wenn er naiv einräumt, den echten Dialektiker könne man auf keine Weise *ad absurdum* führen, dem nicht dialektischen Kritiker aber gehe es wie Einem, der Gespenster jagt (S. 43—44). So werde ich von solcher Kritik nur noch das zu erwähnen haben, was sich etwa noch sonst an ganz ungewöhnlichen Absonderlichkeiten in ihr hervorthun sollte. Denn es ist eigentlich „für inconsequent vom Dialektiker zu halten, wenn er sich auf Widerlegungen solcher Angriffe seines Gegners einlässt" (S. 44). Ja wohl! Auch habe ich unserem Verfasser schriftlich alle meine Widerlegungen seines ganzen Manuscripts *ad marginem* bereits mitgetheilt. Alle Mahnungen sind jedoch spurlos an ihn vorübergegangen, und er druckt den ganzen Plunder dennoch ab, — selbst dass die Dialektik durch ihr Aufheben des Satzes vom Widerspruche der Mathematik und — der Criminaljustiz gefährlich werden müsse (S. 92), und die übrigen Absurditäten dieser und der folgenden Seite, die ich übergehe, um den Leser recht lüstern darnach zu machen. Selbst die ganz richtige Erklärung Kuno Fischers, dass nicht von Identität sich Widersprechender, sondern nur von der Einheit der Gegensätze in der dialektischen „Entwickelung" die Rede sei (S. 109), hat Hrn. Hartmann nicht auf den rechten Weg bringen können. Der Satz, dass „der Widerspruch nur da gefunden wird, wo er zuvor begangen wurde" (S. 94—95), passt also auf andere Leute, als die sind, auf welche Hr. Hartmann ihn gemünzt hat. Und er muss nunmehr vor den Augen des grossen Publicums jene Abfertigung nochmals hinnehmen, die ich ihm zuerst nur im vertraulichen Briefe unter vier Augen zusandte.

Einen Punkt, den ich nun zunächst noch speciell herausheben möchte, ist der, dass Hr. Hartmann sagt: Die wesentliche Aufgabe der Kritik der dialektischen Methode ist die, die Consequenzen der Aufhebung des Satzes vom Widerspruch dar-

zuthun" (S. 45). Da wir indessen den Satz des Widerspruchs gar nicht aufheben, so bleibt Hrn. Hartmanns Kritik nichts Wesentliches zu thun übrig, sondern nur etwas Wesenloses: also eben ganz richtig Gespenster, denen er denn nun auch im übrigen Theil seiner Schrift bis an's Ende ehrlich und unermüdlich nachjagt. Hr. Bergmann wollte sich doch wenigstens eine mittlere Stellung zwischen der gemeinen Logik und der speculativen Dialektik aufsuchen, wiewohl er damit sehr verunglückte (s. oben, S. 6, 17). Hr. Hartmann bleibt entschlossen auf dem sichern Sande der erstern sitzen.

Wo der Verfasser dann auf die Widerlegung des Hegel'schen Begriffs der Unendlichkeit kommt, lesen wir Folgendes: „Jeder Begriff kann nur insofern das Prädicat unendlich erhalten, als er eine quantitative Seite hat" (S. 49), — „für Hegel aber existirt eine quantitative Unendlichkeit im wahren Sinne des Worts schlechthin nicht" (S. 48). Zwei Seiten vorher aber steht: das unendlich Grosse sei ein unmöglicher Begriff, weil er das Unendliche als wirklich existirend hinstelle, also mit dem Widerspruch einer als vollendet gegebenen Unendlichkeit behaftet sei (S. 46). Was also Hegel zwei Seiten später zum Vorwurf gemacht wird, dass er keine quantitative Unendlichkeit zugebe, behauptet der Verfasser vorweg als das Richtige; ihm also ist das Falsche das Richtige, — und das nennt er kein Aufheben des Satzes vom Widerspruche. Hegel, meint er ferner, kenne nur qualitative Unendlichkeiten; und um solche zu widerlegen, fügt Hr. Hartmann hinzu, es sei doch Unsinn, „unendlich baarfüssig" zu sagen (S. 48—49). Passt ihm vielleicht der Ausdruck „unendlich albern" besser in den Kram? So viel wir aber wissen, tritt die Unendlichkeit bei Hegel erst mit der Negation der Schranke, d. h. des einseitigen Qualitativen ein, also mit der Totalität und Idealität der Qualitäten. Wenn nun der Verfasser der Hegel'schen Unendlichkeit die „Unbestimmtheit" zuschreibt, so ist Hegels Unendlichkeit gerade das Gegentheil der Unbestimmtheit, indem sie vielmehr das sich selbst Bestimmende ist. Wer so in's Blaue nach einer grossartigen Philosophie ausschlägt, sollte doch erst die Thatsachen kennen lernen, bevor er zu kritisiren wagt, was er nicht versteht, noch je verstehen zu lernen fähig scheint. Aber so sehr geräth beim Verfasser der Satz des Widerspruchs in's Wanken, dass er in Einem Athem auch das Gegentheil von dem ausspricht, was er eben über die Unbestimmtheit bei Hegel vorgebracht: „Dass der Begriff sich in eine andere Bestimmtheit, nicht in das negativ Bestimmungslose stürzt, — dass er in jeder Bestimmtheit seine Unbestimmtheit bewahrt, das ist selbst die qualitative Unendlichkeit Hegels" (S. 50).

Wenn Hr. Hartmann behauptet, dass Niemand vor Hegel, ausser Nicolaus von Cusa, Verstand und Vernunft in Antagonismus gesetzt habe (S. 54), so verweise ich auf Kant, auf Jacobi in seinen spätern Schriften, auf Plato's *διάνοια* und *ἐπιστήμη* oder *νοῦς*, auf Aristo-

teles' ἐπιστήμη ἀποδεικτική im Gegensatze zu νοῦς oder νόησις. So kennt Hr. Hartmann die Geschichte der Philosophie! So vergisst er die Klagen, die er selbst (S. 22) darüber ausgestossen hat, dass Verstand und Vernunft bei Kant unterschieden seien! Wenn Hr. Hartmann sich aber darüber wundert, dass „die Vernunft doch so Wenigen bekannt ist" (S. 55), so hätte es ja nur an ihm gelegen, diese Zahl zu vermehren, statt sich auf Seiten der urtheilslosen Menge zu schlagen.

Die Wenigen, die was davon erkannt,
Hat man von je gekreuzigt und verbrannt.

Wenn er sich aber weiter darüber verwundert, dass die Allermeisten, obgleich sie in ihr leben, weben und sind, und völlig von ihr durchdrungen sein müssten, doch ihre Existenz bestreiten: so hätte er sich des Wortes des andern dieser Dichter-Dioskuren erinnern sollen, dass die Wahrheit in der bewusstlosen Menge mit Geisterschritt, ohne dass sie sie ahndet, hindurchschreitet. Gerade das, was nach Hegel, wie der Verfasser anführt, die innerste „Natur des Menschen ausmacht," die „Vernunft ist in der allergrössten Mehrzahl nur schwach vertreten:" nur, nach einem meiner Ausdrücke, den der Verfasser erwähnt, von den „Lieblingen der Götter" erfasst, weil eben unter den Menschen, wie Schiller wieder sagt, die Meisten Nieten, nur Wenige Treffer sind.

Die Hegel von dem Verfasser öfters angedichtete Unbestimmtheit des Unendlichen (s. oben, S. 34), die er auch „die absolute Flüssigkeit des Begriffs" nennt (S. 64—65), will Hr. Hartmann nun einerseits daraus erklären, dass durch sie, die Einheit des Widerspruchs zu denken, weniger abstossend erscheine, ja in der reinen Unbestimmtheit jeder Widerspruch eigentlich verschwinde; andererseits spricht er der Hegel'schen Dialektik diese Unbestimmtheit gradezu ab, da im Absoluten vielmehr „der Widerspruch in seiner totalen Entgegensetzung erhalten bleibt." Also die Unbestimmtheit, worin jeder Widerspruch verschwindet, zum Principe gemacht zu haben, ist vielmehr diess, die Unbestimmtheit nicht zum Princip gemacht zu haben, weil die Gegensätze ja erhalten bleiben sollen. Die Lösung dieses absoluten Widerspruchs erwarten wir begierig vom Verfasser. So viel aber geht schon aus mehrern Beispielen, die wir anführten (s. oben, S. 33, 34), hervor, dass es nicht Hegel, sondern Hr. Hartmann ist, welcher sich der Aufhebung des Satzes vom Widerspruche schuldig macht, freilich auf die unschuldigste Weise von der Welt, weil er nicht die mindeste Ahndung davon hat, was für eine Tragweite seine Beschuldigungen haben. Dass Hegel aber den Widerspruch bestehen lassen soll, im absolut Unbestimmten die Totalität alles Existirenden zu setzen und zu verschlingen (S. 76), ist wieder eines der vielen Gespenster, denen Hr. Hartmann nachjagt. Der Widerspruch ist im Begriffe der Selbstbestimmung, wie wir oben (S. 34) sahen, gelöst, indem darin die ideellen Bestimmtheiten als Momente des Absoluten gesetzt sind.

Was „die Legitimation der Methode" (S. 66) betrifft, so legt der Verfasser ihr hier sonderbarer Weise zur Last, dass sie ihre Rechtfertigung rein aus sich selber schöpfe, dagegen unfähig sei, dieselbe vor dem Verstande zu führen (S. 67). Wir fragen, ob es möglich ist, den Einen der Gegensätze vor dem Richterstuhl des andern zu rechtfertigen. Der Eine verwirft ja eben den anderen, und ebenso wird er sich Dem nicht fügen wollen, mit dem andern verschmolzen zu werden. Dass die Einheit aus den Gegensätzen, und diese aus ihr entspringen, kann sich daher nur durch die Betrachtung der Sache selbst rechtfertigen. Der Process der Dinge, wie der Gedanken, ist ein in der Erfahrung Nachzuweisendes und Nachgewiesenes. Dieser innere Rhythmus der Sache selbst, dem der Philosoph eben nur beizuwohnen hat, ohne ihn zu beeinflussen (S. 37), vollzieht sich von selbst in der Weltdialektik, wie Schelling sagt, so gut, als in der Wissenschaft. Und darin liegt eben die Zuversicht der dialektischen Methode, dass sie diese sich selbst beweisende Wissenschaft ist. Jedes von Aussen an sie gebrachte Kriterium würde sie zu einem Abhängigen machen: das Kriterium müsste wieder bewiesen werden, und so fort in's Unendliche; so dass der Beweis haltungslos in der Luft schweben würde. Aber *veritas est index sui et falsi.*

Aus dem Kapitel: Der Widerspruch, welches zeigen soll, wie Hegel den Widerspruch in Allem und Jedem nachweist (S. 75), haben wir schon die vermeintlichen Hauptkniffe der Dialektik gelegentlich angegeben und beleuchtet. Es bleiben nur noch einige „Kniffe untergeordneter Art" übrig, die Hr. Hartmann der Dialektik vorwirft (S. 79). Ich will nicht leugnen, dass die Dialektik, womit Hegel Gleichheit und Ungleichheit in einander übergehen lässt (Werke, Bd. IV, S. 42—43), eine unreine, gleich der ist, welche Hegel selbst Plato in der Stelle des Parmenides vorwirft, wo Eins in Vieles umschlägt (s. oben, S. 28). Darum aber Hegel „eine künstliche Verwirrung" (S. 80) vorzuwerfen, rechtfertigt sich so wenig, als wenn Hr. Hartmann sie Plato vorgeworfen hätte, wenn er jene Stelle gekannt hätte. Ich hätte die Dialektik der Gleichheit und Ungleichheit in der Kürze also gefasst. Man kann zwei Dinge gar nicht gleich setzen, die nicht auch ungleich wären, weil sie sonst nicht zwei, sondern nur Eines wären. Und die Aehnlichkeit ist eben der Begriff, wo Gleichheit und Ungleichheit, als vollkommene Gegensätze, doch zugleich schlechthin eins sind. Wenn diese Behauptung den Satz des Widerspruchs aufhöbe, so trüge der Begriff der Aehnlichkeit selbst die ganze Schuld; wir wüschen unsere Hände in Unschuld. In der Mathematik freilich fällt Gleichheit und Aehnlichkeit auch auseinander, weil zwei gleiche Dreiecke, als Gedankendinge, in der That nur Eines sind, — ähnliche aber Zwei.

Wenn es sodann Hegel als ein Sophisma angerechnet wird, „zu behaupten, dass, weil A und B verschieden sind, darum A die Ver-

schiedenheit an sich habe" (S. 84): so liegt doch wohl das Sophisma vielmehr darin, zu behaupten, dass die Verschiedenheit nicht dem A selber zukomme. Die Verschiedenheit soll nämlich nach Hrn. Hartmann nur „das Verhältniss ausdrücken, in welchem das Denken Beide betrachtet. Die Beziehung schwebt nur als ein äusserlich Gesetztes zwischen Beiden" (S. 83—84). Das läuft darauf hinaus, dass die Begriffe nicht das in sich enthalten, was der Philosoph über sie denke (vergl. oben, S. 29), — ein ungeheuerliches Sophisma, wenn sonst richtig gedacht worden. So packt die Dialektik unseren Kritiker wieder unbarmherzig beim Schopfe, und stösst ihn selber in die Grube, die er Andern bereiten wollte. Wenn übrigens Hegel vorgehalten wird, der Identität die Verschiedenheit zuzuschreiben, weil sie verschieden von der Verschiedenheit sei, so ist diess eine auch Plato sehr geläufige Wendung. Was einen neuen Beweis gegen das oben (S. 27) angeführte Bestreben des Verfassers liefert, Plato's und Hegels Dialektik auseinanderhalten zu wollen.

Gegensätze, die einander fordern, wie Ursache und Wirkung, sagt der Verfasser ferner, setzen einer den anderen nur ausser sich voraus, wenn sie auch im Denken nicht zu trennen seien, während die Dialektik den entstellenden Schein erwecke, als ob jede Seite ihren eigenen Gegensatz in sich trage oder an sich selbst habe; was natürlich ein Widerspruch sei (S. 85). Indem die Ursache jedoch erst dadurch Ursache ist, dass sie eine Wirkung hat, die Wirkung aber gar nicht eintritt, wenn sie nicht auf die Ursache reagirt (Boreas kann wohl eine Eiche knicken, aber nicht das Schilf, weil nur jene, nicht dieses Widerstand leistet): so ist die Wirkung nur durch die Gegenwirkung möglich, d. h. die Ursache ist die Wirkung ihrer eigenen Wirkung, die Wirkung die Ursache ihrer eigenen Ursache. Sind hier „die Begriffe Ursache und Wirkung nur im Denken nicht zu trennen," oder nicht vielmehr auch in der Wirklichkeit? Will sich nun der Verfasser hier nicht entschliessen, wie er es nennt, den Widerspruch zu denken? Oder will er lieber die Causalität nicht denken? Dasselbe Quantum von Bewegung ist doch in der stossenden Hand Ursache, im gestossenen Körper Wirkung. Ist darum denn dieses Quantum ein Widerspruch? Zwar meint auch hier noch der Verfasser (S. 86), dass der Inhalt in Ursache und Wirkung nicht identisch sei. Aber das Quantum von Bewegung ist doch in Beiden identisch, und nach diesem allein sind sie Ursache und Wirkung. Was sie aber sonst noch sind, Fleisch, Holz, u. s. w., danach sind sie gar nicht Ursache und Wirkung. Bei der Wechselwirkung, wo diese Identität von Ursache und Wirkung sich viel kürzer darbietet, und unmittelbar im Worte liegt, also gar nicht zu umgehen ist, tröstet sich Hr. Hartmann damit, dass Schopenhauer diese „ungeheuerliche Kategorie wohl für immer glücklich beseitigt" habe (!?). Was half diese Beseitigung aber, wenn die Gegenwirkung, der der Verfasser den unverdienten Vorzug giebt, nicht auch mit über Bord geworfen wurde.

Endlich soll Hegel in der Auffassung des logischen Urtheils den furchtbaren Verstoss begangen, die grauenvolle „Verwirrung" angerichtet haben (S. 88), Einheit und Identität zu verwechseln (S. 86), damit er in jedem Urtheile einen Widerspruch zwischen der allgemeinen Form desselben und seinem Inhalte entdecken könne (S. 89). „Dem Begriff der Einheit wird der Begriff der Identität untergeschoben, und aus diesem Gesichtspunkt die Copula als Identitätszeichen der verschiedenen Satztheile gedeutet" (S. 90). Hier ist wieder in des Verfassers Angriff ein ganzes Nest von Widersprüchen enthalten, während er sie auf der gegnerischen Seite zu erblicken glaubt. Das ist der Copula ist doch zweifelsohne das Zeichen der mathematischen Gleichheit, wie auch in jeder Logik die Form des Urtheils E=A oder S=P lautet. Nun sagt Hegel nichts Anderes, als diess, dass die Form des Urtheils das ausdrückt, was der Inhalt gar nicht meint. Hegel behauptet aber gar nicht, dass Subject und Prädicat Eins seien, oder, wie der Verfasser sagt: „ohne Widerspruch zur Einheit verbunden werden" (S. 88). Hätte Hegel diess behauptet, dann erst würde er den Widerspruch begangen haben, welchen Hr. Hartmann vermieden wissen will. Denn was Eins ist, ist nicht Zwei, also ganz coincidirend. Hr. Hartmann ist es mithin wiederum, der Einheit und Identität verwechselt. Denn Identität heisst eben Verknüpfung Zweier, die auch verschieden sind. Hegel kennt nur die Identität Verschiedener, und die Verschiedenheit Identischer. Was er sagen will, ist also diess, dass selbst die ganz flache Verstandesform eines Urtheils den speculativen Gedanken nicht ertödten kann, indem die Form die Identität an sich trägt, welcher die Inhaltsverschiedenheit zwischen Subject und Prädicat nicht entspricht. Dieses Nicht-Entsprechen wird aber in den höhern Urtheilsformen immer mehr ausgeglichen, indem im kategorischen Urtheil das Prädicat die Gattung des Subjects, im assertorischen seinen Begriff ausdrückt, ohne dass darum der Unterschied gänzlich verschwinde.

Wenn Hr. Hartmann meint, Hegel thue dem Empirismus Unrecht, indem er denselben beschuldige, das Uebersinnliche und die Freiheit zu leugnen (S. 71, 110): so hätte er nur die Geschichte befragen sollen, wie diess allerdings die Consequenzen des Empirismus waren, da aus Locke Condillac, der Französische Materialismus des 18. und der Deutsche des 19. Jahrhunderts entsprangen. Dass der Empirismus aber bei Hrn. Trendelenburg z. B. nicht Materialismus, sondern Glaubensseligkeit hervorbrachte, kann nur als eine Inconsequenz, nicht als eine Consequenz dieses Empirikers angesehen werden. Oder man müsste denn den Glauben auch für eine Erfahrung behaupten; was indessen bisher nur Mystiker, nie Philosophen gethan haben. Denn der versuchte Beweis, dass Hegels Dialektik und ihr „Absolutes" eigentlich aus einer Gefühlsmystik entsprungen seien, ist ein so prachtvolles Stück Hartmänischer Deduction, dass ich den Leser zu seiner Kurzweil ausdrücklich darauf ver-

weisen muss (S. 63—64, 71—72, 77, 120). Hr. Hartmann geht viel weiter, als Hr. Bergmann (vergl. oben, S. 11): „Die Erfahrung ist die einzig mögliche Art und Weise, zu einem Inhalt zu kommen; denn die mystische Conception ist eine individuelle Seltenheit (S. 111). Hrn. Bergmanns intellectuelle Anschauung, welche aus dem Denken die Sinnlichkeit ableitet (s. oben, S. 12), wird Hr. Hartmann also sicherlich für Schwärmerei erklären. Wenn er übrigens noch nicht das richtige Verhältniss von Dialektik und Empirie capirt hat, selbst nach den Zurechtweisungen, die ich Hrn. Trendelenburg im „Gedanken" habe angedeihen lassen, wenn Hr. Hartmann in ihrer Einheit immer noch, wie er sich burschikoser Weise ausdrückt, Wind sieht (S. 113—115): so hat er wiederum, uneingedenk des Satzes vom Widerspruch, diesen Wind selber angeblasen. Denn um mich zu widerlegen, sagt er: „Michelet vergisst, dass der Empirismus das Denken einschliesst." Also Hr. Hartmann giebt gerade das zu, um was es uns zu thun ist, und was er uns zu thun vorwirft, wir also nicht vergessen haben. Denn wenn der Empirismus das Denken in sich einschliesst, so ist er Eins mit ihm. Das Denken, sagte ich ja schon früher gegen Hrn. Bergmann (s. oben, S. 10), ist selbst Erfahrung: und der gedankenlose Empirismus nicht etwas, das uns gehört, und mit dem wir zu schaffen haben möchten.

Nachdem der Verfasser in allem Bisherigen die dialektische Methode gründlich und ausführlich widerlegt zu haben wähnt, wirft er noch zum Schluss die Frage auf: „Wie Hegel zu seiner Methode kam" (S. 117). Hier begegnet dem Verfasser der ganz unwürdige Widerspruch, nachdem er den absoluten Ursprung der Methode aus der Natur der Sache ganz richtig angegeben, diese Nothwendigkeit auf rein zufällige Zeitumstände zurückführen zu wollen. In erster Rücksicht heisst es: „Es scheint, dass eine aprioristische Reproduction des Weltprocesses vor dem individuellen Bewusstsein möglich sein müsse," jedoch „wenig Aehnlichkeit mit der zeitlichen Genesis der Welt haben möchte;" was „aber die Hoffnung des Gelingens nur bestärken kann, da es sich nun um eine ewige Genesis handelt, — einen Gedankenprocess, der der Gang der Sache selber ist. So entspringt die dialektische Methode im Grossen und Ganzen aus dem Princip des Hegel'schen Systems, welches hier nicht kritisirt worden soll. Und hier zeigt sie sich, wohlgemerkt, in ihrer reinen Gestalt" (S. 118). Sehr gut! Dem Reinen ist Alles rein! Schade nur, dass der Verfasser dann sogleich darauf in die sehr unreine Verstandesbornirtheit verfällt, die historische Genesis des Systems, in welcher allerdings das Nothwendige unter dem Scheine der Zufälligkeit auftritt, als eine blosse Modekrankheit darzustellen, — sein Nichtkritisirenwollen sich damit als eine blosse Ironie ergiebt. Denn, nachdem der Verfasser in seinem historischen Theile die Genesis des Hegel'schen Standpunkts aus der nothwendigen Entwickelung der Geschichte der Philosophie unseres

Jahrhunderts rein wegzudisputiren gesucht hatte (s. oben, S. 30—31), das historische Gewissen ihm aber zu mächtige Bisse versetzte: so blieb ihm nichts Anderes übrig, als die historische Nothwendigkeit in eine geschichtliche Zufälligkeit zu verwandeln, und für blosse Mode zu erklären: „Mode war es damals, den Kantischen Antinomien einen übermässigen, ja sogar einen positiven Werth beizulegen. Mode war es seit Fichte, die sogenannte Deduction der Kategorien für den Hauptgegenstand der theoretischen Philosophie anzusehen. Mode war es, in dem triadischen Rhythmus von Thesis, Antithesis und Synthesis zu philosophiren. Mode war es, Schellings transscendentale Anschauung zu missverstehen, und die Philosophie hochtrabender Weise für die Wissenschaft des Absoluten auszugeben" u. s. w. Welche Verdrehung der Geschichte, gerade die Kernpunkte der drei Vorgänger Hegels für „äusserliches Beiwerk" zu verschreien, bloss um dem Hegel'schen Standpunkt auf diese Weise „die Stützbalken für seine Methode" abzusägen (S. 119)!

Wenn Hrn. Hartmann aber das „Jargon und Kauderwelsch" der Hegel'schen Sprache „unverständlich" geblieben, so hätte er besser gethan, diese knorrige Tiefe genauer zu sondiren, als nach oberflächlichem Herumlesen über Unverständlichkeit zu klagen. Diese Klage aber wenigstens ist längst aus der Mode, nachdem die reiche Entwickelung der Hegel'schen Schule jene Tiefen aufgeschlossen hat, ohne sie darum zur Flachheit heruntergebracht zu haben, wie der Verfasser allerdings einmal der Schule menschenfreundlich *in parenthesi* vorwirft (S. 95). Wenn übrigens „die Verdienste Hegels um Rechtsphilosophie, Aesthetik, Religionsphilosophie, Philosophie der Geschichte und Geschichte der Philosophie," — also wirklich um die gesammte Philosophie, „nicht gering anzuschlagen sind:" so möchte ich in aller Welt wissen, wie Hegel es angestellt hat, diess trotz seiner Methode zu vollbringen, welche ja doch „überall Unklarheit und Verwirrung hereingebracht, das Einfache schwer gemacht, und das Dunkele und Problematische seiner Lösung ferner gerückt" (S. 119—120). Wo bleibt nun noch ein Verdienst möglich, da Hegel keinen Schritt ohne die Methode gethan? Oder vielmehr Hegels Verdienst müsste ein ganz exorbitantes, übermenschliches sein, da er die Schwierigkeiten, welche seine Methode ihm bereitet hätte, überwunden haben würde.

„Das Resümé und der Schluss" (S. 122) meiner Kritik ist also: Nicht „die Hegel'sche Dialektik drückt nur die Gespenster ihrer eigenen Einbildungskraft an die Brust," — nicht sie leidet an „einer krankhaften Ueberreizung" (S. 120). Sondern Hr. Hartmann beschreibt hiermit seine eigenen Zustände, „die nur da einen Widerspruch aufzeigen können, wo sie ihn selbst hinein gebracht haben" (S. 123). Diese Widersprüche haben sich aber vielleicht auch darum in einen solchen „Kopf" (S. 121) eingenistet und festgerannt, weil Hr. Hartmann „nie

mit einem Lehrer der Philosophie in persönliche Berührung gekommen," und auch Briefe eines Solchen ohne jeglichen Einfluss auf ihn geblieben sind.

Fragmenta philosophorum Graecorum collegit etc. Mullachius. Vol. II. Pythagoreos, Sophistas, Cynicos et Chalcidii in priorem Timaei Platonici partem commentarios continens. Parisiis, 1867.

Der erste Theil dieses Werkes erschien 1860, und wurde im „Gedanken" (Bd. II, Heft 1, S. 26—27) angezeigt. Er enthält alle poetischen Fragmente der Griechischen Philosophen, der Eleaten und der Pythagoreer nicht nur, sondern auch der uralten Linus, Musaeus und Orpheus, so wie der Spätern, z. B. die Ode des Stoikers Kleanth und ein Fragment des Neuplatonikers Porphyrius: ferner die prosaischen Fragmente aller Vorsokratischen Schulen. Der zweite und der dritte Theil haben dagegen die Nachsokratischen Schulen zu behandeln: und zwar wird der dritte sich hauptsächlich mit den ausführlichen Ueberresten der Stoiker und der Epicureer beschäftigen, und das Ganze abschliessen; während der vorliegende zweite Band, nach einigen Rückblicken auf den ersten (*Prolegomena partim ad volumen primum pertinentia*), worin „Pythagoras und seine Schüler und Nachfolger" in reicher Nachlese behandelt werden, (*p. I—LVII, p.* 1—129), die Sophisten und ihre Fragmente (*p. LVIII—LXXXVI, p.* 130—146), die Cyniker (*p.* 209—395), und endlich die Cyrenaiker (*p.* 397—438) enthält. Das Leben, die Sitten und die Philosopheme der Schriftsteller werden stets vorausgeschickt. „Mein Hauptbestreben," sagt der Verfasser in der Vorrede, „war, meine Vorgänger an Fleiss zu übertreffen, zahlreichere, correctere und zugleich besser geordnete und übersetzte Fragmente der Philosophen zu Tage zu fördern." Inwiefern dem eisernen Fleisse des Verfassers diese Resultate zu erzielen gelungen sei, davon wird den Leser das gründliche Studium des Buchs auf's Unzweifelhafteste überzeugen, und so die Gewissheit verschaffen, welcher unschätzbare Nutzen damit der Geschichte der Philosophie erwachsen ist, nicht bloss, wie der Verfasser aus Bescheidenheit sagt: *aliquid luminis veteri philosophiae et graecis litteris visus fuero attulisse.* Der Staat hat denn auch durch die Verleihung einer Professur an hiesiger Universität diese Verdienste anerkannt.

Ich füge noch einige Worte der Vorrede hinzu, weil ich mich darüber noch etwas näher auslassen möchte: „Damit endlich meiner Arbeit eine Probe vollendeter Weisheit nicht fehle, habe ich zwischen die Philosophen sozusagen geringern Standes (*minorum gentium*) und

Die bisher erschienenen Beurtheilungen des Werks: Naturrecht oder Rechtsphilosophie u. s. w. von C. L. Michelet. 2 Bände. 1866.

Nachdem ich für die grossartige geschichtliche Entwickelung der Heroen der Deutschen Philosophie gegen ihre Verkleinerer auf beiden Seiten des Rheins in die Schranken getreten bin, sei es mir erlaubt, auch *pro meis aris et focis* zu kämpfen, die ich jedoch von denen meiner grossen Vorgänger nicht abtrennen möchte. Ich gehöre nun nicht zu denen, deren Werke sogleich von der Gegenwart mit Freuden aufgenommen und in wortreichen Kritiken besprochen werden. Im Gegentheil. Sei es, dass meine Richtung jetzt missliebig ist, und nicht mehr geeignet scheint, Carrière zu machen oder zu gewähren, sei es, dass meine Ideen dem lebenden Geschlechte etwas zu weit vorauseilen, — kurz, ich habe das Unglück, dass man mich gern todt schweigen möchte. Meine „Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes," meine „Philosophie der neuesten Geschichte" z. B. sind sehr wenig in Zeitschriften beachtet worden, wenn sie auch diesseits und jenseits des Oceans einen zahlreichen Leserkreis sich zu erwerben wussten. Gegenwärtiges Naturrecht hat indessen, so viel ich weiss, drei Recensionen über sich ergehen sehen, deren keine jedoch sich rühmen darf, in den Geist des ganzen Werkes eingedrungen zu sein und eine erschöpfende Kritik seines zusammenhangenden Gewebes gegeben zu haben. Eine solche, ohne die eine philosophische Arbeit doch nicht gründlich beurtheilt werden kann, erwarte ich noch. Die zwei ersten Kritiken haben jede nur ihr Fach, die Eine das Criminalrecht, die andere die Nationalökonomie herausgehoben und für sich betrachtet. Das Fach der dritten lässt sich schwer angeben, wenn ich es nicht das eines historischen Stockjuristen nennen soll, der nur an einzelne historische Notizen, nicht einmal an ein einzelnes Gebiet meines Werkes heranzutreten weiss.

Professor von Holtzendorff hat in seiner Zeitschrift für Strafrechtswissenschaft, wie es denn auch ganz in der Ordnung ist, mehr nur das dahin einschlagende Kapitel meines Buchs berücksichtigt, ohne die übrigen Partien indessen ganz zu vernachlässigen. Zunächst hebt er anerkennend heraus, dass ich in der „wohlgelungenen Entwickelung" der Lehre von der Zurechnung, wie sie in meinem „Systeme der philosophischen Moral" nicht nur (1828), sondern auch schon 1824 in meiner Inaugural-Dissertation: *De doli et culpae in jure criminali notionibus*, enthalten ist, nicht nur von Juristen, wie Köstlin in seiner neuen Revision der Grundbegriffe des Strafrechts, vielfach benutzt worden bin, sondern auch der „neuern Gerichtspraxis" voraus sei, welcher „der Vorwurf gemacht werden muss, dass sie mit ihrem sogenannten rechtswidrigen Bewusstsein von der blossen Möglichkeit strafgesetzwi-

driger Folgen einer Handlung die Unterschiede zwischen *culpa* und *dolus* nahezu verwischt." Die Gerechtigkeit dieses Lobes habe ich um so tiefer empfunden, als mir diese unrichtige Gerichtspraxis zu einem sehr grossen praktischen Nachtheil hätte werden können. Denn wegen einer Rede in mehrern Bezirksvereinen, die ich hatte drucken lassen, und in der ich die glorreichen Kriegsereignisse des Jahres 1866 zur Grundlage einer Verherrlichung Preussens gemacht hatte, in einen Pressprocess verwickelt, weil ich doch nicht Alles loben konnte, sondern z. B. das Herrenhaus eine Ruine des Mittelalters genannt hatte, wurde ich freigesprochen, weil das Gericht auch nicht annahm, ich hätte das rechtswidrige Bewusstsein gehabt, dass möglicher Weise mein Ausdruck das Herrenhaus dem Hasse oder der Verachtung aussetzen könne. Dieser ganze §. 101 des Strafrechts, und seine darauf gegründete Gerichts-Praxis erinnert mich übrigens an eine lange vorher 1846 gegen mich desswegen eingeleitete Disciplinar-Untersuchung, weil ich die von der Französischen Gemeinde zu Königsberg selbst, wegen Nichtbestätigung eines Geistlichen, herbeigeführte Unterbrechung des Gottesdienstes in ihrer Kirche „eine Schliessung der Kirche" genannt hatte; was die Regierung, als sei es auf sie bezogen, dafür ansah, dass ich die Anordnungen der Obrigkeit durch Entstellung von Thatsachen dem Hasse oder der Verachtung ausgesetzt habe, und zwar weil ich den mir freilich von der Zeitungsnachricht dargebotenen Ausdruck hätte passiren lassen, sorglos darüber, ob nicht die Beleidigung darin enthalten sein könne.

Sonst hat Professor v. Holtzendorff auch Manches an meinem Criminalrecht auszusetzen, — zunächst den Ausdruck: „Peinliches Recht." Warum diese Bezeichnung „den Criminalisten heute bereits unverständlich erscheint," ist nicht abzusehen, da doch die „peinliche Halsgerichtsordnung" Kaiser Karls IV. jedem Criminalisten verständlich sein muss. Uebrigens kommt das Wort nicht im Titel des Kapitels, der „das Unrecht" (Bd. I, S. 229) heisst, wofür in der Inhaltsanzeige „das Strafrecht" gesetzt ist (S. VII), vor, sondern im Gegensatze zu den andern Formen des Unrechts (S. 240). Doch hänge ich nicht an diesem *ἅπαξ λεγόμενον*, und bedauere den Ausdruck, da er Anstoss erregte. Warum gebraucht ihn aber Professor v. Holtzendorff selbst beim zweiten Tadel, den er ausspricht?

„Ebensowenig begreift man die Einreihung des peinlichen Rechts, welches doch ein Bestandtheil der staatlichen Rechtssphäre ist und zum öffentlichen Rechte gezählt werden muss, unter die Einzelrechte; was eigentlich nur dem Fichte'schen Standpunkt entspricht." Dieser Einwand war mir sehr wohl bekannt, und ich pflegte ihn auch schon immer im mündlichen Vortrag zu beantworten (vergl. auch Bd. I, S. 170—172). Warum, frage ich, gehört das Strafrecht in's öffentliche Recht? Die Antwort lautet meistentheils: „Weil das Verbrechen ge-

meingefährlich ist, alle Bürger angeht, und also den Staat veranlasst einzuschreiten." Indessen hat es viele *crimina privata* gegeben, wo der Staat dem Beleidigten die Einleitung des Verfahrens überliess, und giebt es deren noch, wie Injurien und Ehebruch. Dann giebt es ja ausdrücklich Privatverbrechen und Staatsverbrechen. Und endlich ist die Verletzung von Verträgen nicht auch etwas Gemeinschädliches? Im Verbrechen, wie in der Verletzung eines Vertrages, ist immer nur ein Einzelner beschädigt: es liege denn ein Staatsverbrechen oder ein Vertrag mit dem Fiscus vor. Aber freilich die Zurückführung des Unrechts auf das Recht ist Sache des öffentlichen Rechts, weil der Richter, wenn die Selbsthülfe ausgeschlossen ist, nicht ohne sociale Anordnung gedacht werden kann. Daher habe ich auch das Processrecht, sowohl den bürgerlichen als den strafrechtlichen Process, in's sociale Recht gesetzt, als „Rechtspflege" (Bd. II, S. 88—123). Das Verbrechen selbst kann ich mir aber denken ohne den Staat; so habe ich es in meiner Darstellung des „Einzelrechts" gefasst, gewissermaassen wie in einem vorstaatlichen Naturzustande. Wozu noch kommt, dass es mit dem Eigenthum und dem Vertrage zum strengen Rechte (Bd. I, S. 170—253), zum *forum externum* gehört, während ich das öffentliche, das sociale Recht als eine höhere Einheit des *forum externum* und des *forum internum*, des Rechts und der Moral, als Sittlichkeit fasse (Bd. I, S. 286—288). Fichte's Standpunkte aber entspricht es, das Criminalrecht in's öffentliche Recht zu verlegen, weil er die Strafe für ein Zwangsrecht des Staats ansieht zur Sicherung der Bürger.

Die zwei Haupteinwände sind aber folgende: „Der Hegel'schen Lehre getreu, hält Michelet natürlich an der Wiedervergeltungstheorie, und folglich an der Todesstrafe fest, deren Anwendung für den Mord ihm gerecht, für den Hochverrath unzulässig erscheint. — Seine Auffassungen sind nothwendiger Weise vom Standpunkt seiner philosophischen Grundprincipien zu beurtheilen. So geistreich die Ausführungen des Verfassers, so gewandt seine Dialektik: so wird er sich doch schwerlich verhehlen können, dass die neuere Strafrechtswissenschaft über die Ansichten Hegels weit hinausgeeilt ist." Dass ich nicht in allen Punkten, namentlich in der Auffassung der Staatsidee, der Hegel'schen Lehre treu geblieben bin, wird später (s. unten, S. 53) auch eingeräumt, — wenn ich gleich den allgemeinen Boden derselben nicht verlassen habe. Da die Philosophie aber gemeinhin den empirischen Wissenschaften um Jahrzehnte voraus ist, so möchte ich zunächst allen Ernstes die Frage aufwerfen, ob die neuere Strafrechtslehre, oder Jurisprudenz überhaupt, denn auch nur den Hegel'schen Standpunkt, geschweige dessen weitere Entwickelung, schon erreicht hat.

Was nun in's Besondere zuerst die Wiedervergeltung betrifft, so will also das heutige Criminalrecht über Pythagoras, Aristoteles, Kant und Hegel, die sämmtlich den Rechtsgrund der Strafe aus der Wiedervergeltung

geltung ableiten, hinaus sein. Wo ist es dann aber hingerathen? Doch nicht zur Besserungstheorie, die den moralischen Standpunkt, nicht den rechtlichen vertritt, und die Bürger zu Kindern macht, die noch erzogen werden sollen? Ebenso wenig zu den Sicherungstheorien, welche auf dem polizeilichen Standpunkt stehen, und den zu bestrafenden Menschen sogar zum blossen Mittel machen, während er in der Besserungstheorie immer noch Selbstzweck war? (Bd. I, S. 248—251.) Hört man die Juristen, so sagen sie, man müsse die Theorien verknüpfen. Das habe ich auch gethan, aber der Wiedervergeltung mich bedient, um die Strafe zu begründen und ihre Grösse festzustellen: der andern Theorien, um die Modalität oder Qualität der Strafe zu bestimmen. Und ging ich den Juristen dann zu Leibe, darauf bestehend, mir anzugeben, aus welchem Grunde sie denn jetzt das Recht zur Strafe ableiten: so antworteten sie ganz richtig, aus dem Rechte. Das ist aber eben die Wiedervergeltung. Denn das Recht verlangt, dass der Verbrecher leide, was er gethan, wie ich diess des Breitern in einer Dialektik nachgewiesen (B. I, S. 243—245), die Professor von Holtzendorff eine gewandte zu nennen so gütig ist, die indessen allerdings nicht mir, sondern bereits Hegel angehört.

Dass sodann die Todesstrafe aus der Wiedervergeltung fliesst, ergiebt sich von selbst. Wer das Leben eines Andern verletzt, erklärt damit das Leben für verletzbar. Er wird als freier Mensch, nicht als Mittel behandelt, insofern er nach dem Gesetze beurtheilt wird, das er selbst aufgestellt. Er hat die Einwilligung zu dieser Strafe nicht durch Worte in einem sogenannten Staatsvertrage, sondern durch die That selber gegeben. Ich beschränke die Todesstrafe aber auf den kalten, prämeditirten Mord, weil ich sie hier für die einzig gerechte erkennen muss, und verlange ihren Ausschluss, so oft die Geschworenen ihr Verdict auf Milderungsgründe abgeben. Ihre Abschaffung, die ich sehnlichst wünsche, hängt vom Verschwinden der Mörder ab; und ich billige nicht die jetzt eingeführte Heimlichkeit, ihrer Vollstreckung, — als wenn sich das Gericht ihrer Anwendung schämte. Beim Hochverrath verlangt die Wiedervergeltung die Verbannung, weil der Verbrecher die Unverträglichkeit seiner Person mit dem bestehenden Staate, und der gesetzlichen Art und Weise ihn zu verbessern dargethan hat; — eine Strafe, welche freilich nur den misslungenen Hochverrath treffen kann, weil der gelungene Staatsstreich sich der Strafe entzieht, und der Hochverrath, wie Gans sagt, das einzige Verbrechen ist, das in seinem Conat besteht (Bd. I, S. 247—248).

Wenn nun Professor von Holtzendorff bei diesen kurzen Zustimmungen und Ausstellungen mit Recht bemerkt, dass er dadurch nur „auf das Erscheinen dieses höchst anregenden Werkes hat hinweisen" wollen: wenn er mit der Angabe der stofflichen Anordnung desselben beginnt, nämlich „I. Buch, das Einzelrecht, A. das strenge Recht,

1) das Eigenthum, 2) der Vertrag, 3) das Strafrecht, B. die Moral, 1) die Tugendlehre, 2) die Pflichtenlehre, 3) das Gewissen, C. das Familienrecht, 1) das Eherecht, 2) die väterliche Gewalt, 3) die Verwandtschaft und das Gesinde, II. Buch, das öffentliche Recht, III. Buch, die allgemeine Rechtsgeschichte;" so schliesst er mit folgender, für mich höchst schmeichelhaften Apologie: „Zu den gelungensten Theilen des Buchs rechnen wir das öffentliche Recht. Die Umwälzung der alten Verhältnisse nöthigte hier dazu, über die Dimensionen der althegel'schen Gedanken hinauszugehen." Namentlich habe ich das Verhältniss der altaristotelischen drei Staatsgewalten, die schon Hegel etwas anders fasste, als alle Staatsrechtslehrer bis herunter zu Montesquieu und Rousseau, in einem ganz neuen Lichte gezeigt (Bd. II, S. 166—212): das Völkerrecht, den geschichtlich eingetretenen Thatsachen gemäss, umgestaltet (Bd. II, S. 212—243); und ein neues Kapitel, das Weltbürgerrecht, hinzugefügt (Bd. II, S. 243—264), welches die schöne Geselligkeit, das Kirchenrecht und das Unterrichtswesen in sich schliesst. In's Besondere aber habe ich das Vereinswesen, das seit 1848 theoretisch dem Continent errungen wurde, praktisch zu einem wesentlichen, ja, im Gegensatz zum Polizeistaat, als freiwillige Association zum wesentlichsten Element des ganzen öffentlichen Rechts (Bd. II, S. 123 flgg.), welches ich daher auch das sociale Recht nannte, gemacht. Und hierin liegt mein Hauptunterschied gegen das Hegel'sche Naturrecht, den ich, Bd. II, S. 196 in einer Anmerkung, also formulirte. Wenn ich im Texte sagte: „In der Verfassung auf breitester Grundlage geht der Strom des Willens oder der Freiheit überhaupt von Unten nach Oben;" so lautet dazu die Note: „Was Hegel unrichtig eine Seichtigkeit nennt, wenn er den Ausspruch von Fries" — bei Gelegenheit der Wartburgsfeier 1817 — „tadelt: In einem Volke, in welchem echter Gemeingeist herrsche, würde jedem Geschäft der öffentlichen Angelegenheiten das Leben von Unten aus dem Volke kommen, würden jedem einzelnen Werke der Volksbildung und des volksthümlichen Dienstes sich lebendige Gesellschaften weihen. — Gerade dieses Volk und diesen Staat habe ich im Urbilde zu entwerfen unternommen: jedoch den Brei des Herzens, den Hegel darin erblicken will, allerdings bei Seite gelassen."

Professor von Holtzendorff schliesst: „Vor allen Dingen ist es die Form der Vorlesungen, welche für die Behandlung der philosophischen Probleme sehr geeignet erscheint. Der wohl begründeten Klage, dass dem Interesse an allgemein wissenschaftlichen Aufgaben neuerdings so vielfach durch den Materialismus Abbruch geschehe, ist die überaus anziehende Schreibweise Michelet's geeignet, Abhülfe zu gewähren. Mindestens zeigt es sich deutlich, dass der Ruhm der Unverständlichkeit, der in den Augen Vieler gleichbedeutend ist mit Tiefe, von Michelet geflüchtet wurde. Endlich halten wir es für bemerkenswürdig,

dass sich der Verfasser keineswegs mit dem dialektischen Entwickelungsprocess bei der Darlegung der wichtigsten Rechtsinstitutionen begnügt, sondern die Beweiskraft der Geschichte wohl zu verwenden verstand." Aus diesem Grunde begleiten gewöhnlich historische Excurse die einzelnen Materien zur Erläuterung meiner rechtsphilosophischen Begriffe; und das dritte Buch zeigt in einer ausführlichen Darstellung der Universalrechtsgeschichte vom Japanischen und den übrigen Orientalischen Rechten durch's Griechische, Römische, Christlich-Europäische hindurch, bis zum Americanischen Rechte, wie allmälig aus den sich kräuselnden Wellen der Weltgeschichte das Vernunftrecht und der Vernunftstaat immer mehr und mehr emporsteigen. Für die wohlwollende Beurtheilung, an die ich nicht gewöhnt bin, kann ich Professor von Holtzendorff nur meinen aufrichtigen Dank abstatten.

Dasselbe Gefühl ergreift mich und treibt mich es auszudrücken, wenn ich nun auf die zweite Anzeige komme, die in der von Faucher und Michaelis herausgegebenen „Vierteljahrsschrift für Volkswirthschaft und Culturgeschichte" enthalten ist. Der Anfang lautet: „Während die Juristen noch grösstentheils in der Vorstellung eines sich aus sich selbst heraus entwickelnden Rechtslebens befangen sind, und das Recht daher aus sich selbst heraus, höchstens mit Hülfe seiner Geschichte, glauben begreifen, und der Hülfe der wirthschaftlichen Erkenntniss entrathen zu können, greift der Rechtsphilosoph im vorliegenden Werke frisch zu und annectirt die ganze Volkswirthschaft seiner Rechtsphilosophie, indem er im zweiten Buche, unter dem Titel: „Das öffentliche Recht," das wirthschaftliche Zusammenleben der tauschenden Gesellschaft, dann die communale Selbstverwaltung, endlich den Staat darstellt. Ganz gewiss, wer das vernünftige Recht finden will, muss gerade, wie wer das positive Recht begreifen will, die Gesetze kennen lernen, nach welchen das wirthschaftliche Leben der Menschheit sich gestaltet; denn das Bedürfniss der sich selbst bewegenden wirthschaftlichen Thätigkeit begründet und dictirt das Recht. Gegen diese Annexion, die die Volkswirthschaft zu Hülfe nimmt, so weit der Rechtsphilosoph sie braucht, haben wir nichts zu erinnern; sie ist nothwendig, und hat sich sofort auch als vortheilhaft erwiesen, da die Volkswirthschaft in dem Philosophen einen scharfsinnigen und beredten Vorfechter ihres Grundsatzes der Freiheit gewonnen hat. Dabei bewegt sich der Philosoph, wenn wir ihm auch hier und da, z. B. bei der Behandlung des Luxus und der Mode, erlauben müssen, etwas zu straucheln" (ich kann das Bd. II, S. 10—14 darüber Gesagte nicht vertheidigen, weil der Tadel nicht specificirt ist), „im Ganzen in den schwierigsten volkswirthschaftlichen Begriffen mit einer Sicherheit, die wir um so höher zu schätzen wissen, jemehr Unheil das unvorsichtige Operiren mit Abstractionen und Definitionen in unserer Wissenschaft schon angerichtet hat. Hr. Michelet folgt in diesem volkswirthschaftlichen Theile seines Werks

wesentlich Bastiat's Auffassung; und als naturgemässe Methode der Darstellung ergiebt sich dem Philosophen die, für die von ihm zunächst in's Auge gefasste studirende Jugend überaus fruchtbare, dass er in allen einzelnen Fragen von den Widersprüchen Proudhon's ausgeht und die Auflösung dieser Widersprüche durch Bastiat sich vollziehen lässt." Und nun folgen Beispiele, die wörtlich aus meinem Buche ausgezogen sind (Bd. II, S. 6—7, 36—38).

Ich komme zur dritten Recension, welche im „Literarischen Centralblatt," No. 50, 7. December, S. 1402—1403 steht, und deren Gesichtskreis, wie gesagt, nicht über Einzelnheiten und Aeusserlichkeiten hinausragt. Der anonyme Aristarch beginnt damit, zu vermuthen, dass zwischen meinem Buche und meinen Vorlesungen „noch engere, als bloss verwandtschaftliche Bande" bestehen. Nun gut! Wenn Vater und Sohn mehr, als Verwandte sind, so hat er Recht. Meine Vorlesungen sind der Vater meines Buchs; was doch wohl keinen Tadel involviren soll, da diess auch Aristoteles, Plotin und Hegel begegnet ist. Dass ich die Frage, ob es besser sei, „Naturrecht bei einem Philosophen zu hören oder bei einem Juristen," aufwerfe, ist dem Recensenten besonders höchst empfindlich gewesen. Ich löse die kurz berührte Frage im Sinne der freien Volkswirthschaft: Kein Zunftzwang! Was mich aber zu dieser einleitenden Betrachtung bewogen hatte, war eine alte Eifersucht, die so recht den alten Facultätenzopf des Mittelalters stets nach Hinten hängen lässt. Schon Schmalz hatte eifrigst gegen Hegels Vorlesungen über's Naturrecht gearbeitet, und ich selbst habe für die Lehrfreiheit einen langen Kampf in Privat- und officiellen Correspondenzen führen müssen, der sogar bis dahin gedieh, dass ich mir diese gleiche Berechtigung beider Facultäten, vermittelst meiner Facultät, von der juristischen förmlich attestiren liess; — ein Attest, das lange Zeit am schwarzen Brette aushing. Die Betroffenen können sich nun beim Anonymus über diese nothgedrungene Erklärung bedanken. Doch bis auf den heutigen Tag können sie es nicht verschmerzen, einen Philosophen gewissermaassen in ihre angebliche Domäne eindringen, — ihre Kuh melken zu sehen!

Zu diesen Aeusserlichkeiten kommen noch zwei „sprachliche Incorrectheiten," die der Anonymus aufspiessen zu dürfen meinte, wohl um den vorhin ihm beigelegten, sehr unverdienten Titel eines Aristarch zu verdienen. Ich soll ungehörig was als relatives Pronomen für welches gebraucht haben. Wenn man aber sagt das, was, so ist kein Grund vorhanden, was nicht auch auf ein sächliches Hauptwort zu beziehen, so gut wie auf das *neutrum* eines *pronomen demonstrativum:* Das Recht, was. Und diess Verbrechen habe ich noch zweimal begangen: Das Göttliche, was; und dann wieder: Das Recht, was. Entsetzlich! Aber es kommt noch fürchterlicher! Ich schrieb: Ein Mord wird begangen, um sich zu rächen, statt: Man

begeht einen Mord, um. Das hat der Jurist an meiner Sprache auszusetzen! Es weht ihm nichts von der anziehenden Schreibweise, dem Gewandten und Geistreichen an, das Professor von Holtzendorff, doch auch ein Jurist, aber freilich ein geistreicher, in meinem Werke gefunden hat. Um nämlich etwas finden zu können, muss man demselben nicht allzu fern stehen. Gegen den Anonymus aber wäre ich in der That sehr geneigt, recht böse zu werden, dass er den Zunftzwang, der ihn doch wohl für's Naturrecht so anheimelt, kühn überschreitet, und in's Gebiet der Philologie, also der philosophischen Facultät, ganz unerlaubter Weise herüberschweift!

Der angeblichen juristischen Ungenauigkeiten werden etliche mehr, als zwei angeführt, über die Hälfte aber mit Unrecht, auch einmal ein Druckfehler (Bd. I, S. 219). Warum soll Sand nicht aus *ignorantia juris* handeln, wenn er, statt eines Verbrechens, eine edle That zu begehen meinte? (Bd. I, S. 113). Warum darf das Naturrecht nicht verlangen können, dass Binnenmeere den Uferstaaten gehören (Bd. I, S. 175); dass das Eigenthum eines Schriftstellers an seinen Werken durch allgemeinen Gebrauch des Volks verjähre? (Bd. I, S. 202.) Die Nothwehr habe ich nicht auf den Fall des Angriffes gegen das Leben beschränkt, sondern nur dieses Beispiel der Nothwehr angeführt (B. I, S. 150). Ich habe von keiner Polemik des Hugo Grotius gegen Spinoza gesprochen, sondern von einer Wendung seiner Gedanken gegen die des Spinoza (Bd. I, S. 50): räume aber ein, dass die personificirte Ausdrucksweise dieser Wendung einem malitiösen Kriticus Anlass zu seinem Spotte geben konnte, u. s. w. Ich habe mich nun nicht, wie Hr. Trendelenburg, laut der Vorrede zur zweiten Auflage seines Naturrechts, that, an „den Rath juristischer Freunde und eines einsichtigen Zuhörers" gewendet, noch „billige Nachsicht für ein fremdes Gebiet beansprucht" (S. XI), weil ich dem Kritiker durchaus das Recht bestreite, mich für die wenigen übrig gebliebenen Ungenauigkeiten als einen Fremdling in der Jurisprudenz, welche mein, später stets gepflegtes, Jugendstudium war, anzusehen.

Vollends aber vom „Standpunkt der reinen Philosophie dem Buche die Berechtigung zur Existenz zu bestreiten," spricht zu sehr dafür, dass der Kritiker eben in der Philosophie dieser Fremdling ist, als dass ich noch irgend etwas weiter darüber hinzuzufügen brauchte. Wenn Professor von Holtzendorff mein Hinausgehen über Hegel anerkennt, und auch die Klarheit der Darstellung rühmt: so bin ich Jenem „wohl nirgends über Hegel" hinausgegangen, theile seinen „himmelanstürmenden Stil," bleibe aber doch „hinter denselben weit zurück," und werde, „im Streben, populär zu sein, weitschweifig und trivial," — bringe endlich aber doch „sehr viel Stoff aus dem positiven Rechte" bei. In wie fern ich diesen in den Gedanken erhoben, und schon dadurch über Hegel hinausgegangen, möge der einsichtige Leser selbst beurtheilen,

von meinem beschränkten Recensenten kann ich diese Einsicht nicht erwarten. Dass ich von der Americanischen Verfassung behaupte, sie sei nicht allmälig aus der Geschichte, sondern rein *a priori* nach Vernunftbegriffen, wie Minerva aus dem Haupte Jupiters, entsprungen, musste einem historischen Juristen solchen Calibers, für den ich meinen Widersacher halte, natürlich ein unerträglicher Gedanke sein, — nicht minder einem historischen Philosophen. Daher Hr. Trendelenburg in der ersten Auflage seines Naturrechts (S. 446) ähnlich schrieb: „Schon sehen Andere mit staunendem Auge in Nordamerica die Musterverfassung." Wofür die „zweite ausgeführtere Auflage" (S. 508) setzte: „Schon sahen Andere mit staunendem, stierendem Auge" u. s. w. Warum mag wohl das Präteritum an die Stelle des Präsens getreten sein?

Da ich hiermit auf Hrn. Trendelenburg gerathen bin, so erwähne ich zunächst noch, dass er in dieser zweiten Auflage von meinem Naturrechte namentlich nur diess angiebt (S. 23), dass ich, wie Hegel, das abstracte Recht und die Moral vor das concrete Recht der Familie und des Staates gestellt habe. Warum bespricht er nicht, was ich (Bd. II, S. 166) sagte, dass das, was in der Genesis der Geschichte das Erste sei, die concreteren Verhältnisse, in der Genesis der philosophischen Methode zuletzt auftreten müsse, da die abstracten Elemente von jenen reichen Gebieten zur Einigung gebracht werden, also abgehandelt sein müssen, bevor das concretere Resultat aus diesen Voraussetzungen erkannt werden könne. Uebrigens verfährt Hr. Trendelenburg gerade ebenso, wie Hegel und ich. Sonst hat Hr. Trendelenburg meiner Beurtheilung im Gedanken (Der Gedanke, Bd. III, S. 152—168) und den positiven Aufstellungen in meiner Arbeit keine ausdrückliche Hinweisung angedeihen lassen, wenn er auch „die Winke günstiger und die Rügen missgünstiger Beurtheilungen zu beachten und von Beiden zu lernen" bemüht war (S. X). Viel scheint er indessen nicht profitirt zu haben. Es ist z. B. geblieben der Zwang des Rechts durch die Furcht, als des Zuchtmeisters auf Christus, anstatt dass es ein Dasein der Freiheit sei, wie schon daraus hätte entnommen werden können, dass es auf dem Boden der Ethik, der freiesten aller Wissenschaften, aufgebaut werden sollte. Es ist geblieben die seichte Geringschätzung der Grundrechte. Es ist geblieben die Polemik gegen Hegels Auffassung der Wiedervergeltung, — ungeachtet der Aufnahme des Wesentlichsten dieser Theorie. Es sind geblieben die ganz unreifen und veralteten Anschauungen aus der National-Oekonomie. Es ist geblieben die falsche Ableitung der drei Momente des Rechtsverfahrens aus den Urtheilen des Schlusses. Es sind geblieben die vier Gewalten des Staats mit der Kriegsmacht des Kriegsherrn, als einer besondern Gewalt nach Hrn. Constantin Frantz, einem Manne, der unter Anderem auch das Copernicanische System, wie Hr. Knak, in Frage stellt. Es ist geblieben die gewaltsame Parallelisirung dieser vier Gewalten mit den vier

Cardinaltugenden Plato's u. s. w. u. s. w. Nur die Anspielung auf die Fabel vom Wolf und dem Lamme in der Vorrede der ersten Auflage ist fortgefallen; was beweist, dass meine Erläuterung, als sei damit Frankreich und Deutschland gemeint, die richtige war. Denn nach der glorreichen Schlacht von Königgrätz hatte Graf v. Bismarck der Welt gezeigt, dass Deutschland nicht mehr das Lamm, nicht mehr Aschenbrödel unter den Europäischen Nationen bleiben wolle, sondern zu Frankreichs Verdruss seine würdige Stellung in der grossen Familie zu behaupten fest entschlossen sei. Einer der grössern Zusätze in der zweiten Auflage ist der über die „erworbenen Rechte" (§. 185, S. 425 flgg.), wo Hr. Trendelenburg wesentlich auf Lassalle's bekanntes Buch zurückgegangen ist, ohne indessen seinen Geist getroffen zu haben. Denn wenn er die „oft bewunderte grossmüthige Nacht vom 4. August 1789" so auffasst, als ob sie dem Adel und der Geistlichkeit „Vermögensrechte ohne Ersatz" genommen, und also „Gier nach fremdem Gut" bewiesen habe: so ist zu erwiedern, dass der Adel und die Geistlichkeit die Ersten waren, welche dem freien Gaubewohner Vermögensrechte ohne Ersatz nahmen, und also Gier nach fremdem Gute bewiesen.

Notizblatt.

In der uns so eben noch kurz vor dem Schluss des Druckes zugekommenen Schrift von Rosenkranz: „Hegels Naturphilosophie und die Bearbeitung derselben durch den Italienischen Philosophen A. Vera." Berlin, Nicolai'sche Verlagsbuchhandlung 1868, sagt der Verfasser, in der Vorrede (S. III), dass er dieselbe besonders herausgegeben, weil er sie zwar Anfangs für den „Gedanken" bestimmt habe, derselbe aber in's Stocken gerathen sei. Unseres Wissens konnte die Schrift ihres Umfangs wegen nicht in einer Zeitschrift Platz finden, — und nunmehr ist der Gedanke ja auch wieder in Fluss gekommen. Wenn die neueste Naturforschung übrigens die Aerolithen nicht mehr so ganz von Meteoritenaggregaten abzutrennen wagt, so wäre das eher eine Bestätigung dieser astronomischen Ansicht Hegels, als deren Untergrabung. Sonst erkennt der Verfasser aber in seinem ersten Kapitel: „Die Hegel'sche Philosophie in Frankreich und Italien" (S. 1—3) an, dass, wenn man jetzt in Deutschland die Hegel'sche Philosophie vielfach für einen „überwundenen Standpunkt" halte, sie in Italien und Frankreich, ja sogar in England (S. VI) ein ganz neues Leben beginne. Im zweiten Kapitel: „August Vera" (S. 3—13) wird dann vom Leben und den Schriften dieses Philosophen gehandelt. Rosenkranz sagt von ihm: „Gegen Trendelenburg wendete er sich, weil derselbe durch seine centrale Position in Berlin zu dem Rufe gelangt sei, mit seinen Logischen Untersuchungen das Hegel'sche System gestürzt zu haben. Vera behauptet, dass Trendelenburgs Werk nichts, als eine monströse Entstellung der Hegel'schen Dialektik sei, welche den gänzlichen Mangel an speculativer Kraft zur Durchdringung philosophischer Probleme verrathe. Trendelenburg setze dem Sein das Denken gegenüber, welche Beide in der Bewegung identisch sein sollten, die als solche unerklärlich sei. Vera sucht nun das Willkürliche und darum Falsche dieser Triade von Sein, Denken und Bewegung darzuthun" u. s. w. Schon Spaventa hatte Trendelenburgs Angriffe gegen die Hegel'sche Logik widerlegt (s. Der Gedanke, Bd. V, S. 114—117). Das dritte Kapitel heisst: „Hegels Naturphilosophie" (S. 13—23). Das vierte: „Vera's Einleitung in Hegels Naturphilosophie" (S. 24—46). Das fünfte: „Aus Vera's Commentar zu Hegels Naturphilosophie: Die Theorie der Farbe" (S. 46—106). Das sechste: „Einige Bedenken gegen Hegels Naturphilosophie und Vera's Exegese derselben" (S. 107—129). Endlich: „Die systematische Organisation der Naturwissenschaften in Rücksicht auf Hegels Naturphilosophie" (S. 129—180). Sobald wir mehr Raum und Zeit haben, kommen wir auf das Buch zurück. Hier bemerke ich nur noch, dass ich über die Zukunft Australien's nicht so pomphaft in die Posaune gestossen habe, wie es Rosenkranz seinen Lesern (S. 129) darstellt.

Buchdruckerei von F. W. Baade in Berlin, Niederwallstr. 13.