Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

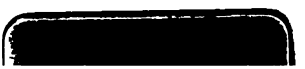
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600068428Y



Ueber

die

Perſönlichkeit des Abſoluten.

Ein Geſpräch

herausgegeben

von

Dr. C. L. Michelet.

Nürnberg.
Verlag von Theodor Cramer.
1844.

Die Epiphanie

der

ewigen Persönlichkeit des Geistes.

Eine philosophische Trilogie

herausgegeben

von

Dr. C. L. Michelet.

Erstes Gespräch.

Ueber die Persönlichkeit des Absoluten.

Nürnberg.
Verlag von Theodor Cramer.
1844.

Zueignung.

Berlin, den 5. Mai 1844.

1.

Jüngſt führt' der Freundſchaft mächt'ge Götterhand
Im Geiſt mich zum Geſtade der Hellenen.
Dort in der Ideale ew'gem Land
Ward mir geſtillt des Herzens banges Sehnen.
Ich wußte mich an heimathlichem Strand,
Und lieh mein Ohr den nie empfund'nen Tönen.
Entſchwunden ganz war meinem frohen Blick
Des Mutterlands beengendes Geſchick.

2.

Tief unter mir des Mittelmeeres Wogen,
Eilt' ich vorbei an Sunion's Felſenkluft,
Bis endlich mich die Göttin fortgezogen,
Wo ſich erhebt des Akademos Gruft,
Und gierig die entzückten Augen ſogen
Viel Dämmerbilder in des Frühlings Duft.
Denn wack'rer Freunde ſchwebende Geſtalten,
Sie ſchienen ſich im Kreiſe zu entfalten.

3.

Nicht kannt' ich ſie; doch waren wir bekannt.
Bald tauſchten Seelen wir im heil'gen Haine.
Gedanken wurden hin und her geſandt,
Daß ſchwellend bis zum gold'nen Abendſcheine
Den Lippen ſich der Dialog entwand.
So unter glüh'nder Sterne Himmelsreine
Schloß hochbeglückt ich, durch der Göttin Mund,
Im fernen Zauberland den neuen Bund.

4.

„Ach! daß die Ideale nicht zerrönnen,
Die eben noch das trunk'ne Herz geſchwellt!
O! daß ſie einmal Wirklichkeit gewönnen!"
So rief ich, aus dem Traum emporgeſchnellt.
Da überſchlug ich meiner Heimath Können.
Zum Luftbild hat ſich Wirklichkeit geſellt.
Was es auch ſei, das ich Dir, Leſer, biete,
Entſprungen iſt es der Idee Gebiete.

Ueber

die Perſönlichkeit des Abſoluten.

Ein Geſpräch.

Perſonen des Geſprächs.

Kallilogos.

Teleophanes.

Loipoteles.

Euſebios.

Noemon.

Lykos.

Elpizon.

Kallilogos. Sei mir herzlich gegrüßt, Teleophanes, an meinem väterlichen Heerde!

Teleophanes. Recht freundlich iſt es von Dir, Kallilogos, daß Du uns an dieſem ſchönen Sommerabend nach Deinem herrlichen Landſitz geladen haſt, damit Ihr mir Euer Urtheil eröffnet über die zwei letzten Werke, die ich herausgegeben. Zugleich führe ich Dir, Deinem Wunſche gemäß, den philoſophiſchen Kunſtfreund aus der Fremde vor, der einige Tage unter uns verweilen will, und deſſen Schriften einer der ſchönſten Edelſteine in der Krone der Schule ſind.

Kallilogos. Auch Du ſei mir willkommen! Hier im Schatten dieſer Linden, die uns wie ein Hain der Vorwelt überdachen, habe ich es Euch, fern vom Geräuſche und Staube der Stadt, für unſere Sitzung recht bequem zu machen geſucht. Möge der Schauer des Allerheiligſten, in das wir als Philoſophirende eintreten wollen, nicht fehlen!

Teleophanes. Wie ganz andere, ſüße, kindliche Erinnerungen erweckt mir dieß Denkmal Deines Ahnen, das die Pietät eines Sohnes ihm errichtete. Es verſetzt mich in die Zeit unſerer Kinderſpiele zurück, die oft naiver Weiſe ihren Tummelplatz um daſſelbe nahmen, und nunmehr einen heiteren Hintergrund zum ernſten Zwecke bilden, der uns heut zuſammenführt.

Kallilogos. Und wendet Ihr Eure Blicke noch einige Schritte rückwärts, ſo gewahrt Ihr zwiſchen grün bewachſenen Ufern die kryſtallenen, traulich plätſchernden Wellen des dieſen Ort in einem Halbkreis umſchließenden Flüßchens, das unſere Einbildungskraft nur in den Kephiſſos zu verwandeln braucht, um die Manen der alten Akademie in unſere beabſichtigte Verſammlung heraufzubeſchwören. — Doch wo weilen die Uebrigen?

Teleophanes. Hier kommt ſo eben der ſcharf diſtinguirende, ſarkaſtiſch negirende Loipoteles; und ihm folgen auf dem Fuße, den Weingang entlang, der ernſte Denker Noemon, Arm in Arm mit Euſebios, welcher ächte Frömmigkeit mit dialektiſcher Strenge eng zu verſchwiſtern ſtrebt. Daß Ihr nicht ausbleiben würdet, wußte ich; und nehme ich unſeren Wirth hinzu, der die Kunſt der Rede mit logiſcher Klarheit paart, ſo wüßte ich nicht, was dieſem Tribunale der Wiſſenſchaft mangeln ſollte, vor dem die erſten Geiſter der Nation ſich willig ſtellen werden.

Kallilogos. Verzeih', o Teleophanes! Lykos und Elpizon, um nur dieſe anzuführen, fehlen noch. Doch da ſind ſie ſchon, wie in der Fabel. Gieb mir die Hand, mein Lykos; und auch Dir, Elpizon, biete ich ſie. Wen erwarten wir aber noch? — Da ich nun auch die Letzten allmälig herangenaht ſehe, ſo nehmet ſämmtlich Platz, meine Freunde; und Du, Gerenios, führe den Vorſitz.

Der Vorſitzer. Beginnet nun Eure Reden gegen den Teleophanes in der Ordnung, die Ihr unter Euch mögt feſtgeſtellt haben. Nur daß Kallilogos den Reigen führe, um als Wirth mit gutem Beiſpiel voran zu gehen, iſt wohl billig.

Kallilogos. Einer ſolchen Aufforderung läßt ſich nicht widerſtehen. Doch behalte ich mir vor, unſerem verabredeten

Angriffsplan getreu, ſpäter noch einmal in der ſachlichen Oppoſition gegen unſeren Freund das Wort zu ergreifen. Zunächſt aber habe ich Einiges zu berühren, was mehr das Perſönliche und Formelle betrifft. Ich weiß wohl, daß dieſer Punkt gerade der kitzlichſte iſt. Wenn ich aber das etwas zweideutige Lob von mir hören muß, auch Bitteres und Hartes in zierlicher und gefälliger Weiſe vortragen zu können, ſo will ich hier von dieſer meiner Kunſt, um ſo mehr, da ich der Wirth bin, mit möglichſter Schonung des Gegners Gebrauch machen.

Teleophanes. In der Sache, Freund, weißt Du, nehme ich keine Schonung in Anſpruch. Was Du aber außerdem noch vorzubringen haſt, macht mich ſehr geſpannt; und ſollte ich auch der Ruhe und Kälte Deines Temperaments mit der pulſirenden Hitze meines Galliſchen Bluts entgegentreten, ſprich ohne Rückhalt, wie es ſich zwiſchen Freunden ziemt.

Kallilogos. Wohlan denn, ſo kann ich zuerſt mein ſtärkſtes Mißfallen darüber nicht unterdrücken, daß Du in jugendlichem Uebermuth am Schluſſe Deines neueſten Werkes die zuverſichtliche Hoffnung ausſprichſt, die Welt mit Deinen Gedanken umzugeſtalten. Und noch dazu — was für Gedanken! Ein Paar, Deinem edlen Freunde aus Oſten abgeborgte ſocialiſtiſche Ideen, die er ſelbſt ſich von dem großen Volke des Weſtens hergeholt hat.

Ein Freund des Kallilogos. Ich kann gar nicht zugeben, daß ſocialiſtiſche Ideen ſo etwas Verächtliches ſind, wie Du, geliebter Kallilogos, hier anzudeuten ſcheinſt.

Kallilogos. Ja, des Teleophanes Keckheit geht ſo weit, ſich gewiſſermaßen zum Stifter einer neuen Religion aufzuwerfen, und ſo bis an die Grenze des Lächerlichen zu ſtreifen.

Derſelbe Freund des Kallilogos. Du wirſt mich dann doch als Deinen Jünger, o Teleophanes, anzunehmen nicht verſchmähen?

Teleophanes. O des Spötters! Ihr ſeht aber, in welche Stimmung gegen mich Kallilogos bemüht iſt, wenigſtens ſeine Vertrauteſten unter uns zu verſetzen. Auch wußte ich ſehr gut vorher, weſſen ich von meinem Kallilogos gewärtig ſein könnte; und hören mußt Du nun, wie es auf Deine Rede paßt. Was zunächſt die Jugendlichkeit meines Auftretens betrifft, ſo gebe ich zu, daß ich noch nicht, wie mancher Andere, im erſten Mannesalter als grämlicher Greis mit grauen Haaren einherſchreite, verzweifelnd an allem Beſſern, abgefunden mit der Welt, und — mit ſataniſch verzerrten Mundwinkeln, im widerlich matten Hohngelächter — ihrem wüſten Treiben thaten- und gedankenlos zuſchauend. Haſt auch Du, wie Jene, die ich ſo eben geſchildert habe, den Muth nicht mehr, in Kraft des Gedankens zu wirken, ſo verkümmere ihn doch wenigſtens den Andern nicht. Mir iſt noch das Zutrauen zur Welt, und, in der Kraft der männlichen Jahre, die begeiſternde Hoffnung der Jugend geblieben: daß durch Gedanken die Menſchheit, wenn auch nur nach und nach, von der Stelle rückt. Ob dieß meine Gedanken und die meines edlen Freundes ſein werden, weiß ich nicht, und trägt auch zur Sache durchaus nichts bei. Davon aber, beſter Freund, bin ich feſt überzeugt, daß es die Deinigen nicht ſein werden.

Kallilogos. Auch erſtreckt ſich der Kreis meiner ſchriftſtelleriſchen und ſonſtigen Thätigkeit nicht auf die Gebiete, welche in unſerer Zeit gerade reformatoriſchen Umgeſtaltungen entgegenſehen, — den Staat und die Religion.

Teleophanes. Nicht alſo Deine oder meine, ſondern

Gedanken überhaupt, die Gedanken der Zeit ſollen, dieß iſt an der Zeit, eingreifen in die Zeit, und das Menſchengeſchlecht dem Ziele, das ihm geſteckt iſt, unaufhaltſam entgegenleiten. Um dieß zu können, müſſen ſie aber in größerer Beſtimmtheit und Ausbreitung zum Bewußtſein gebracht werden, als dieß bisher geſchehen iſt. Deßhalb, meine Freunde, wäre es wünſchenswerth, daß wir uns öfter verſammelten, um unſere Gedanken gegen einander auszutauſchen, uns zu verſtändigen, und demnächſt zur Fortbildung der Wiſſenſchaft, ſo wie Ueberführung derſelben ins Leben das Unſrige beizutragen. Zur Erreichung dieſes letzten Zweckes müßten wir uns aber ſchlechterdings entſchließen können, die Ergebniſſe unſerer Verhandlungen dem Publicum mitzutheilen, damit wir an unſerem Theile dahin wirkten, den philoſophiſchen Gedanken fortan immer mehr und mehr der Nation zugänglich zu machen. Denn nur ſo iſt zu hoffen, daß er endlich einmal auch der Entwickelung der Weltgeſchichte präſidiren werde.

Roemon. Gerade das, mein Teleophanes, mißbillige ich höchlich an Dir, daß auch Du, wie die Wildfänge der jüngern Schule, den Philoſophen aus der Betrachtung der nur denkenden Erkenntniß an den Markt der Tagespolitik ziehen, und in die Lebensfragen der Wirklichkeit ſchleudern willſt. Ich rathe Dir daher wohlmeinend, bleib' als Philoſoph bei der Lehre, und überlaß Andern die praktiſche Anwendung derſelben. Hätteſt Du Dir die Ermahnung Platons, dem Du doch nachzuſtreben ſcheinſt, gemerkt: Du würdeſt, wie er in ſeiner Republik es anbefiehlt, Jeden ſein Geſchäft treiben laſſen, die Vielgeſchäftigkeit aber als die Quelle alles Ungerechten verdammen.

Teleophanes. Soll der Baum der Erkenntniß denn nicht auch Früchte des ewigen Lebens tragen? Muß es nicht

überall Sache der Lehre ſein, wenigſtens die Uebergangspunkte der Theorie in die Ausübung zu beſprechen und zu entwickeln? Daß Du mir aber Platons Autorität hier entgegenhältſt, iſt eben nicht ſehr geſchickt von Dir ausgeſonnen, da in deſſen Staate ja die Wiſſenden ſelber die praktiſche Anwendung der Lehre ganz in Händen haben.

Was dann aber, mein guter Kallilogos, die prophetiſche Miſſion einer Religionsänderung betrifft, die Du mir andichteſt, ſo thuſt Du mir wahrlich zu viel Ehre damit an. Nur eine neue Vorſtellung der Dogmen des Chriſtenthums wollte ich begründen, und zwar dadurch, daß ich den philoſophiſchen Gedanken ſelbſt wieder in eine ſolche Form herabzuſetzen mich beſtrebe. Denn da jedes Jahrhundert das Chriſtenthum auf ſeine Weiſe verſtanden hat, ſo vindicire ich unſerem Jahrhundert, wie unſerer Schule, nur daſſelbe Recht. Mein Zweck war alſo lediglich, das Bewußtſein über die ſchon vorhandene oder ſich bildende Umgeſtaltung der religiöſen Anſchauungen unſerer Zeit anzuregen; und willſt Du ſolche Umbildung durchaus eine neue Religion nennen, ſo iſt ſie doch immer nur ein neues Chriſtenthum. Ich gebe Dir alſo zu, wie ich es auch öfter bekannt habe, daß ich an die Stelle der Religion des hiſtoriſchen Chriſtus die Religion der ewigen Menſchwerdung ſetzen wollte: oder vielmehr den Punkt gefunden zu haben glaube, wo ſich beide nicht mehr widerſprechen.

Kallilogos. Zweitens, werthen Freunde, betrachtet nur, mit welchem Hochmuth der Teleophanes ſich über Euch alle hinwegſetzt. Ich kann um ſo unpartheiiſcher hierüber ſprechen, da er meiner nicht erwähnt hat.

Teleophanes. Vielleicht hat dieß Dich um ſo partheiiſcher gemacht.

Kallilogos. Erwägt nur, wie er Euch über die Schulter anſieht, mit Euch fertig iſt, und die Häupter der Schule einrangirt und klaſſificirt hat.

Teleophanes. Habe ich es mit mir nicht auch gethan?

Noemon. Ja, da haſt Du aber wieder einen anderen, einen hyperboreiſchen Freund, mit dem Du dich rühmſt, im Centrum der Wahrheit zu ſitzen, während Du die Anderen links und rechts um Euch herum placirſt.

Teleophanes. Verlangſt Du etwa, verehrter Noemon, daß ein Philoſoph Jenes nicht von ſich rühme? und ſollteſt Du vielleicht mit Deinen Anſichten in ſolchen Widerſprüchen befangen ſein, daß Dir das Vertrauen zu Dir ſelbſt genommen wäre, Dich zu rühmen, Du habeſt die Wahrheit gefunden?

Kallilogos. Auf jene Eintheilung der Schule werde ich ſogleich, und es iſt mein dritter Angriffspunkt, zurückkommen. Jetzt ſtehe mir aber erſt Rede, o Teleophanes, auf meinen zweiten Vorwurf.

Teleophanes. Ich kann nicht läugnen, daß ich über einige der hieſigen Philoſophen und mehrere auswärtige ein Urtheil zu fällen mir erlaubte. Aber wahrlich! ich bin für meine Kühnheit hart beſtraft, indem Ihr nun alle, um Jene zu rächen, mit vereinten Kräften, und, wie ich hören muß, nach einem wohlüberlegten Feldzugsplane über mich herfallen wollt. Jedoch aus ſolchem Wettkampfe treten beide Theile gewiß mit Ehren heraus; denn er wird nur dazu dienen, jedem Kämpfer die Waffen des Gedankens zu ſtählen, für die Sache aber das erſprießlichſte Reſultat hervorquillen laſſen. Ueberdieß habe ich ausdrücklich bevorwortet, daß ich der feſten Hoffnung lebe, meine Beurtheilung werde nur unſere Freundſchaft, die auf das objective Band der Sache ſich gründet, um ſo feſter kitten. Auch

habe ich ſchon von Mehrern Worte vernommen, die mich ſchließen laſſen, meine Abſicht ſei vollkommen von ihnen gewürdigt worden. Einer hat ſich mit der Stellung, die ich ihm angewieſen habe, ganz einverſtanden erklärt; ein Anderer, obgleich er die Bewegung über mein Urtheil nicht verbergen konnte, ſich doch ganz innerhalb objectiver Weiſe der Entgegnung gehalten. Warum willſt Du nun, o Kallilogos, der Unbetheiligte, unter dem Scheine dieſer Unpartheilichkeit das Feuer der Zwietracht ſchüren, ſtatt der Freundſchaft heilige Flamme auflodern zu laſſen?

Der Vorſitzer. Laßt es genug ſein, aus dieſem Tone auf einander anzuſtürmen! Kallilogos aber hätte jetzt ſeine Rede gegen die Klaſſification der Schule näher zu begründen. Doch bemerke ich vorher im Allgemeinen, daß es auch mir allerdings bedenklich erſcheint, Männer, Individualitäten, vollends ſolche, die noch am Leben ſind, in dergleichen Schubladen einzureihen, wo ſie ein für alle Mal feſt gebannt ſind.

Teleophanes. Im Gegentheil habe ich die ſachlichen Unterſchiede, in welche, nach dem Tode des Urhebers, ſeine zahlreiche Schule ſich auseinander legen mußte, zu ſchildern verſucht. Die Perſonen ſind mir dabei nur die concreten Geſtalten geweſen, in denen ſich jene Begriffsbeſtimmungen verkörperten; und das iſt meines Erachtens die größte Ehre, die man Individuen anthun kann. Daß ich ſie aber nicht in fertige Fächer eingeſchoben habe, geht daraus hervor, daß ich bei mehrern den Entwickelungsgang ihrer Schriften verfolgt, und gezeigt habe, wie die Männer ſelbſt von einer Stufe zur andern übergegangen ſind, z. B. der hochwürdige Hauptmann unſerer Theologie und der dialektiſche Erſchütterer derſelben, oder auch zwiſchen zwei Standpunkten in der Mitte ſchwebten, wie der Nachfolger auf dem Lehrſtuhl des Stifters unſerer Schule.

Ein zweiter Freund des Kallilogos. Solche Einreihungen bleiben doch immer Daumſchrauben, die man den Individuen anlegt.

Teleophanes. Gewiſſen Leuten, mein Beſter, wären dergleichen höchſt zuträglich, um ſie aus ihrem behutſam miniſteriellen Einherſchreiten, ihrer ängſtlich verkappten Stellung herauszuſchrauben, und zum unzweideutigen Ausſprechen ihrer Anſichten zu zwingen, damit ſie nicht, wie der moderne Welteroberer es von einem großen Volke geſagt hat, die Freunde ihrer Feinde und die Feinde ihrer Freunde ſeien.

Der Vorſitzer. Komm' nun endlich ſelber, o Kallilogos, auf Deine zwar auch noch die Form, aber ſchon mehr in ſachlicher Hinſicht betreffende Einrede.

Kallilogos. Es ſcheint mir nämlich höchſt einſeitig, die ganze Schule der neueſten Philoſophie nach Fragen zu klaſſificiren, die lediglich aus dem Gebiete der Religion genommen ſind. Hat die Schule ſich nicht auch in andern Sphären hervorgethan? Warum ſollen dieſe Leiſtungen ignorirt werden?

Teleophanes. Ich läugne nicht z. B. die großen Verdienſte unſeres zu früh dahin geſchiedenen Freundes in der Rechts- und Staatswiſſenſchaft, und bedauere nur, daß zu lange ſchon von denen, die ſich ſeine nächſten Freunde nennen, mit der Herausgabe ſeines Nachlaſſes gezögert worden.

Kallilogos. Dieß iſt allerdings unverantwortlich; und wenn auch die glänzendſte Seite ſeines Talents die improviſirte Rede des Gegenwärtigen war, ſo würde doch eine geſchickte Sammlung ſeiner ſchriftlichen Ueberreſte, die ich für ſehr thunlich halte, zuverläſſig ſeinen Nachruhm, den das längere Zögern gefährden könnte, noch heller in der Erinnerung ſtrahlen laſſen.

Teleophanes. Ebenſowenig verkenne ich das Verdienſt-

liche, was Lebende unter uns in der Wiſſenſchaft des Schönen geleiſtet haben. Aber wo es auf die Charakteriſirung der ganzen Schule und ihre Stellung in der Geſchichte der Philoſophie ankommt, da ſind gerade die religiöſen Fragen das Entſcheidende für das Germaniſche Gemüth; und in wahrſageriſchem Geiſte hat der Urheber der Schule verkündet, daß an dem Beſprechen dieſer Fragen ſich der lebhafteſte Kampf entzünden werde.

Kallilogos. Warum reißeſt Du aber gerade die drei Fragen über die Perſönlichkeit Gottes, die Chriſtologie und die Unſterblichkeit der Seele aus dem reichen Schatze der Dogmatik willkürlich heraus?

Teleophanes. Weil eben an ihnen die Spaltung der Schule in eine rechte und eine linke Seite hervorgetreten iſt. Auch ſind ſie nicht zufällig aufgerafft, ſondern bilden Eine Totalität der ewigen Perſönlichkeit des Geiſtes; und aus der entgegengeſetzten Faſſung dieſer Dogmen folgt die aller übrigen Glaubensartikel, wie von ſelbſt.

Kallilogos. Jene rechte und linke Seite iſt mir aber eben der hauptſächlichſte Stein des Anſtoßes, und wird es für Germaniſche Leſer immer bleiben. Seitdem der Titaniſche Dogmenſtürmer aus Süden dieſe aus der Sprache der Galliſchen Politiker geſchöpften Bezeichnungen ihrer verſchiedenen Kammerabtheilungen auf die Richtungen der Germaniſchen Denker übertragen hat, iſt dieſe Parallele von vielen unſerer Schriftſteller begierig ergriffen worden; und auch Dich, mein Teleophanes, ſehe ich ungern unter der „Heerde der ſklaviſchen Nachahmer!“

Teleophanes. Ueberall, wo ich das Gute finde, nehme ich es willig auf; und der allgemeine Beifall, den dieſe Eintheilung gefunden hat, hätte Dich ſchon, beſter Kallilogos, von

der Richtigkeit derſelben überzeugen ſollen. In der That, die Revolution, welche die Gallier auf dem lärmenden Schauplatz ihrer politiſchen Geſchichte durchführten, die Germanen haben ſie längſt in ihren religiöſen Ueberzeugungen und philoſophiſchen Syſtemen vollbracht; denn was ſich dort im wirklichen Leben als Fortſchritt und Rückſchritt zeigt, das geſtaltet ſich bei uns im innerſten Heiligthum des Gedankens auf dieſelbe Weiſe. Es bliebe nur übrig, daß die beiden Völker jetzt ihre Einſeitigkeiten gegen einander austauſchten, und freudig dürfen wir die erſten Anfänge dazu ſchon begrüßen.

Lykos. Vergeßt auch nicht, meine Freunde, daß Teleophanes zugleich von einem Centrum, als der Vermittelung der Extreme, geſprochen hat, und dieſe Eintheilung noch mit einer andern parallel laufen läßt. Denn während er auf die rechte Seite Diejenigen ſchickt, welche die alten religiöſen Vorſtellungen als den ganzen Gedankengehalt der Wahrheit behaupten, zur linken Seite Diejenigen rechnet, welche das Gedankenſyſtem der neueſten Philoſophie an die Stelle der chriſtlichen Dogmatik ſetzen wollen, ins Centrum endlich Diejenigen ſtellt, welche aus den philoſophiſchen Ideen eine höhere Auffaſſungsweiſe des Chriſtenthums hervorgehen zu laſſen ſtreben: ſo ſagt er zugleich, die Einen halten das Wirkliche ſchon für den höchſten Gipfel des Vernünftigen, die Anderen ſehen im wirklich beſtehenden Dogma nur das Unvernünftige, in den neuen philoſophiſchen Ideen aber allein das Vernünftige, die Gemäßigten endlich wollen das im Vorhandenen ſchon angelegte Vernünftige durch dialektiſche Entwickelung nur zur vollen Vernünftigkeit erheben. Das Centrum behauptet alſo nicht bloß, wie die Rechte, „alles Wirkliche iſt vernünftig:“ noch wie die Linke, „das Vernünftige allein iſt das Wirkliche;“ ſondern es will einerſeits am wirk-

lichen Dogma den vernünftigen Inhalt herausheben, andererſeits den Vernunftinhalt der Philoſophie zu einem wirklichen Dogma religiöſer Gemeinſchaft umwandeln.

Hierin liegt nun die allgemeine Eintheilung der ganzen Schule, auch abgeſehen von der dogmatiſchen Farbe der einzelnen Mitglieder; denn auch die politiſchen Unterſchiede werden ſich nach dieſem Kanon gruppiren laſſen. Die Einen nenne ich die poſitiven Philoſophen; ſie halten, in welchem Gebiete es auch ſei, ſowohl in der Politik, als in der Religion, am Beſtehenden feſt. Die negativen oder kritiſchen Philoſophen dagegen wollen nur zerſtören, um in Staat, Religion und Wiſſenſchaft ihr Vernunftgebäude von Grund aus auf ebenem Boden neu aufzuführen, als ob bisher noch nichts Vernünftiges in der Welt ſich Bahn gebrochen hätte. Die praktiſchen Philoſophen endlich ſind die, welche die in der Welt ſchon realiſirte Vernunft dazu verwenden, eine neue Wirklichkeit durch Potenzirung jener Vernünftigkeit hervorzubringen; ſie wollen alſo die Kette der Tradition nicht unterbrechen, noch die Continuität der Entwickelung ſtören. Die That, wie Dein edler Freund, o Teleophanes, bemerkt, iſt ihnen zwar das Höchſte; aber ich ſtimme auch Dir bei, wenn Du ſagſt, daß die That nur darum das Höchſte iſt, weil ſie durch das Mächtigſte im Himmel und auf Erden, — durch den Gedanken, zu dem gemacht wird, was ſie iſt.

Teleophanes. Recht aus dem Sinne haſt Du mir geſprochen, o Lykos, und herrlich erläutert, wie ich es meinte. Gegen die neuen von Dir eingeführten Benennungen der Philoſophen der Schule habe ich nichts einzuwenden, glaube aber in der Sache hinter Deiner Auslegung nicht zurückgeblieben zu ſein.

Lykos. Gewißlich nicht!

Der Vorſitzer. Der vorläufigen Scharmützel mögen nun genug ſein! Kommt jetzt endlich einmal zu einem Haupttreffen; und in der That, die Schlacht wird heiß werden. Denn ich ſehe meinen Loipoteles ſich erheben, der um geringer Dinge willen ſich nicht bemüht; und wer ſeine Lanzenſtiche unverwundet auffangen könnte, den müßte wahrlich eine göttliche Mutter in die Fluthen des Styx getaucht haben. Nimm Dich alſo zuſammen, Teleophanes; denn mit gleicher Liebe umfange ich Euch, Ihr wackeren Kämpfer.

Loipoteles. Deine beiden letzten Schriften, o Teleophanes, haben mir die Ueberzeugung verſchafft, daß ich die Ehre ablehnen muß, Dir ſo nahe zu ſtehen, als Du es mir bisher öfters zu erkennen gegeben haſt; und zur Begründung dieſer Aſſertion möchte ich ſieben Punkte anführen, in denen wir uns weſentlich von einander unterſcheiden, die ich alſo als ſo viel Angriffswaffen gegen Dich kehren muß.

Erſtens ſetzeſt Du, indem Du die Immanenz Gottes behaupteſt, ihr die Transſcendenz in dem Sinne entgegen, in welchem Spinoza von Gott ſagt, er ſei nicht die transeunte, ſondern die immanente Urſache der Dinge. Hier wird nun jeder Philoſoph und ächter Theologe mit Spinoza und Dir übereinſtimmen. Gott iſt von Innen heraus aufs Univerſum thätig, und übt nicht tranſitoriſche Wirkungen auf daſſelbe aus. Du ſcheinſt mir alſo tranſitoriſch und transſcendent mit einander verwechſelt zu haben. Ich aber behaupte, Gott kann der Welt transſcendent bleiben, ohne ihre bloß tranſitoriſche Urſache zu ſein. Denn ich kann mir ſehr wohl denken, daß Gott dem Univerſum immanent, und dennoch, wie Kant behauptet, für unſere ſubjective Erkenntniß überfliegend, d. h.

eben transſcendent ſei; Du aber nimmſt die Transſcendenz im objectiven Sinne.

Zweitens hätteſt Du, um die Perſönlichkeit Gottes zu beweiſen, nicht den Gegenſatz des Allgemeinen und des Einzelnen gebrauchen ſollen; denn dieſer Gegenſatz von Gattung und Exemplar iſt unanwendbar auf die Sphäre, von der es ſich hier handelt. Das eigentliche Gebiet dieſer Kategorien iſt nämlich das natürliche, organiſche Leben, in welchem das Individuum als ein dem Gattungsbegriffe Inadäquates ſtets verſchwindet. Statt Dich alſo der Kategorien des Begriffs zu bedienen, hätteſt Du die Momente der Idee, die Subjectivität und Objectivität, betrachten ſollen, um den Begriff der Perſönlichkeit Gottes feſtzuſtellen; denn nur die höchſten logiſchen Kategorien ſind geeignet, den höchſten Geiſt gehörig auszudrücken.

Drittens behaupteſt Du, der Gattungsbegriff, was Du auch die Subſtanz nennſt, ſei das Göttliche, die Perſönlichkeit aber das Menſchliche: als wenn die menſchliche Perſon nicht ihre eigene Subſtanz hätte, und hiernach auch der göttlichen Subſtanz, wenn überhaupt, eine eigene Perſönlichkeit zukäme.

Es ergiebt ſich hieraus viertens, daß Du die Perſönlichkeit des abſoluten Geiſtes gar nicht gefaßt, überhaupt gar nicht zum Begriffe des abſoluten Geiſtes gekommen biſt, ſondern nur die Sphäre der Subſtanz, alſo den Spinozismus, erreicht haſt. Schon bei unſerem unvergeßlichen Lehrer iſt der abſolute Geiſt zu Grunde gegangen; und was er den abſoluten oder allgemeinen Geiſt nennt, iſt nur der objective. In keiner menſchlichen Sphäre iſt der abſolute Geiſt anzutreffen; denn ſonſt wäre er nicht der abſolute. Er iſt das abſolute Prius auch für den menſchlichen Geiſt.

Fünftens kann ich Dir, da wo Du dann doch auf eine Quaſi-Transſcendenz zu kommen Dich gezwungen ſiehſt, nicht zugeben, daß Deine Kategorie der Subſtanz als ſolche transſcendent ſei; denn ſie beſteht eben darin, ganz in ihre Accidenzien ergoſſen zu ſein. Daß ſie aber in jeder einzelnen Accidenz ganz ſei, iſt wohl nur im Scherze von Dir behauptet worden. Weil Du ferner, mit dem Urheber der Lehre, von der Subſtanz nur immer weiter ſteigſt bis zur höchſten Kategorie durch den continuirlichen Fortſchritt der immanenten Dialektik, ſo kommt Ihr überhaupt gar nicht zur Transſcendenz. Ich weiche in dieſer Hinſicht bedeutend von unſerem Meiſter ab. Alle logiſchen Kategorien, als Principien der Wirklichkeit gedacht, ſind mir transſcendent. Nachdem ich alſo von der ſchlechteſten Kategorie bis zur höchſten in der Logik heraufgeſtiegen bin, gehe ich zurück, und fange eine Bewegung von Oben nach Unten an, ſtatt der erſten, welche von Unten nach Oben ging. Darin liegt der Uebergang zur Natur. Das Höchſte iſt die an ſich ſeiende Fülle des Ganzen, der Begriff bloß als Begriff geſetzt; das iſt das ächt Transſcendente. Dieſe ideelle Totalität iſt, als ſolche, nicht Gegenſtand des Wiſſens, ſondern nur inſofern ſie ſich in freier Bewegung realiſirt, d. h. offenbart.

Was ſechstens Deine Definition der Ewigkeit betrifft, daß ſie die Exiſtenz iſt, welche ihrem Begriffe entſpricht, ſo haſt Du ſie dem Spinoza abgelernt; dieſer hat aber unglücklicher Weiſe die wahre Natur der Ewigkeit verkannt. Denn das Ewige iſt allein das über die Zeit Erhabene, was alſo den zeitlichen Veränderungen ſchlechthin entnommen iſt. Dieß Ewige iſt eben jenes Transſcendente, das ich vorhin angedeutet habe. Es iſt die Idee eines abſoluten Zwecks, der am Ende iſt, was

er auch schon im Anfang war. Für ihn ist also die zeitliche Entwickelung überwunden. Auf welcher Stufe der Entwickelung die ansichseiende Fülle dieses Zwecks auch stehe, er bleibt in seinem innern Reichthum, der allein das Göttliche ist, stets sich selbst gleich. Das menschliche Bewußtsein aber, weil es der einen oder der andern Stufe der Offenbarung angehört, stellt das Göttliche immer nur auf eine einseitige Weise dar, und ist also nicht über die Zeit erhaben.

Endlich *siebentens* muß ich Dir gestehen, bester Freund, obgleich ich Dich nicht verketzern, noch vom theologischen Standpunkt aus gegen Dich argumentiren möchte, daß Du Dich mit Unrecht mitten ins Centrum, so recht in die Wolle der Schule, gekauert hast. Dein Platz ist vielmehr dort auf der äußersten Linken, wo die Grenzen der Schule sich verwischen und das *absolute Selbstbewußtsein* zum Princip der Welt proclamirt worden. Denn Du machst die menschliche Persönlichkeit zum Gott, und Dein Gott ist also ein *anthropologischer*. Den Verfechter der mythischen Auffassung des Dogma läßt Du aber an Verwegenheit weit hinter Dir; denn dieser faßt Gott doch wenigstens immer noch als Substanz.

Teleophanes. Daß Du, werther Loipoteles, eine solche geschlossene Phalanx von Argumenten gegen mich geordnet hast, kann mir nur lieb sein. Der Kampf, der sich hieraus entspinnen wird, muß unfehlbar zur Aufhellung der Differenzen, die zwischen uns obwalten, und damit zugleich zur Erläuterung der Sache, führen. Wenn Du Dir aber auch verbittest, in die Reihen der Schule als mein Nebenmann zu treten, die Scharte wirst Du nicht auswetzen können, von mir angesteckt zu sein, und als ein räudiger Bock mit mir zur Linken gestellt zu werden. Ich habe jetzt jeden Deiner Einwürfe einzeln zu beant-

worten. Im Allgemeinen bemerke ich über ſie, daß, wenn die drei erſten mich noch unklar ließen, welchen Sitz Du Dir denn eigentlich möchteſt gewählt haben auf den Bänken des philoſophiſchen Parliaments, das wir hier vorſtellen, die vier letzten mir nur zu deutlich bewieſen, welchen Abfall von der ſpeculativen Philoſophie wir abermals zu beklagen haben, indem ſogar von einer Nicht-Erkennbarkeit der ideellen Totalität des göttlichen Weſens die Rede fiel. Doch halten wir uns an die Ordnung Deiner Gedanken.

Was erſtens den Gegenſatz der Transſcendenz und Immanenz betrifft, ſo ſchien mir der Tadel zunächſt mehr ein ſprachlicher, als ein ſachlicher zu ſein, indem ich hätte tranſitoriſch ſtatt transſcendent ſagen ſollen; und da Du hierbei des Spinoza erwähnteſt, ſo muß ich kurz auf die hiſtoriſche Erörterung eingehen, obgleich ſie uns eigentlich von der Sache abführt. Von Spinoza's causa transiens, die Du hereinziehſt, kann aber hier überhaupt nicht die Rede ſein; denn ſie bedeutet bei ihm einen Modus der Subſtanz, der einen anderen von Außen beſtimmt, und ſelbſt wieder durch einen anderen beſtimmt wird u. ſ. f., ins Unendliche. Inſofern wir aber in allen Modis die Eine ſich ſelbſt ſtets gleich bleibende Subſtanz wieder erkennen, die in ihnen ſich nur auf ſich bezieht, ſo haben wir die immanente Urſache der Dinge. Du biſt es alſo ſelbſt, mein Beſter, der tranſitoriſch und transſcendent verwechſelt, indem Du mir den Ausdruck tranſitoriſch unterlegſt, da ich doch von der Transſcendenz geſprochen habe. Tranſitoriſch und immanent ſind Gegenſätze, die einander ausſchließen. Die Transſcendenz kann aber ſehr wohl mit der Immanenz zuſammen beſtehen, und nur noch über ſie hinausreichen wollen. Wenn Du ferner Transſcendenz nicht im objectiven, ſondern nur im ſubjectiven

Sinne genommen wiſſen willſt, und Dich dabei auf Kant berufſt: ſo iſt es gar nicht einmal wahr, daß Kant dieß Wort nur in ſubjectiver Bedeutung nimmt. Gott iſt ja, nach ihm, nicht nur unſerer Erkenntniß transſcendent, ſondern ebenſo unſerer Exiſtenz, indem das Ding-an-ſich die ganze Erſcheinungswelt überragt.

Doch ſcheint es mir nutzlos, über die Bedeutung der Worte zu ſtreiten, die Jeder anders gebrauchen mag. Ich will alſo erklären, was ich unter Transſcendenz (denn ich bediene mich des Hauptworts, nicht des Beiworts) und unter Immanenz verſtehe. Ich nehme dieſe Ausdrücke nämlich in dem vorhin von mir angegebenen Sinne, der nach des Meiſters Tode bei einigen Afterſchülern deſſelben hervorgetreten iſt, welche allerdings der allgemeinen Ueberzeugung der Philoſophen beipflichten, daß Gott die immanente Urſache des Univerſums iſt, ihn aber gewiſſermaßen doch auch wiederum über das Univerſum hinausreichen laſſen; ſo daß er auch transſcendirt, und, ſo zu ſagen, um mich eines Ausdrucks der lallenden Philoſophie aus dem grauen Alterthume zu bedienen, das Univerſum nicht nur von Innen her durchdringt, ſondern auch von Außen noch umſchließt und in der unendlichen Fülle ſeines Weſens eingeſchloſſen hält. Von einer ſubjectiven Transſcendenz aber in Deinem Sinne, alſo von einer Unerkennbarkeit des Göttlichen, verlautete noch nichts Sonderliches in jenem Theil der Schule, der ſich zuerſt abſonderte; und hierdurch ſcheinſt Du mir dieſe Männer noch bei Weitem an Unſpeculativem zu überbieten, alſo bedeutend mehr als ſie vom Meiſter Dich zu entfernen. Greifſt Du nach dieſer Erklärung nun noch meine Terminologie an?

Loipoteles. Nein!

Teleophanes. So gehe ich denn dazu über, anzugeben,

inwiefern auch ich eine Transſcendenz annehme, damit Du Dich ſodann entſcheiden könneſt, ob Du gegen meine Gedanken ihrem Inhalte nach etwas wirſt einzuwenden haben. Wenn ich eine Transſcendenz des Göttlichen geſtatte, ſo behaupte ich ſie nur für einzelne Erſcheinungen des Univerſums, inſofern in keiner einzelnen räumlichen oder zeitlichen Geſtalt deſſelben die ganze Fülle des göttlichen Weſens erſchöpft iſt. Für die Welt überhaupt giebt es aber keine Transſcendenz Gottes; ſo daß die Transſcendenz ganz innerhalb der Immanenz, als ein aufgehobenes Moment derſelben fällt. Gott und Welt ſind Correlata der Vorſtellung, über deren Relativität durch den ſpeculativen Begriff ſchlechterdings hinausgekommen werden muß. Gott iſt der Gedanke der Welt, der nicht irgendwie derſelben äußerlich ſein kann, ſondern ganz in dieſelbe aufgeht; ſo daß das ſinnliche Univerſum, der καλούμενος οὐρανός des Ariſtoteles, und das geiſtige Univerſum, in räumlicher und zeitlicher Darſtellung, die ganze Gottheit in ſich befaſſen. Das Univerſum iſt, wie Parmenides bildlich ſagt, eine Kugel. Alles, was äußerlich dazu käme, würde daran abgleiten, und nichts an ihr haften; am wenigſten hätte die Gottheit ein ſolches äußerliches Verhältniß zu ihr. Was wär' ein Gott, ſagt Göthe, der äußerlich

— die Welt am Finger laufen ließe?
Natur in ſich, ſich in Natur zu hegen,

das ſei der Charakter ſeiner Thätigkeit. Die göttliche Idee iſt aber im natürlichen und geiſtigen Univerſum nicht ins Unendliche zerſplittert, ſondern in jedem Punkte ganz. Im Kleinſten, wie im Größten, hat das göttliche Weſen ſich als ſolches ausgelegt, unter wie verſchiedenen Formen des Seins es auch erſcheine. Dieß fließt aus der abſoluten Untheilbarkeit Gottes.

Transſcendenz heißt mir alſo, daß das Göttliche in jeder Erſcheinung nur unter Einer Form, und nicht unter der Totalität ſeiner Formen erſcheint, über jede einzelne alſo übergreift, nicht aber über die Totalität derſelben.

Loipoteles. In dieſer Faſſung ſind es allerdings eben Deine Anſichten ſelber, die ich verwerfe. Mir iſt die Welt nur eine Verendlichung Gottes, die nie ſeiner ideellen Totalität entſprechen wird, Gott alſo dem Univerſum überhaupt transſcendent, indem ſeine unendliche Fülle nie ganz in die Offenbarung treten, folglich auch nie vollſtändig gewußt werden kann.

Teleophanes. Gehört die Welt, obgleich ſie nach Dir nur eine Verendlichung der göttlichen Idee iſt, nicht auch zur Totalität des göttlichen Weſens? Iſt ſie nicht ein Moment deſſelben, und zwar ein ihm nothwendiges?

Loipoteles. Zugegeben!

Teleophanes. Nun, dann muß ſie eben ſo ewig ſein, als Gott.

Loipoteles. Ewig braucht ſie darum noch nicht zu ſein; aber ein dauerndes Moment deſſelben muß ſie ſein.

Teleophanes. Alſo auch ein ſtets dauerndes, ohne welches er gar nicht ſein könnte; denn ſonſt wäre ſie ihm ja nicht nothwendig.

Loipoteles. Auch dieß geſtehe ich Dir gerne zu. Doch warum dieß Alles?

Teleophanes. Ich acceptire Deine Eingeſtändniſſe, einmal um zu conſtatiren, daß Du den Abfall vom ſpeculativen Denken doch noch nicht ſo weit getrieben haſt, um eine zeitliche Schöpfung anzunehmen, obgleich Du auch eine ewige zu per-

horresciren ſcheinſt. In welche leere Mitte freilich Du Dich damit hineinbegiebſt, will ich hier indeſſen ununterſucht laſſen, da ich ja über die Natur der Ewigkeit Dir noch in der Folge werde zu antworten haben. Der eigentliche Grund aber, den ich hatte, Dich durch meine Fragen zu dieſen Zugebungen zu veranlaſſen, iſt zweitens der, daß, wenn Du die Welt in ihrer Endlichkeit für ein nothwendiges Moment im Leben Gottes gelten läßt, Du ſie dann auch, als ſeine Erſcheinung, mit zu ſeiner Wirklichkeit rechnen mußt, ſie alſo in Einheit gedacht werden muß mit der Unendlichkeit ſeines innern Weſens, welche Du ſeine anſichſeiende, nicht offenbarte Fülle nannteſt. Das wahre Göttliche iſt alſo weder die abſolute Vorausſetzung der anſcheinenden Totalität, noch die in ſteter Dauer ſich realiſirende Erſcheinung, ſondern allein die abſolute Durchdringung dieſer beiden Momente. Du aber machteſt vorhin die Gottheit zu dem Einen dieſer Momente, das in keiner menſchlichen Sphäre anzutreffen ſei.

Loipoteles. Gott iſt wohl in ſeinen Offenbarungen, aber eben nicht als das Göttliche.

Teleophanes. Hierin gerade ſcheinſt Du mir den Begriff Gottes viel zu niedrig zu faſſen. Denn weil die Totalität des göttlichen Weſens Dir nie zu einer vollendeten Realität kommt, ſo muß das eigentlich Göttliche ſich bei Dir mit dem bloßen Anſich begnügen; und es bleibt in Gott ſtets ein Reſiduum übrig, das ſich noch nicht geoffenbart hat. Das Speculativere wäre aber eben geweſen, zu behaupten, daß in jedem Augenblicke die ganze Gottheit realiſirt iſt, war und ſein wird. Nichts iſt Reſiduum in ihr; und ungeachtet der fortſchreitenden Entwickelung iſt auch der ganze Gott ſchon da.

Loipoteles. Auch ich behaupte, daß Gott ſchon immer vollſtändig da iſt.

Teleophanes. Ja, aber nicht in der Erſcheinung, ſondern nur als anſichſeiende Totalität. Iſt aber Gottes Offenbarung in der Endlichkeit immer eine unvollkommene, ſo exiſtirt Gott überhaupt niemals auf vollkommene Weiſe.

Loipoteles. Dieſe innere Fülle des Anſichſeins iſt eben Gottes unendliche Exiſtenz, ſeine Offenbarungen ſind dagegen immer nur Endlichkeiten. Darum füge ich eben zur Immanenz die Transſcendenz hinzu. Denn gerade dadurch, daß die ideelle Totalität Gottes der Welt immanent iſt, iſt ſie ihr transſcendent, indem ſie nämlich im Innern derſelben verbleibt, ohne je ihren ganzen Reichthum darin zu expliciren, der von den endlichen Geſchöpfen alſo nie vollkommen gewußt wird. Gott beſtimmt mithin die Welt von Innen heraus nach Zweckurſachen, die uns aber zum Theil transſcendent bleiben, weil wir nie bis auf den letzten Grund gelangen.

Teleophanes. Bei dieſer Verknüpfung von Immanenz und Transſcendenz, die Du ſo eben vorgetragen haſt, fallen mir unwillkürlich die Worte des Meiſters ein: „Was nur innerlich iſt, iſt nur äußerlich.“ Und Dein Begriff der Gottheit wird ſich aus der Klemme dieſes Dilemma nicht retten können. Iſt dieß nun unverholen Deine Anſicht, ſo ſtimmen wir, um mich nunmehr über Deinen erſten Angriffspunkt auf's Unumwundenſte auszuſprechen, wohl in Bezug auf die Immanenz mit einander überein; Gott iſt nicht der Welt äußerlich. In Bezug auf die Transſcendenz weichen wir aber von einander ab: jedoch nicht ganz ſo, wie Du es am Anfang meinteſt, daß meine Transſcendenz nur eine objective, Deine nur eine ſubjective ſei. Wir haben Beide Beides. Aber in Bezug auf die

objective Transſcendenz iſt Deine Behauptung die, daß in alle Zeiten und in alle Räume hin die Welt als Totalität nie jene anſichſeiende Fülle der Gottheit werde erreichen können. Mir hat die objective Transſcendenz dagegen nur eine relative Bedeutung; für einen beſtimmten Punkt im Raume und in der Zeit iſt die anſichſeiende Totalität Gottes ein Jenſeits, ein Ueberſchwängliches. Faſſe ich aber die Totalität des allmälig ſich entwickelnden Proceſſes der Geſchichte in Eins zuſammen, ſo verſchwindet die Transſcendenz. Für die Totalität der Natur, die immer zumal da war, iſt Gott dagegen nie transſcendent geweſen, außer ſo wie er es ewig bleiben wird: nämlich ſo, daß ihr der Geiſt eine höhere Wirklichkeit iſt, vor deſſen Majeſtät ſie ſtets im Staube niederknien muß. Für die Geſchichte ſtatuire ich alſo nicht, wie Du, einen unendlichen Progreß, ſondern eine Transſcendenz von ſechstauſend oder wie viel Jahren; auf die Länge der Zeit kommt es mir dabei nicht an. Ja, was ſage ich? auch in dieſer Zwiſchenzeit iſt die Transſcendenz nur ein weſenloſer Schein, da uns das Göttliche an der Zukunft, der Zweck, der erreicht werden ſoll, überhaupt nicht transſcendent bleibt, wie ſchon mein edler Freund in ſeiner Hiſtorioſophie behauptete, ſondern nur die Mittel, die zum Ziele führen werden, d. h. der menſchliche Einſchlag zu jenem Zettel am Webſtuhl der Geſchichte, nicht vorhergeſehen werden können.

Die ſubjective Transſcendenz iſt nur ein Corollarium der objectiven. Weil nach Dir in Gott immer noch ein Reſiduum bleiben wird, die Welt nie die vollendete Offenbarung Gottes ſein kann, ſo perennirt auch bei Dir die Transſcendenz Gottes fürs menſchliche Erkennen. Von Kant unterſcheideſt Du Dich nur dadurch, daß Du ein partielles Erkennen der

Gottheit annimmſt, während Kant das ganze Ding-an-ſich für unerkennbar hielt. Die Realiſirung Gottes in der Welt iſt Dir zwar der Grund ſeines Erkanntſeins. Ich frage Dich aber, ob ein partielles Erkennen der Gottheit in ihren jeweiligen Offenbarungen ein Erkennen der ganzen ideellen Fülle des Anſichſeins, folglich ein Erkennen der Gottheit überhaupt ſei. Gott kann nur entweder ganz oder gar nicht erkannt werden, wenn ich auch einräume, daß für eine Reihe von Formen dieſes Erkanntwerdens eine allmälig ſchwindende ſubjective Transſcendenz vorhanden iſt, bis mit dem Erreichen der vollendetſten Form jede Transſcendenz fortfällt.

Dein zweiter Einwurf geht gegen meine Beweiſe von der Perſönlichkeit Gottes. Dieſes Dogma habe ich an die Spitze geſtellt; und ich ſehe auch, daß alle Deine Argumente ſich auf dieſen Punkt concentriren. Ihr wollt, Eurem Angriffsplane gemäß, wie es mir ſcheint, eine Baſtion meiner Feſtung nach der andern mit Sturm nehmen, und gegen eine jede alle Euere Kräfte richten. Ich muß mich alſo auch entſchließen, die Perſönlichkeit Gottes von der Chriſtologie und der Unſterblichkeit der Seele hier zu trennen, obgleich ich die innige Verwandtſchaft dieſer drei Dogmen nachzuweiſen ſuchte, und wir ſie am Ende unſerer Verhandlungen doch wieder in Eins werden zuſammenfaſſen müſſen. — Daß nun die Kategorien der Allgemeinheit und der Einzelnheit nicht zur Begriffsbeſtimmung der göttlichen Perſönlichkeit zweckdienlich ſein ſollen, und doch die der Subjectivität und der Objectivität, widerlegt ſich von ſelbſt. Denn glaubſt Du etwa, mein Verehrteſter, daß ſich dieſe Kategorien der Idee gründlich behandeln laſſen, ohne jene Momente des Begriffs, da dieſer in der Idee doch nur zu ſeiner höchſten Entfaltung gekommen iſt? So habe ich denn auch beide Paare

von Kategorien in meiner Beweisführung zur Anwendung gebracht. Wird Gott bloß als allgemeine Subſtanz gefaßt, ſo iſt er nur die bewußtloſe objective Idee, die Du mir aufbürdeſt, während vielmehr Deine anſichſeiende Totalität ihr ziemlich nahe kommt. Dadurch aber, daß Gott im Einzelnen als die ſubſtantielle Wahrheit zum Bewußtſein gelangt, wird er die Identität des Einzelnen und Allgemeinen, und ſo, als Subject-Object, erſt die ſich wiſſende, perſönliche, abſolute Idee, von der Du keine Ahnung zu haben ſcheinſt.

Es iſt drittens kein Widerſpruch, daß ich die Subſtanz das Göttliche, die Perſon das Menſchliche nenne, und ſie dann identificire; denn die Philoſophie behauptet eben, wie das Chriſtenthum, die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur, während Du ſie trennen willſt, als habe die Gottheit und der Menſch aparte Subſtantialitäten. Auch habe ich aus dieſem Grunde weder die Subſtanz als das bloß Göttliche, noch die Perſon als das bloß Menſchliche bezeichnen können. Sondern das göttliche Weſen iſt eben die Subſtanz des Menſchen, wie es die aller Dinge iſt; und auch Du wirſt die Immanenz Gottes auf dieſe Weiſe verſtehen wollen. Umgekehrt iſt der ſubſtantiell gewordene Menſch wohl die göttliche Perſon zu nennen. Indem der Menſch aber das einzige Weſen iſt, worin die göttliche Subſtanz zum Sichwiſſen ihrer ſelbſt kommt, ſo kann man das Perſönliche an Gott wohl die menſchliche Seite nennen. Doch bin ich ſo weit davon entfernt, dieß für das bloß Menſchliche anzuſehen, daß ich dieſe höhere Blume der Perſönlichkeit in jedem Menſchen eben die ewige Perſönlichkeit des Geiſtes nannte; und dieſer Geiſt iſt denn doch wohl der göttliche.

Auffallen könnte es hiernach, daß Du mir dennoch viertens vorwirfſt, ich hebe den Begriff des abſoluten Geiſtes auf, und ſei nur bis zur Spinoziſtiſchen Subſtanz durchgedrungen. Zunächſt könnte ich mich mit unſerem gemeinſchaftlichen Lehrer tröſten, den Du ja auch in dieſe Verdammniß einſchließt. Freilich iſt dieß ein ſchlechter Troſt; und noch unerſprießlicher, wozu Du mich zwingſt, das Recrimininen. Du biſt nämlich nicht einmal ſo weit gekommen, als Du mir vorwirfſt, ſtehen geblieben zu ſein, falls Du die traditionelle Ordnung der logiſchen Kategorien beibehältſt. Denn die von Dir aufgeſtellte ideelle Totalität Gottes ſcheint mir nicht viel beſſer zu ſein, als das Kantiſche Ding-an-ſich, und erhebt ſich am allerglücklichſten nur bis zur Neuplatoniſchen Kategorie des Grundes. Es iſt überhaupt unglaublich, wie ſehr Du Dich dieſen Alexandrinern näherſt. Auch Dir iſt der Deus implicitus höher, als der Deus explicitus. Auch Dir iſt Gott in ſeinem an ſich ſeienden Weſen unnahbar, unerkennbar, unmittheilbar; nur in den verſchiedenen Stufen ſeiner Offenbarungen, in den Neuplatoniſchen Ordnungen ſoll er erkannt werden. Dieſe Offenbarungen ſind Euch aber immer nur Ausflüſſe, Entfernungen von Gott, Verendlichungen deſſelben; ſo kehrt er nie aus denſelben in ſich zurück und kommt nie zum Fürſichſein, weil er in ſeinem wahren Weſen eben beim Inſichſein bleibt. Dieß bloße Verlorenſein und Anderswerden Gottes im Univerſum iſt aber der Pantheismus, in den Du ſelber fällſt, während Du mich vielleicht deſſelben beſchuldigſt; denn in jeder Eurer Geſtalten iſt Gott nur auf partielle Weiſe. Nur aber, wenn er in jeder Form als das ganze Allgemeine erſcheint, iſt er wahrhaft bei ſich, und alſo an und für ſich; denn er iſt alsdann in jeder Offenbarung zu ſich zurückgekehrt. Schon Spinoza iſt mit ſeiner

Subſtanz weiter, als Du; denn wenn bei ihm auch das Abſolute in jedem Modus auf inadäquate Weiſe erſcheint, ſo iſt die Totalität der Accidenzien, wie Du ſelber einräumteſt, doch die ganze Subſtanz, die in ihnen auf adäquate Weiſe erſcheint. Von der Subſtanz erhebe ich mich nun aber zum abſoluten Geiſte, indem ich die ewige Perſönlichkeit des Geiſtes als das Sich-Wiſſen der ſich ſelbſt gleichen, unendlichen Subſtanz in jedem Individuum behaupte, welche, ungeachtet der dieſem anklebenden unvollkommenen Seite der Realität, ſich doch in jeder endlichen Subjectivität ganz und untheilbar objectivirt hat. So ſind Subjectivität und Objectivität einander adäquat; und das iſt, meines Wiſſens, die abſolute Idee. Von Dir dagegen hörte ich das große Wort gelaſſen ausſprechen, daß Gott aufhören ſoll, das Abſolute zu ſein, ſobald er in die menſchliche Sphäre tritt. Als ob das Abſolute nicht dadurch erſt vollendet würde, daß es in menſchlicher Geſtalt erſcheint! Das Abſolute iſt kein Prius für den menſchlichen Geiſt, weil, wenn die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur das Höchſte iſt, dieſe Einheit als ewige Menſchwerdung von jeher dageweſen ſein muß, indem doch Gottes Vollendung wohl nicht erſt einmal in der Zeit hat entſtehen können. Dadurch, daß Du die anſichſeiende Fülle des Göttlichen in ihrem abſtracten Fürſichſein von ſeinen Offenbarungen ſtreng abſcheideſt, verfällſt Du in den Theismus und die Akatalepſie.

Fünftens erhellt ſchon aus unſern Zwiſchengeſprächen über Deinen erſten Angriffspunkt, in welchem Sinne ich auch eine Transſcendenz der Subſtanz behaupte: für eine jede ihrer Accidenzien iſt ſie nämlich mit allen übrigen transſcendent. Dem widerſpricht auch nicht, daß ich ſie in einer jeden ihrer Accidenzien ganz erſcheinen laſſe: wie denn dieſe Behauptung

mein voller Ernſt, und nicht zum Scherze von mir hingeſtellt worden iſt. Denn obgleich jede Accidenz eine Art und Weiſe der Exiſtenz der göttlichen Subſtanz ſelber iſt, ſo offenbart dieſe ſich doch in einer jeden nur unter einer beſtimmten Form. Für die Totalität der Accidenzien iſt die Subſtanz aber nicht transſcendent, ſondern in ihnen immer vollſtändig realiſirt. Hier haſt Du die Anwendung meiner frühern Sätze auf die Kategorie der Subſtanz; nur läugne ich, daß ich auf dieſem Standpunkt ſtehe. Ohne aber von dem meinigen ausgehen zu brauchen, kann ich abermals ſchon mit dieſem Spinoziſtiſchen Dich ſchlagend widerlegen. Denn während die Subſtanz das iſt, was ſeine ganze Exiſtenz in ſeinem Weſen eingeſchloſſen hat, und nur gedacht werden kann, denn als exiſtirend: ſo iſt der Hauptpunkt Deiner jetzigen Behauptungen, daß eben das Höchſte darin beſtehe, mit der anſichſeienden Fülle ſeines Weſens nicht zu exiſtiren oder nur partiell, und mit dem andern Theile in des Weſens Grunde verborgen zu bleiben, — ſollteſt Du ein ſolches Eingehülltſein auch Exiſtiren nennen. Dir iſt der Begriff, bloß als Begriff, alſo inſofern er nicht zur Objectivität gelangt iſt, das Göttlichſte. Warum Du ihn aber nicht als Gegenſtand des Wiſſens ausſprechen kannſt, will ich Dir nunmehr ſagen. Ein ſolcher nicht exiſtirender Begriff, und ſoviel von ihm nicht offenbart worden, iſt eben eine leere Abſtraction, das höchſte Weſen bei unſern Rationaliſten, denen Du Dich vielleicht wundern wirſt, von mir ſo nah gerückt zu werden. Dennoch wirſt Du dieſem Vergleiche nicht entgehen können. Am allerwenigſten iſt aber ſolche anſichſeiende Totalität der ſpeculative Begriff des Göttlichen; denn in dieſem iſt Wirklichkeit und Möglichkeit abſolut identiſch. Wenn Du dann hinzufügſt, dieſe anſichſeiende Fülle der Gottheit werde nur erkannt, inſofern ſie

in freier Bewegung ſich verwirklicht, ſo gebe ich Dir dieß zu. Iſt denn aber die verwirklichte Totalität nicht höher, als die anſichſeiende? der realiſirte Begriff vortrefflicher, als der ſubjective?

Kallilogos. So ohne Weiteres darf Loipoteles Dir dieß nicht zugeben; und ich behalte mir, wenn ich an die Reihe kommen werde, die Oppoſition gegen dieſe Sätze vor.

Teleophanes. Wie dem auch ſei (denn wir wollen es für jetzt auf ſich beruhen laſſen), ſo viel ſteht feſt, daß immer der ganze Gott realiſirt ſein muß, weil er unvollkommen wäre, ſo weit er nicht in die Offenbarung träte. Dem Loipoteles iſt dagegen das wahre Leben Gottes nur das ideale Spiel ſeiner Liebe mit ſich ſelbſt, indem derſelbe, wenn überhaupt ſeiner bewußt, ſein eigentliches Leben doch nur im Beſchauen ſeiner anſichſeienden Fülle finden könnte. Ich aber mache ſeine Fortentwickelung in der Welt nicht zu einer bloßen Verendlichung deſſelben, ſondern zu ſeiner adäquaten Exiſtenz; freilich kann ich, wie Heraklit, dieſe Offenbarung auch ein Spiel, aber das reale Spiel des Zeus mit der Welt nennen. Denn er bringt nichts vor ſich, was nicht auch ſchon da wäre.

Daß ich ſechstens meine Definition der Ewigkeit dem Spinoza entlehnt habe, rechne ich mir zur Ehre, nicht zum Tadel an. Dieſer große Denker hatte einen zu tiefen Blick in das Weſen der Philoſophie gethan, um die ewigkeitliche Betrachtung der Dinge, worin allein die Philoſophie beſteht, nicht aufs Gründlichſte angeſtellt zu haben. Ueberhaupt faßt jeder Philoſoph, gleich dem Spinoza, das Göttliche, mithin das Ewige, als die Einheit des Begriffs und der Realität: während jedes Endliche, ungeachtet der göttlichen Seite dieſes Entſprechens, die es an ihm hat (denn ſonſt wäre es gar nicht), auch

ein Moment der Nichtübereinſtimmung beider Seiten in ſich ſchließt, und inſofern eben ein Endliches iſt. Freilich in Deiner Behauptungen Umkreis paßt dieſe Definition der Ewigkeit durchaus nicht hinein, weil Du eben das für das Göttliche hältſt, deſſen Realität in keinem gegebenen Augenblicke, alſo nimmer, ſelbſt nicht im unendlichen Progreſſe der Zeit, ſeinem Begriffe vollſtändig entſprechen wird. Biſt Du hiermit aber nicht vollkommen in den Standpunkt der Kantiſch-Fichte'ſchen Reflexion zurückgeſchleudert, nur noch mit der Prätenſion, die auch dem ſpätern Fichte'ſchen Standpunkt eigen iſt, dennoch daran eine Offenbarung des Göttlichen zu beſitzen? Was verſtehſt Du denn nun aber unter Ewigkeit? Daß das Ewige das ſchlechthin über die Zeit und deren Veränderungen Erhabene ſei, gebe ich Dir zu. Aber deſſen ungeachtet, ſetze ich hinzu, ſteht es in der Zeit, und nicht außerhalb derſelben; denn ſonſt würde es eben da aufhören, wo dieſe anfängt, und umgekehrt, alſo nicht die wahre Unendlichkeit ſein. Auch dieß haſt Du vortrefflich geſagt, daß Gott der in allen Veränderungen ſich ſelbſt gleich bleibende und erhaltende Zweck ſei. Denn nur der Zweck iſt das, was im Anfang und am Ende, ungeachtet der Veränderungen der Mitte, der unveränderliche Inhalt bleibt. Der Unterſchied zwiſchen uns Beiden iſt nur, daß Du am Anfang wie am Ende immer im ſubjectiven Zwecke bleibſt, der nie realiſirt wird, weil immer noch ein transſcendentes Reſiduum zurückbleibt. Ich aber ſehe die Unveränderlichkeit vielmehr im ſtets realiſirten Zwecke; und behaupte, daß immer das Ganze der anſichſeienden Fülle der Gottheit heraus iſt. Wir geben Beide zu, daß, mitten in der zeitlichen Entwickelung und Realiſirung Gottes, er ſich nicht verändert: Du aber meinſt es um desjenigen willen, was er

immer bei ſich behält; ich um deſſen willen, was er fortwährend von ſich giebt. Vom göttlichen Zwecke, den Du ſtatuirſt, bleibt alſo ſtets noch etwas im Grunde übrig, — ich mache ihn immer ganz erſcheinen; ſo daß, wie ich dieß ſchon häufig gefunden habe, auch unſere Eltern mit wahrer Divinationsgabe unſere Namen uns ſcheinen gegeben zu haben.

Iſt nun zwiſchen dieſen unſern beiderſeitigen Anſichten keine Vermittlung möglich? Ich ſetze in jeder beſchränkten Realität den unendlichen Zweck als vollſtändig realiſirt, ſo daß ich mit dem weiſen Salomo nichts Neues unter der Sonne annehmen kann. Du behaupteſt, daß Gott irgend einmal nur ſubjectiver Zweck geweſen ſei, oder doch wenigſtens, wenn auch immer ſchon etwas von ihm realiſirt war, er in alle Zeiten hinaus ſich nie ganz objectiviren werde, weil damit das Leben des Univerſums ſtill ſtehen würde. Als Philoſophen müſſen wir nun aber doch dieſe Gegenſätze zu vermitteln ſuchen; und ich ſchlage daher folgenden Vergleich vor. Das Unendliche und das Vollkommene iſt eben das, was, um mit Philo und Deinen Neuplatonikern zu ſprechen, obgleich ganz herausgeſtrömt, dennoch ſtets eine unerſchöpfliche Fülle in ſich ſchließt, damit es dieſe auch in jede neue Offenbarung noch ganz ergießen könne. Ungeachtet des neu Hinzukommenden iſt alſo auch das ſchon Uebergefloſſene eine exiſtirende Unendlichkeit. Was iſt ferner der Schein der Zeit in den Paar tauſend Jahren der geſchichtlichen Entwickelung des Menſchengeſchlechts? Iſt Gott am Ende der Geſchichte, um mit Erigena zu ſprechen, auch von den vernünftigen Weſen als die abſolute Einheit der menſchlichen und göttlichen Natur erkannt, ſo iſt es ſo gut, als habe die unvollkommene Erkenntniß gar nicht Statt gefunden; und der Abſtand der Zeiten zerreißt die Continuität des göttlichen Weſens ſo

wenig, als Gott im Außereinander des Raumes nicht zerſplittert iſt, da Sonne, Mond und Sterne, obgleich durch Millionen Meilen von einander getrennt, dennoch nur die Eine Manifeſtation des göttlichen Weſens in natürlicher Form ſind. Würdeſt Du einen auf ſolchen Grundlagen Dir gebotenen Vergleich denn nicht annehmen?

Loipoteles. Ehe ich mich entſcheiden kann, bring' Deine Rede zu Ende, und verantworte Dich namentlich noch wegen meines ſiebenten Klagepunktes. Sodann werde ich mir vom Vorſitzer das Wort erbitten.

Teleophanes. Du haſt wohl Recht, mich an die Pflicht des Angeklagten zu erinnern; und reflectire ich auf dieſen letzten Punkt, ſo iſt er in der That eine böſe Sieben, der ich mich entziehen zu wollen, es nunmehr faſt den Anſchein hat. Es fängt hier eine ſchlüpfrige, halspeinliche Procedur an; und wenn ſie auch in unſern Zeiten nicht mehr mit Strang und Scheiterhaufen endet, ſo wenden ſchwache Seelen ſich von Einem, der des Atheismus oder Pantheismus angeklagt wird, doch mit Abſcheu fort, und ſuchen beſſere Geſellſchaft. Denn wiewohl Du mich nicht verketzern, noch vom theologiſchen Standpunkt aus durch Einwände mich erdrücken willſt: ſo ſchlägt Dein ſiebenter Angriff doch ſattſam in die Art ein, mich anrüchig zu machen und einen gefährlichen Freigeiſt in mir fürchten zu laſſen.

Ich beginne meine Vertheidigung mit einem Angriff. Da Du mir nämlich den mythiſchen Theologen bei Weitem vorziehſt, ſo wirſt Du es nicht als ein Heimgeben von meiner Seite anſehen, wenn ich Dich mit ihm auf dieſelbe Linie ſtelle. In der That, Deine anſichſeiende Fülle der Gottheit ſteht der unperſönlichen Subſtanz, die jener Theologe als das Göttliche behauptet,

ſehr nahe; und Beide ſtimmt Ihr mit den Anſichten eines andern Theologen von der linken Seite, der Jenem geiſtesverwandt iſt, überein. Denn in ſeinem Buche über „die menſchliche Freiheit" ſieht auch er das Unperſönliche, das er das Ueberperſönliche nennt, für das Höchſte an. Und auch die von Dir behauptete anſichſeiende Fülle der Gottheit kann ich mir wenigſtens nicht als etwas Perſönliches denken; denn dieſes iſt Fürſichſein, Herausgeſetztſein, Gegenſtändlichkeit, was Alles jenem überſchwänglichen Anſichſein abgeht. Du läugneſt alſo gleichfalls die Perſönlichkeit Gottes, wenn Du es auch nicht ſo klar ausſprichſt, als beide von mir bezeichneten Theologen. Soll ich nun zwiſchen dieſen Beiden wählen, ſo iſt mir der Dogmenzerſetzer, der frei mit ſeiner Anſicht heraustritt, unendlich lieber, als der andere, welcher, wie in einem Mummenſchanz, in den weitfaltigen Mantel der theologiſchen Vorſtellung gehüllt, der Menge unbekannt einherſchreitet, von Kundigen aber es nicht übel nimmt, wenn ſie ihm im bunten Gewühl durch einen Händedruck zu verſtehen geben, daß ſie ihn unter der Maske erkannt haben. Beide Theologen ſtehen mir aber höher, als Du, o Loipoteles, der Du nicht einmal, wie ſie, die Wirklichkeit der Subſtanz, ſondern nur ihre Möglichkeit für das Göttlichſte hältſt. Denn, um mich eines Plotiniſchen Ausdrucks zu bedienen, Dir iſt Gott „das größte der Weſen, nicht durch ſeine Größe, ſondern durch ſein Vermögen."

Doch um zu Deinem Vorwurf zurückzukehren, ſo kann ich nicht zugeben, daß Du Dein Läugnen der göttlichen Perſönlichkeit mir gegenüber dahin wendeſt, daß der Gott, den ich ſtatuire, nur das menſchliche Selbſtbewußtſein ſei. Ich nehme vielmehr die abſolute Objectivität der göttlichen Subſtanz an, und mache ſie zum Setzenden der menſchlichen Perſönlichkeit.

Dadurch unterſcheide ich mich von der äußerſten Linken, die eben das Weſen des menſchlichen Selbſtbewußtſeins zum Gott macht. Indeſſen iſt dieſe Fraction der Schule beſſer, als ſie es meint, oder verſtanden wird. Denn erinnerſt Du Dich deſſen, was ich auf Deinen dritten Klagepunkt antwortete, ſo iſt in der That die göttliche Subſtanz ſelber das Weſen des menſchlichen Selbſtbewußtſeins, oder dieſes die Erſcheinung von jener. Den logiſchen Fehlgriff, daß dieſe Erſcheinung das Setzende ihres eigenen Weſens ſei, wird nun doch die Linke nicht machen, noch Du ihr in die Schuhe ſchieben wollen. Iſt alſo auch bei ihr das Weſen des Selbſtbewußtſeins das Setzende ſeiner Perſönlichkeit, ſo gebe ich Dir in dieſem Sinne zu, daß ich von der Linken nicht abweiche. Hätteſt Du aber die Perſönlichkeit im Menſchen, die ich zu Gott machen ſoll, nicht, wie Malebranche, als den Ort der Geiſter, ſondern als die in der ſinnlichen Erfahrung erſcheinende einzelne Perſon angeſehen, ſo würde Dir, wahrlich, aller ſpeculative Sinn abgehen. Was ich die göttliche Perſönlichkeit nenne, iſt der abſolute Geiſt, der Weltgeiſt, der eben in den einzelnen Perſonen, ungeachtet ihres Unterſchiedes, ſich gleich bleibt, und, was ſie Wahres, Gutes und Schönes zum Bewußtſein bringen und durch die That vollführen, als ſein Wiſſen und ſein Handeln weiß. Kurz, ich ſtimme mit dem vorhin von mir angeführten Freunde des Mythologen überein, wenn er, ſeine Verkappung abwerfend, in einfacher philoſophiſcher Rede ſagt: „Das mit dem ſittlichen Verhältniß der verſchiedenen Glieder zu einander und zur anundfürſichſeienden Totalität gegebene Selbſtbewußtſein iſt der göttliche Geiſt.“ Denn dieß Selbſtbewußtſein iſt doch wohl das wirkliche, menſchliche. Du aber weißt nur von einer anſich-, nicht fürſichſeienden Totalität; und ſo iſt Dir, nicht mir, der abſolute Geiſt, der

weſentlich Fürſichſein iſt, abhanden gekommen. Mir iſt der abſolute Geiſt die Subſtanz des Menſchen; Dir hat die endliche menſchliche Individualität eigene Subſtantialität. Für den philoſophiſchen Standpunkt verſchwindet aber dieſe endliche Individualität, und die Philoſophie iſt die ächte Demuth, welche allein weiß, wie viel Nichtiges an uns iſt.

Pulvis et umbra sumus,

ſagten die Heiden; und: „Ich ſterbe alle Tage," der heilige Paulus. Der ſchlichte Chriſt lebt alſo auch in jenen Ideen; nur hat er die Allgegenwart des abſoluten Geiſtes nicht mit ſolcher Conſequenz vor Augen, daß ihm ſeine eigene Individualität darüber ins Nichts zerflöſſe. Der rationaliſtiſche Kantianer allein ſteift ſich auf die Subſtantialität ſeines Ich; dieſes iſt ihm, beſonders Fichte'n, das Abſolute, und ſomit ein anthropologiſcher Gott. Biſt Du denn nun beſſer, als Jene, wenn Du der menſchlichen Perſönlichkeit eine eigene Subſtantialität vindicirſt, Gott aber zum bloßen Anſich machſt, das wahrlich nur eine Abſtraction in unſerem pſychologiſchen Subjecte iſt?

Loipoteles. Ich habe Dich ganz ausſprechen laſſen, um die Gewißheit zu erlangen, wie tief Du im Spinozismus ſteckſt.

Teleophanes. Kein Philoſoph kann zu tief darin ſtecken; durch den Spinoza muß jeder ächte Philoſoph hindurchgegangen ſein. Und daß Du in der Speculation ſo zurückbleibſt, kommt eben lediglich daher, daß Du das Spinoziſtiſche Moment zu ſehr verkennſt. Daß ich es aber nicht als den letzten Standpunkt anſehe, habe ich hoffentlich genügend gezeigt.

Loipoteles. Wir haben nun die ſieben Punkte zu discutiren; und ſo will ich denn zuerſt die Vertheidigung des Teleophanes gegen meinen erſten Angriff widerlegen.

Der Vorſitzer. Um die Debatten nicht zu ſehr in die

Länge zu ziehen, und auch den andern Freunden Zeit und Stoff zum Angriff zu geben, wird es wohl am Beſten ſein, wenn Du Dich, lieber Loipoteles, auf Deinen erſten und fünften Punkt, welche beide die Transſcendenz betreffen, beſchränkſt, und alſo gegen den Teleophanes das von dieſem ſogenannte Reſtduum verfichſt. Denn dieß iſt offenbar der hervorſtechendſte und auch allein neue, ſo wie Dir eigenthümliche Punkt Deiner Rede, der ſich auch mehr oder weniger durch die anderen Punkte Deines Angriffs hindurchzieht. Was dieſe aber ſonſt noch enthalten, ſind entweder ſchon längſt im Allgemeinen von der rechten Seite gegen die linke erhobene Bedenklichkeiten, z. B. daß Teleophanes nicht bis zum Begriff des Geiſtes, ſondern nur bis zu dem der Subſtanz gekommen ſei: oder aber ganz kürzlich von dem heute ſchon mehrmals erwähnten öſtlichen Freunde des Teleophanes in einem eigenen Sendſchreiben an denſelben gegen ihn vorgebrachte Einwände, wie z. B., daß er das Göttliche nur als Allgemeines, nicht als Einzelnes gefaßt, und den objectiven Geiſt zum abſoluten gemacht habe. Was jene erſteren betrifft, ſo überlaß ſie den Männern der Rechten, die ſich etwa in dieſer Verſammlung derſelben annehmen möchten; und auch für dieſe letzteren wird ſich wohl einer oder der andere unſerer Freunde erheben, der ſich ſo wenig wie jener Fremdling bisher für die eine oder die andere Seite der Schule öffentlich hat entſcheiden mögen.

Kallilogos. Ich ſtimme um ſo mehr dieſer von unſerem Vorſitzer proponirten Tagesordnung bei, als er damit zugleich im Allgemeinen den Weg vorgezeichnet hat, den wir eben bei unſern Einreden einzuſchlagen gedachten.

Loipoteles. So greife ich denn diejenige Behauptung des Teleophanes heraus, die mir am Grellſten und Paradoreſten

vorgekommen iſt, und deren von mir darzulegende Unhaltbarkeit uns eben am Schärfſten zur Annahme einer Transſcendenz nöthigen wird. Ich beſtreite nämlich des Teleophanes Behauptung, daß Gott . . .

Ein Freund des Teleophanes. Bevor Ihr weiter redet, muß ich den Vorſchlag machen, ſtatt Gott Euch lieber eines andern Ausdrucks zu bedienen, da wir auf philoſophiſchem und nicht auf theologiſchem Boden uns befinden.

Teleophanes. Ich ſtimme meinem Hylibates vollkommen bei, daß der Name Gottes hier vermieden werden müſſe. — Wende Dich darum aber nicht von uns, Euſebios. Ich kenne Dein feinfühlendes Gemüth, Deine durchgebildete Dialektik zu gut, als daß Du mich deßwegen, wie jener Schriftſteller, der durch die Nähe ſeines Wohnſitzes auch wohl von der Denkungsart der rohen Sarmaten mag angeſteckt ſein, einen Atheiſten wirſt nennen wollen. Daß er das verſüßende Epitheton eines „ſittlichen" Atheismus hinzugefügt, nimmt der Subſtanz der Anſchuldigung nichts. Ob es nun erſtens klug und edel von ihm gehandelt iſt, dieß in einer Zeit zu thun, wo ſo ſchon ein übles Vorurtheil auf der Philoſophie, und namentlich auf der Schule, der er ſelber angehört, ruht, wäre eine andere Frage. Bei den Nichtphiloſophen konnten die Oberen immer noch Unkenntniß der Sache vorausſetzen. Nun tritt aber ein Philoſoph von Profeſſion auf und klagt ſeine Zunftgenoſſen, und noch dazu von derſelben Schule, des Atheismus an. Wer garantirt ihm, daß nicht auch ihn die Anklage baldigſt treffen werde? daß mancher Zelot ſich nicht beeilen werde, auch in ihm den Fuchs im Schafpelz ausfindig machen zu wollen? der nur nicht recht mit der Sprache heraus will, und ſo in ſeiner ſchwankenden Mitte ſich mit allen Partheien zerworfen hat.

Doch über das Gefährliche oder Unvorſichtige dieſer Anklage lohnt es ſich kaum, ein Wort mehr zu verlieren. Ein Philoſoph muß vor Allem, nach dem Ausſpruch unſeres großen Kenners der Natur, der

Vieler Menſchen Städte geſehen und Sitten gelernt hat,

den Muth ſeiner Anſicht haben. Was ſind nun aber zweitens die philoſophiſchen Argumente, auf die jener an der äußerſten Grenze der Europäiſchen Civiliſation Reſidirende ſeine Anklage des Atheismus ſtützt? Mag er immerhin behaupten, er nehme ein vorweltliches Gottesbewußtſein an, ehe denn die Kälber graſeten und die Lämmer blökten. Er verſteht mich zunächſt falſch, wenn er meint, ich nehme das Gottesbewußtſein nur als ein letztes Reſultat der Entwickelung an, wiewohl ich ein vorweltliches freilich nicht geſtatten kann. Iſt man aber ferner darum Atheiſt, weil man die abſolute Vollendung des Gottesbewußtſeins erſt als das Ziel einer Entwickelung anſieht? Sind endlich überhaupt diejenigen Philoſophen Atheiſten, welche ein apartes Selbſtbewußtſein der göttlichen Perſönlichkeit läugnen? Ein Platon, weil er das Göttliche nur als die allgemeine Idee des Guten und Schönen faßt? Ein Spinoza, der Gott als die Subſtanz begreift, in welcher Denken und Ausdehnung identiſch ſind? „Wehe des Elendes," möchte ich meinem Gegner mit Spinoza zurufen, „daß diejenigen, welche von Gott keine Idee zu haben behaupten, nicht erröthen, die Philoſophen des Atheismus anzuklagen!" Welche klare Idee von einem Gotte, der von der Welt wußte, ehe denn ſie war, unſer Mann aber haben möchte, wäre ich wohl begierig zu wiſſen.

Doch verzeiht, meine Freunde, dieſe abſchweifende Expectoration meinem durch jene Anklage verletzten Gefühle. Jetzt ſtehe ich ohne weiteren Verzug dem Loipoteles Rede.

Loipoteles. Ich ſchlage zuvörderſt alſo vor, ſtatt des Namens Gottes, das Abſolute zu gebrauchen. Und da Niemand Einſpruch dagegen erhebt, ſo wiederhole ich meine vorige Rede: Ich beſtreite den Satz des Teleophanes, daß das Abſolute entweder ganz oder gar nicht erkannt werden kann; denn allein auf dieſe Alternative geſtützt, hat er es unternehmen können, die von mir aufgeſtellte Transſcendenz aus dem Wege zu ſchaffen. Weil nämlich dieſe mit der Erkennbarkeit des Abſoluten auch eine partielle Unerkennbarkeit deſſelben ins Unendliche hin beſtehen läßt, ſo bleibt für den, welcher dieſe Verknüpfung nicht annimmt (da philoſophiſcher Weiſe doch die völlige Unerkennbarkeit des Abſoluten von Niemanden mehr wird behauptet werden können), nur die andere Alternative übrig, daß das Abſolute, wenn es erkannt wird, immer ganz erkannt werde; was jede ſubjective Transſcendenz unmöglich macht. Ich frage nun aber, meine Freunde, giebt es etwas Abgeſchmackteres, als dieſe Behauptung? Würde nicht hiernach ein Indier, wenn er eine Kuh anbetet, oder jeder andere Götzendiener das Abſolute ganz erkennen?

Teleophanes. Wenn überhaupt in einer ſolchen religiöſen Vorſtellung eine Erkenntniß des Abſoluten vorhanden iſt, ſo iſt es doch wahrlich nicht halb erkannt. Denn das Eigenſchaftliche des Abſoluten iſt eben, gar nicht theilweiſe ſein zu können; und die Kategorie des Ganzen und der Theile kann gar nicht auf das Abſolute angewendet werden.

Loipoteles. Alſo kann auch nicht geſagt werden, das Abſolute ſei ganz erkannt.

Teleophanes. So will ich ſagen, das Abſolute werde überhaupt erkannt, oder gar nicht. Iſt nun die erſte Hälfte dieſes Dilemma nicht ſelbſt ſchon in den Orientaliſchen Religio-

nen vorhanden. Denn die Kuh oder ein Götze iſt ja gar nicht der eigentliche Gegenſtand der Verehrung; ſondern dieſe ſinnlichen Objecte ſind nur Symbole, unter denen jene Völker die ſchaffende Naturkraft verehrten, welche das ganze Univerſum erhält und regiert. Darin aber ſehe ich allerdings ein Erfaſſen des Abſoluten überhaupt.

Loipoteles. Erſt im Chriſtenthum iſt der Begriff des Abſoluten erfaßt worden, indem es daſſelbe als Geiſt ausgeſprochen hat. Die Realität des Abſoluten iſt freilich damit auch in dieſer höchſten Religion noch nicht vollſtändig erkannt worden. Doch tritt in dem Laufe der Zeiten die Realität des Abſoluten immer mehr in die Erkenntniß, obgleich ich damit nicht geſagt haben will, daß je einmal, ſelbſt im Chriſtenthum, die Realität dem Begriffe vollkommen adäquat werde.

Teleophanes. Dieſe Behauptung iſt durchaus Deinen bisher vorgetragenen Principien gemäß; und Deine Folgeſätze zeigen alſo eine nicht gewöhnliche Conſequenz. Das Abſolute iſt in ſeinem Begriffe von Urbeginn an vollſtändig; nur wird die Realiſirung dieſes Begriffs nie zur höchſten Vollendung gelangen. Die Erkenntniß des Abſoluten gehört nun ſelbſt zwar der Seite ſeiner Realität an. Doch unterſcheideſt Du auch hier wieder einen Begriff und eine Realität, jedoch natürlich mit dem Unterſchiede, daß hier Beides in die Erſcheinung fällt, während beim Sein des Abſoluten dieß allein mit der Seite der Realität der Fall ſei. Habe ich Dich hierin richtig verſtanden?

Loipoteles. Vollkommen!

Teleophanes. So mache ich Dich auf die Eine Inconſequenz aufmerkſam, daß Ein Mal im Laufe der Zeiten der Begriff des Abſoluten vollſtändig erfaßt werden ſoll, ſeine Rea-

lität aber nie. Alles jedoch, was in die Erſcheinung fällt, entſpricht bei Dir ſeinem Begriffe nie vollkommen. Warum ſoll alſo die Erkenntniß des Begriffs des Abſoluten eine Ausnahme machen, und ohne Bodenſatz bleiben?

Loipoteles. Weil dieſer Begriff nicht aus der Entwickelung der Geſchichte des Menſchengeſchlechts, ſondern aus der ſpeciellen Offenbarung des Abſoluten ſelbſt, gewiſſermaßen motu proprio, hervorgegangen iſt.

Teleophanes. Iſt aber, Deinen eigenen Beſtimmungen gemäß, die Entwickelung des Menſchengeſchlechts nicht die Offenbarung des Abſoluten ſelbſt? Sind nicht alle Religionen ſtufenweiſe Enthüllungen des Weſens des Abſoluten?

Loipoteles. Die Jüdiſche und Chriſtliche Religion ſind es in einem höhern Sinne, als die übrigen, da ſie monotheiſtiſche Religionen ſind.

Teleophanes. Nun, ſo nimm doch wenigſtens auch den Muhamedanismus dazu.

Loipoteles. Der hinkt jenen ja nur nach.

Teleophanes. Ich kann Offenbarung nur die ſich allmälig entwickelnde Vernunft nennen; und dieſe treffe ich in allen Religionen an.

Ein dritter Freund des Kallilogos. Ja, aber nicht in einer jeden dieſelbe.

Teleophanes. Kennſt Du mehrere Arten der Vernunft?

Derſelbe Freund des Kallilogos. Nein, aber verſchiedene Grade derſelben.

Teleophanes. Dann müßt Ihr davon zurückkommen, daß die Jüdiſche und Chriſtliche Religion der Art nach ſpecifiſch andere Offenbarungen ſeien; und mein Einwand iſt unwiderlegt. Abgeſehen von dieſer Folgewidrigkeit, nehme ich indeſſen

des Loipoteles Unterſcheidung eines Begriffs und einer Realität in der Erkenntniß des Abſoluten an. Ich behaupte hiernach, des Loipoteles Inconſequenz vermeidend, daß dem Begriffe nach, d. h. eben als Anſichſein, weil er eben das Außerzeitliche iſt, das Abſolute immer und in jeder Religion vollſtändig gewußt worden ſei; denn der Begriff als ſolcher iſt eben eine einfache Abſtraction. Schon die Nordamericaniſchen Wilden ſprechen von dem „großen Geiſte," der die Welt regiere. Aber die Realität dieſes Begriffes iſt in den verſchiedenen Religionen allerdings nicht dieſelbe geweſen. Die Indier haben ſie in einer Kuh, die Griechen in den ſittlichen Verhältniſſen der Menſchen, die Juden im abſtracten Gedanken, erſt die Chriſten in dem dieſen Menſchen geſehen. Nach Dir aber, mein lieber Loipoteles, iſt auch im Chriſtenthum die Realität des Abſoluten noch nicht auf adäquate Weiſe erkannt, indem Du eine Entwickelung dieſer Realität ins Unendliche ſtatuirſt.

Loipoteles. Aus Deinen Zugeſtändniſſen, beſter Teleophanes, geht immer ſo viel hervor, daß in den frühern Religionen Begriff und Realität in der Erkenntniß des Abſoluten einander nicht entſprochen haben. Alſo nimmſt auch Du ein partielles Unerkanntſein des Abſoluten an, was Du vorhin geläugnet haſt.

Ein zweiter Freund des Teleophanes. Auch in der Indiſchen Religion entſpricht der Begriff des Abſoluten ſeiner Realität. Das Symbol iſt der Bedeutung, die jedesmal ausgedrückt werden ſoll, entſprechend. Ich kann alſo dieſen Gegenſatz des Begriffs und der Realität in der Erkenntniß des Abſoluten gar nicht gelten laſſen, obgleich ich zugebe, daß der Begriff des Abſoluten in der Indiſchen Religion ſelbſt dem abſoluten Begriffe deſſelben nicht angemeſſen ſei.

Eusebios. Nun, so bleibt immer dieser mit seiner ihm angemessenen Realität dem absoluten Begriffe nicht angemessene Begriff des Absoluten eine subjective Transscendenz im Sinne des Loipoteles; und Teleophanes wird nun wohl nicht mehr umhin können, dem Loipoteles in der allmäligen Entwickelung der Erkenntniß Gottes eine subjective Transscendenz zuzugestehen, die nicht bloß bestanden habe, sondern auch wohl noch jetzt Statt finde.

Teleophanes. Eine solche subjective Transscendenz, die früher bestanden habe, ist mir nie eingefallen, zu läugnen; ich habe sie ausdrücklich anerkannt. Es versteht sich von selbst, daß die christliche Religion die höchste Entwickelung der Erkenntniß des Absoluten für die Vorstellung ist, im Indischen Bewußtsein dagegen eine Transscendenz vorhanden gewesen ist. Daß sie aber auch noch im Christenthum übrig geblieben sei, das kann ich durchaus nicht einräumen; denn ich behaupte eben, daß in ihm der absolute Begriff Gottes seine adäquate Realität erlangt hat. Und es ist dieß einer der Hauptpunkte, der mich von Loipoteles scheidet. Dieß Anerkennen einer zeitweiligen subjectiven Transscendenz hebt aber den Satz nicht auf, daß in allen Vorstellungsformen der verschiedenen Religionen das Absolute als solches der Gegenstand des religiösen Glaubens gewesen ist. Denn wenn es auch nur als die absolute Macht verehrt wird, wie in allen Orientalischen Religionen: so liegt darin nichts Halbes, wenn auch der Begriff des Absoluten in einer solchen Erkenntniß noch nicht nach allen Seiten hin gehörig entwickelt worden ist. Wie also schon in jedem Naturgegenstande das Absolute als solches zur Erscheinung kommt, wiewohl der eine niedriger steht, als der

andere, ſo verhält es ſich auch mit den verſchiedenen Formen der religiöſen Anſchauung.

Kallilogos. Weit entfernt, daß das Abſolute als ſolches in Einer vereinzelten Exiſtenz zur Erſcheinung komme, manifeſtirt es ſeine Totalität nicht einmal in der Natur überhaupt. Denn die Natur kommt nur bis zur Kategorie der Objectivität, das Abſolute aber iſt die Idee.

Teleophanes. Vielmehr iſt die Natur ſelber die Totalität der Idee, aber unter der Form der Objectivität. Denn die logiſche Idee, die wir am Ende der Logik gewonnen haben, kann doch in keiner einzelnen Geſtalt der Natur zu Grunde gehen; und ſchon der Raum iſt etwas Höheres, als die logiſche Idee, denn er iſt ihre Verwirklichung. Die ehrenwerthen Herren auf der andern Seite ſcheinen mir aber der logiſchen Idee eine zu große Wichtigkeit beizulegen, indem ſie dieſelbe ſogar in ihrem abſtracten Anſichſein als das Höchſte zu hypoſtaſiren und die Wirklichkeit des Abſoluten allein in ihr wiederzufinden ſcheinen.

Loipoteles. Exiſtirt auch die abſolute Idee in der Natur, ſo doch nimmer in einer einzelnen Erſcheinung derſelben, ſondern das Abſolute erſcheint nur als die organiſche Einheit aller Momente des ganzen Natur-Proceſſes.

Teleophanes. Aber auch ſo läugneſt Du die adäquate Realität des Abſoluten, ſowohl in der Natur, als in der Geſchichte, weil Dir in jeder dieſer beiden Offenbarungen ja immer noch ein Reſiduum im anſichſeienden Grunde übrig bleibt. Iſt aber die Gattung oder das Allgemeine untheilbar, wie es denn als intellectuell nicht anders ſein kann: ſo iſt in jedem Individuum die Gattung als ſolche, in jeder Geſtalt der Natur der Begriff der Natur überhaupt enthalten.

Loipoteles. Das iſt eben Dein doppelter Fehler, das Abſolute einmal zu einem Gattungsbegriffe zu machen: und dann, es in dieſe Ueberhauptigkeit zu erheben.

Der zweite Freund des Teleophanes. Teleophanes wird Dir gewißlich zugeben, daß das Abſolute höher, als ein allgemeiner Gattungsbegriff ſei. Aber wenn es ſchon von einem ſolchen gilt, daß er überhaupt und ungetheilt in einer jeden ſeiner Einzelnheiten vorhanden ſei, um wie viel mehr muß dieß nicht vom Abſoluten der Fall ſein, welches das alle Dinge Umfaſſende und ſie alle Durchdringende iſt. Was aber die Ueberhauptigkeit betrifft, die Du meinem Teleophanes vorwirfſt, ſo bedenke nur, daß er auch geſagt hat, das Abſolute erſcheine zugleich immer unter einer beſtimmten Form; ſo daß ihm eben die Einheit dieſer beiden Beſtimmungen erſt das Concrete, und damit Wahre iſt.

Teleophanes. Ja wohl, denn ſie vollendet erſt den Begriff des Abſoluten. Ich weiß aber recht gut, daß Loipoteles nichts von einem Unendlichen wiſſen will, was in dem Endlichen iſt. Das im Endlichen ausgelegte Abſolute iſt ihm nie das wahre Abſolute, ſondern als ſolches immer mit einer Schranke behaftet. Ich frage ihn aber, ob das nicht im Endlichen exiſtirende, d. h. noch nicht in die Offenbarung getretene Abſolute nicht ein noch viel beſchränkteres ſei? Wenn im Abſoluten alſo jedesmal die Realität dem Begriffe entſpricht, ſo ſchüttet es in jedes Einzelne die ganze Fülle ſeiner Unendlichkeit aus.

Euſebios. Das ginge nicht; denn dann würde ja das Endliche zerplatzen.

Teleophanes. Um dieſes Zerplatzen, mein Lieber, iſt es aber eben zu thun. Der Einzelne iſt dieß gebrochene Weſen,

dieſes Urtheil des Begriffs in ſich ſelbſt. Die Fülle des Unendlichen, die in ihm wohnt, fühlt ſich eben in dieſer Schale unheimlich, und pocht von Innen, bis der Dränger Tod den Kern enthüllt, um die Unverträglichkeit der Beiden, die bei einander wohnen, zu manifeſtiren. Denn der Tod läßt nur das Unvergängliche beſtehen. Der Widerſpruch dieſes Gedoppelten, den der Einzelne fühlt, ſpricht ſich ſchön in jenen Worten eines alten Galliſchen Kirchenliedes aus:

Je tronve deux hommes en moi.

Doch, um wieder auf den Punkt zurückzukommen, von dem wir abſchweiften, wenn ich auch zugebe, daß im Erfaſſen des Abſoluten ein Entwickelungs-Fortſchritt für das Verhältniß des Begriffs zur Realität Statt findet: ſo bezieht ſich derſelbe doch immer nur auf die menſchliche Seite, d. h. auf die Weiſe, wie das menſchliche Bewußtſein um das Abſolute weiß. Davon iſt aber das Sichwiſſen des Abſoluten im Menſchen weſentlich verſchieden. Hier tritt kein Unterſchied ein; und wie weit auch das Bewußtſein des religiöſen Menſchen über das Abſolute noch zurück ſei, oder ſchon Fortſchritte gemacht habe, ſo bilden die in dieſem ſubſtantiellen Gottesbewußtſein ſich manifeſtirenden frommen Regungen, wo Gott und Menſch in einander überfließen, eben das überall ſich ſelbſt gleiche Bewußtſein des Abſoluten über ſich ſelbſt.

Der Vorſitzer. Zur Unterſtützung der Behauptung des Teleophanes läßt ſich die allgemeine Erfahrung anführen, daß überall in jeder Religion wahre Frömmigkeit vorhanden ſein kann, und ſo unter jedem Volke, in jeder Religion eine ächte Menſchwerdung Gottes angetroffen wird.

Loipoteles. Das Bewußtſein des Menſchen über das

Abſolute iſt aber doch nimmermehr das Bewußtſein des Abſoluten über ſich ſelbſt.

Teleophanes. Was nimmſt Du denn aber für ein Bewußtſein des Abſoluten an, wenn nicht das im Menſchen? Das Abſolute kommt immer in uns zum Bewußtſein, wenn wir etwas Sittliches thun, oder etwas Wahres denken.

Est Deus in nobis, agitante calescimus illo.

Ich geſtehe, daß, wenn ich das Wiſſen des Abſoluten von ſich nicht ſo faſſen kann, wie ich es eben beſchrieben habe, mir nur übrig bleiben würde, wie Euſebios, ein transſcendentes Subject anzunehmen, worin ſich das Selbſtbewußtſein des Abſoluten vollendete. Bis dahin habe ich Dich aber noch nicht ſteigen ſehen.

Euſebios. Auch ich muß dem Loipoteles dieſe Alternative ſtellen, und ihn fragen, ob er noch eine dritte Annahme geſtatten kann.

Der Vorſitzer. Ueber dieſe Interpellation wirſt Du Dich alſo wohl nunmehr, o Loipoteles, zu erklären haben.

Loipoteles. Eine ſolche Erklärung gehört noch nicht hierher, ſondern würde erſt bei der Erörterung eines der folgengenden Punkte meines Angriffs, wo von der Perſönlichkeit des Abſoluten die Rede iſt, an der Stelle ſein. Hier kann ich nur ſoviel ſagen, daß ich, die Anſicht des Teleophanes verwerfend, die Behauptung der rechten Seite anders faſſe. Ich ſtimme ihr nämlich darin bei, daß die logiſche Idee die anſichſeiende Fülle des Abſoluten iſt, die aber, als freie Intelligenz, höher als das Wiſſen des Subjects iſt.

Teleophanes. Dieſe Eröffnungen ſind ſo unbeſtimmt, daß daraus nicht einmal hervorgeht, ob dieſe freie Intelligenz ein Subject und ein Wiſſen iſt, oder nicht. Du ſuchſt alſo durch dieſe abſichtliche Unbeſtimmtheit nur Ausflüchte, mein beſter

Loipoteles, und zwar weil Du, von mir in die Enge getrieben, einerseits gestehen mußt, Dein transscendentes Ansichsein, welches kein Subject ist, habe kein Wissen von sich selbst (denn das Ansichsein ist eben das Bewußtlose), Du Dich aber doch andererseits durch die directe Behauptung dieses Satzes mit unsern Theologen nicht gerne erzürnen möchtest.

Eusebios. Den Punkt des Sichwissens des transscendenten Subjects werde ich wieder aufnehmen.

Loipoteles. Und ich dabei auch meine Ansicht entwickeln.

Teleophanes. So will ich es mir gefallen lassen, für jetzt noch ohne Antwort zu bleiben.

Loipoteles. Um nun über den Punkt der Immanenz und Transscendenz, dessen Aufhellung ich bei meiner Bekämpfung jenes Teleophaneischen Satzes bezweckte, zu einem Schlusse zu kommen: so muß ich meinem Gegner nach Allem, was ich heute von ihm vernommen habe, den Vorwurf machen, daß er alle Vortheile der Transscendenz für sich in Anspruch nehmen will, ohne wirklich eine Transscendenz zu gestatten.

Teleophanes. Eine relative wohl, aber freilich keine absolute. Was aber die Vortheile betrifft, die ich damit im Auge haben soll: so bevorworte ich, daß ich nicht, wie unsere noch lebende vergangene Größe in der Philosophie, um eines Resultates willen philosophire, sondern die Erkenntniß der Wahrheit anstrebe, es möge daraus folgen, was da wolle. Wollte ich Dir aber, o Loipoteles, Deine Insinuation retorquiren, so würde ich sagen: Du willst Dir alle Vortheile der Immanenz verschaffen, ohne dieselbe wahrhaft zu besitzen. Denn ein Absolutes, das in jeder seiner Erscheinungen nicht als das Absolute erscheint, ist in der That seinen Offenbarungen gar nicht immanent, sondern nur transscendent.

Loipoteles. Ich bin mir bewußt, beide Begriffe in meiner Anſicht zu vereinigen. Denn daß erſtens das Abſolute, wenn auch in jeder ſeiner einzelnen Erſcheinungen nie auf adäquate Weiſe geoffenbart, dennoch in jedem Momente die anſichſeiende Fülle ſeines Grundes unter dieſer Schranke realiſire, nenne ich die Immanenz. Daß aber zweitens dieſe Fülle ſich nie ſchrankenlos manifeſtirt, wenn ſie auch die abſolute Vorausſetzung einer jeden einzelnen Erſcheinung iſt, das heiße ich Transſcendenz.

Teleophanes. Es ſcheint, als wollten wir mit unſern Gegenſätzen einander näher rücken. Denn auch ich läugne nicht die Schranke, in der jedesmal das Abſolute ſich befindet; aber innerhalb der Schranke trifft die Beſchränkung nicht das Abſolute, da es darin das Unendliche bleibt, ſondern nur die Seite der Erſcheinung. Denn ungeachtet aller dieſer Unterſchiede der Erſcheinung, die in ſtetem Wechſel befangen ſind, bleibt das Abſolute das in der Erſcheinung ſtehende, ſich ſelbſt gleiche Weſen, der ruhende Mittelpunkt, um den die Peripherie in ſtets andern Stellungen kreiſt.

Ein Freund. Somit ſeid Ihr noch um keines Haares Breite einander näher gerückt.

Loipoteles. Indem beim Teleophanes das Abſolute in jedem Momente vollkommen realiſirt iſt, obgleich es immer unter verſchiedenen Formen erſcheint, ſo gleicht es einem Chamäleon, das, bei der Daſſelbigkeit des Inhalts, nur einen formellen Unterſchied darbietet, ohne reale inhaltsvolle Entwickelung. Oder, wenn Ihr wollt, es iſt ein Kalleidoſkop, das, wie man es auch drehe, immer dieſelben Steinchen, aber unter ganz andern Figuren, zeigt.

Teleophanes. Bei Dir, mein Loipoteles, erſcheint das

Abſolute dagegen als ein vornehmer Herr, der ſich durch eine Art von Myſtification nie ſelber präſentirt, in jeder Erſcheinung immer nur einen matten Abglanz ſeiner ſelber Preis giebt, und hinter allen ſeinen Offenbarungen, nach wie vor, verborgen bleibt. Sogar ob er Bewußtſein hat, wiſſen wir noch nicht. Es wird uns nur verſichert, daß er mit ſeinen erleſenſten Schaaren hinter dem Berge hält, und ſein Innerſtes uns noch immer nicht, auch nicht einmal durch die Sendung ſeines Sohnes, ganz geoffenbart hat. Denn es ſoll noch immer eine Transſcendenz vorhanden ſein. Ein ſolches mit ſich Verſteck ſpielendes Abſolute paßt vortrefflich für den ſchon erwähnten großen Philoſophen, der kürzlich aus Süden in unſern nördlichen Himmelsgegenden erſchienen iſt. Es wird aber ſolchem Abſoluten, wie jenem Philoſophen ergehen. So wenig man dieſem traut, daß er in der That ſein Beſtes noch in der Schublade habe, ebenſo iſt Euer Abſolutes eine Vogelſcheuche, die nur einige Lappen im Winde flattern und einige zerbrochene Gläſer klingeln läßt, ohne daß ein wirklicher Kern dahinter ſteckte. Namentlich aber, mein beſter Loipoteles, giebſt Du durch Deine Behauptung, daß auch im Chriſtenthum die Transſcendenz noch nicht verſchwunden ſei, zu erkennen, daß Chriſti Blut für Dich umſonſt gefloſſen. Auch warteſt Du nicht einmal auf einen neuen Meſſias, der die Transſcendenz endlich einmal ganz aufheben werde. Wie der ewige Jude, wandelt Dein Menſchengeſchlecht auf Erden, und nie ſoll es ſein Ziel erreichen.

Der Vorſitzer. Ihr ſeid jetzt, tapfere Kämpfer, an einen Punkt gekommen, wo Ihr Eure Anſichten ſchroff gegen einander ausgeſprochen habt.

Der vorige Freund. Bewieſen hat ſie eigentlich aber noch Keiner von Beiden.

Teleophanes. Sollten Dir meine Argumente nicht eindringlich genug geweſen ſein?

Der Vorſitzer. Können wir demnach auch noch kein abgeſchloſſenes Reſultat erwarten, ſo habt Ihr doch Eure Kräfte geprüft und geübt, in uns aber die mannigfaltigſten Gedanken in Anregung gebracht.

Teleophanes. Und iſt dieß kein bleibendes Reſultat? Würde ein größeres Publicum, wenn es unſere Verhandlungen anhörte, nicht ebenſo zu weitern Forſchungen angeregt werden? Giebt die Philoſophie überhaupt poſitive Kenntniſſe? Iſt nicht im Sinne des Sokrates, dem wir hier, als ächtem Dialektiker, „wie den Fußſtapfen eines Unſterblichen zu folgen" ſuchen, dieß der wahre Zweck der Philoſophie?

Der Vorſitzer. Du hätteſt hiernach einem zweiten Angreifer Rede zu ſtehen.

Teleophanes. Erlaubt mir, meine Freunde, bei dem ſo eben vorübergerauſchten Geſpräche noch einige Minuten zu verweilen. Ehe ich mich zu einem zweiten Kampfe bereite, möchte ich nämlich noch zum Abſchiede vom Loipoteles einige Reflexionen hinzufügen, Theils um uns freundlicher auseinander zu ſetzen, Theils um zu einem beſtimmtern Reſultate zu gelangen, als es einem Theile dieſer würdigen Verſammlung ſchon vorzuliegen ſcheint.

Loipoteles. So laß hören, was Du noch vorzubringen haſt.

Teleophanes. Ich will die Zeit, die Ihr mir noch gönnt, bevor wir zu einer neuen Disputation fortſchreiten, dazu benutzen, einen Rückblick auf die ſo eben beendete zu thun, das bisher gewonnene Reſultat derſelben zuſammenzufaſſen, danach den status causae et controversiae zu entwerfen, ja vielleicht

noch eine Annäherung durch eine gegenſeitige Conceſſion zu erzielen. Ich wenigſtens will dazu gern die Hand bieten, auch den erſten Schritt thun, und bekennen, inwiefern ich vielleicht zu weit gegangen bin.

Loipoteles. An dem Buß- und Bettage, der heut im Oeffentlichen gefeiert wird, ſteht es Dir auch im vertrauten Kreiſe wohl an, in Dich zu gehen und Reue zu empfinden.

Teleophanes. Wollteſt Du nur ein Gleiches thun, und mir einen kleinen Schritt entgegenkommen, wie ich es thue, ſo ließe ſich ſchon eine Vereinigung hoffen. — Der Gegenſatz beider Anſichten betrifft ebenſowohl das Sein des Abſoluten, als das Wiſſen des Menſchen von ihm, da über ſein Sichwiſſen Loipoteles die Antwort annoch verweigerte, oder nur eine ſehr ausweichende gab. In Bezug auf das Sein des Abſoluten behauptete Loipoteles, daß das Nicht-Entwickelte, die anſichſeiende Totalität höher ſei, als die Erſcheinung und Manifeſtation des Abſoluten.

Loipoteles. Ich kann nicht zugeben, daß ich der Einen Seite eine höhere Dignität, als der andern zugeſtanden habe, da ich das Abſolute nur als den Proceß des Uebergehens des Einen Moments in das andere, erſt die Totalität der Bewegung ſelbſt alſo als das Höchſte ausſprechen würde.

Teleophanes. Früher haſt Du aber keinen Widerſpruch gegen meine Interpretation erhoben; und thuſt es jetzt wohl, Theils weil Du die Conſequenzen ahneſt, die ich daraus ziehen will, Theils weil Du vorhin im Kallilogos einen rüſtigen Helfer im Kampfe Dir erſtanden ſaheſt. Wenigſtens kannſt Du aber doch dieß nicht läugnen, daß Du die Erſcheinung für das Unvollkommene gehalten haſt, weil ſie nur im unendlichen Progreß, alſo nie vollendet iſt. Die anſichſeiende Totalität war

dagegen für Dich der immer abgeſchloſſene, in ſich vollendete Begriff, auf welcher Stufe der Entwickelung er auch ſtehe.

Loipoteles. Gut, aber als einer ideellen Totalität fehlt ihm die Realität, die er nur in Einheit mit der andern Seite bekommt.

Teleophanes. Ich nehme Deine Conceſſion der Mangelhaftigkeit der bloß ideellen Totalität zu den Acten; auf dieſe Weiſe haſt Du aber, wie vorhin das eine, ſo jetzt beide Momente des abſoluten Proceſſes als mangelhaft ausgeſprochen. Das iſt eben Waſſer auf meine Mühle. Ich will demnach davon abſehen, daß Du das eine Moment für höher, als das andere behaupteteſt. Läugnen wirſt Du aber nun nicht mehr können, daß das Abſolute, das nach der jetzigen Faſſung Deiner Lehre nicht mehr die eine Seite, ſondern die Totalität des Proceſſes bildet, bei Dir immer etwas Mangelhaftes bleibt, weil eben die totale Entwickelung ſelbſt nie vorliegt. Das ſcheint mir der Hauptfehler Deiner Anſicht zu ſein. Ich dagegen ſchien den entgegengeſetzten Fehler zu begehen, das jedes Mal Herausgeſetzte ſchon für das Vollendete zu halten. Weil nämlich, ſagte ich, das Abſolute die Einheit des Begriffs und der Realität ſei, ſo müſſe in jedem Punkte der Entwickelung das Abſolute als ſolches gegenwärtig ſein; ſo daß der von mir dennoch behaupteten Entwickelung ſogar vorgeworfen werden konnte, ſie weiſe nur formelle Unterſchiede und keinen wahrhaften Fortſchritt auf, und trete überhaupt als das Unweſentliche in den Hintergrund zurück.

Ebenſo diametral ſtanden ſich unſere Anſichten in Bezug auf das Wiſſen des Abſoluten entgegen. Bei Loipoteles kam der ſonderbare Widerſpruch zum Vorſchein, daß das transſcendente Reſiduum, als noch nicht in die Entwickelung überge-

gangen, zwar vom Menſchen nicht gewußt werden könne: doch wollte unſer Freund auch wiederum nicht geradezu eingeſtehen, daß die ſo zum anſichſeienden Abſoluten hypoſtaſirte logiſche Idee ſich nicht ſelber wiſſe; was aber eigentlich bei einem reinen Anſichſein nicht anders ſein konnte. Mit dem Wiſſen des und vom Abſoluten ſtand es alſo überhaupt bei Loipoteles auf ziemlich ſchwachen Füßen. So viel iſt aber ausgemacht, daß er das menſchliche Wiſſen des Abſoluten nie als vollendet annehmen kann, während ich wiederum ausgeſprochen habe, daß auf jeder Stufe der Entwickelung das Sichwiſſen des Abſoluten im Menſchen auf adäquate Weiſe vorhanden ſei.

Bis zu dieſer Höhe ſpitzten ſich die Gegenſätze zu. Durch ſtumme Mienen oder leiſe Laute ſah ich wohl die Geſellſchaft ſich dahin neigen, daß das Abſolute nie bloß an ſich, ſondern immer vollkommen wirklich ſei. So ſchien ſie einerſeits Loipoteles' Anſicht zu verdammen und mir beizuſtimmen. Es wäre damit aber der Fortſchritt in der Entwickelung fortgefallen; und da ich dieſen wegzudisputiren ſchien, ſo wendetet Ihr Euch andererſeits auch von meinen Behauptungen ab, und zeigtet Euch inſofern wiederum dem Loipoteles günſtiger.

Worauf kommt es hiernach an, um aus dieſem Dilemma herauszukommen, und uns allſeitig zu verſtändigen? Vielleicht wird uns dieß auf folgende Weiſe gelingen. Loipoteles muß das ewige Reſiduum in der anſichſeienden Totalität fallen laſſen, ich die adäquate Entwickelung in jedem einzelnen Augenblicke der Zeit für ſich. In dieſe Fehler ſind wir Beide gefallen, weil wir das große Princip der Idealität der Zeit nicht gehörig beachtet haben. Erlaubt mir, meine Freunde, dieß zu thun, und alle Schwierigkeiten werden ſich löſen.

Ich gebe zu, daß eine inhaltsvolle Entwickelung nothwendig iſt. Es iſt mir aber auch nie in den Sinn gekommen, dieſelbe aus dem Abſoluten zu verbannen. Aber das Abſolute iſt nicht ſelbſt in der Entwickelung begriffen, d. h. dieſe iſt nicht ſelbſt abſolut; mit andern Worten, die Entwickelung fällt in das Abſolute nur als ein Moment deſſelben, oder als die Seite ſeiner Erſcheinung. Die geiſtige Entwickelung des Menſchengeſchlechts hat in der Geſchichte einen zeitlichen Anfang genommen; ſie muß alſo auch ein Ende erreichen. Dieſe geſchichtliche Entwickelung iſt alſo etwas Vorübergehendes: und darum iſt das Abſolute durch dieſelbe nicht beſchränkt, da, nachdem ſie zur Vollendung gekommen iſt, die Zeit daran zu einem verſchwindenden Schein, zur bloßen Erinnerung wird; was ich eben die Idealität der Zeit nenne.

Ein zweiter Freund. Ziehe doch auch gleich den Raum mit herein.

Teleophanes. Allerdings! So wenig das Abſolute im Raum iſt, und deſſen Grenzen anheimfällt, obgleich es in der Sonne, im Monde u. ſ. w. ſich manifeſtirt, ebenſo wenig iſt es durch die Zeit beſchränkt, wenn es als Indiſcher Geiſt oder als Griechiſcher und Römiſcher Standpunkt in der Geſchichte zur Erſcheinung kommt, weil es alle dieſe Standpunkte als aufgehobene Momente ſetzt, und nach Erreichung der vollendeten Entwickelung das adäquat realiſirte Abſolute überhaupt iſt. Statt alſo in jeder Form die totale Realiſirung des Abſoluten zu behaupten, hätte ich ſie auf Eine, auf die letzte Form beſchränken ſollen, in welcher nun die Realität dem Begriffe adäquat geworden iſt. Die Dauer der noch nicht vollendeten Entwickelung iſt dabei ganz gleichgültig; denn nachdem ſie verfloſſen, iſt ſie überhaupt negirt.

Hierin kannſt Du auch, o Loipoteles, eine Erledigung Deines ſechsten Angriffspunktes, der von der Ewigkeit handelte, ſehen; und ich möchte ihn hier gleich ausführlicher beantworten, inſofern keiner der Freunde ſich ſpäter deſſelben ſpeciell annehmen wollte.

Kallilogos. Meines Wiſſens nicht.

Teleophanes. So ſage ich denn: Das mitten in der Zeit die Zeit Ueberwindende iſt das Ewige. Dieſe Idealität der Zeit hatte ich bereits in der erſten meiner beiden Schriften ausgeſprochen, als nunmehr ein ziemlich unbärtiger Philoſoph mit einem Werke unter dem hochtrabenden Titel: „Grundzüge des wahren und wirklichen abſoluten Idealismus" auftritt, um uns Verfechtern eines, wie er behauptet, pſeudo-abſoluten Idealismus „laut und vernehmlich, mitunter auch wohl etwas grob," aus dem Schlummer zu erwecken, und demnächſt auf den rechten Weg zu verhelfen. Er nennt uns dabei, namentlich die linke Seite, Philoſophanten, als welche ſich ungefähr zu den Philoſophen verhalten ſollen, wie die Muſikanten zu den Muſikern. Der Fehler, den wir begangen haben ſollen, iſt: die Idealität der Zeit nicht beachtet zu haben. Alſo mit meinen Waffen will er mich ſchlagen; und doch müſſen wir geſtehen, meine Freunde, daß er wie eine glückliche Ahnung gehabt hat, als wir uns in der That darauf ertappten, dieſe Idealität einen Augenblick aus dem Geſichte verloren zu haben. Ehe ich mich nun aber darauf einlaſſen kann, den ſo eben aufgeſtellten Begriff derſelben zu entwickeln, muß ich mit wenigen Worten die Gedanken unſeres gemeinſchaftlichen Gegners darſtellen. Wir werden daran ſehen, daß einerſeits auch vom Feinde zu lernen iſt, während andererſeits die Extravaganzen dieſes Philoſophen

uns vor den Abgründen warnen werden, an denen der ſteile Pfad der Dialektik uns vorbeiführt.

Unſer Mann ſagt, der Eine der Jenaiſchen Dioskuren der Wiſſenſchaft ſei ebenſo einſeitig mit ſeiner intellectuellen Anſchauung, als der andere mit ſeinem dialektiſchen Denken; ſie verſtehen einander Beide nicht, und nur der abſolute Wille bei Fichte ſei das höhere Dritte über beiden Einſeitigkeiten. Das klingt ungefähr, wie in der Hiſtoriſophie meines edlen Freundes; es iſt jedoch bei jenem Schriftſteller ein ſonderbares Rückwärts-Conſtruiren der Geſchichte der Philoſophie. Den Willen ſetzt er aber darum als das Höchſte, damit er die Entſtehung der zeitlichen Welt erklären könne; was uns, die wir nur Principien für die ewige Welt beſäßen, unmöglich ſei. Das Ewige definirt unſer Verfaſſer nun zunächſt ganz richtig als das, was „unendlich mehr als alle Zeit iſt, ohne doch irgend Dauer zu haben, da es vielmehr Alles, was es iſt, zumal, und die abſolute Gegenwart iſt.“ Nachher kommt er aber zu einem wirklichen Entſtehen der zeitlichen Welt aus der ewigen Natur, und zu einer Rückkehr jener in dieſe, alſo zu einem wirklichen Untergange der Zeit: Der Sohn, der ewigen Natur eingeboren, gebe die unmittelbare Einigkeit mit dem Vater auf; damit trenne ſich die Natur von Gott, und ſo entſtehe die zeitliche Welt und der in ihr herrſchende Naturgeiſt, oder der Teufel. In und mit dem Momente, als der Wille des Logos ſich in die Natur geworfen, ſei Raum und Zeit entſtanden. Wie hiermit die ganze Menſchheit aus der Zerſplitterung der Perſönlichkeit des Logos hervorgekommen ſei, ſo kehre ſie auch wieder in dieß Gemeinbewußtſein zurück. Wenn nämlich die Zahl der Individuen erreicht worden, welche das Menſchengeſchlecht, wie alle Gattungen der lebendigen Weſen, hervorzubringen beſtimmt ſei:

ſo bereite ſich durch das Aufhören der Zeugungsfähigkeit allmälig das Abſterben der ſinnlichen Welt vor, bis Alles wieder in die ewige Natur zurückgenommen ſei, und die Zeit aufhöre. Unſer Philoſoph hat die Gnoſtiſchen Träumereien des Urhebers der neuern Naturphiloſophie wo möglich noch um ein gutes Stück überboten. Sein Fehler und der vieler Anderer iſt, dieſe Scene der Eschatologie in einen vorgeſtellten Himmel, nicht auf die wirkliche Erde verſetzt zu haben, da doch ſogar der orthodoxen Lehre zufolge der Logos und das himmliſche Jeruſalem zur Erde herabkommen ſollen, um ſie zu erneuen.

Nichts deſto weniger iſt in dieſen trüben und gährenden Vorſtellungen das ganz Richtige enthalten. Nur muß Zeit und Ewigkeit nicht in dieß Verhältniß eines Vor und Nach gebracht werden, ſo daß die ewige Natur vor und nach der zeitlichen Welt exiſtirt habe. Denn jedes Entſtehen der Zeit ſetzt die Zeit immer ſchon voraus, weil etwas nur in der Zeit entſtehen kann; und ſie muß mithin als eine unendliche Dauer vorgeſtellt werden. Die drei Weltepochen ſind alſo nicht eine vorzeitliche Ewigkeit, eine Spanne der Zeit und eine nachzeitliche Ewigkeit; ſondern dieſe drei Momente der ſich in der unendlichen Dauer der Zeiten manifeſtirenden Ewigkeit ſind eine vorgeſchichtliche, eine geſchichtliche und eine nachgeſchichtliche Zeit. Jener Aufſteller „des wahren und wirklichen abſoluten Idealismus" ſcheint dieß zu ahnen; wenigſtens nimmt er auch in der zeitlichen Welt einen dem geſchichtlichen Zuſtande vorhergegangenen Urzuſtand der Menſchheit an, wie ihn die Dichter ſingen. Die Menſchheit habe aber aus der ſeligen Unſchuld ihres Naturzuſtandes heraustreten müſſen, um zur bewußten Freiheit zu gelangen. Dieß ſei der Untergang der Naturſtaaten, — wie ein unſerer Schule befreundeter Geſchichtsforſcher den ur-

ſprünglichen Zuſtand der hiſtoriſchen Völker nennt, da wo ihr „Leben ſich in die frühe vorgeſchichtliche Zeit verliert.“ Das Schiefe bei unſerem Widerſacher iſt nur, daß er vor dem Urſtande der Menſchheit und nach dem erreichten Ziele der Geſchichte die Sinnenwelt, wie der intellectuelle Anſchauer, ganz verflüchtigt werden läßt, und nur die ewige Natur übrig behält, die aber eine leere Abſtraction, und kein wirklicher Zuſtand iſt, gerade wie die anſichſeiende Totalität unſeres Loipoteles, die übrigens, ſchon wegen ihres gänzlichen Erhabenſeins über die Zeit, mit jener ewigen Natur viel Aehnlichkeit hat.

Dieß iſt nun der Punkt, an den ich anknüpfen wollte, um die Idealität der Zeit, wie ich ſie verſtehe, nunmehr näher zu erörtern. Die Zeit iſt überwunden, ſobald die geſchichtliche Entwickelung zum Abſchluß gekommen, und damit dieſe Erſcheinung als dasjenige aufgewieſen iſt, was nie abſolute Realität beſeſſen hat; denn ſonſt könnte ſie nicht vorübergehen.

Loipoteles. Daß die Zeit, wie jener Verfaſſer behauptet, einmal ganz aufhören wird, kann ich mir wenigſtens vorſtellen; was Du aber damit willſt, daß die Zeit aufhören und doch nicht aufhören ſoll, bin ich nicht im Stande geweſen, mir recht klar zu machen.

Teleophanes. Die Zeit iſt immer und war immer und wird immer ſein, da ſie das nothwendige Element der Offenbarungen des Ewigen iſt. Aber die Gewalt der Zeit und ihrer Veränderlichkeit wird einmal gebrochen werden, wie ſie auch einſt entſtanden iſt. So lange die zeitliche Entwickelung des Abſoluten dauert, hat die Veränderlichkeit der Zeit ein inhaltsvolles Moment; vor und nach dieſer Entwickelung nehme ich aber nur eine for-

melle Veränderung in der Zeit an. Ich muß dieß deutlicher entwickeln.

Auch in der erſten Weltzeit, die mein edler Freund die Einleitung in die Geſchichte nennt, iſt das Abſolute als ſolches ſchon vorhanden, einerſeits in der Natur, durch welche es ſich von Ewigkeit her, als in einem vollendeten Bilde ſeiner ſelbſt, der geſchichtlichen Entwickelung vorausſetzt; der Kreislauf der Natur hat in der Urzeit nur formelle Veränderungen aufzuweiſen, und verläuft ſich alſo eigentlich zeitlos. Ebenſo verhält es ſich mit der andern Manifeſtation des Abſoluten in dieſer vorgeſchichtlichen Zeit. Das Naturleben der Völker, was in der Schrift als das Verweilen im Paradieſe, in den Traditionen aller Völker als das goldene Zeitalter ausgeſprochen worden iſt, iſt der Stand der Unſchuld des Menſchengeſchlechts, wo der endliche Geiſt mit dem unendlichen noch in abſoluter Einheit war. Daher konnte ich in der erſten meiner beiden Schriften gegen den Mythologen ſagen, daß der endliche Geiſt einmal in der Zeit entſtanden ſei; denn als er noch in Einheit mit dem unendlichen war, exiſtirte er nicht für ſich. Hätte er aber eine Zeit lang gar nicht exiſtirt, ſo wäre ja auch der abſolute Geiſt, der an demſelben das Element ſeines Daſeins hat, ein in der Zeit Entſtandenes; was ich doch nicht habe ſagen wollen. Wenn ich alſo daſelbſt weiter bemerkte, daß der Menſch urſprünglich nur als Naturgebilde da geweſen ſei, ſo kann dieß, meiner jetzigen Ueberzeugung nach, nur den Sinn haben, daß das Menſchengeſchlecht in den Naturſtaaten ein mit der Natur noch nicht im Kampf befindlicher Geiſt geweſen iſt.

Daß dieſe Einheit mit der Natur ſelbſt ſchon eine geiſtige, nicht die thieriſche geweſen ſei, behauptet der Verfaſſer der

Schrift: „Der Untergang der Naturſtaaten," wie mich dünkt, nicht ohne Grund. „Es iſt eine Behauptung," ſagt er, „der die Geſchichte aller Völker widerſpricht, und die nur ihren Grund in dem gänzlichen Mangel an Kenntniß des Gegenſtands haben kann, daß die Menſchen urſprünglich dummes Volk geweſen, und in einem wilden und geſetzloſen Zuſtande rohe Menſchen, wie die Cyklopen, den Thieren gleich, in Wäldern und Gebirgen, ohne Ordnung und vernünftiges Maaß herumgeſtreift wären. Vielmehr iſt von der mythiſchen Zeit zu behaupten, es habe in ihr ein ſchönes Leben menſchlicher Gemeinſchaft geherrſcht, voll Freude und Einigkeit, deſſen Herrlichkeit aber in ſpäterer Zeit von der Erde verſchwunden ſei. Je weiter wir in die früheſte Zeit zurückgehen, ein um ſo tieferes Leben des Gemüths offenbart ſich unſerer Anſchauung." Das Menſchengeſchlecht war nämlich noch gar nicht aus dem Gemeinbewußtſein herausgetreten, obgleich wir es darum nicht, mit mehrern Philoſophen, in ein Urſubject zuſammengepreßt, ſondern eher als ein Urvolk werden zu denken haben. Und auch Platon im Kritias ſetzt unter die Züge ſeines Urzuſtandes die Gütergemeinſchaft, überhaupt eine Gemeinſamkeit des ganzen Lebens.

Dieſe Einheit des Geiſtes mit der Natur im urſprünglichen Menſchengeſchlecht drückt unſer geſchichtsforſchender Freund ſehr gut ſo aus, daß in jenen mythiſchen Staaten, wie er ſie auch nennt, noch nicht ein durch menſchliche Freiheit bedingtes Princip, ſondern ein in der Natur wurzelnder Lebensgrund das Beſtimmende aller geiſtigen Verhältniſſe geweſen ſei. Das Leben der Geſchichte beſtehe daher in einem Freiwerden von natürlichen Banden und dem Erwachen jenes innerlichen Princips. Freilich ſei es ſchwer, über dieſen mythi-

ſchen Naturſtaat etwas auszumachen, da er außer aller Geſchichte herausfalle, und eigentlich, als durch phyſiologiſche Urſachen beſtimmt, der Betrachtung des Naturforſchers angehöre. Deßwegen will auch ich, meine Freunde, hier nur ſo viel über ihn ſagen: In dieſer vorgeſchichtlichen Zeit erfaßt der abſolute Geiſt ſich noch in allen Individuen als inſtinctartige Begeiſterung. Nirgends erſtehen ſo viel gottbegabte Seher, ſo viel inſpirirte Propheten, als in jenen Zeiten; ſie ſind, wie Platon ſagt, von göttlichem Wahnſinn beſeſſen. Durch ihren Mund vornehmlich thut ſich alſo das Abſolute, als die ſich wiſſende Intelligenz, dem erſtaunten Menſchengeſchlechte Kund, welches mit unbedingter Zuverſicht dieſen göttlichen Befehlen und Ausſprüchen Gehorſam zollt, weil Jeder noch in ſeiner eigenen Bruſt den Geiſt der Wahrheit empfindet, der aus jenen gottbeſeelten Prieſtern redet. „Die Stimmung ihrer Gemüther," ſagt der vorhin erwähnte Geſchichtsſchreiber, „war eine ſolche, wie ſie in der früheſten Zeit im ganzen Alterthum die Menſchen beſeelte, und deßhalb der Geiſt alles religiöſen, wiſſenſchaftlichen, wie politiſchen Lebens geweſen war. In ihr fühlten die Menſchen ſich durchaus in der Gewalt der Götter, und all' ihr Handeln, Dichten, Trachten und Sinnen nicht aus ihnen ſelber beſtimmt, ſondern einzig nur durch das Leben des Alls." Hierin ſehe ich nun den theologiſchen Begriff der Offenbarung. Dieſe Zeit war die Zeit der Patriarchen, wie Henoch, von dem die Schrift ſagt, daß „er ein göttliches Leben führete."

Loipoteles. Willſt Du denn nun aber die dunkelen Ahnungen jener Familien-Prieſter in den erſten Zeiten ſchon ein Wiſſen des Abſoluten nennen?

Teleophanes. Dieß dumpfe Fühlen, dieſe frommen Regungen des Menſchengeiſtes ſind allerdings ein Wiſſen, wenn

es auch nicht auf die Vermittelungen des logischen Denkens gegründet ist. Das Absolute erfüllt noch unmittelbar die Gemüther der Menschen, ohne daß die absolute Einheit der göttlichen und menschlichen Natur schon durch irgend einen Bruch verdunkelt worden wäre. So ist ein sich im Menschen wissender absoluter Geist die absolute Voraussetzung der Geschichte. Aber freilich ist dieß noch nicht der höchste Standpunkt, weil er nur die unmittelbare, und somit nur natürliche Einheit mit dem Absoluten, noch nicht ein aus dem Zwiespalt hervorgegangenes Resultat ist. Nichtsdestoweniger ist auch das Höchste, was am Ende als Resultat erscheinen soll, mit seiner Zweckthätigkeit im Anfang schon an sich vorhanden, und das bewegende Princip der ganzen Entwickelung.

Loipoteles. Durch diese Concession einer an sich vollendeten Totalität des Zwecks ist Teleophanes ganz auf meine Seite getreten.

Der zweite Freund des Teleophanes. Mit nichten! Denn der vorgeschichtliche Zustand, den Teleophanes annimmt, ist schon selbst eine Wirklichkeit: die ansichseiende Totalität aber, welche Loipoteles verfocht, ein existenzloses Hirngespinnst.

Teleophanes. In diesem vorgeschichtlichen Zustande ist das Absolute selbst schon in Einheit mit seiner Erscheinung; und es ist soweit gefehlt, daß seine Realität noch nicht so mächtig hervorgetreten sei als später, daß vielmehr in jenen ersten Zeiten das Absolute alle Realität noch unter sich bezwungen hat und daher auch unmittelbar als das allein Reale erscheint. Der Mensch hat noch keine Selbstständigkeit gegen den Willen des Absoluten erlangt; er geht noch ganz in die Erscheinung desselben auf. „In früher Zeit," sagt der öfter erwähnte

Verfaſſer, „hatte noch nicht ein Streben nach willkürlicher und eigenmächtiger Gewalt die Gemüther der Menſchen verdorben, und Zwang und Zwietracht nicht verunreiniget friedliche Gemeinſchaft der Freunde.“ Die Selbſtloſigkeit der Individualität bei den Orientalen iſt noch eine geſchichtliche Spur dieſes urſprünglichen Zuſtandes der Menſchheit, da nur allmälig das durch menſchliche Willkür begründete Verhältniß, wie Jener bemerkt, „immer gewaltiger in das Staatsleben eingriff und das durch die Natur bedingte in der Zeitfolge mehr und mehr unterdrückte.“ Was dem Abſoluten aber ſpäter an alleiniger Realität abgeht, das wird ihm reichlich durch die zuletzt mit freiem Bewußtſein immer mehr und mehr ſich wiederg vergöttlichende Perſönlichkeit des Menſchen erſetzt; was dann allerdings erſt das Höchſte iſt. Ich ſetze jene anſichſeiende Vollendung des Abſoluten alſo nicht, wie Loipoteles, als das Erſte der Würde nach, wenn ſie auch der Zeit nach ein erſter, und zwar wirklicher Zuſtand iſt. Des Loipoteles anſichſeiende Totalität iſt dagegen ein Weſen ohne Wirklichkeit, das man ſich auch vergeblich näher zu beſtimmen und deutlicher zu erklären ſucht. Denn ſobald ich durch meine Fragen darauf drang, hat unſer Freund durch eine Seitenſchwenkung der Antwort die Spitze abgebrochen.

Loipoteles. Und glaubſt Du etwa, daß Dein vorgeſchichtlicher Zuſtand ſich uns zu einer klaren Vorſtellung geſtalten könne?

Teleophanes. Ich gebe zu, daß die Neuheit der Behauptung manches Befremdliche enthalte. Doch ich will nicht zurückhalten mit dem Beſten, was ich zu geben vermag, wie Du es thuſt, — es ſei denn, daß Du, wie der weiland Identitäts-Philoſoph, nichts Beſſeres habeſt. Ich kehre den Freunden mein

Innerſtes heraus, und ſtehe durchſichtig vor ihnen da; auch wird die Folge unſerer Verhandlungen meine Anſichten hoffentlich zu immer größerer Beſtimmtheit geſtalten. Denn es iſt unglaublich, wie ſich durch dieſe Wechſelwirkung der Geiſter die Gedanken ſichten und ordnen, und wie viel ſo — mit einem Worte — gelernt wird. Wenigſtens mir geht es ſo.

Viele Freunde. Auch uns!

Teleophanes. So ſchließe ich die ſehr unvollkommene Schilderung dieſer erſten Weltzeit mit den Wunſche unſeres ſinnigen Geſchichtsforſchers, wenn er ſagt: „Ich zweifele durchaus nicht daran, daß einſt eine Zeit kommen werde, in welcher es einzelnen Gemüthern, denen die Idee eingeboren iſt, möglich ſein wird, die Bruchſtücke über das Leben der älteſten Völker, die uns noch immer unverſtändlich ſind, zu einem Ganzen zu ordnen, und uns eine Wiſſenſchaft mitzutheilen von den wunderbaren Lehren der älteſten Völker über das Leben der Natur, deſſen Rhythmus, und über die Kunde, aus den Naturerſcheinungen den Lauf des Schickſals zu erkennen. Ein Glaube an die Wirklichkeit ſolcher Lehren, nicht nur an die Möglichkeit derſelben, wohnte in den älteſten Zeiten allen Völkern ein, verſchwand aber in eben dem Maaße, als die Geſchichte und menſchliches Streben erwachte. Er rührte her aus einer unmittelbaren Empfindung des Naturlebens, mit dem die unſchuldige Menſchheit ſich noch innigſt vertraut fühlte, und, eben deßhalb nicht aus der Einheit des Daſeins gewichen, das Geſetz der Welt unmittelbaranſchaute. Faſt ſollte man hierüber nicht reden, da in dieſer Rückſicht unſere Erkenntniß, die den mannigfaltigen Erzählungen noch nicht die einigende Seele einzuhauchen vermag, ein gar zu großes Dunkel umgiebt; und eine öffentliche Aeußerung darüber könnte nur entſchuldigt werden durch die Abſicht, den Glauben

an jene frühe Wiſſenſchaft zu befeſtigen. Daß ſie eine ganz andere Stimmung der Gemüther vorausſetzt, als welche der Menſchheit in unſerem Zeitalter beiwohnt, iſt an ſich ſelber klar; und ebenſo gewiß iſt es auch, daß ſie, was die heutige Wiſſenſchaft fordert, kein Bewußtſein gehabt habe über ihre eigene Form, ſondern nur eine unmittelbare Gewißheit, deren Grund anzugeben ſie keineswegs im Stande war. Kann auch freilich das früheſte Leben, von einem Standpunkte der Freiheit aus angeſehen, keineswegs eben ſehr gelobt werden: ſo läßt ſich dennoch durchaus nicht läugnen, daß in demſelben eine innigere Vereinigung des Menſchen mit dem All, und eben deßhalb ein göttlicheres Daſein geherrſcht habe, als in dem des ihm folgenden Zeitalters. Alles war dem Gefühle des erſten Menſchengeſchlechts unmittelbar belebt und von Göttern erfüllt. In einer freundlichen Gemeinſchaft lebten die Geſchlechter unter einander ohne Hader und Streit."

Während die Einerleiheit des Lebens das Charakteriſtiſche der Urzeit ſein muß, ſo erhält in der zweiten Weltperiode, wo die Geſchichte ihren Lauf beginnt, die Zeitveränderung nun ein inhaltsvolles Moment; und nicht nur der Geiſt, auch die Natur iſt in dem Proceß der Inhalts-Veränderung geriſſen. Denn als vorausgeſetzte Bedingung des geiſtigen Proceſſes muß die Natur ſeinen verſchiedenen Phaſen folgen, und ſogar ſich allererſt zum geeigneten Boden für denſelben vorbereiten; ſo daß ich den Spruch des weiſen Salomo, den ich vorhin billigte, nun auch nicht einmal mehr für die natürliche Sonne, geſchweige für die des Geiſtes, gelten laſſen darf. Die Erde iſt alſo von einer ungeheuren Natur-Kataſtrophe heimgeſucht worden, deren Verlauf die Geologie bis ins Einzelnſte nachzuweiſen vermag. Ihre phyſicaliſchen Spuren zeigt uns noch heute

jeder Spatenſtich; und die traditionellen Spuren derſelben leben in der Moſaiſchen Schöpfungs-Geſchichte, die ſelbſt viele orthodoxe Theologen nur für die Beſchreibung jener Erdrevolution anſehen, und in dem Glauben an eine allgemeine Sündfluth, der faſt allen Völkern in dunkeln Erinnerungen vorſchwebt.

Bisher hatte eine übermächtige Thier- und Pflanzenwelt, die wir in ihren Rieſengeſtalten noch jetzt im Schooße der Erde begraben finden, den Wohnſitz des unſchuldigen Menſchengeſchlechts auf eine kleine Oaſis der Erde, etwa die Atlantis in der Platoniſchen Mythe, beſchränkt. Es iſt dabei vollkommen gleichgültig, ob wir dies ſogenannte Paradies in die Gegend des Südpols ſetzen, wo wir eben geologiſch von einem untergegangenen Continente wiſſen, oder an den Nordpol, wo eine veränderte Neigung der Erdaxe gegen die Sonne ein Tropenklima zerſtört haben konnte, wie die foſſilen Palmenwälder jener Länder zu beweiſen ſcheinen. „Die Mythen, die nach Oſten hinweiſen," ſagt unſer geſchichtlicher Freund, „könnten auch wohl auf die geſchichtliche Entwickelung des Menſchengeſchlechts gedeutet werden, ſo gut wie auf natürlichen Urſprung." Ich ſage: beſſer, denn im Oſten hat die geſchichtliche Entwickelung in der That begonnen. So viel ſcheint gewiß, daß durch Naturbedingungen in jenen urſprünglich durch Menſchen bewohnten Gegenden eine gleichmäßigere Temperatur, — ein ewiger Frühling, geherrſcht und eben das goldene Zeitalter geſchaffen habe, wogegen die übrigen Theile der Erde wüſt und rauh und von den ungeheuerſten Urwäldern bedeckt waren. Während der großen Kataſtrophe mögen nun in der That, der Noachiſchen Mythe zufolge, Menſchen auf dem Ocean, der die Erde bedeckte, in Schiffen Rettung gefunden haben; und als

hierauf, nach dem Fallen der Waſſer, die Reſte der denſelben entgangenen Thier- und Pflanzenwelt allmälig durch den veränderten Ton der Atmoſphäre eine ganz andere Form als in der Urzeit erhielten, da gründete auch das auf der umgeſtalteten Erde übriggebliebene Menſchengeſchlecht unter jenen veränderten Bedingungen ſeines Lebens die geſchichtlichen Staaten. Dieſe begannen eben darum ihre Entwickelung im Oſten, weil dort in Aſien die Waſſer, als von den höchſten Gebirgen, zuerſt müſſen abgefloſſen ſein: mag nun der Berg Ararat, wo Noah ſoll angehalten haben, der Himalaya geweſen ſein, oder irgend ein anderer.

Der geiſtige Unterſchied, der dieſer unfreundlichen Kataſtrophe folgte, beſteht nun darin, daß, indem die Erde aufhörte, auf jener Oaſis Alles wie von ſelbſt zu erzeugen, der ſchroffe Wechſel der Klimate die Arbeit im Schweiße des Angeſichts an die Stelle des arbeitsloſen Genuſſes und der contemplativen Ruhe ſetzte; wodurch das Menſchengeſchlecht aus der unmittelbaren Einheit der Natur und des Geiſtes, d. h. aus der Unſchuld des Paradieſes, heraustrat. Ich will damit nicht geſagt haben, daß früher keine Arbeit Statt fand, aber ſie war kein Kampf der Menſchen mit der Natur: noch weniger gab ſie den Individuen Grund zu gegenſeitiger Störung und Beeinträchtigung, wie jetzt, wo bei der größern Schwierigkeit, ihre Bedürfniſſe zu befriedigen, die Energie der Thatkraft ſie ſich gegeneinander reiben läßt. Dieſer Uebergang des Menſchengeſchlechts in die Entwickelung der Weltgeſchichte, welchen unſere heiligen Traditionen den Sündenfall nennen, erhob die Menſchen erſt zur freien Geiſtigkeit, wie Schiller dieß bereits ſehr ſchön ausgeführt hat. Das Werk unſeres Freundes, wie auch der Titel andeutet, „Der Untergang der Natur-

staaten", hat nun, namentlich da, wo er an's Einzelne kommt und faſt alle geſchichtlichen Völker durchſchreitet, weniger jene Naturſtaaten in ihrem Beſtehen oder den unſchuldigen Zuſtand der Natur-Völker, als vielmehr den Uebergang der paradieſiſchen Zeit in die hiſtoriſche, d. h. den barbariſchen Heroenzuſtand der politiſchen Nationen im Auge. Mit andern Worten, er ſchildert nicht ſowohl die erſte Weltzeit in Fichte's Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters, in welcher die Vernunft als Naturgeſetz und Naturkraft, d. h. als blinder Inſtinct, alle Verhältniſſe des geiſtigen Lebens noch nicht vermittelſt der Freiheit einrichte: ſondern vielmehr die zweite Periode, wo dieſer Inſtinct ſchwächer geworden, und durch die Heroen, in denen allein er ſich noch ausſpricht, in eine äußerlich zwingende Autorität für Alle verwandelt worden ſei. Daher erklärt ſich auch die Vorliebe unſeres Freundes für ariſtokratiſche Staats-Verfaſſungen, die er als die urſprünglichen anſieht. Der Zuſtand der Barbarei und Rohheit iſt alſo, wenn auch der Anfang der Geſchichte, doch nicht der urſprüngliche Zuſtand der Menſchheit, ſondern das Zwiſchenglied zwiſchen natürlicher Unſchuld und geiſtiger Civiliſation.

Was aber das Verhältniß der Moſaiſchen Urkunde zu unſerer Darſtellung betrifft, ſo verwechſelt ſie einerſeits, wie ſchon bemerkt wurde, die Erd-Kataſtrophe mit der Schöpfung, andererſeits hält ſie aber die Sündfluth und den Sündenfall zu ſehr auseinander. Im Beginne der hiſtoriſchen Zeit verfaßt, geht die Moſaiſche Urkunde ſchon von der ethiſchen Anſicht aus, die allgemeine Fluth als eine Folge der Sünde, und alſo als eine Beſtrafung des Menſchengeſchlechtes anzuſehen, da doch in Wahrheit erſt die große Kataſtrophe die ſittliche Freiheit und mithin die Sündhaftigkeit der Menſchen bedingte. Der para-

dieſiſche Zuſtand hätte alſo nicht auf ein im Garten Eden wohnendes erſtes Menſchenpaar beſchränkt werden müſſen, ſondern ausgedehnt werden ſollen auf die ganze Zeit der Patriarchen, welche die Urzeit iſt. So ſehen wir denn auch im fünften und ſechſten Kapitel der Geneſis die Boshaftigkeit der Menſchen, jene erſte Rohheit und Barbarei der geſchichtlichen Völker, erſt auf die Zeit der Patriarchen folgen. Während nämlich in den vier erſten Kapiteln, wo auch ſchon zwei poetiſche Erzählungen durcheinander gearbeitet wurden, die Schöpfung und der Sündenfall des erſten Menſchenpaares dargeſtellt werden: ſo fängt das fünfte Kapitel die Schöpfung des Menſchen nach Gottes Ebenbilde, obgleich ganz kurz, von vorne an, und läßt dann auf die Patriarchenzeit die Heroenzeit, als die Weltperiode der anhebenden Sünde folgen: „da die Kinder Gottes nach den Töchtern der Menſchen ſahen, wie ſchön ſie waren, und ſie beſchliefen, und ihnen Kinder zeugten; woraus Gewaltige in der Welt und berühmte Leute wurden, welche die Tyrannen auf Erden waren.“

Auch die mehr hiſtoriſche, als ethiſche Bedeutung der großen Fluth kommt in jener andern Faſſung der altteſtamentariſchen Mythe deutlicher zum Vorſchein. Denn unmittelbar nach der Kataſtrophe ſehen wir die Menſchen nach Oſten ziehen, und beim Bau des Thurms zu Babel ſich durch Sprachverwirrung zerſtreuen, während vorher die Naturſprache unzweideutig zu Allen geredet hatte. Auch ſehen wir ſogleich die geſchichtlichen Völker, Babylonier, Aſſyrier, Aegypter, auftreten; und China und Indien ſind wohl nur darum nicht erwähnt, weil ſie dem Sitze der Hebräiſchen Tradition zu ferne liegen. Die ethiſche Beziehung iſt zwar auch in der weitern Erzählung der Schrift nicht ganz verſchwunden; denn um der Sünden der

Menſchen willen, läßt der Herr die Waſſer des Himmels los. Eben ſo merkwürdig iſt es aber einerſeits, daß er Noah durch das Zeichen ſeines Regenbogens verſpricht, die Fluth nicht wiederkehren zu laſſen, obgleich „das Dichten des menſchlichen Herzens böſe iſt von Jugend auf" (Genes. VIII., 21 sqq.). Und heißt es dann andererſeits auch, daß Noah wegen ſeiner Gerechtigkeit vor der Kataſtrophe gerettet wurde: ſo ſehen wir ihn dann doch ſogleich nach derſelben ſich an die Landarbeit begeben, und — in Wein ſich übernehmen. In ihm wenigſtens ſcheint die Sünde alſo erſt eine Folge der großen Kataſtrophe. Die Geologen werden zwar die Hände über den Kopf zuſammenſchlagen über die Annahme, daß ein Menſch in beiden Epochen, vor und nach der Erd-Revolution, zugleich gelebt habe; ich weiß wohl, daß ſie die hundert und funfzig Tage, während deren nach der Bibel die Gewäſſer auf Erden geſtanden haben, in ſoviel tauſend Jahre verwandelt wiſſen wollen (und da haben ſie gut, freigebig ſein); mir aber ſind alte Traditionen ehr- und glaubwürdiger, als phantaſtiſche Hypotheſen moderner Empiriker.

Die hiſtoriſche Zeit hat unſer Meiſter nun in ſeiner Philoſophie der Geſchichte ſo treffend geſchildert, daß ich Weniges hinzuzufügen oder anders zu geſtalten hätte. Ich will daher nur noch anführen, wie unſer öfters erwähnter Freund die ganze Geſchichte anſieht. „Es kann," ſagt er, „durchaus nicht geläugnet werden, daß der Abfall von jenem älteſten Leben der Menſchheit angeſchaut werden müſſe als ein Sündenfall, und die geſammte Geſchichte des Alterthums zu achten ſei als eine fortlaufende Sünde, da dieſelbe eben nichts Anderes darſtellt, als eine wachſende Befreiung von Gefühlen, die in der früheſten Zeit als die heiligſten geachtet wurden. Dieſer Zuſtand iſt

eine ſolche Gemüthsſtimmung, in der kein kosmiſches Verhältniß unmittelbar empfunden wird. Das Princip des Böſen im Staatsleben liegt darin, daß die menſchliche Willkür es gewagt hatte, die Grenzen der Beſchränktheit eines unſchuldigen Naturſtandes zu überſchreiten. Je mehr die Geſchichte erwachte, in eben dem Maaße verſchwand die Beziehung des menſchlichen Lebens zum Leben des Alls und in eben dem Maaße erwächſt ein vereinzeltes, vom Ganzen getrenntes Daſein der nunmehr verſtändig gewordenen Menſchheit, in welchem ſie hinführo nach Gutdünken und eigenem Ermeſſen die Formen ihres Lebens beſtimmte. Was das politiſche Leben betrifft, ſo muß von der Demokratie, eben weil in ihr kosmiſche Verhältniſſe durchaus nicht geachtet wurden, gleichfalls behauptet werden, es ſei das Princip der Sünde in ihr mächtig geweſen. Nur erſt unter den Deutſchen erwachte wiederum ein tieferer Sinn, der ſich anſchloß an die Gefühle von der ſchaffenden Einheit, wie ſie lebendig das All durchwirkt. Durch ihn geſtaltete ſich denn wiederum ein neues Liebeleben, nachdem die alten Götter geſtürzt waren.

Ich komme nun zur dritten Weltzeit, die mein edler Freund aus Oſten die Herausführung aus der Geſchichte oder die Periode der Zukunft nennt. Das höchſte Princip der Geſchichte iſt in der Theorie dann erreicht, wenn der Menſchengeiſt, wie dieß in der neueſten Geſtalt der Philoſophie geſchehen iſt, die abſolute Perſönlichkeit des Weltgeiſtes als das eigene Weſen und die wahre Perſon des Menſchen erfaßt hat. Wird dieſe nur denkende Erkenntniß durch die Umgeſtaltung aller bürgerlichen, ſittlichen und politiſchen Verhältniſſe in einem neuen ſocialen Leben auch in der Praxis realiſirt ſein: ſo hört, mit

dieſer für die Gattung vollbrachten Verwirklichung des Abſoluten, die Geſchichte auf. Denn durch dieß abſolute Bewußtſein, zu dem der Weltgeiſt über ſich ſelbſt gekommen iſt, wird die Zeit getilgt, — in dem ſchon angegebenen Sinne. Das jüngſte Gericht, wozu die Weltgeſchichte in ihrer höchſten Vollendung ſich zuſpitzt, läßt den Himmel auf die Erde zurückſteigen; Gott wird dann wieder Alles in Allem ſein, und das verlorene Paradies iſt wiedergewonnen, — höher wiedergewonnen, als es je verloren werden konnte, weil es die Wiederherſtellung des Gemeinbewußtſeins der Menſchheit durch Ueberwindung des Zwieſpalts, alſo auf geiſtigſte Weiſe iſt.

Das Sinnliche, Irdiſche, Endliche, kurz die Sünde wird darum aber nie ganz verſchwinden, wie unſer reactionärer Philoſoph und ſeine Nachbeter wähnen. Denn mit dem einen Gegenſatze, dem Böſen, wäre auch der andere, das Gute, aufgehoben, und die Menſchheit nur wieder in den Stand der bloßen Unſchuld zurückgefallen. Deßhalb räume ich, in Bezug auf die Individuen, einen Progreß der Entwickelung, folglich auch eine Transſcendenz in's Unendliche ein, wie der Regreß der ſich erzeugenden Geſchlechter im paradieſiſchen Zuſtande durch keine empiriſch gegebene Grenze in der Zeit abgebrochen werden darf. Wenn alſo auch gleich im allgemeinen Geiſte der Welt der vollkommenſte Zuſtand irgend einmal erreicht ſein muß, ſo fängt doch für die Individuen, durch den Zuwachs immer neuer Exemplare, der Kreislauf der Bildung für ſie auch ſtets wieder von vorne an, obgleich, durch die abſolute Vorausſetzung der vollendeten Gattung, der Ausgangspunkt für die Erziehung der Individuen ein höherer, und ihre Geſittung eine um ſo intenſivere ſein wird.

Die ganze geſchichtliche Entwickelung zeigt, wenn auch im Fürſichſein des Abſoluten zuletzt nur das herausgekommen iſt, was ſchon urſprünglich im Anſichſein vorhanden war, den ganzen Abſtand, der zwiſchen Möglichkeit und Wirklichkeit, ſubjectivem und ausgeführtem Zwecke Statt findet; und das iſt ein ungeheuerer, inhaltsvoller Fortſchritt. Das Abſolute ſelbſt iſt jedoch durch dieſen Proceß nicht vollkommener geworden; ſondern ſeine im Sein und Wiſſen dem Begriffe ſtets adäquate Realität hat nur, durch die Entwickelung des Menſchengeiſtes, *in dieſem* eine andere Geſtalt gewonnen. Aber das Ganze dieſer Bewegung, als Eine Einheit aufgefaßt, iſt ſelbſt wieder, wie vor und nach, das ſich ſelbſt gleich bleibende, volle Abſolute, — nur im Zerrbilde der Zeit in ſeine Glieder auseinander geriſſen. Die der Gattung zukommende ſubjective Transſcendenz, die ich nie geläugnet habe, beſteht hiernach darin, daß die hiſtoriſchen Völker für den verſchwindenden Schein der Zeit, alſo nur nach menſchlicher Vorſtellungsweiſe, nicht vom abſolutlichen Standpunkte angeſehen, das Abſolute überhaupt jedes *Mal* in einer beſtimmten untergeordneten Form darſtellten und erfaßten, die mithin nicht in ihrer von der Totalität der Bewegung getrennten Vereinzelung als eine adäquate Form des Abſoluten gelten darf: wie ſie denn für ſich in ihrer Iſolirung gar nicht wahrhaft exiſtirt, ſo wenig als der Mond ohne die Erde.

Aber auch *wir*, denen durch die neueſte Philoſophie das Bewußtſein des Abſoluten in der vollendetſten Form geworden iſt, ſind *noch nicht* von jeder Transſcendenz befreit, *ſo lange* jenes Wiſſen ſich noch nicht allgemeiner unter uns feſtgewurzelt hat, und ſich deßhalb eben auch noch nicht als das bildende Princip aller Lebensverhältniſſe des ganzen menſchlichen Geſchlechtes bethätigen konnte. Iſt dieß geſchehen, ſo betritt, wie

Fichte ſich ausdrückte, die Menſchheit die Sphäre der Ewigkeit.

Hier habt Ihr, verehrte Denkgenoſſen, die ganze Beichte vernommen, die ich noch auf dem Herzen hatte. Die zwei Punkte werde ich aber nie dem Loipoteles zugeben: erſtens, daß die inhaltsvolle Entwickelung des Abſoluten in den unendlichen Progreß ausgehen ſoll; und zweitens, daß das in der zeitlichen Entwickelung noch nicht herausgetreten ſein ſollende Reſiduum das wahre Wiſſen des Abſoluten von ſich ſelbſt beſitzen könne. Der von mir aufgeſtellte Begriff der Idealität der Zeit hilft uns allein über dieſe Schwierigkeit auf eine genügende Weiſe hinweg. Zu dem Ende muß aber die adäquate Realiſirung des Begriffs des Abſoluten, der vollſtändig ausgeführte Zweck des Menſchengeſchlechts im Ganzen, zu irgend einer empiriſch gegebenen Zeit, wie fern Ihr dieſelbe auch nur immer ſetzen möget, angenommen werden. Nur ſo verliert die Veränderlichkeit der Zeit ihr inhaltsvolles Moment; nur ſo hat die Zeit, obgleich ſie immer iſt, vor und nach der Geſchichte eine bloß formelle Veränderung aufzuweiſen. Sie, wie der „wirkliche abſolute Idealiſt" thut, ganz verſchwinden laſſen, hieße, wie im ſubjectiven Idealismus Kants, ſie zu einer bloßen Form der Sinnlichkeit machen, der gar keine Objectivität zukäme.

Hierauf antworte nun, Loipoteles; bevor Du aber über die zwei von mir aufgeſtellten Theſen Dich nunmehr unzweideutig wirſt ausgeſprochen haben, erwiedere ich Dir kein Wort.

Loipoteles. Laß uns einen Waffenſtillſtand ſchließen, bis wir uns auf dem Schlachtfelde der Dialektik abermals begegnen.

Der zweite Freund des Teleophanes. Damit dann wenigſtens kein Reſiduum bleibe!

Teleophanes. Es ziemt Dir nicht, Loipoteles, von Waffenſtillſtand zu reden, da Du den Kampfplatz, ohne unſere Sache auszufechten, räumſt. Ich muß mich hiernach für den Sieger in dieſem erſten Wettſtreit halten; und erwarte feſten Blicks den friſchen Kämpfer, der ſich in die Schranken ſtellen will, um mit mir — denkgemein zu werden.

Euſebios. Ich läugne nicht, daß Loipoteles mir durch ſeinen zweiten und dritten Angriffspunkt die Haupteinwände vorweggenommen hat, die ich gegen unſeren Freund zu richten gedachte. Da indeſſen Frage und Antwort über dieſe zwei Punkte, mit denen ich noch den ſiebenten in Verbindung bringen werde, von beiden Theilen nur ganz kurz in der ſchematiſchen Ueberſicht der Gegenſätze hingeſtellt worden ſind, die nach der Schilderung unſerer Freunde die Schule entzweien: ſo iſt die Sache für mich noch unangegriffen, um ſo mehr da ſelbſt für das ausführlicher unter ihnen Erörterte noch nicht allgemeine Uebereinſtimmung der Ueberzeugungen in unſerer Geſellſchaft hat erzielt werden können. Dieß kam eben daher, daß Ihr, tapfere Streiter, den Kampf über Immanenz und Transſcendenz, der durch des Loipoteles erſten und fünften Angriffspunkt angefacht worden war, ohne Erörterung des Begriffs der Perſönlichkeit des Abſoluten ausfechten zu können meintet. Loipoteles verweigerte in dieſer Rückſicht geradezu die Annahme der Schlacht; und Teleophanes ließ ihn entſchlüpfen, da er ihn hätte zum Stehen bringen können, unterſtützt durch meine Interpellation an den Loipoteles und die directe an denſelben vom Vorſitzer gemachte Aufforderung zur Erklärung. Mein damaliges Verſprechen, die ſich wiſſende Perſönlichkeit

des Abſoluten wieder aufzunehmen, verleitete den Teleophanes, nicht weiter in Loipoteles zu dringen, indem ja dieſer dann auch Rede zu ſtehen verſprach. Da ich alſo durch meine Dazwiſchenkunft hauptſächlich Schuld bin, daß Ihr nur bis zum Waffenſtillſtand, nicht bis zum Friedensſchluß gekommen ſeid: ſo habe ich dieß Verſehen, ſoviel als mir nur immer möglich iſt, wieder gut zu machen, und den Faden da wieder anzuknüpfen, wo ich ihn zerſchnitt. Dieß gelingt mir vielleicht durch folgende Betrachtungen.

Der Mangel der ganzen linken Seite beſteht meiner Anſicht nach darin, mit einer Urſubſtanz, ſtatt mit einer Urperſönlichkeit, anzufangen. Sie geht ſonach von einem mit Blindheit und Bewußtloſigkeit geſchlagenen Weſen aus, das erſt hinterher ſehend und wiſſend werden ſoll, und zwar durchs menſchliche Subject. Soll ich mich einmal mit einem Blindſeienden befreunden, ſo ziehe ich dann doch immer noch das vor, was, wie in der neueſten Umgeſtaltung der Naturphiloſophie, ſchon von Anfang an mit Perſönlichkeit begabt war. Euch aber iſt das göttliche Thun und das göttliche Wiſſen ein Thun und ein Wiſſen ohne Thuendes und Wiſſendes; — ein Satz, den Ihr doch ſelber unhaltbar finden werdet. Auch weiß die linke Seite recht gut, wo der Schuh ihr drückt; ſie drängt daher mit allen Kräften ihres jugendlich arbeitenden Geiſtes, ihrer Subſtanz dieſe Perſönlichkeit zu verſchaffen. Der negative Theolog nennt die Subſtanz das Perſonen Bildende. Sein Nebenmann, der mit dem alten Teſtamente ungefähr ſo umzuſpringen verſuchte, wie Jener mit dem Leben Jeſu, nennt das Göttlichſte zwar das Ueberperſönliche; indem er aber die menſchliche Perſon zu einem Momente des göttlichen Proceſſes macht, ſo behauptet er, wie auch ſchon Teleophanes anführte,

den göttlichen Geiſt als das in der anundfürſichſeienden Totalität gegebene ſittliche Selbſtbewußtſein. Namentlich ſtrebt nun aber Teleophanes dahin, den von mir geforderten Begriff der Perſönlichkeit zu erringen. Da er aber einmal in der allgemeinen Vorſtellung der linken Seite, die Subſtanz zu Grunde zu legen, feſtſitzt: ſo beſteht ſein größter Ehrgeiz immer nur darin, dieſe Subſtanz zu perſoniſiciren. Da von der Subſtanz nun aber nichts übrig bleibt, ſondern dieſelbe in die Totalität ihrer Accidenzien vollſtändig ergoſſen iſt, wie Teleophanes und Loipoteles ſchon vorhin einmüthig zugaben: ſo iſt dieſe Subſtanz immer nur das Weſen der menſchlichen Individuen, das in ihnen zur Perſönlichkeit kommt. Wo Teleophanes alſo die Perſönlichkeit des Abſoluten conſtruiren will, da findet er ſie immer nur im Menſchengeſchlechte. Die perſoniſicirte Subſtanz iſt aber nur das menſchliche Selbſtbewußtſein; und ſo ſpringt er von der Subſtanz, die durch die reine Linke aufgeſtellt wird, zum anthropologiſchen Gott der äußerſten Linken über. Du warfſt, mein werther Loipoteles, ihm in Einem Athem Beides vor: einmal daß er die Subſtanz, und dann doch nicht die Subſtanz, ſondern das abſolute Selbſtbewußtſein im Menſchen zum Princip mache; was ſo hingeſtellt ein Widerſpruch iſt, in den Du verfällſt, wenn Du nicht, wie ich es jetzt dargelegt habe, Deinen Gegner ſelber dieſes Widerſpruchs anklagſt. Das konnteſt Du aber freilich am wenigſten, weil Du Dir durchaus unklar ſcheinſt geblieben zu ſein darüber, ob und inwiefern Du der ideellen Totalität des Reſiduums Subjectivität und Wiſſen, oder nicht, vindiciren ſollteſt.

Was Euch hiernach Allen fehlt, was Ihr aber zu erringen ſtrebt, iſt, die transſcendente Perſönlichkeit an die Stelle der immanenten Subſtanz zu ſetzen; wodurch aber

die Immanenz nicht ausgeſchloſſen wird, wie unſer Teleophanes dieß ſchon ſehr richtig ausgeſprochen hat. Du konnteſt jedoch, mein Loipoteles, eine wahre Transſcendenz gegen den Teleophanes nicht durchfechten, weil, wie Dein Gegner Dir ſehr richtig vorwarf, jenes Reſiduum nicht einmal die wirkliche Subſtanz, ſondern nur die im Innern verbleibende Möglichkeit des Grundes iſt, die alſo gar nicht transſcendirt. Was Dir Transſcendenz zu nennen gefiel, war alſo ein bloßes unerkanntes Anſichſein; und daher gingſt Du auch vom Begriffe einer mehr ſubjectiven Transſcendenz aus. Aber auch die objective Transſcendenz, die Teleophanes für ſich herausdeducirte, war nur eine ſcheinbare; denn ſie zeigte ſich bei ihm als eine auf einen beſtimmten Umfang des Raumes und der Zeit beſchränkte, und inſofern nur relative. Die wahre Transſcendenz läßt ſich nur durch Annahme einer Urperſon erzielen.

Zur Feſtſtellung des Begriffs der Perſönlichkeit muß man nun aber freilich nicht bei dem Gegenſatze des Allgemeinen und Einzelnen ſtehen bleiben. Denn dann wird das Urſubject immer nur zu einem abſtract allgemeinen Begriffe verflüchtigt; und das Einzelne wird, wie der negative Theologe ſich zuerſt ausdrückte, ein bloßes Exemplar der Gattung. Die Gattung iſt aber in ihren Exemplaren, wie die Subſtanz in ihren Modis, erſchöpft. Wo es alſo, wie in der Natur, nur zum Verhältniß von Exemplar und Gattung kommt, da iſt keine Urperſönlichkeit vorhanden. Darum bin ich auch weit davon entfernt, die Platoniſchen Ideen zu perſonificiren, weil ſie eben bloße Allgemeinheiten ohne Urſubject ſind. Hätte dagegen unſer Freund Teleophanes, wie Loipoteles ihm rieth, die Kategorie der Subjectivität und Ob-

jectivität auf das Absolute angewandt: so wäre er zur wahrhaften Persönlichkeit, und damit zur ächten Transscendenz durchgedrungen. Denn die Persönlichkeit ist eben dieß, im Andern bei sich selbst zu sein. Als immanent bei sich selbst seiend, ist sie Subjectivität; das Andere, worin sie bei sich selbst ist, ist die Objectivität, in die sie transscendirt. Diese ihre Objectivität ist die göttliche Substanz im Menschen, durch die der Mensch zum Bewußtsein Gottes kommt. Das ist Euch schon das Höchste; bemerkt aber, meine Freunde, daß dieß nur das eine Moment des Absoluten ist, nämlich das in die Erscheinung zersplitterte.

Darüber steht aber, als das andere Moment, das Selbstbewußtsein Gottes von sich selbst, der, wenn er in der That Selbstbewußtsein ist, wozu doch die Linke zu neigen gezwungen wird, nicht bloß in andern und immer andern Exemplaren zum Selbstbewußtsein kommt. Denn dem widerspricht platterdings die Identität des Bewußtseins, welche die Grundbedingung des wirklichen Subjects ist. Das Absolute würde also die schlechte Seelenwanderung erleiden, und immer nur in die unendliche Vielheit auseinandergelegt bleiben. Das könnt Ihr nun aber doch selbst nicht meinen; und so sehe ich in Euern eigenen Ansichten die Keime, aus denen eine zukünftige Annäherung und Versöhnung beider Seiten der Schule hervorgehen wird. Nur müßtet Ihr Euere natürliche Vorstellung, und den, um mit Euerem Spinoza zu reden, von Außen das Absolute betrachtenden Verstand aufgeben, wenn Ihr die speculative Wahrheit erfassen wollt. Denn das natürliche Vorstellen wendet sich an die Kategorien des Ganzen und der Theile, der Substanz und Accidenz, und faßt das Absolute nur als das Ganze der Mensch-

heit, als die Summe der Individuen, als ihre bloß immanente Substanz. An dieſen Kategorien haben ſich die beiden erſten Kämpfer daher ſelbſt verblutet.

Während ſo der vorſtellende Verſtand auf die bloße Immanenz Gottes in der Welt geht, ſchließt uns erſt die Myſtik der ſpeculativen Erkenntniß ſeine Transſcendenz gegen dieſelbe auf.

Der Vorſitzer. Ich muß Dich hier unterbrechen, mein Euſebios. Du nannteſt vorhin Immanenz das Inſichſelbſtverbleiben des Abſoluten jenſeits der Welt; was wir Anderen eben Transſcendenz nennen. Daß wir aber das Abſolute als der Welt immanent ſetzen, drückteſt Du ſo aus, daß es in die Objectivität hinein transſcendire. Ich mache den Freunden hiermit dieſe entgegengeſetzte Terminologie, zur Vermeidung von Mißverſtändniſſen, bemerklich. So weit wäre nichts gegen Deine Rede einzuwenden; denn Jeder kann, wie ſchon Teleophanes einmal äußerte, einem Kunſtausdruck die Bedeutung geben, die ihm die geeignete ſcheint. Nur hätteſt Du erſtens die von Dir beliebte Bedeutung des Worts vorausſchicken müſſen; und ich thue es hiermit für Dich. Zweitens aber gebrauchteſt Du am Ende Deiner Rede Immanenz und Transſcendenz auch in dem bisher uns geläufigen Sinne; und vor dieſem Widerſpruch mit Dir ſelbſt möchte ich Dich gewarnt haben.

Euſebios. Höre mich aus, und ich werde auch den doppelten Sinn dieſer Ausdrücke durch unterſchiedene Prädicate zu bezeichnen wiſſen. Das abſolute Subject muß nämlich einerſeits in ſeinem Beiſichſein, als Urproceß der Trinität, ſo aufgefaßt werden, daß das Andere, worauf es ſich bezieht, ihm ganz klar und durchſichtig ſei. Die abſolute Sub-

ſtanz iſt damit in ſich ſelbſt zur abſoluten Perſönlichkeit gediehen, ohne dazu der menſchlichen Perſönlichkeit zu bedürfen. Dieſe abſolute Immanenz Gottes iſt in Bezug auf den Menſchen eine relative Transſcendenz, — freilich in einem ganz andern Sinne, als Teleophanes vorhin dieſen Ausdruck für eine bloß temporäre Transſcendenz gebrauchte. Andererſeits muß das Abſolute in dem abgeleiteten Proceſſe der Schöpfung zu einem wirklichen Andersſein und der Verendlichung in die Vielheit der menſchlichen Individualitäten kommen. Das iſt der Punkt, wo die menſchliche Perſönlichkeit in dem von Gott ausgehenden Gattungsbegriff der Menſchheit eine eigene Subſtantialität erlangt, die eben, als Objectivität, der Abglanz der im Urproceſſe ſich manifeſtirenden göttlichen Perſon iſt; durch dieſe ſeine abſolute Transſcendenz hat das Abſolute alſo für den Menſchen eine relative Immanenz.

Erſt durch dieſe doppelte Immanenz und Transſcendenz ſind die Gottheit und die Menſchheit, jede, eine Totalität in ſich, und doch abſolut auf einander bezogen: ſtatt daß, nach den Anſichten der linken Seite, Gott als die Subſtanz und der Menſch als die Perſon zu einſeitigen Momenten eines abſtracten Proceſſes werden. Das Abſolute iſt darum bei Euch im Andern ſeiner nur verloren, während bei mir das Urſubject zwar auch aus ſich herausgeht, aber nicht als etwas Todtes, ſondern ſo, daß es ſtets in ſich zurückkehrt und das alle dieſe endlichen Perſönlichkeiten Durchdringende iſt; denn es iſt ihnen ja auch immanent. Dieſe Myſtik weiter zu entwickeln, würde uns hier aber zu weit führen; und Seelenzuſtände müßten von mir enthüllt werden, die ebenſo ſehr in das innerſte Leben des Chriſten eingreifen, als ſie auch erſt die Tiefe der dialektiſchen Vermittelungen einſehen lehren. Euren Standpunkt

würde ich nur dann als den wahren erkennen können, wenn Ihr mit Euerem Philoſophiren alle die Bedürfniſſe befriedigen könntet, welche in jenem innern Seelenleben rege werden. Davon ſeid Ihr aber ſo weit entfernt, daß Ihr jetzt vielmehr nur im unaufgelöſten Zwieſpalt verweilt.

Teleophanes. Wenn ich es einerſeits als einen leiſen Tadel ausſprechen muß, daß Euſebios von unſerem Beſchluſſe, das Abſolute nicht Gott zu nennen, abgewichen iſt: ſo kann ich es doch andererſeits lobend herausheben, daß er ſich wenigſtens bemühte, den von uns beliebten Ausdruck ſo viel als möglich anzuwenden. Da aber, wo ihm der Name Gottes entſchlüpft iſt, kann ich denſelben gar nicht einmal als ungehörig verwerfen. Denn unſer Euſebios hat in der That den rein philoſophiſchen Boden verlaſſen, um in das Gebiet der Religion überzuſtreifen. Für die gemeine Vorſtellung hat nun bisher in der Religion allerdings ein transſcendentes Subject exiſtirt; und das iſt es doch eben, was wir alle mit dem Namen Gottes bezeichnen. Dieſe Annahme eines oder mehrerer transſcendenter Subjecte iſt nun eben das, was unmittelbar in der natürlichen Vorſtellung gegeben iſt, wie man denn kein Volk, ſelbſt das wildeſte, ganz ohne Religion, und bei allen alſo die Vorſtellung von einem göttlichen Weſen findet. Auch Verſtand iſt dieſe Anſicht; denn ſie ſetzt unmittelbar die Trennung des einzelnen Subjects gegen ein allgemeines als eine unendliche Kluft, die nie ausgefüllt werden kann. Nicht ich, ſondern Du, mein lieber Euſebios, ſtehſt alſo auf dem Standpunkt des natürlichen Vorſtellens und des äußerlich trennenden Verſtandes; ſonſt würdeſt Du in der Urperſönlichkeit, die ich behaupte, nicht eine bloße Summe von Individuen, das Ganze der Menſchheit, und eine blinde Subſtanz erblickt haben.

Was ich hiernach im Allgemeinen von Euſebios verlange, iſt eben dieß, daß er die dialektiſchen Gegenſätze einer abſoluten Subſtanz, die ſich perſonificirt, und der vielen Perſonen, die Eine Subſtanz haben, nicht, wie er es in ſeinen beiden Proceſſen thut, auf Weiſe der religiöſen Vorſtellung auseinander halte. Der ſpeculative Philoſoph faßt Beides in Eine Einheit zuſammen; doch muß dieſer philoſophiſche Standpunkt auch wiederum ein religiöſer werden. In myſtiſcher Hingebung ſollteſt Du eben, mein theurer Euſebios, das innere Seelenleben, das Du nur kurz angedeutet haſt, zu klarer Einſicht bringen. In der That, entwickelſt Du den Proceß der Andacht und Erbauung näher: ſo wird er zum Ziele haben, daß Du ganz in einem höhern Willen aufgehſt, der damit aufhört, Dir etwas Fremdes zu ſein. In Einheit mit dieſem Höhern genießeſt Du der höchſten Seligkeit; denn das Abſolute umgiebt Dich überall, und in allen Deinen Thaten vollziehſt Du nur ſeinen Rathſchluß. Kurz, Du lebſt in einem Geiſterreiche, deſſen Glied und ſelbſtloſes Werkzeug Du auch in Deinen freieſten Handlungen biſt und bleibſt. Nur Ein Wille lebt und webt im natürlichen ſowohl als im geiſtigen Univerſum, und zwar nicht nur in denen, die ihn anerkennen, ſondern auch in denen, die nichts vom Geiſte wiſſen wollen; denn ſie haben ihn im Buſen, ſich ſelber zum Gericht.

In dieſer myſtiſchen Union würde Dir auch ſchon auf ganz religiöſem Boden der Gegenſatz eines transſcendenten Subjects und vieler dieſſeitiger Individuen verſchwinden.

> Nehmt die Gottheit auf in Euren Willen,
> Und ſie ſteigt von ihrem Weltenthron.

Und auf philoſophiſchem Standpunkte ſollten wir nur im Zwieſpalt verharren? Um Dir an einem Beiſpiele recht anſchaulich

zu machen, wie ächte Philoſophie mit wahrer Frömmigkeit Hand in Hand gehen, brauchſt Du Dich nur an Schleiermachers abſolute Immanenz des Weltgeiſtes zu erinnern. Er hat den Durſt nach religiöſer Befriedigung recht eigentlich an der Quelle des Spinozismus geſtillt. Und iſt die abſolute Ergebenheit des Chriſten nicht auch von den Stoikern in der Unerſchütterlichkeit der Seele aufs Energiſchſte philoſophiſch ausgebildet worden? Laß' Dich ergreifen von dem göttlichen Wahnſinn, den ein Platon als den höchſten Seelenzuſtand ſchildert; ſchwinge Dich, wie Plotin und Proklus, durch Ekſtaſe in die Vereinfachung der Seele: und Deine Individualität wird ſich mit einer intelligiblen Perſon verſchmelzen.

Dadurch aber, daß der wahrhafte Wohnſitz des Abſoluten das Gemüth ſtets anderer Individuen iſt, habe ich die Identität des Selbſtbewußtſeins, welche allerdings deſſen weſentlichſte Bedingung iſt, keineswegs verletzt. Denn nur dann könnte man ſagen, daß das Abſolute einer Seelenwanderung durch die vielen Individualitäten hindurch unterworfen wäre, wenn dieſen Individuen, wie Du es allerdings behaupteſt, eine eigene Subſtantialität zukäme. Was ſie aber Subſtantielles an ihnen haben, iſt doch nur das ihnen beiwohnende Moment des Göttlichen, das Du ſelber in ihnen annimmſt. Das Endliche, Vergängliche in der menſchlichen Perſönlichkeit umhüllt einen Kern, der eben das Bleibende in dieſem verſchwindenden Scheine iſt. So iſt die menſchliche Seite der Individualitäten ein Selbſtloſes gegen das abſolute Selbſt, das in ihnen auf die mannigfaltigſte Weiſe ſich äußert. Hat die Philoſophie in der höchſten geſchichtlichen Form das abſolute Wiſſen des Abſoluten erreicht, ſo iſt dieß Wiſſen des Abſoluten von ſich ſelbſt darum

noch nicht zersplittert, weil es in vielen Philosophen ist: so wenig als am Anfang, wo es in patriarchalischen Sehern sich offenbarte; noch ist es in die Zeit auseinandergerissen, weil es erst nach einer langen Dauer der Zeiten sich vollständig realisirte. Die Idealität des Raumes und der Zeit muß Dir die Identität des absoluten Selbstbewußtseins aufs Unwankendste dargethan haben.

Doch ich werde nur dann die Vorwürfe, die Du meiner Ansicht machst, bestimmter und gründlicher zu beseitigen vermögen, wenn ich Dich, mein Eusebios, auch dialektisch auf Deinem eigenen Gebiete angreife, um auf diese Weise Deine Ansicht in die meinige aufzulösen. Die transscendente Persönlichkeit, welche Du annimmst, ist eben die Quelle aller Irrungen und Mißverständnisse. Die Person, sagst Du, könne nicht bloß sich selber immanent bleiben, sie müsse auch transscendiren; denn die Identität ihres Selbstbewußtseins schließe aus ihrem innersten Wesen eine Sphäre der Objectivität aus, die nicht sie selbst, sondern das Andere ihrer selber sei. Siehst Du denn aber nicht ein, daß, wenn eine Person dieser ihrer Objectivität transscendent ist, diese Objectivität selbst, möge sie nun leblose Dinge oder andere Personen in sich enthalten, auch für jene erste Person transscendent ist? Denn die Transscendenz ist eine Kategorie des Gegensatzes und der Relation, und es gehören zu ihr immer Zwei. Du bist also nicht berechtigt, der absoluten Transscendenz des Absoluten dessen relative Immanenz im Menschen entsprechen zu lassen. Dadurch, daß das Absolute über sich hinaus transscendirt, kann es keineswegs dem, wohinein es transscendirt, immanent werden, indem es diesem ja, wie Du selber behauptetest, nur die Seite der Erscheinung Preis giebt, als absolute Immanenz also sein

wahrhaftes Weſen für ſich behält. Auf dieſe Weiſe iſt die abſolute Transſcendenz des Abſoluten, die Du ſtatuirſt, keine unumſchränkte Thätigkeit nach Außen, indem es durch das wirkliche Andersſein ſeiner Objectivität ſelber in ein Verhältniß der Endlichkeit und Relativität, überhaupt des Leidens und Begrenztſeins durch daſſelbe gebracht wird. Denn dieſe Objectivität hat, nach Deiner Anſicht, Etwas, das dem Abſoluten nicht zukommt, transſcendirt alſo auch poſitiv über daſſelbe hinaus. Ebenſo wenig iſt aber die abſolute Immanenz bei Dir eine unumſchränkte Thätigkeit des Abſoluten; denn indem dieſes Inſichſein deſſelben für den Menſchen ein Transſcendentes iſt, ſo wird dieſer, ſeinem Sein und ſeinem Erkennen nach, davon ausgeſchloſſen. Das Urſubject wird alſo durch ſeine eigene Immanenz für die einzelne Perſon eine Grenze: zu dieſer gehören aber, wie zur Transſcendenz, wiederum Zwei; und ſo erweiſt ſich auch durch dieſe Betrachtung das Abſolute als ein durch das Endliche Begrenztes.

Euſebios. Ich gebe zwar zu, daß das Abſolute, indem es über ſich hinaus in das Univerſum abſolut transſcendirt, ſich damit, durch ſeine relative Immanenz, innerhalb der Grenzen der menſchlichen Individualität befindet. Daß es aber auch noch, wo es relativ über dieſelben hinaus in ſeine eigene abſolute Immanenz hinein transſcendirt, doch innerhalb einer Grenze ſich befinde, kann ich durchaus nicht einräumen.

Teleophanes. Du nimmſt, wenn ich Dich recht verſtehe, als die beiden Weiſen der Immanenz gewiſſermaßen zwei Zuſtände des Abſoluten an, die wiederum Deinen beiden Proceſſen, nur mehr von der dialektiſchen Seite angeſehen, entſprechen; in dem einen, den Du die relative Immanenz des

Abſoluten nennſt, iſt es in einer Grenze; im andern, als der abſoluten Immanenz, iſt es Dir grenzenlos.

Euſebios. Richtig! Aber auch im erſten Zuſtande iſt das Abſolute, wenn gleich in einer Grenze, doch immer nicht an dieſelbe gebunden. Denn ſie iſt eine ſolche, die es ſich ſelber ſetzt, die alſo keine iſt; und das nenne ich eben ſeine relative Immanenz.

Teleophanes. Dann frage ich Dich, ob das Abſolute in dem Zuſtande, wo es im Andern relativ immanent iſt, aufhört, ſich ſelbſt abſolut immanent zu ſein.

Euſebios. Keinesweges!

Teleophanes. Dann iſt die relative Immanenz, welche auch die abſolute in ſich ſchließt, vielmehr die vollendetere: die von Dir ſogenannte abſolute dagegen, wo das Abſolute nur ſich ſelbſt immanent iſt, die einſeitige, und ſomit nicht der wahre Zuſtand des Abſoluten.

Noemon. Ihr müßt zu dieſen zwei Zuſtänden noch einen dritten hinzufügen, wo das Abſolute aus ſeiner Immanenz im Univerſum ſich wieder in ſich zurückzieht, und dadurch die Einheit jener beiden erſten Zuſtände iſt.

Teleophanes. Wenn es die Einheit derſelben ſein ſoll, ſo muß es ſich eben nicht aus dem Andern in ſich zurückziehen (der Ausdruck iſt Dir nicht ohne Bedeutung entſchlüpft); denn das wäre nur der Rückfall in die erſte Unmittelbarkeit. Sondern das wahre Dritte, das ich annehme, iſt, im Andern bei ſich ſelbſt zu ſein; denn das iſt die Einheit des Beiſichſelbſtſeins und des Imandernſeins.

Euſebios. So biſt Du in der Einſeitigkeit verſunken, daß das Abſolute Dir nur im Menſchen zum Bewußtſein kommt.

Teleophanes. Durchaus nicht! Denn ich ſage, daß

das Sichſelbſtwiſſen des Abſoluten nur im Menſchen Statt findet; wodurch alſo beide Beſtimmungen der Immanenz, wie Noemon verlangt, von mir vereinigt werden. Der Menſch iſt nämlich das alleinige Element, worin das Sichſelbſtwiſſen des Abſoluten vorhanden iſt. Wäre ſonſt auch die ewige Menſchwerdung nöthig? Mit Recht hat daher Einer der Deinigen, dem die inneren Seelenzuſtände des Chriſten zuverſichtlich bekannt waren, vom Abſoluten geſagt:

Ihm iſt ſoviel an mir, als mir an ihm gelegen;
Sein Weſen helf' ich ihm, wie er das meine hegen.

Du aber biſt in der mir vorgeworfenen Einſeitigkeit des Nur befangen, da Du das Nurſichinſichſelbſtwiſſen des Abſoluten für das Höchſte anſiehſt.

Kehren wir uns nun, nach dieſer Anwendung der Grenze auf die Lehre von der Immanenz und Transſcendenz, zur Betrachtung jener Kategorie an und für ſich, ſo frage ich Dich: Wenn das Abſolute dadurch, daß es ſich ſelbſt im Univerſum begrenzt, nicht begrenzt wird (was ich Dir allerdings zugebe), warum läßt Du dann in einem andern Zuſtande dieſe Selbſtbegrenzung fortfallen, um das Abſolute in ſeiner ſchrankenloſen Unendlichkeit zu beſitzen? Da nämlich ſchon die Selbſtbegrenzung das iſt, wodurch das Abſolute nichts an ſeiner Unendlichkeit verliert: ſo iſt vielmehr der Zuſtand der Schrankenloſigkeit, in welchem es nur ſich ſelbſt immanent, aber, als dem menſchlichen Subjecte transſcendent, außerhalb dieſer ſeiner Grenze ſteht, das Mangelhafte, weil ihm darin das Moment der Realität fehlt. In der That, es iſt der Zuſtand der leeren Unendlichkeit jenſeits des Endlichen und Beſtimmten, den Du zum eigentlichen ſeligen und in ſich ſelbſt genugſamen Standpunkt des Abſoluten machſt.

Einen neuen Beweisgrund gegen Dich liefern mir Deine eigenen Worte, die Du vorhin aussprachst. Denn ist das Absolute das absolut Durchdringende, so muß es auch einen Gegenstand haben, den es durchdringe. In seinem abstracten Insichsein und Beisichsein hat das absolute Ursubject aber nichts Durchdrungenes; es selbst hört also auch insoweit auf, das Durchdringende zu sein. Durchdringendes und Durchdrungenes bleiben als Subjectivität und Objectivität einander äußerlich, wenn Du Dich nicht dazu entschließen kannst, das Durchdringende soweit reichen zu lassen, als das Durchdrungene, und umgekehrt. So wenig als die Kraft hinter ihrer Aeußerung zurückbleibt, die Objectivität der Subjectivität nachsteht: gerade so ist es hier der Fall, daß jede Seite denselben Inhalt hat, und der Unterschied nur ein formeller, gleich dem von Grund und Begründetem, ist. Ich zwang schon den Loipoteles, als er anfänglich den Grund übers Begründete setzte, von diesem Vorzuge abzustehen. Willst Du wieder in seine Fehler verfallen, und das Absolute in der Leerheit seines Nichts durchdringenden Gefühls für das eigentliche Absolute ansehen? Da es doch vielmehr nur das Absolute ist, wenn es nach allen Seiten hin absolvirt ist. Du aber machst den Weltenmeister, insofern er sich außerhalb seiner Grenzen hält, also nicht in seinen Werken sich ergeht, statt eines all-eingreifenden, zu einem sich allein greifenden, wie mein nordischer Freund, dessen heute schon erwähnt wurde, sehr gut sagt; denn so wäre das Absolute einsam bei sich selbst und würde also, wie Schiller dichtet, Mangel fühlen.

Brauchtest Du also vorhin Dich nicht mehr vor dem philosophischen Standpunkt zu scheuen, weil ich Dir zeigte, wie er den mystischen Zustand der Seele erst recht fördere: so wirst

Du Dich jetzt gezwungen ſehen, den Standpunkt Deiner religiöſen Transſcendenz fallen zu laſſen, weil die Dialektik, die Dir eben ſo am Herzen liegt, ihn nicht beſtehen läßt, indem ſie ihn als unzulänglich und widerſprechend aufweiſt. Gingſt Du aber nicht auf meine Anſicht ein, ſo wäreſt Du es wieder, der im Zwieſpalt verharrte, während Du es uns vorwirfſt. Ja, Du hätteſt mit dem philoſophiſchen Standpunkte zugleich den ächten Boden der Religion verloren. Denn das Eigenſchaftliche des religiöſen Bewußtſeins iſt zwar, vom Sündenfall als der Trennung des Göttlichen und Menſchlichen auszugehen, aber nicht um dabei ſtehen zu bleiben, ſondern um in der Erlöſung beide Seiten zur innigſten Durchdringung kommen zu laſſen. Als Philoſoph hätteſt Du alſo die dialektiſchen Gegenſätze, die der Beginn des religiöſen Bewußtſeins für abſolut nimmt, auflöſen müſſen, da ſie ja ſchon im religiöſen Cultus zu ſchmelzen beginnen: als Chriſt aber die vollkommene Seelenruhe und Einheit mit ſeinem Gotte, die alle höheren Bedürfniſſe des Geiſtes befriedigt, auch in der Philoſophie nicht verkennen ſollen.

Am Auffallendſten zeigt ſich endlich dieß Zerfallenſein Deines Standpunkts mit der Dialektik im Eingang Deiner Angriffe gegen mich (denn ich habe Deine Rede rückwärts aufzuröſeln verſucht): wo Du nämlich die Urperſönlichkeit nur an die Stelle der Urſubſtanz ſetzen willſt, alſo beim unaufgelöſten Entweder-Oder dieſer Gegenſätze ſtehen bleibſt. Du mahnſt von der einen Einſeitigkeit des Verſtandes ab, um Dich der andern in die Arme zu werfen. Du wendeſt dabei gegen die Spinoziſtiſche Subſtanz ein, daß ſie ganz in die menſchlichen Perſönlichkeiten aufgehe, während die abſolute Perſönlichkeit auch transſcendire, alſo etwas für ſich behalte. Du ſiehſt hier zuerſt,

daß Du Etwas vom Reſiduum des Loipoteleiſchen Standpunkts erübrigt haſt. Zugleich verkenne ich den Fortſchritt nicht, den Du gegen ihn gemacht haſt; denn Du willſt, daß dieſes Dein im abſtracten Anſichſein verbleibendes Reſiduum eine abſolut exiſtirende Urperſönlichkeit ſei, — ein Geſtändniß, zu dem wir den Loipoteles noch nicht haben bringen können. Freilich biſt Du damit auf der andern Seite auch im Nachtheil gegen ihn. Denn weil er ſeiner ideellen Totalität gar keine aparte für ſich ſeiende Exiſtenz zuſchrieb, ſo verfiel er nicht in das Dilemma der Grenze und des Unbegrenzten, worin Du hangen bliebſt.

Ueberhaupt ſehe ich dann aber die Nothwendigkeit des Unterſchiedes, den Du zwiſchen der Urſubſtanz und der Urperſon ſtatuirſt, gar nicht ein. Was Du von der Einen logiſch zugiebſt, wie kannſt Du es der Andern abſtreiten? Wenn die Subſtanz das abſolute Sein iſt, welches in der Totalität ſeiner Accidenzien, ungeachtet der Unvollkommenheit eines jeden Modus, doch das in ſich ſelbſt vollkommene Abſolute bleibt, ſo tritt daſſelbe Verhältniß für die Urperſon ein: jede Perſon iſt ein Modus derſelben, wie Spinoza ja auch nicht nur in dem Attribut der Ausdehnung, ſondern auch in dem des Denkens eine unendliche Menge von Modis annimmt. So wenig die Subſtanz nun etwas übrig behält, wenn ſie in die Totalität ihrer Accidenzien ſich ergoſſen hat, ſo wenig das Urſubject, wenn es in der unendlichen Vielheit der Individuen ſich abſpiegelt. Dieß gemeinte Reſiduum, was nie herauskommen ſoll, hat Loipoteles uns in ſeiner Nacktheit vorgeführt; denn, von der Immanenz ausgehend, umhüllte er es nur mit den Coiſchen Gewändern einiger dialektiſcher Spinnweben, die ſich leicht zerreißen ließen. Du hüllſt, die Transſcendenz zu Grunde legend, das abſolute Subject in den dichten Mantel der religiöſen Vorſtellungen;

und da läßt es ſich freilich ſchwer Gewalt anthun, indem deſſen Vertheidiger gemeinhin der dialektiſchen Gründe ſpotten. Du allein machſt, als Utraquiſt, in dieſer Hinſicht vielleicht eine Ausnahme; und weil Du Dich auf Dialektik einläßt, ſo können es Andere auch mit Dir thun.

Noemon. Dieſen religiöſen Mantel des transſcendenten Subjects auf ſpeculativere Weiſe zu wirken, als Euſebios, behalte ich mir vor.

Kallilogos. Jene logiſchen Spinnfäden des Loipoteles in die ſtärkſten Taue der dialektiſchen Kategorien umzuwandeln, und ſo den Teleophanes aus den letzten Gründen zu widerlegen, habe ich mir aufgeſpart. Auf dem logiſchen Gebiete müßt Ihr ihm zu Leibe gehen, ehe könnt Ihr ihm nichts anhaben.

Teleophanes. Freilich werden wir nur ſo auf der Sache Grund gelangen können. Immer deutlicher aber tritt nunmehr Euer ganzer Plan hervor, und kaum ſchaffe ich mir einen Kämpfer vom Halſe, ſo keimen ſchon neue, einer nach dem andern, wie die Kadmeiſche Drachenſaat, aus dem Boden empor. Doch um mich ſchließlich mit unſerem Euſebios dialektiſch auseinander zu ſetzen, bemerke ich, daß eben der Verſtand nach Spinoza es iſt, welcher das Abſolute einmal von Seiten der Ausdehnung und dann von Seiten des Denkens anſieht. In der ſpeculativen Betrachtung aber, mein lieber Euſebios, ſind die Urſubſtanz und die Urperſon einander nicht mehr entgegengeſetzt, ſondern ſchlechthin Eins. Du haſt an mir erkannt, daß ich das Abſolute nicht nur als Subſtanz, ſondern auch als Perſon-faſſe, während Loipoteles mich nur bis zur Subſtanz kommen läßt. Du haſt alſo ſchon einen Schritt weiter, als Loipoteles, in der richtigen Beurtheilung meiner Anſichten gethan. Aber warum läßt Du mich denn von der

Subſtanz zur menſchlichen Perſon bloß übergehen, und beide Momente nur als ſich widerſprechend ſetzen? Die Subſtanz, die ſich in der unendlichen Vielheit der Perſonen nur zu verlieren ſcheint, findet ſich im Grunde jeder Perſon als die ewige Perſönlichkeit des Geiſtes wieder, um ſich darin auf ſich ſelbſt zurückzubeziehen; nur das iſt die lebendige Rückkehr, eine Rückkehr in's transſcendente Jenſeits dagegen nur eine todte Abſtraction, die Du ja doch auch verwirfſt. Erſt die ewige Perſönlichkeit des Geiſtes iſt ſowohl die Urperſon, deren unweſentliche Modificationen die endlichen Perſonen ſind, als auch die Urſubſtanz, die ſich in den Menſchen perſonificirt. Wie Du aber mit dem Loipoteles darin übereinſtimmen konnteſt, mir vorzuwerfen, daß ich die Kategorien der Subjectivität und Objectivität nicht angewendet habe, begreife ich nicht: und ich kann mir dieſen Euren gemeinſchaftlichen Irrthum nur ſo erklären, daß Ihr eben unter Objectivität allein das verſteht, worüber die Subjectivität transſcendirt; unter welcher Vorausſetzung ich dann allerdings keine Objectivität hätte, weil der meinigen die Subjectivität ganz immanent iſt.

Kallilogos. Daß Du eben dieſe Behauptung auf logiſchem Boden nicht wirſt durchführen können, werde ich Dir zeigen.

Teleophanes. Für mich iſt die Urſubſtanz das Allgemeine oder auch die Objectivität, die Urperſon aber die Einzelnheit oder Subjectivität. Beide Seiten ſind mir aber freilich nicht ſo entgegengeſetzt, daß die eine über die andere transſcendire; denn nur in der abſoluten Durchdringung beider Seiten iſt doch die Idee enthalten. Du, mein Euſebios, biſt es alſo vielmehr, der Subjectivität und Objectivität nicht recht handhabſt, indem Du durch Deine Transſcendenz eine Un-

gleichheit zwiſchen beiden Seiten behaupteſt, und dadurch es Dir unmöglich machſt, den Standpunkt der Idee zu erreichen. Mir aber iſt das Wiſſen von der Subſtanz und das Thun in ihrem Geiſte die ſchlechthinnige Identität des abſoluten Selbſtbewußtſeins im Menſchen, welches eben die zur Urperſon gewordene Urſubſtanz iſt. Wenn Du mir dann hierbei, wie mein edler Freund in ſeinem Sendſchreiben an mich, vorwirfſt, ich nehme ein Wiſſen und Thun ohne Wiſſendes und Thuendes an: ſo haſt Du nur Recht, wenn die abſolute Subſtanz nicht das Thuende und Wiſſende in der menſchlichen Sittlichkeit und Erkenntniß des Wahren iſt. Da ſie es aber iſt, und nicht der Menſch, als einzelnes ſinnliches Individuum, das Wahre und Gute vollbringt: ſo muß Dir dieß gerade den beſten Beweis dafür liefern, daß die Urſubſtanz eben zugleich die Urperſon iſt, — aber freilich nicht eine ſolche, welche eine Atomiſtik ihres Ich gegen andere Iche geltend machen könnte; denn anders kann ich mir Dein transſcendentes Subject nun einmal ſchlechterdings nicht denken. Sondern die abſolute Perſon ſchneidet ein in die endliche Individualität, ſondert in ihr ein Kernſubject von einem Schalſubjecte; und ungeachtet hier zwei Subjecte im Menſchen zu kämpfen ſcheinen, ſo müſſen wir ſie uns doch als Eins denken, das nur für die äußerliche Reflexion in ein Weſentliches und ein Unweſentliches auseinanderfällt. Beſſer als mit den Worten Deines Paulus kann ich meine Argumentation nicht ſchließen, wenn ich Dich daran erinnere, wie er ſagt: „Nicht ich handele in mir, ſondern Gott.“ In Deinen ſittlichen Thaten und theoretiſchen Erkenntniſſen noch etwas Anderes, als ein Thun und Wiſſen des allein Thuenden und Wiſſenden zu ſehen, würde nur beweiſen, daß auch Du Deine inneren Seelenzuſtände noch nicht zu der Höhe ge-

bracht haſt, alle Selbſtſucht an Dir ſchwinden zu laſſen. Die endliche Perſon iſt alſo wohl der endlichen transſcendent; die Egoität macht eine unendliche Kluft, wieviel auch die Liebe ſich bemühen mag, dieſelbe auszufüllen. Auch wo die menſchliche Individualität ſich für ſich neben dem Abſoluten geltend machen will, herrſcht noch die Selbſtſucht. Vollends aber die Urperſon ſelber noch als transſcendent zu ſetzen, und zwar in dem abſoluten Sinne, wie Du es thuſt, mein Euſebios, indem Du ihr eine abſtracte Immanenz in ihr ſelber zuſchreibſt, heißt: ſie zu einer endlichen Perſon herabſetzen, die in einem inhaltsloſen Jenſeits hauſt, während ſie vielmehr in Wahrheit als Perſon die den Individuen immanente Gattung iſt.

Euſebios. Willſt auch Du die Menſchen zu bloßen Exemplaren der Gattung machen, und Dich alſo auf ganz phyſiokratiſchen Boden ſtellen, — ja, wie ein Heide, die Göttin Natur verehren?

Teleophanes. Ich räume ein, daß Gattung und Exemplar zwei aus der Natur geſchöpfte Kategorien ſind; aber nur dem edelſten Gebiete der Natur, dem organiſchen Leben, kommen ſie zu. Gehört denn nun der Menſch nicht zur organiſchen Natur, und muß er als ſolcher nicht dieſen Kategorien unterworfen ſein und nach ihren Geſetzen beurtheilt werden?

Euſebios. Ja, dieſer Menſch iſt aber nur das Sinnenweſen, der natürliche Menſch. Das geiſtige Subject kann jedoch nicht als ein natürliches Exemplar der Gattung angeſehen werden.

Teleophanes. Es ſcheint aber faſt, als behandelteſt Du ſelbſt das Geiſtige nur als ein Natürliches, mein lieber Euſebios, indem Du, vor der ſinnlichen Individualität, nicht bis zur geiſtigen Perſönlichkeit der Subjecte durchdringſt, wo

Du dann ihre Identität erkennen würdeſt. Die Natur trennt die Geiſter, wie ſie mit den Körpern thut; und ſo viel Getrenntes, Unterſchiedenes in uns iſt, ſo viel iſt Natur in uns. Das Abſolute zum transſcendenten Subject machen, heißt alſo, es gleichfalls in das Verhältniß einer natürlichen Abtrennung verſetzen. Alles das aber, wodurch wir in der Einheit mit dem Urſubject leben, weben und ſind, iſt der Geiſt in uns, der heilige Geiſt. Dieſes Geiſtes Exemplare ſind die wirklichen Individuen; und wollte Gott, daß ſie exemplariſch ihn ausdrückten, ſo daß man ſich an ihnen ein Exempel nehmen könnte. Ich ſehe alſo gar nicht das Anſtößige, was darin liegt, den Ausdruck Exemplar aus den Natur-Kategorien zu ſchöpfen. Ja, ſollen wir nicht, unſern heiligen Traditionen zufolge, wie die Kinder werden, wenn wir wieder in's Paradies zurückkehren, d. h. des urſprünglichen Naturzuſtandes theilhaftig werden wollen. In der Natur nämlich ſind die Exemplare mehr oder weniger vollendete Ausdrücke der Gattung, — vollendetere als im Menſchengeſchlecht, weil ſie es nicht mit Freiheit ſind, wenn auch Loipoteles in ſeinem zweiten Angriffspunkte das grade Gegentheil behauptete.

Dieſe natürliche Angemeſſenheit des Individuums zur Gattung iſt in der erſten Weltzeit, die ich vorhin den Stand der Unſchuld des Menſchengeſchlechts nannte, auch im Geiſte vorhanden, weil der Geiſt noch ein natürlicher war. Die Individualitäten ſind um ſo unbedeutender, je mehr die ewige Perſönlichkeit des Geiſtes ſie zu bloßen Exemplificationen ihrer Subſtanz gebraucht, wie wir denn im Beginne der geſchichtlichen Zeit ſelber, nach der Dämpfung der erſten, auf die Urzeit folgenden Barbarei, noch die deutlichſten Ueberreſte dieſes individualitätsloſen Lebens der Menſchen ſahen.

In der zweiten Weltzeit iſt allerdings das menſchliche Individuum nicht mehr ein Exemplar der Gattung; es iſt alſo eingetreten, was unſer Euſebios fordert. Aber wie fürchte ich, daß hier ſeiner Frömmigkeit die Dialektik einen argen Streich geſpielt hat! Denn was hier ſeine Frömmigkeit verlangt, iſt eben der Zuſtand eines unaufgelöſten dialektiſchen Gegenſatzes, kurz des Sündenfalls, der allerdings ein religiöſes Poſtulat iſt. Durch dieſe geiſtige Kataſtrophe hat einerſeits der Menſch aufgehört, ein bloß natürliches Exemplar der Urperſon zu ſein: andererſeits der allgemeine Naturgeiſt, — ſich widerſtandslos in ihm als die abſolute Idee zu perſonificiren. Der Menſch, zu ſelbſtſtändiger Individualität erſtarkt, konnte, als böſe, in ſeinem abſtracten Fürſichſein das abſolute Urſubject nicht mehr in ſich beherbergen, warf es alſo als ein transſcendentes Subject in eine jenſeitige Ferne hinaus. Da aber durch die Transſcendenz der Urperſon auch das endliche Subject für dieſelbe transſcendent — d. h. als böſe undurchdringlich — wurde: ſo liegt in dieſer von beiden Seiten gleichen Transſcendenz eben die teufliſche Auffaſſung der Ebenbildlichkeit des Menſchen mit Gott, welche die Schlange dem erſten Menſchenpaare im Mythos prophezeit. Da aber auch Gott dieſen Ausſpruch des Teufels anerkennt und gewiſſermaßen beſtätigt durch ſeine Worte: „Siehe, Adam iſt worden als unſer Einer," ſo muß dieſe Ebenbildlichkeit von beiden redenden Perſonen des Mythos in einem verſchiedenen Sinne genommen werden.

Die dritte Weltzeit iſt nämlich die, worin das Individuum nun mit eigenem Willen und Wollen das iſt, was, wie Schiller ſagt, die Pflanze willenlos iſt. Während Gott alſo die Ebenbildlichkeit des Menſchen vielmehr in der beiderſeitigen Immanenz, d. h. darin ſieht, daß der Menſch ſich mit Freiheit zu

einer bloßen Exemplification Gottes mache, was ihm indeſſen nur durch den Sündenfall als Mittel und Durchgangspunkt möglich wird: ſo ſieht die Schlange dieſe Trennung nicht als Mittel, ſondern als den letzten Zweck an, die verſprochene Erkenntniß des Guten und Böſen alſo nur als das Einkehren des Menſchen in ſeine fürſichſeiende Individualität, als ein Sich-Vertiefen in den dunklen Grund der Natur, wie der theoſophiſche Naturphiloſoph ſagte. Dieſe Natur iſt nicht mehr die ewige, um mich eines Ausdrucks unſeres „wirklichen und wahrhaften" abſoluten Idealiſten zu bedienen, in welcher Natur und Geiſt identiſch ſind, ſondern die zeitliche Natur, deren ſinnliche Intereſſen zu ergreifen und feſtzuhalten, eben die mannigfaltigen Unterſchiede, Particularitäten und Kämpfe der Menſchen hervorbringt.

Sind wir alſo noch nicht Exemplare unſerer Gattung, mein guter Euſebios, ſo müſſen wir doch mit allen Kräften unſerer Seele und unſeres Geiſtes danach ſtreben, es zu werden, damit wir, ſo viel an uns iſt, die Zeit tilgen, und die Annäherung des Reiches Gottes beſchleunigen. Ich hoffe, Keiner von uns wird die thörichten Jungfrauen nachahmen wollen, die ihre Lampe ausgehen ließen, als der Bräutigam nahte. Sie unter den Scheffel ſtellen, iſt aber nicht viel beſſer. Darum freut es mich, daß Du klar und rund, wie man ſagt, von der Leber weggeſprochen haſt, Deiner Eigenthümlichkeit gemäß. Ich achte ſie, und ſtehen wir uns auch zu ſchroff in unſern Anſichten gegenüber, um eine augenblickliche Ausgleichung erzielen zu können, ſo ſind wir doch gewiß durch unſere Disputation einander perſönlich näher gerückt; und dieß halte ich ſchon für einen großen Gewinn.

Euſebios. Ich hätte mehr als dieſes gewünſcht, und

auch Dir muß mit dieſem Reſultate wenig gedient ſein, da Du ja die menſchliche Individualität ſo gering ſchätzeſt, und in der uns allen gemeinſamen Urperſönlichkeit der abſoluten Subſtanz, welche nach Dir eben die Sache iſt, wir wenig einander näher gerückt ſind.

Teleophanes. In der gerade, glaube mir, brauchen wir nicht mehr einander näher zu rücken. Dieſelbe Urperſon, die ſich in Dir als ein transſcendentes Subject weiß, dieſe denkt ſich in mir als die abſolute Identität der Urſubſtanz und der Urperſon; und ungeachtet der Unterſchiede dieſer unſerer beiden Auffaſſungsweiſen, läßt ſie dadurch die Identität ihres Selbſtbewußtſeins nicht im Mindeſten trüben.

Euſebios. Wenn alle menſchlichen Individuen Exemplificationen des Abſoluten ſind, ſo muß dieſes doch das Beiſpiel geben und das Muſter aufſtellen. Gebt Ihr nun mit dem, wie unſere Oberen ſprechen, dämoniſchen Dogmatiker ſchon zu, daß das Abſolute Perſonenbildend ſei: ſo muß es ſelbſt eine Perſon ſein, wie andere Perſonen, nicht der allgemeine Begriff der Perſönlichkeit. Was aber nur von einem Andern gewußt wird, wenn auch als ſein beſſeres, wahres Selbſt, iſt nimmer eine Perſon, ſondern nur die Subſtanz einer andern Perſon.

Teleophanes. Ich kann nur ſagen, daß, wenn die menſchliche Perſon das Abſolute weiß, es nicht von einer andern Perſon gewußt wird; denn die das Abſolute wiſſende Perſon im Menſchen iſt ſelbſt die ſich wiſſende abſolute Subſtanz, welche, als dieſes Wiſſende, eben die allein wahrhaft ſeiende Urperſon iſt. Wäre das Wiſſende vom Gewußten noch verſchieden, ſo wäre, wie mein nordiſcher Freund ſehr richtig bemerkt, weder das Wiſſen ein abſolutes, noch ein Wiſſen vom

Abſoluten und des Abſoluten, weil jener Gegenſatz eine Relativität vorausſetzt.

Euſebios. Selbſtſtändigkeit und Anundfürſichſein fehlt doch immer einer ſolchen, nur im Menſchen ſich manifeſtirenden Urperſon.

Teleophanes. Im Gegentheil. Als das im Menſchen allein Seiende, iſt ſie auch das allein Selbſtſtändige. Deine transſcendente Perſon aber, von der Du immer ſprichſt, als wäreſt Du mit ihr Du auf Du, weißt Du denn, ob ſie Selbſtſtändigkeit hat? Erkennſt Du ihr Sein und Wiſſen im Innerſten? Weißt Du auch nur überhaupt, wo ſie iſt?

Euſebios. Wie kann ein Philoſoph nach dem Wo der intelligibeln Welt fragen? Iſt ſie denn überhaupt im Raume? Und haben wir hieran, meine Freunde, nicht den deutlichſten Beweis, wie unſer gemeinſchaftlicher Gegner, ungeachtet ſeiner poſitivſten Verſicherungen des Gegentheils, in's natürliche Vorſtellen zurückfällt?

Teleophanes. Das Wo nehme ich hier nicht bloß als ein räumliches Wo, ſondern überhaupt im Sinne des Subſtrats. Die intelligible Welt, indem ſie eines Subſtrats bedarf, wohnt in Subjecten oder in einem Subjecte. Ich beantworte das Wo, indem ich behaupte, die menſchlichen Subjecte ſind der Boden der intelligibeln Welt. Dieſe Subjecte ſind Wirklichkeiten; und wenn wir ſie zu Subſtraten des Intelligibeln machen, ſo brauchen wir nicht weiter nach einem Wo deſſelben zu fragen. Das transſcendente Subject iſt aber ein fingirtes Subject, das Du mir weder dialektiſch noch empiriſch aufweiſen kannſt.

Euſebios. Dialektiſch habe ich es gethan durch die Nothwendigkeit des nicht völligen Aufgehens der Subjectivität

in die Objectivität. Empiriſch kann ich Dir dieß transſcendente Subject freilich nicht als ein Dieſes aufzeigen, weil es ein reiner Geiſt iſt, der nicht im Raume lebt.

Der zweite Freund des Teleophanes. Auch das Geiſtigſte lebt im Raume, wenn es auch nicht an denſelben gebunden iſt. Ohne Raum iſt ſelbſt der höchſte Geiſt nicht. Denn Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft ſind ja die Momente des abſoluten Geiſtes. Daß die Kunſt nun im Raume ſei, verſteht ſich von ſelbſt; aber auch Religion und Philoſophie entſtehen immer nur unter einem beſtimmten Volke, und alſo im Raume.

Kallilogos. Ich werde aber eben zeigen, daß Alles dieß noch nicht der abſolute Geiſt iſt.

Teleophanes und ſein Freund. Wir ſind ſehr begierig darauf. Und was iſt er denn hinter allen dieſen Sphären?

Kallilogos. Ihr werdet ſehen.

Teleophanes. Wenn Euſebios ſchon nicht das Wo des Abſoluten anzugeben vermochte, ſo noch viel weniger deſſen Sein und Sich-Wiſſen.

Euſebios. Das Sein und Wiſſen des Abſoluten im Urproceſſe der Trinität iſt eben ein Myſterium; nur in ſeinen Offenbarungen im Menſchen kann es gewußt und erkannt werden.

Teleophanes. Ein ſolches transſcendentes Subject, von deſſen Inſichſein die Philoſophie nichts wiſſen kann, exiſtirt für ſie überhaupt nicht; wenigſtens ich kann auf philoſophiſchem Boden nicht weiter über etwas ſprechen, deſſen Unerkennbarkeit von dem Gegner unverhohlen ausgeſprochen iſt. Bemerke auch den Widerſpruch, mein Euſebios, in den Du geräthſt, indem

Du, ungeachtet der eingeſtandnen Unerkennbarkeit des Abſoluten in ſeinem Urproceſſe, dennoch etwas über dieſen Urproceß ausſagen wollteſt. Denn wenn Du nicht das innerſte Weſen des Abſoluten erkennſt, ſo könnte es ja auch falſch ſein, daß das Subſtrat deſſelben ein transſcendentes Subject ſei, und was Du ſonſt noch Alles in dieſer Rückſicht behaupteſt. Ich kann alſo nicht eher in unſerer Disputation mit Dir weiter gehen, als bis Du mir klar und deutlich entwickelt haſt, wie das Abſolute in ſich ſelbſt wiſſe, denke und erkenne, ohne des Subſtrats des menſchlichen Geiſtes zu bedürfen.

Loipoteles. Du ergreifſt den Gaul bei'm Schwanze, mein lieber Teleophanes.

Teleophanes. Das iſt auch meine Abſicht, um ihn vorwärts ſchreiten zu laſſen, der ſonſt unaufhaltſam rückwärts laufen würde.

Loipoteles. Du kommſt aber auf dieſe Weiſe, um die Vorſtellungen unſeres Freundes zu widerlegen, nur mit Deinen eigenen ſpeculativen Vorausſetzungen angefahren; und doch kann es Dir nicht entgangen ſein, wie ſchon Dein Platon Dich lehren mußte, daß es keine Kunſt iſt, eine Vorausſetzung zu machen, und dann alles das, was dieſer Vorausſetzung widerſpricht, als falſch aufzuweiſen. Eingehen mußt Du, wie unſer Meiſter ſpricht, in des Gegners Kraft, um von Innen heraus und vermittelſt ſeiner eigenen Vorausſetzungen ihn des Gegentheils zu überführen. Dieß haſt Du zwar Anfangs unternommen, aber nicht conſequent bis zum Ende durchgeführt; denn ſtatt das Sichſelbſtwiſſen des transſcendenten Subjects, was Euſebios ſelbſt als die Hauptſache ſeiner Lehre anſah, zu widerlegen, haſt Du nur gezeigt, wie die immanente Urperſon, die Du annimmſt, ſich ſelber wiſſe. Ich werde nunmehr von jener

Vorausſetzung unſeres Freundes ausgehen, um zu verſuchen, ſie in ſich ſelber aufzulöſen.

Der dritte Freund des Kallilogos. Kaum hat ein Anderer den Teleophanes angegriffen, und iſt mit ihm in's Handgemenge gerathen, ſo vergißt mein Loipoteles, der dialektiſch Bewegliche, mit dem doppelſchneidigen Schwerdte des Gedankens Bewaffnete, auch ſogleich den Hahnenkampf mit dem ſtolzen, den Kamm ſtets bäumenden Teleophanes, um deſſen Feinde auch zu den ſeinigen zu machen, als ob dieſer ſich nicht ſelber Manns genug wäre. Da ſieht man wenigſtens die Früchte des vorhin geſchloſſenen Waffenſtillſtands; die linke Seite ſchlägt dem Loipoteles noch zu ſehr in den Nacken, obgleich er ſie durch ſeinen Angriff auf den Teleophanes eigentlich verläugnet hatte.

Teleophanes. Den Loipoteles hoffe ich auch noch am Erſten zu gewinnen.

Derſelbe Freund des Kallilogos. Dann nimm Dich, Euſebios, vor beiden Streithähnen in Acht.

Teleophanes. Ich habe nichts mehr hinzuzufügen, und verzichte auf's Wort, da Euſebios keine Anſtalt macht, mir das Sichſelbſtdenken des Abſoluten außerhalb des Menſchen begreiflich zu machen.

Loipoteles. Ich aber bitte um's Wort; denn es iſt nunmehr die Zeit gekommen, mein vorhin gegebenes Wort zu löſen, dem zufolge ich verſprach, anzugeben, wie ich mir das Sichſelbſtwiſſen des Abſoluten denke, ohne zugleich in die Fehler der rechten Seite zu verfallen. Zu dem Ende habe ich zunächſt gegen Euſebios' Standpunkt mich negirend auszuſprechen, um dann meine eigene Anſicht über das Wiſſen des Abſoluten poſitiv zu begründen; wo dann der Freund des Kallilogos, den

auch ich innig liebe, ſehen wird, daß es mit dem Schutz- und Trutzbündniß, das ich mit Teleophanes geſchloſſen haben ſoll, nicht weit her iſt. Ich übe nur Gerechtigkeit, und zwar vor Allem. Ich frage Dich alſo, Euſebios, hat das ſich ſelbſt wiſſende Abſolute Bewußtſein?

Euſebios. Natürlich! würde es ſich ſonſt von der bewußtloſen Subſtanz, welche auf der linken Seite behauptet wird, unterſcheiden, und noch ſich ſelber wiſſen können?

Loipoteles. Zum Bewußtſein gehört aber nicht nur das Wiſſen ſeiner ſelbſt, ſondern auch noch das eines Andern, als ich bin.

Euſebios. Allerdings! denn ſonſt hätten wir das Selbſtbewußtſein, nicht das Bewußtſein, wiewohl ich behaupte, daß Eins ohne das Andere nicht ſein kann.

Loipoteles. Richtig! Indem ich nun aber, als Bewußtſein, von einem Andern weiß, das ich eben von meinem Selbſtbewußtſein unterſcheide, ſo weiß ich von einer Grenze, die als ſolche undurchdrungen iſt; und wie Teleophanes vorhin dem Urſubject vorwarf, daß es dem Sein nach begrenzt war, ſo kommt jetzt heraus, daß es auch dem Wiſſen nach eine Grenze hat.

Euſebios. Es durchdringt aber dieſe Grenze.

Loipoteles. Wäre dieß, ſo könnte das Abſolute die Grenze nicht als Grenze beſtehen laſſen; es würde ſich ſelbſt ſeinem Sein nach als identiſch mit der Grenze wiſſen, und ſo ſein Bewußtſein in's reine Selbſtbewußtſein abſorbiren.

Euſebios. Man kann etwas durch ſein Wiſſen durchdringen, ohne es zu ſein.

Teleophanes. Unmöglich! Wenn ich das Abſolute weiß, ſo bin ich es auch: denn das Wiſſen des Abſoluten iſt

als abſolutes Wiſſen nicht durch ſeinen Gegenſtand gehemmt, ſondern, als Wahrheit, vollkommen Eins mit ihm.

Loipoteles. Da nun im Wiſſen des menſchlichen Bewußtſeins, von dem wir ausgingen, dieſe abſolute Identität nicht vorhanden iſt, ſo kann das Abſolute nicht, wie wir Menſchen, wiſſen; und wenn wir ihm das Wiſſen zuſchreiben, ſo kann es nur durch Analogie geſchehen.

Teleophanes. Loipoteles hat ſehr ſcharfſinnig gefühlt, daß, weil auch bei ihm die ideelle Totalität mit ihren Offenbarungen nicht congruirt, auch in ſeiner Lehre das Bewußtſein des Abſoluten mangelhaft ſein würde. Er will alſo gewiſſermaßen ein Wiſſen ohne Bewußtſein, oder was es ſei, uns conſtruiren. Nun wird er alſo endlich, ſtatt der Rechenpfennige, den Beutel ziehen müſſen, um mit ſeinen Schätzen herauszurücken.

Loipoteles. Freilich werde ich dieß. Ich ſage alſo, daß das Abſolute kein menſchliches Bewußtſein haben kann, weil es dann ſowohl dem Sein als dem Wiſſen nach begrenzt wäre. Nur den Offenbarungen der ideellen Totalität habe ich dieſe doppelte Begrenzung zugeſchrieben; ſie ſelbſt aber iſt als freie Intelligenz über dieſelbe erhaben.

Teleophanes. Ja, was nennſt Du aber eine freie Intelligenz?

Loipoteles. Wir waren darin einig, daß das Abſolute die immanente Zweckthätigkeit des Univerſums ſei.

Teleophanes. Allerdings!

Loipoteles. Weil ferner der Zweck der ideelle Inhalt iſt, der am Anfang ſchon vorhanden iſt und in den Mitteln und dem ausgeführten Reſultate der ganzen Bewegung mit ſich identiſch bleibt: ſo iſt er, als die zuſammenfaſſende Einheit, bei

ſich und hat mit nichts Fremdem zu thun. Einen ſolchen, ſich im Andern nur auf ſich ſelbſt beziehenden Inhalt nennen wir nun einen freien. Dieſem Zweck muß alſo die Freiheit zukommen.

Teleophanes. Auch dieß gebe ich Dir zu.

Loipoteles. Da ferner dieſe Zweckthätigkeit ſich in allen einzelnen Erſcheinungen des Univerſums als die urſprüngliche Einheit, auf die Alles bezogen iſt, durchführt: ſo iſt ſie die zweckmäßige Organiſation des Univerſums, welche, als frei, Alles berechnet, zu Einem Ziele leitet, und daher mit Wiſſen und Wollen handelt, ohne darum ein beſonderes Subject zu ſein, da ſie vielmehr als freie Intelligenz im ganzen Univerſum ergoſſen iſt.

Teleophanes. Dein ganzes Argument beruht auf einer kleinen Subreption; denn weil ich Dir die Freiheit der Zweckthätigkeit zugab, ſo ſchloſſeſt Du daraus ſogleich auf einen berechnenden Verſtand. Schon Ariſtoteles hätte Dich aber lehren ſollen, daß der Organismus, die Kunſt ſolche bewußtloſe Zweckthätigkeiten ſind, denen man Freiheit ohne Wiſſen und Wollen zuſchreiben kann. Als ich Dir nämlich die Freiheit der Zweckthätigkeit zugeſtand, da dachte ich an den Gegenſatz der äußern Nothwendigkeit, und wollte nur läugnen, daß der Zweck durch Anderes beſtimmt werde. Die Organiſation des Univerſums geſchieht nach innerer Nothwendigkeit, und dieſe nennt auch ſchon Spinoza Freiheit; denn es iſt eine Beſtimmung den eigenen Geſetzen eines Weſens gemäß. Eine ſolche Freiheit iſt aber keine bewußte, ſondern nur eine bewußtloſe. Du ſelbſt ſiehſt dieß ein, und willſt das Wiſſen und Erkennen des Zwecks darum auch nicht an ein Subject gebunden wiſſen.

Loipoteles. Freilich nicht!

Teleophanes. Indem Du nun aber, um dieß beſtimmte Bewußtſein zu vermeiden, den Ausdruck einer freien Intelligenz gebrauchſt, deren Bewußtſein gewiſſermaßen unbeſtimmt im All herumſchwebe, ſo iſt ſie ein ſo Nebuloſes, als das frühere Reſiduum. Beide ſind im Univerſum verbreitet und ſpuken da herum; aber man kann lange ſuchen, wie Lalande, ohne ſie zu finden. Zum Wiſſen und Handeln gehört Individualität, Subjectivität, Perſönlichkeit. Die wahrhaft freie Intelligenz muß alſo auch gebunden ſein, an einen Punkt fixirt werden, um von ihm aus, als einem kleinen Centralſpiegel, wie Leibnitz ſagt, oder als dem Mikroskosmus, nach Paracelſus, den Makrokosmus in ſich darzuſtellen.

Noemon. Hiermit haſt Du Dir aber, o Teleophanes, ſelbſt den Stab gebrochen, nachdem Du muthig Deine Gegner zu Boden geſtreckt haſt. Nicht einen kleinen Centralſpiegel, den abſoluten Centralpunkt des Univerſums hätteſt Du mit Deiner philoſophiſchen Magnetnadel entdecken ſollen. Freilich haſt Du Recht gegen die Reſidua und freien Intelligenzen eines Loipoteles; ſolche Hirngeſpinnſte ſchweben complett in der Luft. Wo iſt aber der ſich wiſſende Makrokosmus? Du verlegſt ihn nur in die Mikrokosmen hinein. Hier hat Euſebios Dir zwar die höhere Idee eines transſcendenten Urſubjects entgegengehalten: aber indem er ſich meiſt nur auf religiöſem Boden hielt, ſo konnte er gegen Deine dialektiſchen Schwerdtſtreiche nicht aufkommen; und er ſelbſt ſcheute ſich wohl, das myſtiſche Seelenleben der Religion dem Spotte und Gelächter eines ſo profanen Geiſtes, als Du biſt, Preis zu geben. Dieß, was Euſebios nur unvollkommen vermochte, ſeine religiöſen Vorſtellungen auf die tiefſten Gründe der Speculation zurückzuführen, will ich nun unternehmen, und dem Teleo-

phanes zeigen, daß nicht das natürliche Bewußtſein, ſondern eben das Innerſte der Dialektik uns zur Annahme einer transſcendenten Perſon nöthigt.

Ich ſtimme ganz dem Nachfolger unſeres Meiſters bei, wenn er behauptet, die chriſtliche Theologie bedürfe zwar einer Philoſophie, könne ſich aber nur mit einer ſolchen vertragen, in welcher das Abſolute als die allem Naturſein vorangehende ſelbſtbewußte und denkende Intelligenz, und in dieſem Sinne (nicht wie das Loipoteleiſche Reſiduum) als das abſolute Prius und als urſprünglich lebendiger Geiſt erkannt und anerkannt werde. Denn aus einem Denken kann wohl ein Sein hervorgehen, nicht aber aus dem todten Sein das Denken. Hätte Euſebios dieſen Satz beherzigt, ſo hätte er mit größerer dialektiſcher Sicherheit den Teleophanes angreifen können. Ich ſetze alſo an die Stelle des Pantheismus des Seins einen Pantheismus des Gedankens, und finde das Blindſeiende in der neuſten Naturphiloſophie um nichts beſſer, als die Subſtanz auf dem linken Flügel unſerer Schlachtreihen. Hätte dieſer den Gedanken an die Spitze der Welt geſtellt, ſo wäre er über die Spinoziſtiſche Subſtanz hinaus zur Urperſon gedrungen; jetzt aber ſtellt er Denken und Sein auf gleiche Linie, und daher alle ſeine dialektiſchen Irrthümer und religiöſen Verſtöße. Der ächten Philoſophie iſt dagegen das abſolute Denken, als die hinter und über den Dingen von ſich ſelbſt aus ſeiende Wahrheit, für ſich ſelbſt das Abſolute.

Teleophanes. Was aber über und hinter den Dingen iſt, iſt ja außer ihnen, alſo durch ſie begrenzt, folglich auch nicht das Abſolute.

Noemon. Denkſt Du etwa, daß ich die Chimäre der

gemeinen empiriſchen Anſicht theile, welche einen für ſich losgeriſſenen, gleichſam neben und über dem Univerſum, auf ſeine eigene Fauſt ſich gehen laſſenden, ja einen aparten Vernunftgott ſich erſonnen hat?

Teleophanes. Iſt er aber nicht „neben und über dem Univerſum," wie kann es dann „über und hinter den Dingen ſein"? Oder willſt Du etwa damit nur meine relative Transſcendenz ausgeſprochen haben, indem Du hier unter den Dingen das Einzelne, unter dem Univerſum das Ganze verſtändeſt?

Noemon. Keinesweges! Den Widerſpruch, den Du mir vorgeworfen haſt, ſoll eben die Speculation löſen.

Teleophanes. Ich fürchte aber, daß das, was nur ſein ſoll, in der That nicht iſt.

Noemon. Hör' mich nur an. Ich nenne das unendliche Denken, meinem Führer getreu, die abſolute Negativität, d. h. die abſolute Beweglichkeit des Denkens, welches ſich ſelbſt im Sein das Andere ſeiner ſelbſt ſetzt, um aus dieſem Andern zu ſich ſelbſt als Wiſſen zurückzukehren. Hier iſt der Punkt, die beiden Proceſſe des Abſoluten, die Euſebios nur angedeutet hat, weiter auszuführen, und, wie ich ſchon vorhin forderte, durch einen dritten zu integriren. Das Abſolute iſt als Denken der Vater, der in einem ihm abſolut adäquaten Sein ſich als Sohn verdoppelt, um im Geiſte als Wiſſen zur abſoluten Einheit dieſer beiden Momente zu gelangen. Dieß iſt erſtens der Urproceß. Das Sein, welches hier dem Denken gegenüber ſteht, iſt aber noch nicht das dem Denken wahrhaft andere, ſondern vielmehr das mit ihm noch abſolut identiſche Sein.

In der abſoluten Negativität liegt aber eben dieß, zum abſolut Negativen ſeiner ſelbſt überzugehen, um durch Negation

deſſelben, als abſolute Affirmation zu ſich ſelbſt zu kommen. Hierin liegt die Nothwendigkeit der Schöpfung, als des zweiten Proceſſes. Dieß Naturſein behaupte ich nun als ein durchaus Abhängiges, als ein posterius; und da die menſchliche Individualität und ihr Denken aus dieſem Naturſein hervorgehen und ihm angehören, ſo ſind ſie ein Späteres, Geſetztes, das durch das abſolute Denken erſt hervorgebracht werden muß, aber nichts Urſprüngliches ſein kann. Das Sein iſt alſo ſchlechthin nur in Folge jenes abſoluten Actes, und hat mithin das urſprüngliche Denken als das abſolut Erſte zu ſeiner Vorausſetzung.

Teleophanes. Und doch ſollte vorhin in Deiner abſoluten Negativität das Sein als der Sohn eben ſo ewig, als das Denken des Vaters und das Wiſſen des Geiſtes ſein!

Noemon. Allerdings hat das Denken das Sein und Wiſſen immer ſchon an ſich. Denn das Denken, von der Seite, daß es ſelbſt iſt (was man ihm doch nicht wird abſprechen wollen), iſt auch ſelbſt das Sein oder die Exiſtenz des Allgemeinen. Das ewige Denken iſt weſentlich nichts Anderes, als die ſchlechthin nur als urſprüngliche Thätigkeit exiſtirende wahrhafte Wirklichkeit, welche jeder innern Möglichkeit auch ein äußeres Daſein leiht.

Teleophanes. Während Du alſo vorhin das Sein erſt auf das Denken als ſeine Vorausſetzung folgen ließeſt, ſo ſind Dir jetzt alle Formen der Objectivität: Sein, Daſein, Exiſtenz, Wirklichkeit, unmittelbare Prädicate des ewigen Denkens ſelbſt. Iſt das kein Widerſpruch?

Noemon. Du machſt bei mir ja förmlich Jagd auf Widerſprüche; und dieß kommt daher, weil Du nicht unterſcheideſt. Das Sein, welches ich gleich ewig mit dem all-

gemeinen Denken ſetze, iſt die Beſonderheit, die der demſelben adäquate Ausdruck ſeines Seins iſt, und im Wiſſen des Geiſtes zur unendlichen Einzelnheit kommt, während mit dem Naturſein die ſchlechte Einzelnheit, als der dem abſoluten Denken an Würde nachſtehende und auch der Zeit nach ſpätere Ausdruck deſſelben hervortritt.

Das abſolute Denken bedarf zwar dieſes Naturſeins, um in einem dritten Proceſſe zur abſoluten Negativität wieder zurück zu gelangen, geht aber gerade darum nicht in daſſelbe auf, ſondern transſcendirt eben darüber, als das im Negiren deſſelben ſich Erhaltende. Nur eine ſolche Faſſung des Chriſtenthums durch den ſpeculativen Begriff kann ich für die orthodoxe anſehen.

Teleophanes. Weit entfernt, diejenige Faſſung des Chriſtenthums für die orthodoxe anzuſehen, wonach die abſolute Intelligenz in dem Sinne das abſolute Prius ſei, daß ſie allem Naturſein vorangehe, behaupte ich eben als die allein orthodoxe diejenige, wonach Beides abſolut ſimultan iſt und coincidirt. Denn wenn die That der abſoluten Intelligenz iſt, das Naturſein zu produciren: ſo kann das Product nicht der Zeit nach dem Producirenden folgen, weil ſonſt das Producirende vorher nicht thätig geweſen wäre; es liegt aber im Begriff der abſoluten Negativität, ewig zu energiren. Wenn es alſo, wie Du ſelbſt ſagſt, zum Behufe dieſer Energie des Andern bedarf, um aus dieſem Spiegel ſeiner ewig zu ſich ſelbſt zu kommen und bei ſich ſelbſt zu ſein: ſo muß dieſer Spiegel eben ſo ewig ſein, als das, was ſich aus demſelben in ſich ſelbſt reflectiren will. Ich habe zwar vernommen, daß Du, um dem Widerſpruche zu entgehen, das Sein ſelbſt in einem doppelten Sinne nimmſt. Das Abſolute, ſagſt Du, ſpiegelt

ſich ewig in ſeinem Andern, als dem ideell in ihm bleibenden Sein, ehe es zum realen Andersſein der Natur komme. So räumſt Du dem abſoluten Denken nur die Priorität der Würde vor dem in ihm bleibenden Sein ein. Das aus dem Abſoluten herausgefloſſene Sein hat Dir allein eine Poſteriorität nicht nur der Würde, ſondern auch der Zeit gegen das Abſolute. Ich frage Dich aber, ob dieß Spiel Gottes mit ſich ſelbſt im Logos, ohne daß mit dem Andersſein Ernſt gemacht würde, nicht, wie das Reſiduum bei Loipoteles, eine Abſtraction iſt, der die Wirklichkeit eben deßwegen fehlt, weil daſſelbe nur bis zur Beſonderheit, nicht bis zur einzelnen Subjectivität kommt.

Noemon. Dein Vorwurf iſt ungerecht. Stillſchweigend hatte ich Deine vorherige Polemik gegen unſeren Freund gebilligt, und mich heimlich darauf gefreut, in der Forderung der wirklichen Subjectivität für das Abſolute mit Dir übereinzuſtimmen. So habe ich denn auch jetzt eben im dritten Momente meiner Trinität, im Geiſte, die unendliche Einzelnheit als das von Ewigkeit her wirkliche Subject im Abſoluten aufgefaßt.

Teleophanes. Ich ſtimme ganz mit Dir darin überein, daß die Spitze der Wirklichkeit (ἡ ἀκρότης τῶν ὄντων), wie Proklus ſagt, die Einzelnheit iſt. Aber, mein Lieber, dazu gehört eben die wirkliche Einzelnheit. Wie Du aber die bloß vorgeſtellte Einzelnheit eines göttlichen Geiſtes jenſeits der Wirklichkeit für die Spitze der Wirklichkeit ausgeben kannſt, ſehe ich nicht ein. Solche anſichſeiende Wahrheit, wenn Du ſie auch als ſich ſelbſt wiſſend Dir vorſtellſt, iſt nicht das wahrhafte, weil das unentwickelte, Abſolute; am allerwenigſten iſt ſie ein Subject, und noch dazu gar das abſolut wirkliche, — da ſie vielmehr nur ein erträumtes iſt. Alſo darum iſt

Deine Anſicht nicht orthodox, weil ſie eben die anſichſeiende, jenſeitige Welt für das Höchſte hält, während ich erſt im wirklich Andern und durch Rückkehr aus ihm innerhalb deſſelben das Sich-Wiſſen des Abſoluten vollendet ſehe. In der That, würde das Abſolute, wenn ich mich ſo ausdrücken darf, ſich die Unbequemlichkeit verurſachen, aus ſeiner ihm von Euch angedichteten Beſchaulichkeit in der Trinität herauszugehen, wenn es zur vollſtändigen Selbſterkenntniß und Selbſtvollführung nicht jenes Naturſeins benöthigt wäre? Da es deſſelben bedarf, ſo iſt jener Ort der Ideen, wie wir ihn nach Ariſtoteliſcher und Alexandriniſcher Terminologie wohl nennen können, noch ohne Realität, bevor er das Reich ſeiner Gattungen oder Beſonderheiten in die unendliche Fülle der einzelnen Individuen ausgebreitet hat. Folgte nun die Schöpfung des Naturſeins der Zeit nach auf den Urproceß der Trinität, wie Du es ausdrücklich behaupteſt, ſo würde das Abſolute urſprünglich der Realität ermangeln, die es erſt hinterher durch die Schöpfung erlangte. Denn warum ſchüfe es ſonſt?

Ich verkenne nicht das Bedürfniß, was Euſebios und Noemon fühlen, das von Loipoteles leer gelaſſene Reſiduum mit Inhalt zu erfüllen. Dieſer Inhalt erſcheint ihnen aber nur in der religiöſen Form; ſie wollen ihn zwar durch Dialektik ſtützen, doch wird dieſe durch die religiöſen Vorausſetzungen zu ihr widerſprechenden Conſequenzen fortgeriſſen. Denn der Inhalt des wirklichen Univerſums, den ſie nun als die unendliche Vielheit durch Dialektik zur Einheit mit dem abſoluten Weſen zurückzuführen ſich beſtreben, ſtrahlt, zu dieſer Idealität erhoben, in den logiſchen Trinitäts-Kategorien des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen als ein falber Abglanz des Welt-Inhalts wieder. Dieſen Wiederſchein der Welt, die in der Zeitlichkeit

ſelbſt, ungeachtet jenes dialektiſchen Vernichtungsproceſſes, ihren endlichen Inhalt nach wie vor behält, ſetzen unſere Freunde in einem vorweltlichen Zuſtande als die ſpäter durch die Schöpfung und den Sündenfall getrübte abſolute Harmonie, deren Wiederherſtellung durch das jüngſte Gericht in einem nachweltlichen Zuſtande ſie zuverſichtlich hoffen; ſo daß am Ende nichts übrig bleibe, als was am Anfang allein da geweſen ſei, — jener matte Wiederſchein.

So kommt der logiſche Verſtoß herein, daß die Ewigkeit bei weitem ärmer als das Zeitliche, und das Abſtracte höher als das Concrete wäre. Denn während in Wahrheit die Logik das reale Denken nur inſofern iſt, als es ſich in dem Sein der Natur beſondert, um im abſoluten Geiſte als dem Wiſſen zur wirklichen Einzelnheit zu kommen: ſo iſt unſern Freunden die Trinität das eigentliche Vorbild und Endziel dieſes realen Welt-Proceſſes, da doch in ihr die logiſchen Kategorien gewiſſermaßen nur als ſplinterfaſelnackte Gedanken herumlaufen, ohne ihre Blöße durch das lebendige Kleid der Wirklichkeit decken zu können. Euſebios und Noemon machen alſo gegen Loipoteles zwar den Fortſchritt, wenigſtens einen gemeinten und vorgeſtellten Inhalt in deſſen ganz leeres Jenſeits hineingebracht zu haben; die Spitze der Wirklichkeit iſt aber auch ihnen noch entgangen.

Dieſe Hypoſtaſirung der logiſchen Kategorien, die auch ſchon dem Loipoteles als das ächt Transſcendente galt und zum eigentlich Göttlichen wurde, iſt nun das πρῶτον ψεῦδος aller meiner bisherigen Gegner, und ich fürchte auch derer, die ſich noch erheben werden. Die logiſchen Kategorien ſind freilich das Höchſte; ſie ſind es jedoch nur im Fleiſche der natürlichen und geiſtigen Wirklichkeit, nicht aber, wenn man ihnen eine jenſeitige

Exiſtenz, Gott weiß wo, anweiſt, und ſie dann weiter zu einem transſcendenten Subjecte perſonificirt. Was wäre das für ein Abſolutes, das in der dialektiſchen Bewegung ſeiner logiſchen Kategorien herumſchwelgte, bevor es ſich entſchlöſſe, in die Natur überzugehen? Die Dialektik des Abſoluten iſt kein müßiges Spiel mit abſtracten Kategorien, ſondern eine Welt-Dialektik, — das einzige Wort, das ich von der umgebildeten Naturphiloſophie annehme; denn die Sache hat unſer Meiſter längſt gehabt.

Nicht alſo die logiſche Idee, ſondern erſt der Geiſt iſt das wahre Abſolute. Die logiſchen Gedanken ſind noch nicht das ſich ſelber denkende Abſolute; ſie werden nur von dem Geiſte gedacht, und daher nannte ſie auch Proklus den gedachten Gott, und erſt den Geiſt den denkenden. Aber freilich iſt der abſolute Geiſt wieder nicht das hinter der wirklichen Welt der Natur und des Menſchengeiſtes ſein Weſen treibende dritte, zur Totalität gewordene Moment eines eingebildeten Urproceſſes, ſondern der in der Wirklichkeit ſtehende und aus ihr gewiſſermaßen aufblitzende und herausſprühende Geiſt, — der heilige Geiſt alſo der Geiſt der Gemeinde. Meiner Anſicht nach geht daher die abſolute Intelligenz nicht der Zeit nach dem Naturſein voran, der Würde nach aber ſteht ſie allerdings über daſſelbe; und könnteſt Du Dich auf dieſe Priorität des Gedankens beſchränken, mein beſter Noemon, ſo wären wir einig.

Loipoteles. Noemon unterſchied nicht richtig, als er Denken und Sein einander entgegenſetzte: wie er dann auch, durch Teleophanes gedrängt, ſich gezwungen ſah, dem Denken das Sein zuzuſchreiben, und ſo den Gegenſatz auch aufzuheben. Subjectivität und Objectivität hätte er einander entgegenſetzen müſſen, und eben ſo hätte Teleophanes auf dieſen Gegenſatz

eingehen ſollen; da würden ſich die Fragen ganz anders geſtellt haben. Noch iſt es Zeit, einzulenken; thut es alſo, ſonſt werdet Ihr die Frage über die Priorität nicht löſen können.

Kallilogos. Jetzt kommt Ihr endlich auf die letzten Gründe der Sache, in die ich hinabzuſteigen gedenke.

Loipoteles. Die Subjectivität des Begriffs bloß als Begriffs iſt die ſtets vollendete, an ſich ſeiende Totalität, während die Objectivität die immer unvollendete Realiſation dieſer ideellen Fülle iſt. So kommt der Subjectivität nicht allein die Priorität der Würde, ſondern auch die der Zeit zu, weil die Subjectivität bereits fertig iſt, die Objectivität aber nicht.

Teleophanes. So hat die Subjectivität aber doch nur in Bezug auf einzelne Momente der Objectivität die Priorität der Zeit vor dieſer voraus; die Objectivität überhaupt iſt aber mit der Subjectivität des Abſoluten ſo ſimultan und coincidirend, wie das Sein mit dem Denken: und was wir Sein und Denken genannt haben, hätten wir eben ſo gut Objectivität und Subjectivität, Einzelnes und Allgemeines nennen können. Da unſer Kallilogos ſich dieſen Punkt im Zuſammenhange zu erörtern vorbehalten hat, ſo ſage ich hier nur im Allgemeinen dieß, daß weder die Subjectivität noch die Objectivität, als abſtracte Momente der abſoluten Idee, ohne ſie exiſtiren können, ſondern dieſe uranfänglich die untrennbare Einheit Beider iſt, in der ſie wurzeln; ſo daß alſo die Subjectivität und Objectivität der Zeit nach weder eine hinter die andere, noch Beide zuſammen der Idee hinterdrein laufen können, die, als ihre wahre Totalität, vor ihnen nur die Priorität der Würde voraus hat.

Euſebios. Indem Dir, Teleophanes, dieſe Priorität der Idee doch wohl daſſelbe iſt, was Du vorhin die Priorität

des Gedankens nanntest: so ist mir dieser dem Intelligibeln von Dir gemachte Vorzug neu, da Du als Spinozist vielmehr die Substanz zum Höchsten machen müßtest. Willst Du also, daß ich Deine Rede verstehe, so muß ich Dich bitten, mir näher zu erläutern, wie Dir der Gedanke das absolute Prius ist.

Teleophanes. Ich fühle wohl die Schwierigkeit, die Du in meiner Ansicht findest. Denn da ich das Absolute nur im Menschengeiste zum Bewußtsein kommen lasse, so scheint daraus hervorzugehen, daß dieses Bewußtsein, also das absolute Denken, ein in der Zeit Entstandenes sei, wie umgekehrt unser Noemon das Natursein erst hinterher entstehen läßt. Ich will hier nicht zu meinen Gunsten den Satz des Aristoteles anführen, daß das der Würde nach Höhere doch der Zeit nach später sein könne. Denn es ist schon mißliebig, nur überhaupt das Vollkommene aus dem Unvollkommenen entspringen zu lassen, selbst wenn dieß Vollkommene, nach dem Ausdruck der Naturphilosophie, aus seinem eigenen Unvollkommenen hervorgeht, also schon an sich darin enthalten ist. Noch weniger aber wirst Du zugeben wollen, daß sich der Geist erst aus der Natur entwickelt habe, wenn sie auch selber eine bewußtlose Vernunft in sich schließt.

Jene in meiner Ansicht enthaltene Schwierigkeit läßt sich aber leicht dadurch lösen, daß ich die Ewigkeit des Menschengeschlechts behaupte. Die Nothwendigkeit dieser Behauptung liegt schon darin, daß die Gattungen der Dinge ewig sind, wie sie denn selbst Noemon im Logos als dessen Besonderheiten ewig eingeschlossen zugeben wird. Sind aber die Gattungen ewig, so müssen sie sich auch ewig in einzelne Exemplare auseinandergelegt haben; denn sonst würden sie eine unwirkliche Besonderheit bleiben. Vor Allem sind also Menschen eben so ewig, als

die menſchliche Gattung. Daß die Geologie mit Sicherheit noch keine foſſile Menſchen aufzufinden vermochte, rührt daher, daß man den Ort (das Paradies) noch nicht kennt, wo vor der großen Kataſtrophe allein Menſchen auf der Erde wohnen konnten. Und ſo behaupte ich denn, um die Priorität des Gedankens der Würde nach zu retten, ohne deſſen Poſteriorität der Zeit nach einzuräumen, daß ſchon in dem vorhin von mir geſchilderten Urzuſtande der Unſchuld, wo das menſchliche Individuum in inſtinctartiger Einheit mit dem Abſoluten war, dieſes als die ſich unmittelbar im Menſchen wiſſende Idee erſchien, bis das Menſchengeſchlecht durch den Sündenfall in die Trennung der Subjectivität und Objectivität verfiel, um am Ziele der Geſchichte wieder zur Einheit der abſoluten Idee, aber als einer hervorgebrachten Einheit, zurückzukehren. Nur im Mittelzuſtande der Weltgeſchichte hat die Subjectivität die Priorität der Würde vor der Objectivität, eben weil die Idee noch nicht vollſtändig darin realiſirt iſt. Bleibt ſo der abſolute Gedanke der Würde nach unbedingt das abſolute Prius, ſo iſt er es der Zeit nach nur gewiſſermaßen, nämlich nicht als entwickelter Gedanke, ſondern nur als anſichſeiender, — freilich ohne Reſiduum. Und wo wir dieß nur nicht haben, was thut dem Behaupter der abſoluten Idealität der Zeit die kleine Spanne derſelben? während welcher ſie ſich in der Geſchichte dem ewigen Weltzwecke widerborſtig zeigt, im Augenblicke, wo ſie, und zwar nicht nur trotz, ſondern ſogar vermittelſt dieſer Widerborſtigkeit, dem abſoluten Ziele ſelbſt immer näher rückt.

Noemon. Siehſt Du denn aber nicht ein, daß, indem Du ſo das Menſchengeſchlecht zum ewigen Träger des abſoluten Selbſtbewußtſeins machſt, Du das Abſolute als die Wirkung und die endliche Perſönlichkeit als die Urſache ausſprichſt? da

doch in Wahrheit die endlichen Perſonen gar keine Perſonen wären, wenn nicht das abſolute Denken, als die ihnen vorausgeſetzte Urperſon, ihr Urheber wäre. Ja, nicht nur der Menſch, die ganze Welt würde erſt durch ihre Selbſt-Realiſirung das Abſolute vollenden, das alſo auch der Welt Wirkung wäre, ſtatt daß ich bisher immer gehört habe, das Abſolute ſei die Urſache der Welt.

Teleophanes. Letzteres iſt aber ſo falſch, als Erſteres, wenn Du Jenes auch vom Hörenſagen weißt. Denn das Cauſalitäts-Verhältniß darf gar nicht eine Kategorie des Abſoluten und der Welt ſein, weil es ein endliches Verhältniß iſt, worin eine Subſtanz äußerlich auf die andere bezogen iſt. Das Abſolute hat aber keine Subſtanz ſich gegenüber; es exiſtirt überhaupt für daſſelbe keine zweite Subſtanz, und die Welt iſt alſo nur die Totalität der Accidenzien der Subſtanz. Doch ich argumentire ja mit Spinoziſtiſchen Kategorien, die Ihr ſämmtlich deprecirt. Ebenſo würdeſt Du aber auch unter der Vorausſetzung einer Urperſon nicht behaupten dürfen, daß die Welt ihr als eine ſelbſtſtändige Subſtanz gegenübertrete, auf welche ſie wirkte. Willſt Du alſo die Cauſalität auf das Verhältniß des Abſoluten zur Welt anwenden, ſo mußt Du dieſe Kategorie umkehren, und wie Spinoza ſagen, das Abſolute ſei die Urſache ſeiner ſelbſt. Weil das Abſolute erſt in ſeiner Wirkung iſt, was es iſt, ſo iſt das Sein oder die Objectivität auch von dieſer Seite als der abſoluten Intelligenz nothwendig gefordert. Erſt die That des Abſoluten iſt ſein anſichſeiendes Weſen.

Am Anfang war die That,

muß ich alſo ſchreiben,

Wenn ich vom Geiſt erleuchtet bin.

Loipoteles. Machſt Du nicht hier, um dem Reſiduum zu entgehen, das ich noch immer nicht fallen laſſen kann, das Denken als ein jenſeitiges Subject zum abſoluten Principe? Denn in der That, Du ſcheinſt mir ganz auf Euſebios' und Noemons Seite überzutreten.

Teleophanes. Keineswegs! Sondern während ich zuerſt gegen die anſichſeiende Totalität, die Du annimmſt, durchführte, daß auch ſchon uranfänglich eine ſich wiſſende Intelligenz, nämlich als Inſpiration, vorhanden ſei: ſo mußte ich darauf gegen das fixe Subject der andern Freunde nachweiſen, daß dieſe denkende Intelligenz, die ſie nicht in meiner Anſicht finden wollten, nur als Anſichſein das abſolute Prius der ganzen zeitlichen Entwickelung ſei. Wenn aber ich vom abſoluten Prius dieſer Intelligenz ſpreche, ſo wirſt Du mir doch zutrauen, daß ich darunter die abſolut objective Vernunft verſtehe, die ſich im natürlichen Univerſum und im Menſchengeſchlecht als bewußtloſe und bewußte Intelligenz manifeſtirt, ohne das aparte Privat-Eigenthum eines unendlichen transſcendenten Subjects zu ſein.

Noemon. Eben weil Du ein ſolches läugneſt, bleibt Dir nichts übrig, als die menſchliche Einzelnheit für nothwendig zur Wirklichkeit des Abſoluten zu halten; und das iſt doch eine Degradation des Abſoluten, die ich nie und nimmer zugeben werde.

Teleophanes. Allerdings behaupte ich, daß zur Wirklichkeit des Abſoluten Einzelnes gehöre, wie Du ſelbſt den Geiſt, der nach Dir die Trinität erſt vollendet, das Moment der Einzelnheit genannt haſt. Aber dieſe oder jene Einzelnheit iſt dem Abſoluten nicht nothwendig, und darum iſt es nicht an ſie gebunden. Du ſelbſt aber verfällſt in den Fehler, den Du mir

vorwirfſt. Denn Dein transſcendentes Subject iſt dieſes Einzelne, wenn ich Dich recht verſtehe. Um nun nicht gegen eine falſche Vorausſetzung zu argumentiren, ſo frage ich Dich: Hältſt Du das Einzelne nur überhaupt oder ein Einzelnes, d. h. die Eine Einzelnheit, als dem Abſoluten nothwendig?

Noemon. Ehe ich hierauf antworte, ...

Teleophanes. Ich gehe nicht weiter, bevor Du dieß gethan. Du ſollſt mir nicht, wie Loipoteles, entwiſchen, den ich erſt ganz zuletzt erhaſcht habe, als ich ihn auf jener Subreption ertappte.

Noemon. Ich kann Deine Frage nicht eher beantworten, als bis Du Dich von dem Vorwurf gereinigt haſt, daß Du die ſinnliche Einzelnheit des menſchlichen Individuums für nothwendig zur Verwirklichung des Abſoluten hältſt.

Teleophanes. Nun gut, ich folge Dir zunächſt auch noch in dieſe Schlangenwindung; doch laß ich Dich darum mit meiner vorigen Frage nicht aus den Augen. Die ſinnliche Einzelnheit iſt inſofern allerdings zur Exiſtenz des Abſoluten erforderlich, als nur durch Negation des natürlichen Menſchen der geiſtige angezogen werden kann. Iſt doch ſelbſt nach unſern religiöſen Traditionen die ſinnliche Einzelnheit dem Abſoluten nothwendig. Hätte es ſie ſonſt, der Sage zufolge, vor 1844 Jahren angezogen? Was die Religion aber in eine Einzel-Vorſtellung concentrirt, und als etwas der Gottheit zu irgend einer Zeit ein Mal — in der Paſſion — Paſſirtes darſtellt, das erkennt die Philoſophie als eine ewige That in ihrer abſoluten Nothwendigkeit, alſo als die ewige Menſchwerdung des Abſoluten.

Noemon. Gerade dadurch, daß Du die ſinnliche Einzelnheit zu einer ewigen Bedingung der Exiſtenz des Abſoluten

machſt, derogirſt Du der Priorität des Gedankens gegen Dein beſſeres Wiſſen und Wollen, und hältſt die Natur für die einzige Wirklichkeit.

Teleophanes. Wie könnt' ich dieß, da ich ſie in der Wiedergeburt zum geiſtigen Menſchen als einen ſtets verſchwindenden Schein ſetze?

Noemon. Immer läßt Du die abſolute Intelligenz nicht in ſich ſelbſt zu ſich ſelber kommen, ſondern im Andern; ſo daß ſie durchaus dem Naturſein Preis gegeben iſt.

Teleophanes. In ſich ſelbſt braucht die abſolute Intelligenz nicht zu ſich ſelbſt zu kommen, und wäre eben darin, wie ich vorhin ausführte, im Leeren, wo ſie nichts griffe als allein ihre abſtracte Allgemeinheit. Nur im Andern iſt das Intelligente inhaltsvoll bei ſich ſelbſt; und nur ſo überwindet der freie Gedanke, wie Anaragoras ſagt. Dazu, im Jenſeits, wo kein Naturſein iſt, ſeine Kräfte zu äußern, würde ſelbſt dem Abſoluten die Macht fehlen; und es könnte darin alſo nur ſeine Ohnmacht zeigen. Wirken nicht auch die Kepplerſchen Geſetze nur in der Materie, nicht außerhalb derſelben? Dennoch ſind ſie, als freie Intelligenz der Natur, um mit Loipoteles zu ſprechen, in der Materie unabhängig von ihr. Ohne Folie glänzt kein Edelſtein.

Noemon. Davon wirſt Du aber Deine Anſicht nicht befreien können, daß das Abſolute unvollendet iſt, weil es Dir nur in der Zeit und im Menſchen zur Erſcheinung kommt.

Teleophanes. Auch dieſen Einwand hätteſt Du nicht gemacht, wenn Du nur meine Schlußbetrachtungen in der Disputation gegen Loipoteles beachtet hätteſt, worin ich ſage, daß die Evolution der Zeit ſelbſt nur ein Auseinandergeriſſenſein der untrennbaren Momente des Abſoluten iſt, die ſchlechthin als

Eine in ihrer Bewegung doch ruhende Einheit aufgefaßt werden müſſen.

Noemon. Nun, ſo habe ich zum Schluſſe noch einen Punkt zu berühren, den Du noch keineswegs aufgehellt haſt. Ich hypoſtaſire und perſonificire allerdings die logiſche Idee, wie Du es nennſt. Denn nur wenn dieß Denken als das abſolute Denken, welches die Gedanken der Natur und des Geiſtes in ſich ſchließt, eine transſcendente Exiſtenz als wiſſende und wollende Urperſon hat, kann ich es ein Selbſtſtändiges und das Naturſein ein Geſetztes nennen. Wie Du es aber auffaßt, bleibt das Naturſein immer die Bedingung des abſoluten Gedankens, der damit ſelbſt zu einem Bedingten, Abhängigen wird.

Teleophanes. Es geht mir wie Dir, ich habe auch noch einen Punkt unerledigt auf dem Herzen; und ſobald ich Deinen letzten Angriff werde zurückgewieſen haben, möchte ich mit meinem Anliegen hervortreten.

Ich gebe zu, daß das abſolute Denken durch die Materie bedingt iſt: die Kepplerſchen Geſetze alſo z. B. nicht thätige Kräfte der Natur ſein könnten ohne die Materie, die mithin ihre conditio sine qua non iſt. Daraus folgt aber keineswegs die Abhängigkeit des Denkens von der Materie; und um dieß zu beweiſen, muß ich mich auf die logiſche Betrachtung der Kategorie der Bedingung einlaſſen.

Eine Sache, die aus Bedingungen hervorgeht, kann nämlich ſehr wohl die Priorität der Würde vor ihren Bedingungen haben, wenn dieſe ihr auch der Zeit nach vorangehen. Zunächſt freilich erſcheinen die Bedingungen als die vorher in der Zeit und im Raume auseinander geſtreuten Gründe der Sache ſelbſt, welche durch ihr Zuſammengefaßtwerden dieſelbe ſetzen.

Als vereinzelte Momente der Sache, ſind ſie aber doch wohl nicht das Selbſtſtändige und Thätige; ſondern hat das Ganze, wie Ariſtoteles ſagt, die Priorität vor den Theilen, ſo ſind dieſe Bedingungen, als das, worin die Sache ſich ihr ſelbſt vorausſetzt, nur das mit dem Scheine des Nichtgeſetztſeins Geſetzte. Die Bedingungen, als bloßes Geſetztſein, werden alſo in ihrer unmittelbaren Exiſtenz durch die Gewalt der ſich zum Daſein drängenden Sache negirt, und geſetzt als das, was ſie in Wahrheit ſind, — als unſelbſtſtändige Momente der Sache ſelbſt. Keine Bedingung iſt für ſich der ſetzende Grund der Sache: dieſe iſt nur da, wenn die Totalität der Bedingungen da iſt; denn dieſe Totalität iſt eben die Sache ſelbſt. Durch Negation ihrer Bedingungen geht alſo die Sache aus ihren Prämiſſen nur mit ſich ſelbſt zuſammen; denn ſie war ſchon an ſich in denſelben enthalten, um aus dem, was ſie ſelbſt geſetzt hat, in die Exiſtenz zu treten.

Eben ſo ſetzt in unſerem Falle das abſolute Denken ſich die unendliche Mannigfaltigkeit des materiellen Univerſums voraus, um aus ihr zur intellectuellen Einheit ſeiner ſelbſt zu gelangen; es iſt aber auch ſchon wirklich am Anfange vorhanden, als die Geſetze der Natur, als das Gemeinbewußtſein der urſprünglichen Menſchheit, als der Genius der Kunſt, als religiöſes Seherthum. Denn nur ſo kann es, als ſich ſelbſt denkendes Abſolutes, der Würde nach das abſolute Prius des Naturſeins ſein, der Zeit nach aber abſolut mit ihm ſimultan und coincidirend.

So viel über das Verhältniß des abſoluten Denkens zum Univerſum überhaupt. In Bezug auf's einzelne menſchliche Individuum ſtellt ſich die Sache freilich etwas anders. Hier hat die Materie allerdings die Priorität der Zeit; was aber

dem Denken des Menſchen die Priorität der Würde immer noch nicht raubt. Wir ſind alle zuerſt Fleiſch und Materie; und die Blüthe des Gedankens, die ſich mit dem reifenden Körper am menſchlichen Gehirn entfaltet (weßhalb die Naturphiloſophie das menſchliche Gehirn auch die Blüthe der Natur nannte), iſt bei jedem Einzelnen von uns das Letzte, in der Totalität aber auch ſchon immer vor jedem empiriſch gegebenen Einzelnen vorhanden. Denn es läßt ſich in der Zeit nie ein realer Moment fixiren, wo einmal ein Gedanke ohne Materie, oder eine Materie ohne Gedanken geweſen wäre, weil jedes natürlich entſtandene Individuum, welches mit dem Naturſein beginnt, ein Individuum mit erſtarktem Denken als ſeinen Erzeuger vorausſetzt.

Wende ich mich nun zu dem Punkte, auf welchen ich noch die Aufmerkſamkeit der Verſammlung leiten wollte, ſo ſchenke ich Dir die Antwort nicht, die Du mir noch auf meine vorhin von Dir unberückſichtigt gelaſſene Frage ſchuldig bliebſt. Ich bin mit Dir und mit Euſebios darüber einig, daß wir die Einzelnheit zur Vollendung des Abſoluten fordern; und wir verwerfen ſämmtlich die Anſicht des Loipoteles, deſſen ideelle Totalität die Einzelnheit gar nicht in ſich ſchloß, ja ſelbſt, wo er ſie zu einem Quaſi-Wiſſen potenziren wollte, das Fixirtſein in einer Einzelnheit durch die vage Vorſtellung einer freien Intelligenz umgehen wollte. Damit ich nun ſehe, ob unſer Bündniß gegen den Verfechter eines bloß anſichſeienden Abſoluten auf dauerhaften Grundlagen beruht, wiederhole ich meine Frage, ob die Exiſtenz des Abſoluten an die Einzelnheit *überhaupt* oder an *eine beſtimmte* Einzelnheit gebunden ſei.

Noemon. Das Abſolute iſt allerdings *Eine* Einzelnheit, die ſich aber als die unendliche, dem Allgemeinen ganz

adäquate Einzelnheit von den vielen beſondern Einzelnheiten dadurch unterſcheidet, daß dieſe dem Allgemeinen mehr oder weniger unangemeſſen ſind.

Teleophanes. Iſt nun aber dieſe unendliche, dem Begriffe abſolut angemeſſene Einzelnheit die in allen ſinnlichen Einzelnheiten ſich wiederfindende, oder eine für ſich als dieſe einzelne Einzelnheit den übrigen gegenüberſtehende und in ſich ſeiende Perſon?

Noemon. Sie iſt Beides; als Subſtanz iſt ſie das allgemeine Weſen der Menſchen, als transſcendentes Subject die für ſich ſelbſt ſeiende Einzelnheit des Abſoluten.

Teleophanes. Da fällſt Du ja aber wieder in den Irrthum, den ich ſchon gegen den Euſebios ſiegreich glaube widerlegt zu haben; und ich kann ſo zuſammen von Euch Abſchied nehmen. Wird nämlich die unendliche Einzelnheit zu einer beſondern Einzelnheit gegen alle übrigen gemacht, ſo wird ſie dadurch ſelbſt beſchränkt und endlich; denn ſie iſt nur ein zu dieſen neu hinzukommendes, alſo numeriſches Eins, das als Eins mit dem ſpröden Fürſichſein behaftet iſt. Hier möchte ich Dir die Terminologie des Ariſtoteles entgegenhalten, der ſchon ſehr ſchön ſagt, daß das Princip nur der Idee nach Eins ſein könne (εἴδει ἕν), nicht aber der Zahl nach (ἀριθμῷ ἕν); denn wäre es numeriſch Eins, ſo könnte es auch nur einmal vorhanden ſein, nicht in der unendlichen Vielheit der Individuen ſich wiederholen: wie der Buchſtabe a nur in Einer Silbe vorkommen könnte, wenn dieß Princip der Silbe numeriſch Eins wäre. Ferner ſchließt jedes numeriſche Eins nicht nur die anderen aus, ſondern wird auch von denſelben ausgeſchloſſen. Wie aber ſchon die Unendlichkeit und Endlichkeit, die der Stufe des Seins angehören, nicht einander äußerlich bleiben, ſondern

die wahre Unendlichkeit nur die iſt, welche dieß im Endlichen iſt, eben ſo verhält es ſich mit der unendlichen und der endlichen Einzelnheit. Im Andern iſt die unendliche Einzelnheit für ſich, als die ſich in den numeriſch Einzelnen perſonificirende allgemeine Idee. Du aber willſt das Fürſichſein, welches ſie außer den endlichen Einzelnheiten hat, für das Höchſte anſehen. Das iſt jedoch ein abſtractes Fürſichſein, dem alle übrigen Einzelnen noch als Grenzen gegenüberſtehen. Die abſolute Negativität, die Du mit Recht zum Princip machſt, hätte Dich doch lehren ſollen, daß, indem das endliche Subject in ſeinem abſtracten Fürſichſein negirt iſt, das unendliche Subject an deſſen Stelle rückt, ohne aber in deſſen abſtractes Fürſichſein zurückzufallen. Suchte das abſolute Subject ſich noch ſolch' einen Platz für ſich, ſo wäre das abſtracte Fürſichſein an dieſem Punkt noch nicht abſorbirt, und ſo die abſolute Negativität noch nicht gänzlich vollzogen; denn ſie negirt ſowohl die Endlichkeit, als die ſchlechte Unendlichkeit.

Kallilogos. Sobald aber die unendliche Subjectivität nur im Andern für ſich iſt, hört ſie auf, wahrhaft für ſich zu ſein.

Teleophanes. Du hätteſt Recht, mein Freund, wenn das Andersſein perennirte; es iſt aber eben die Macht des Abſoluten, es als Andersſein zu zerbrechen, im Andern die abſolute Idealität nicht zu verlieren, ſondern darin abſolut bei ſich ſelbſt zu ſein. Das Andersſein, worin das Abſolute reſidirt, ſchmilzt vor ihm wie Schnee an der Frühlingsſonne. Hätte das Abſolute aber noch einen Ort, wo dieß Idealiſiren des Andern fortfiele: ſo wäre es dadurch ſelbſt ein Anderes für die, außerhalb deren es ſein wahrhaftes Fürſichſein ſetzen wollte, das alſo gerade dadurch zu einem unwahren würde.

Dieſes Idealiſiren des Andern iſt der aus dem erſten Adam hervorgehende zweite Adam, der aus dem natürlichen Menſchen entſpringende, wiedergeborne Menſch, der mit jenem im Streite liegt; und Du wirſt ſelbſt ſchon beide Menſchen in Dir im Kampfe begriffen geſehen haben. Der Eine iſt die ſelbſtſüchtige, ſcheelſüchtige, kurz die ſinnliche, intereſſirte Individualität; der andere iſt die ſittliche Perſönlichkeit, der die Wahrheit denkende, nur die Sache im Auge habende Menſch, welcher in dieſem Wiſſen und Handeln die adäquate Darſtellung des abſoluten Subjects und deſſen ewige Menſchwerdung iſt.

Der dritte Freund des Kallilogos. Teleophanes hat in dieſem Kampfe den Sieg davon getragen!

Kallilogos. Gemach! mein Geliebteſter. Wir ſind noch nicht am Ende der Tage, wie Teleophanes ſie uns ſchon prophezeien will, und noch viel weniger der Kämpfe; und da meine Reihe nun gekommen iſt, ſo will ich auch muthig in die Schranken treten.

Zunächſt werde ich Euch ſagen, weßhalb Teleophanes bisher den Sieg davon trug. Er war unwiderlegbar, weil Loipoteles auf der einen, Euſebios und Noemon auf der andern Seite ihm ſucceſſiv nur in die eine oder die andere Flanke fielen; ſo daß er immer gegen jede Attake die andere Phaſe der Wahrheit, die dem jedesmaligen Angreifer fehlte, ſiegreich herauskehren konnte. Als Loipoteles zuerſt mit dem anſichſeienden Möglichkeits-Reſiduum gegen ihn ſtritt, hielt Teleophanes ihm die wirkliche Subjectivität als das wahrhaft ſeiende Abſolute entgegen. Nachdem dann umgekehrt Euſebios und Noemon ihrem Gegner die transſcendente Urperſon entgegenhielten als eine feſtgefrorne Wirklichkeit des Jenſeits, da kehrte derſelbe die vom Loipoteles ihm gelieferte Waffe der beweglichen Entwickelung,

zu deren Eingeſtändniß er nicht ohne Mühe durch Lolpoteles' Hiebe konnte bewogen werden, gegen ſeine neuen Widerſacher hervor. Daraus erklärt ſich auch die ſonderbare Erſcheinung, daß Lolpoteles gleich auf ſeine Seite treten konnte, als der Kampf mit dem Euſebios begann: und nachher Noemon ebenfalls geſtand, mit dem Teleophanes in gewiſſer Beziehung übereinzuſtimmen, — eine Uebereinſtimmung, die Euſebios ſogar eifrigſt herbeizuführen beſtrebt war. Scheint es hiernach, Teleophanes ſtehe in der richtigen Mitte, indem er beide einſeitigen Extreme von ſich abwehren konnte: ſo hat er beide Momente der Wahrheit doch, wie ſchon Euſebios richtig andeutete, nur zum Widerſpruch in ſeiner Anſicht vereint. Dieſen Punkt hätte Euſebios ausführlicher urgiren ſollen.

Um den Teleophanes alſo nunmehr ſiegreich zu widerlegen, werde ich das anſichſeiende Reſiduum und das transſcendente Subject, die meine Vorgänger iſolirten, in Eine concrete Einheit dialektiſch zuſammenfaſſen, und den Teleophanes ſo mit meiner logiſchen Doppelflinte auf's Korn nehmen. Ich behaupte demnach, das Abſolute iſt nicht ſchon als anſichſeiende Totalität, die freilich nicht beſſer als das Blindſeiende unſeres jetzigen Naturphiloſophen wäre, das Höchſte, ſondern erſt als transſcendentes Subject, das aber in dieſer ſeiner exiſtirenden Wirklichkeit darum doch die unendliche Fülle der ideellen Totalität nicht verloren hat, mit der es über die immer beſchränkte Objectivität der Welt übergreift. Als unendlich exiſtirende Subjectivität iſt alſo das Abſolute dem Univerſum transſcendent, weil es ſeine unendliche Fülle nie gänzlich in daſſelbe ausgießt, ſondern als ſich wiſſendes und wollendes Reſiduum über alle ſeine Schöpfungen und Offenbarungen unendlich erhaben bleibt. Dennoch iſt es nicht als ruhendes Subject, ſondern nur in

Einheit mit ſeinen Offenbarungen, alſo als die Totalität des ganzen Proceſſes, die mithin nie abgeſchloſſen iſt, das wahre Abſolute.

Dieß wollte ich nur im Allgemeinen und ganz vorläufig über die Art der Kriegführung ſagen, die ich gegen unſeren Freund in Anwendung zu bringen gedenke. Was die ſieben Schanzkörbe betrifft, die Loipoteles gegen die Feſtung der gegneriſchen Anſichten aufgepflanzt hat, ſo halte ich ſie auch für erſchöpfend. Da nun Loipoteles ſelbſt den erſten und fünften Punkt, Euſebios und Noemon den zweiten, dritten und ſiebenten ausführlicher beſprochen haben, Teleophanes auch ſelbſt den ſechsten ſchon zur genügenden Erledigung gebracht hat, ſo bleibt mir nur der vierte übrig; und wie er der mittlere iſt, ſo enthält er auch den wahren Kern der Sache und gewiſſermaßen das Centrum des Angriffs, während Loipoteles den linken Flügel, Euſebios aber und Noemon den rechten unſerer Angriffs-Colonne bildeten, — wenn ich denn doch mit dem Strom ſchwimmen und ſolcher vorhin von mir getadelten Eintheilung Raum geben ſoll. Der hauptſächliche Inhalt meines Angriffs ſind aber die Worte des vierten Punktes bei Loipoteles: „Was Teleophanes den abſoluten oder allgemeinen Geiſt nennt, iſt nur der objective.“ Die Sittlichkeit macht Teleophanes zum Abſoluten; das Ende ſeiner Rede gegen Noemon hat dieß klar bewieſen. Darüber triumphirt einer meiner hier gegenwärtigen Freunde, während ich dem von dem Teleophanes verunglimpften Bewohner der ultima Thule wegen der Beſchuldigung eines ſittlichen Atheismus nur Recht geben kann. Um dieſen Einen Angriffspunkt gruppiren ſich nun aber andere, die in den übrigen Anklagepunkten des Loipoteles auch ſchon angeklungen ſind, und die, zu Einer Totalität abgerundet, mir im Ganzen drei

Controvers-Punkte ergeben, welche ich mit dem Teleophanes auszufechten begehre.

Der erſte Punkt meiner ſachlichen Oppoſition gegen den Teleophanes (denn die anfänglichen Plänkeleien will ich uns nicht in Anrechnung bringen) betrifft nämlich eine rein logiſche Frage, wo ich unſeren Philoſophen arger dialektiſcher Schnitzer zu überführen gedenke. Die logiſchen Kategorien ſind unſerem Freunde nur Abſtractionen, während ein ſo tiefer Denker, wie er ſich wohl zu ſein rühmt, die Wirklichkeit des Gedankens doch in der Logik hätte anerkennen ſollen, um ſo mehr da er des Noemon Vorwurf von ſich abgewälzt hat, das Denken gegen das Sein herabzuſetzen.

Teleophanes. Sagt ich's doch, daß wir wieder eine Hypoſtaſirung der logiſchen Idee bekommen würden!

Ein vierter Freund des Kallilogos. Die logiſche Idee kommt auch an zwei Stellen des Syſtems vor: einmal iſt ſie die abſtracte, nur gedachte Idee, wie Teleophanes ſich ſehr gut ausdrückte, und die muß man allerdings nicht hypoſtaſiren und perſonificiren. Wer thut dieß aber auch? Die andere Stelle der logiſchen Idee iſt am Ende der Geſchichte der Philoſophie, wo ſie aus dem Proceſſe der ſich ſelbſt findenden Wahrheit als der abſolute, ſeiner ſelbſt bewußte Geiſt hervorgeht. Dieſe logiſche Idee meinen gewiß unſere Freunde, und haben dann auch Recht, ſie zu hypoſtaſiren und zu perſonificiren, weil in ihr das transſcendente Abſolute zur adäquaten Exiſtenz ſeiner ſelbſt gelangt.

Lolpoteles, Euſebios, Noemon und Kallilogos. Ja allerdings, ſo meinen wir es.

Teleophanes. Dieſe ſich wiſſende logiſche Idee iſt aber, als die höchſte Spitze des Geſchichte der Philoſophie, doch nur das Sichwiſſen des Abſoluten im Menſchen, aber kein trans-

ſcendentes Subject; denn nur die Menſchheit hat eine Geſchichte der Philoſophie durchgemacht. Dieſe ſogenannte zweite logiſche Idee findet alſo ihre Hypoſtaſe und Perſonification nur im philoſophiſchen Denker, nicht in einem transſcendenten Subjecte, und iſt mithin nicht mehr die reine logiſche Idee, ſondern der abſolute Geiſt ſelbſt. Dann wird aber auch die logiſche Idee nicht zweimal im Syſtem vorkommen; was ſie ſo wenig als irgend ein anderer Standpunkt, einer geſunden Methode zufolge, vermag.

Kallilogos. Die Geſchichte der Philoſophie ſchon als das Höchſte zu ſetzen, iſt eben Dein Irrthum, wie mein dritter Punkt zeigen wird, nachdem ich auch noch im zweiten mich auf die bloß logiſche Grundlegung dieſer Widerlegung Deiner Anſichten beſchränkt haben werde. Hierbei mißbillige ich nun den Loipoteles, wenn er von Dir fordert, ſtatt Allgemeinheit und Einzelnheit, Subjectivität und Objectivität zur Beweisführung der Perſönlichkeit des Abſoluten anzuwenden. Beide Paare von Kategorien muß man, wie Du es auch gethan haſt, hereinziehen; und zwar will ich das erſte Paar in meinem erſten Punkte, das zweite im zweiten erörtern. Freilich muß man, was nun das erſte Paar betrifft, Allgemeinheit und Einzelnheit nicht als ſolche Abſtractionen in der Logik hinſtellen oder als bloße Momente des Begriffs; und weil Du dieß gethan haſt, mein Teleophanes, ſo hatte Loipoteles auch wiederum Recht, Dich anzugreifen. Mir ſind dagegen die Momente des Begriffs, das Allgemeine, das Beſondere und das Einzelne, ſelbſt Totalitäten.

Loipoteles. Dieß werden ſie erſt im Urtheil und im Schluß.

Teleophanes. Da ſpringt Loipoteles mir ſchon wieder

aus richtigem Inſtincte bei, weil er fürchtet, man werde ſeine anſichſeiende Totalität zu ſehr überladen: und zwar wieder mit dem Stoffe der Trinität, den auch ſchon Euſebios und Noemon hereinbrachten.

Kallilogos. Ich will entwickeln, wie ich es verſtehe. Das Allgemeine iſt ſelbſt nicht abſtract, ſondern in einem erſten Kreiſe des Seins als concretes Allgemeines, als die ideelle Totalität, wie Loipoteles ſehr richtig ſagt, die unendliche Fülle der Beſonderheiten. Dieſe ſind aber im Allgemeinen noch nicht als beſondere Exiſtenzen auseinandergelegt; ſie ſind in Eine Einheit zuſammengefaßt, und dieſe Einheit nenne ich die Einzelnheit, aber die noch ganz allgemeine Einzelnheit, wie jene Beſonderheiten, als die Gattungen der Dinge, auch die nur allgemeinen Beſonderheiten waren. Der zweite Kreis iſt der Kreis der Beſonderheiten als ſolcher. Hier iſt die Grundlage die allgemeine Beſonderheit ſelbſt, die Gattung, die ſich wieder in eine Totalität von beſondern Beſonderheiten auslegt, welche in der beſondern Einzelnheit zur Einheit zuſammengezogen werden. Der dritte Kreis, in welchem die Allgemeinheit und Beſonderheit als ſolche in Eins zuſammenſchmelzen, iſt eben die abſolute Einzelnheit, die erſt die wahrhaft totale Subjectivität iſt.

Euſebios. Die drei Einzelnheiten dieſes logiſchen Urproceſſes nennt der Fahnenträger des Monismus des Gedankens eben mit Recht die drei Urſubjecte der Trinität.

Noemon. Womit ich ganz übereinſtimme.

Kallilogos. Beiſpiele mögen erläutern, was ich meine. In der Religion iſt allerdings der Begriff Gottes, als Trinität, die allgemeine Einzelnheit, worin die drei Momente des Begriffs, Allgemeinheit, Beſonderheit und Einzelnheit, noch ohne

reale Unterſchiedenheit, alſo noch nicht als Perſonen erſcheinen. In der Natur entfaltet ſich der Kreis der Beſonderheit, während der Geiſt, auf ſeine höchſte Spitze gebracht, unter die Kategorie der abſoluten Einzelnheit fällt. Auf einem andern Gebiete iſt die Idee des Staats, welche alle beſonderen Staaten in ſich ſchließt, die allgemeine Einzelnheit. Ein beſonderer Staat mit ſeiner Nationalität und Verfaſſung iſt, als Volks-Individuum, eine beſondere Einzelnheit. Erſt der Weltgeiſt, der in allen geſchichtlichen Staaten ſich als die allgemeine Idee des Rechts und Staats erkennt, iſt die in dieſen Beſonderheiten ſich realiſirende abſolute Einzelnheit. Oder: Das Thierreich iſt ein abſtract-Allgemeines, welches aber alle Gattungen der Thiere in ſich ſchließt; und da ſie im Allgemeinen zu Einer Einheit zuſammengepreßt ſind, ſo muß ich dieſe Einheit die allgemeine Einzelnheit nennen. Indem jede Gattung der Thiere wieder eine Menge von Arten unter ſich begreift, ſo tritt dieſelbe Betrachtungsweiſe ein; und das in der Gattung ihre Arten in Eins Zuſammenfaſſende können wir die beſondere Einzelnheit nennen. Daß endlich die Totalität des ganzen Thierreichs ſich in jeder Gattung und Art deſſelben als das mit ſich Identiſche wiederfindet, iſt die abſolute Einzelnheit, die in allem Beſondern die bei ſich ſelbſt ſeiende Allgemeinheit iſt. Dasjenige Einzelne, welches nun alle Allgemeinheiten, Beſonderungen und Vereinzelungen in ſeiner Abſolutheit zuſammenfaßt, iſt die abſolute Subjectivität in ihrer freien Sichſelbſthervorbringung. Dieß iſt mein erſter Punkt.

Teleophanes. Iſt dieß auch nicht ganz Eure transſcendente Trinität, o Euſebios und Noemon, in ihrer abſtruſen Jenſeitigkeit: ſo iſt es doch eine ziemlich Böhme'ſche Anwendung derſelben auf Thiere, Kräuter und Gras, wie der Teutoniſche Theoſoph ſich

ausdrückte, und wegen dieſer Immanenz ſchon immer Eurer transſcendenten Vorſtellung vorzuziehen.

Man ſieht doch, wo und wie.

Kallilogos. Ich gehe zweitens zu den Kategorien der Idee, zur Subjectivität und Objectivität über. Hier iſt der große Fehler unſeres Freundes, daß er die Subjectivität und Objectivität zu gleichen Theilen die Erbſchaft der Idee antreten läßt, und jeder dieſer beiden Kategorien alſo denſelben Werth zuſchreibt. Bei ihm iſt mithin die zuſammenfaſſende Subjectivität des Schöpfers nicht höher, als die auseinandergeriſſene Vielheit der geſchaffenen Objecte; — kurz er hat das große Princip unſeres Meiſters von der „übergreifenden Subjectivität" ganz aus den Augen verloren. Loipoteles hat in ſeiner ideellen Totalität wohl dieſes Uebergreifen geahnt, indem er den Begriff bloß als Begriff, abgeſehen von ſeinen Offenbarungen, das ächt transſcendente Abſolute nannte. Auch Euſebios und Noemon bevorzugten, durch das Behaupten eines transſcendenten Subjects, wohl die Subjectivität: ſie konnten aber nicht zeigen, wie ihr ſtarres Subject, da es eine abſtracte Einzelnheit blieb, über die Dinge übergreife; denn der Einwurf des Teleophanes von der ſodann unabweislichen Schranke des Abſoluten ſchlug ſie aus dem Felde.

Indem ich nun die ideelle Totalität des Univerſums ſelbſt als die abſolute Einzelnheit des transſcendenten Subjects ſetze, ſo glaube ich damit einerſeits nicht bei der Abſtraction eines Reſiduums, andererſeits nicht bei der Starrheit eines abſtract fürſichſeienden Subjects ſtehen geblieben zu ſein, ſondern beim lebendigen Abſoluten ſelbſt, das, als Subjectivität, nur in der Objectivität das Setzen und Vermitteln, und damit das Fürſichſein ſeiner ſelbſt iſt. Ohne dieſe Objectivität würde der

Subjectivität allerdings noch etwas fehlen, indem ſie nicht hätte, worin ſie ſich realiſirte; aber die Realität überwindend, bezieht der Begriff in dieſem Kampfe ſich auf ſich ſelbſt zurück. So hat unſer Meiſter auch in ſeiner wunderbaren Genialität die Idee der abſoluten Perſönlichkeit als die höchſte Spitze der Logik aufgeſtellt, wo eben die aus der Objectivität, über die ſie übergegriffen hat, in ſich zurückgekehrte unendliche Subjectivität zum Erfaſſen ihrer ſelbſt gekommen iſt. Nun ſage noch Einer, daß unſer Meiſter in dem höchſten Gipfel der logiſchen Idee nicht den abſoluten Geiſt erkannt hat, der doch die einzige Urperſönlichkeit iſt, die aller weitern Entwickelung der Natur und des Menſchengeiſtes vorſteht, und wenn er dieſelbe durchlaufen, ſich als die ſichwiſſende abſolute Perſönlichkeit in der logiſchen Idee aus jener Zerſtreuung wieder in ſich ſammelt; und das iſt eben die zweite Stelle der Logik im Syſtem, von der mein Freund Limnes kurz vorhin ſo ſchön geſprochen hat. An dieſem Punkte muß eben die von Teleophanes verabſcheute Hypoſtaſe und Perſonification der logiſchen Idee eintreten, von der der Urheber der Lehre ja auch in deutlichen Worten ſpricht.

Dieß führt mich nun auf den dritten Punkt, der die Hauptſache, die Anwendung dieſer logiſchen Prämiſſen auf die Idee des Abſoluten iſt, wie ſie Teleophanes aufſtellt. Kunſt, Religion und Philoſophie ſind unſerem Freunde nämlich ſchon der allgemeine, folglich abſolute Geiſt; und hat er auch hier unſeren Meiſter auf ſeiner Seite, ſo werde ich mich nicht ſcheuen, mit Platon, die Wahrheit der Freundſchaft vorzuziehen. Kunſt, Religion und Philoſophie ſind in einem Proceß der geſchichtlichen Entwickelung begriffen; ſie ſtreben erſt zu einem Ziele, das ſie erreichen wollen. Wie können ſie alſo das Ab-

ſolute ſein? Sie ſind vielmehr nur Objectivirungen ſeiner unendlich thatkräftigen Subjectivität, die, als Erſcheinungen, nur unvollkommene Manifeſtationen deſſelben ſind, nicht ſein Anundfürſichſein ausdrücken können. Darum gehören auch dieſe Gebiete noch zum objectiven Geiſte, nicht zum abſoluten; und ſehr richtig hat Loipoteles dieſen Fehler ſelbſt dem Urheber der Schule vorgeworfen. *Denn jedem beſtimmten Momente der Geſchichte fehlt das ideelle Fürſichſein, das erſt das wahrhafte und wirkliche Abſolute iſt.* Dieſe ideelle Vermittelung, welche die wirkliche Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft nicht haben, nenne ich das Transſcendente, das ich der abſoluten Immanenzlehre des Teleophanes und ſeiner nur ſcheinbaren Transſcendenz entgegenhalte.

Teleophanes. Auf die drei Punkte des Kallilogos: die Unterſcheidung einer allgemeinen, beſondern und abſoluten Einzelnheit; die übergreifende Subjectivität; und daß Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft nur dem objectiven Geiſte angehören, werde ich einzeln antworten, am Schluſſe der Beantwortung eines jeden dieſer Punkte eine Frage an meinen Gegner hinzufügend, über welche die ſpecielle Discuſſion dann wohl wird eröffnet werden müſſen. Es wird ſich hieraus ergeben, was ich auch noch an unſeres Kallilogos Anſicht für mangelhaft halte, obgleich ich den Fortſchritt nicht verkennen kann, den er aus der anſichſeienden Totalität des Reſiduums bei Loipoteles, durch das transſcendente Subject des Euſebios und Noemon hindurch, zum ideellen Fürſichſein der abſoluten Einzelnheit gemacht hat. Er ſtrebt zwar die ewige Perſönlichkeit des Geiſtes an, kann aber einer abſoluten Transſcendenz noch nicht ganz aus dem Wege gehen. Doch ich wende mich von dieſen allgemeinen Betrachtungen zum Einzelnen.

Was nämlich den ersten Punkt der nunmehr sachlichen Opposition des Kallilogos, wie er sie selber nennt, betrifft: so räume ich ihm gerne ein, daß die Unterscheidung einer allgemeinen, besondern und absoluten Einzelnheit nicht ohne künstlerische Dialektik von ihm ist vorgetragen worden. Daß sie aber zu ästhetisch ist, ist es eben, was ich daran zu tadeln habe. Mit andern Worten, wenn es natürlich ist, daß Jeder von seinem Standpunkte aus urtheilt, so ist es unserem ehrenwerthen Mitgliede für Aesthetik eben begegnet, Unterscheidungen, die auf dem Gebiete des Schönen und der Religion ihre volle Gültigkeit haben, auf die Logik, wo sie noch nicht herausgetreten sind, und auf die Philosophie, wo sie bereits wieder zurückgenommen werden müssen, übertragen zu haben. Beispiele mögen das so eben Gesagte unterstützen; und bei den ästhetischen fürchte ich um so weniger des Kallilogos Widerspruch, als ich sie zum Theil aus frühern Unterredungen mit demselben als mit seinen Ansichten übereinstimmend kenne.

Beim ersten Kreise, wo die sich besondernde Allgemeinheit es nur bis zur allgemeinen Einzelnheit bringen soll, denke ich etwa an die Byzantinische Malerei, die eben in ihren festen Typen nur zu abstracten Allgemeinheiten, ohne reales Außereinandertreten der Besonderheiten kommt, und diesen Charakter auch in ihren einzelnen Gestalten ausprägt. — In der Religion führt der ehrenwerthe Gegner selbst den „Begriff Gottes" an, indem der Vater als das Allgemeine und der Sohn als die Totalität der Besonderheiten im heiligen Geiste identificirt sind, der aber nur die allgemeine Einzelnheit ist, d. h. nicht die reale, sondern die bloß vorgestellte, im Himmel verbleibende.

Den zweiten Kreis oder die besondere Einzelnheit treffen

wir in der Italieniſchen Malerei an, wo das Allgemeine zur wirklichen Beſonderung gelangt. Dieſe Kunſt ſtellt die ſittlichen und religiöſen Mächte dar, wie ſie, jede in ihrer ewigen idealen Geſtalt, als unterſchiedene auftreten; hier kommt es hauptſächlich auf die Darſtellung des ſubſtantiellen Inhalts dieſer beſondern Ideen an. — In der Religion iſt dieſer Kreis die Sphäre des aus der abſtracten Allgemeinheit der Trinität herausgetretenen Sohns. Einerſeits iſt er der ſchaffende Logos, in welchem, als dem allgemeinen Orte der Ideen, alle beſonderen Kräfte der Natur, die die Schöpfung bewirkten, enthalten ſind: andererſeits iſt aber im Fleiſch gewordenen Logos die Einzelnheit, obgleich ſelbſt nur als eine beſondere, aufgetreten, indem in der Geſchichte und dem Leiden Chriſti die Momente der Heilsordnung, als ein Kreis von beſondern Geſtalten des ſubſtantiellen Inhalts, in Form von Begebenheiten eines individuellen Lebens auseinandergelegt ſind.

Den dritten Kreis, den Kallilogos die abſolute Einzelnheit nennt, finde ich in der Germaniſchen Malerei, wo es nicht mehr bloß auf den ſubſtantiellen Inhalt der beſondern Ideen und deſſen objective Darſtellung in klaſſiſcher Schönheit, wie bei den Italienern, ſondern vornehmlich auf die Innigkeit des Gemüths, auf den Reflex dieſes Inhalts in der Empfindung des Subjects ankommt. — In der religiöſen Sphäre iſt dieſe „wahrhaft totale Subjectivität" der Cultus, wo die Menſchwerdung Gottes, das Opfer Chriſti, kurz alle beſonderen Momente des ſubſtantiellen Inhalts zu Regungen des wirklichen Individuums werden, und namentlich im Abendmahl als Genüſſe deſſelben erſcheinen.

Hier alſo, ſage ich, iſt die Trennung und das Außereinanderhalten der drei Sphären ganz in der Ordnung. Die zwei

anderen Beiſpiele indeſſen, die unſer verehrter Wirth anführt, ſcheinen mir höchſt unglücklich gewählt. Nach ihm müßte das Thierreich als allgemeine Einzelnheit für ſich ſein: dann kämen die verſchiedenen Thiergattungen, als die Totalität der Beſonderheiten, deren jede für ſich ſelbſt eine beſondere Einzelnheit wäre; und das einzelne Thier wäre erſt die abſolute Einzelnheit, denn ich wüßte hier für dieſe nichts Anderes aufzutreiben. Nun exiſtiren aber, meines Wiſſens, die allgemeine Einzelnheit und die beſonderen Einzelnheiten doch nicht für ſich; ſondern ſie ſind abſtracte Vorſtellungen, die erſt in der abſoluten Einzelnheit zur Spitze der Wirklichkeit gelangen. Ebenſo iſt der allgemeine Staatsbegriff doch nur in einer beſondern Nationalität und Verfaſſung wirklich; und Beide haben wiederum erſt im einzelnen Staate ihre wahre Realität. Verhält ſich dieß nun ſchon ſo in der Natur und dem endlichen Geiſte, ſo noch viel mehr in der Logik und Philoſophie; wie ich ſchon vorhin andeutete.

Die abſolute Einzelnheit iſt alſo die allein wirkliche. Das nämlich, was in der endlichen Subjectivität dem allgemeinen Begriffe entſpricht, iſt die unendliche Subjectivität: die abſolute Einzelnheit alſo die am Individuum zur Erſcheinung kommende allgemeine Perſönlichkeit, die aber kein numeriſches Eins, ſondern die der Idee nach ſich in allen Vielen durchſetzende Einheit iſt; und das, ich wiederhole es nochmals, habe ich die ewige Perſönlichkeit des Geiſtes genannt. Wer dieſe noch als einen eigenen Kreis über die Beſonderheit und Einzelnheit, Gott weiß wo, ſucht, fällt vom philoſophiſchen Begriffe in äſthetiſch-religiöſe Vorſtellungen, deren logiſche Nothwendigkeit er wohl begreift, aber ohne einzuſehen, daß jene Unterſcheidungen nicht der logi-

ſchen Idee als ſolcher, ſondern nur dem Gegenſtande angehören, auf den ſie angewendet wird.

„Dieß wäre der erſte Punkt. Die freie Sichſelbſthervorbringung der abſoluten Subjectivität" iſt aber doch wohl nicht möglich, wenn ſie in dieſe drei Kreiſe, als in fürſichſeiende Einzelnheiten, zerſchnitten wird. Dieſe Kreiſe müſſen alſo, als ideelle Momente, in die Spitze der abſoluten Einzelnheit, unter der ich nur die im wirklichen Individuum ſich hervorthuende unendliche Subjectivität verſtehen kann, zurückgenommen werden. Faſt muß ich glauben, Kallilogos faßt gleichfalls alle dieſe Momente im wirklichen Individuum zuſammen, ohne ihnen eine geſonderte Exiſtenz zuzugeſtehen, wie dieß ſchon der Ausdruck „abſolute Einzelnheit," und daß er ſie „die wahrhaft totale Subjectivität" nennt, anzudeuten ſcheint. In dieſem Falle wären wir vollkommen einig.

Meine erſte Frage an den Kallilogos lautet hiernach ſo: Sind die allgemeinen und die beſonderen Einzelnheiten ſich von der abſoluten (oder einzelnen) Einzelnheit real unterſcheidende Subjecte, oder nur die flüſſigen Momente jener allein realen Subjectivität?

In Rückſicht auf den zweiten Punkt, die übergreifende Subjectivität, kann ich allerdings nicht läugnen, daß der Stifter der Schule ſich dieſes Ausdrucks bedient. Doch könnte ich zunächſt eben mit ihm darüber rechten, oder wenigſtens dieſe Kategorie nur unter der Einſchränkung gelten laſſen, daß auch die Objectivität an ihrem Theile über die Subjectivität übergreift. In der That meint unſer Freund und Lehrer auch damit wohl nur, daß die in der Objectivität bis zur abſtract fürſichſeienden Einzelnheit zugeſpitzten Unterſchiede wieder in eine Einheit zuſammengefaßt werden; und indem er nun

doch nicht wollen kann, daß die Totalität der Unterſchiede nur wieder in die ideelle Einheit der Subjectivität zurückſinke, ſondern auch die Entfaltung derſelben in der wahrhaft ſubjectiven Einheit beſtehen läßt, ſo greift durch dieſes Beſtehen die Objectivität auch wieder über die Subjectivität über. Indem Kallilogos von dem ſpricht, was der Subjectivität noch fehlt, giebt er dieß auch ſelber indirect zu. Des Meiſters übergreifende Subjectivität bedeutet mir alſo nichts Anderes, als was ich in der Disputation mit Noemon die Priorität des Denkens der Würde nach nannte, das aber, als die abſolute Idee, nicht bloß ſubjectiv, ſondern ebenſowohl ſelbſt das objective, ſubſtantielle abſolute Denken iſt. Daß der Urheber der ſpeculativen Logik das Uebergreifen der Subjectivität in dieſem Sinne nimmt, beweiſen ſeine eigenen Worte: „Die Einheit der Idee iſt Subjectivität, Denken, Unendlichkeit, und dadurch weſentlich von der Idee als Subſtanz zu unterſcheiden, wie dieſe übergreifende Subjectivität, Denken, Unendlichkeit von der einſeitigen Subjectivität, dem einſeitigen Denken, der einſeitigen Unendlichkeit, wozu ſie ſich urtheilend, beſtimmend herabſetzt, zu unterſcheiden iſt.“ Das Uebergreifen der Subjectivität heißt alſo bei dem großen Lehrer gerade: nicht außerhalb der Objectivität für ſich ſein.

Wer aber freilich in der einſeitigen Subjectivität, die noch über die Objectivität transſcendirt, das wahrhafte Abſolute ſieht, wie alle meine bisherigen Gegner, ſo verſchieden nüancirt ihre Anſichten auch ſonſt ſein mögen, der findet in der abſoluten Durchdringung beider Seiten, die ich von Anfang an vertheidigt habe, nur die andere ihm fehlende Einſeitigkeit der Subſtanz. Zur übergreifenden Subjectivität gehört aber, um das arme Wort nun vollends todt zu hetzen, daß die Subjectivität eben

in der Objectivität all-eingreifend, und niemals ſich allein greifend ſei. Von dieſer übergreifenden Subjectivität bis zum „abſoluten, über Alles ſiegreichen Subjecte, das aus jeder Objectivität in ſich zurücktritt," wie die Philoſophie der Reaction ſagt, iſt aber noch ein ungeheurer Sprung. Ihn thun diejenigen Genoſſen unſerer Schule, welche die abſolute Einzelnheit nicht im wirklichen Individuum zu ſich ſelbſt kommen laſſen, ſondern ſich eine allgemeine Einzelnheit vorſtellen, die über dem Kreiſe der Beſonderheiten und Einzelnheiten wieder nur in ſich ſelbſt — d. h. eben in einer leeren Allgemeinheit — zum abſoluten Fürſichſein kommen ſoll. Ich fordere Dich hiermit, o mein Kallilogos, auf, eine ſolche göttliche Einzelnheit, die für ſich über und außer den wirklichen Individuen exiſtirte, nicht bloß in der Vorſtellung zu weiſen, ſondern durch den Gedanken als eine wahrhaft lebendige Geſtalt aufzuweiſen und darzulegen. Bis Du dieß gethan, kann ich auch in Deiner Anſicht, wie in der des Loipoteles, nur Theismus und Akatalepſie erkennen.

Was dann die Stelle unſeres Lehrers betrifft, auf die Du Dich zur Begründung Deiner Anſicht berufſt: ſo haſt Du ſie ebenſo mißverſtanden, als die vorhin von mir aus ſeinen Schriften angeführte. Dieſelbe lautet alſo: „Die höchſte zugeſchärfteſte Spitze iſt die reine Perſönlichkeit, die allein durch die abſolute Dialektik, die ihre Natur iſt, ebenſoſehr Alles in ſich befaßt und hält, weil ſie ſich zum Freieſten macht, — zur Einfachheit, welche die erſte Unmittelbarkeit und Allgemeinheit iſt." Die abſolute Methode, die als abſolute Negativität ſich von jedem beſtimmten Inhalt befreien kann, und ſich ſo wieder zur einfachſten Allgemeinheit, aber inmitten dieſes Inhalts, erhebt, werdet Ihr doch dem Meiſter nicht zutrauen, zu einer ab-

ſtract in ſich ſelbſt ſeienden transſcendenten Urperſon gemacht zu haben?

Sein Nachfolger aber ſcheint dieß allerdings zu thun, wenn er auch von ſeinem Vorgänger ſagt, derſelbe würde den Satz: „Das Abſolute iſt die dialektiſche Methode," — „mit Unwillen von ſich gewieſen" haben. Da der Meiſter nämlich die dialektiſche Methode als die höchſte Spitze in der abſoluten Idee ſetzt, ſo iſt ſie ihm allerdings das Höchſte, wozu es die Logik bringt, und ſomit das logiſche Abſolute. Der Nachfolger fordert nun zur Vollendung deſſelben den „Geiſt." Topp! Eingeſchlagen! In welchem Subjecte kommt denn aber die dialektiſche Methode zum Bewußtſein, um daſſelbe zur reinen Perſönlichkeit zuzuſpitzen, die der freie, ſeiner ſelbſtgewiſſe Geiſt iſt? Doch wohl nur im wirklichen philoſophirenden Subjecte, nicht in einem, abſolute Dialektik ſpinnenden Urſubjecte, das mit dieſen logiſchen Kategorien die Natur und den Menſchengeiſt ſchafft, um, nachdem es geſehen, daß ſie gut ſind, ſich wieder in die Spinnweben ſeiner Dialektik zurückzuziehen! Wer macht alſo die abſolute Negativität der Methode in ihrer Abſtraction zum Abſoluten? Doch wohl der Nachfolger, der ſie in einem eingebildeten Subjecte, — nicht der Meiſter, der ſie im philoſophirenden Geiſte ſetzt. Der Nachfolger thut alſo ſehr Unrecht, den Abſcheu ſeines Vorgängers auf eine Anſicht heraufzubeſchwören, die er ſelber vorträgt.

Anders denn als einen ſolchen dialektiſchen Spinner kann ich mir, o Kallilogos, auch Deine „abſolute Einzelnheit" nicht denken. Zwar hörte ich andere Worte, die gediegener klangen: „Nur in der Objectivität iſt das Subjective das Setzen und Vermitteln, und damit das Fürſichſein ſeiner ſelbſt." Dürfte ich Dich hier beim Worte nehmen, ſo ſtimmen wir ganz überein; aber dann ſuche auch nicht mehr einen Ort außerhalb der

ſich vereinzelnden Objectivität, in welchem die abſolute Subjectivität ſich in ſich zuſammennimmt. Weil Du dieß aber dennoch thuſt, ſo fürchte ich, Deine Rede iſt beſſer als Dein Sinn.

Ich ſtelle dem Kallilogos alſo eine zweite Frage: Macht er aus der übergreifenden Subjectivität ein über Alles ſiegreiches Subject, das nicht in der Objectivität zum wahrhaften Fürſichſein kommt?

Auf den dritten Punkt kann ich ganz kurz antworten: Inſofern Kunſt, Religion und Philoſophie in die Geſchichte fallen, ſind ſie allerdings der abſolute Geiſt nur in der Erſcheinung, nicht in ſeinem Anundfürſichſein. Darum gehören dieſe Gebiete aber noch nicht zur bloßen Objectivität des Geiſtes. Das wäre eine Anſicht, mein Kallilogos, die Du ſelbſt meinem edlen Freunde, doch weiß ich nicht, ob etwa aus ſeinen angeblichen ſocialiſtiſchen Plagiaten, entnommen und zu Deinem Nutzen verwendet haſt. In Kunſt, Religion und Philoſophie iſt die Geſchichte allerdings ein Moment, weil ſie Geiſt ſind, und dieſer nur als Selbſtentwickelung in der Zeit erſcheint. Iſt die Geſchichte aber mehr als ein Moment, perennirt ſie als unendlicher Proceß, ſo iſt der Unterſchied von Natur und Geſchichte aufgehoben. Hat dagegen die Entwickelung der Geſchichte ein Ziel, wie ich gegen Loipoteles hinlänglich durchgeführt zu haben glaube: ſo endet die Geſchichte der Kunſt, der Religion und der Philoſophie in eine Weltpoeſie, von der ſchon Göthe geweiſſagt hat, in eine Weltreligion, deren Uranfänge ich eben nachzuweiſen ſtrebe, und in eine Weltphiloſophie, deren unerſchütterliche Fundamente unſer verewigter Freund gelegt hat. In ihnen ſtellt ſich das Abſolute in hülleloſer Vollendung dar, und faßt ſich ſo in ideelle Einheit zuſammen. Das iſt der Uebergang der ecclesia militans in die triumphirende Kirche, die

Annäherung des Reiches Gottes, wie Kant ſagt, und das wiedergewonnene Paradies auf einer erneuten Erde und unter einem erneuten Himmel, — ohne daß ſie ſich jedoch mit Pauken und Trompeten renovirten.

Einem beſtimmten Momente der Geſchichte kann alſo das „ideelle Fürſichſein, das erſt das wahrhafte und wirkliche Abſolute iſt, fehlen.“ Aber „dieſe ideelle Vermittelung, die die wirkliche Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft“ in einem gegebenen Zeitpunkte etwa „noch nicht haben,“ nennt nicht nur Kallilogos, ſondern auch ich das Transſcendente; er kann es alſo nicht meiner Immanenzlehre entgegenſtellen. Wenn er aber mit Loipoteles behauptet, daß dieſe ideelle Totalität niemals zur vollſtändigen Entwickelung kommen wird, und ein Reſiduum — doch offenbar das Beſte, weil es das eigentliche Göttliche iſt — ſtets in des Bodens Tiefe zurückbleiben muß: dann ſtelle ich allerdings meine Immanenz einer ſolchen Transſcendenz, als einem vollkommenen Inhaltsloſen, entgegen. Denn Kallilogos hat dann für das eigentliche Abſolute nur eine leere Stelle in ſeinem Syſtem aufzuweiſen. Ich möchte ihn aber fragen, ob, wenn in einem erſten Theile der Aeſthetik die Idee des Schönen entwickelt wird, dieß nicht als eine Enthüllung des Abſoluten ſelber gelten müſſe. Der zweite Theil, die Geſchichte der Aeſthetik, wäre dann die Realiſirung dieſer Idee in den hiſtoriſchen Kunſtformen. Der dritte Theil oder die Darſtellung der verſchiedenen Künſte zeigt doch wohl endlich den ſeiner Realität adäquaten Begriff des Schönen.

Friede alſo! ewiger Friede! wenn das Ziel einmal und zu irgend einer Zeit erreichbar iſt: wenn Denjenigen, die den Muth haben, dieß Ziel dem Wanderer aus der Ferne zu zeigen, die Erreichbarkeit deſſelben zu proclamiren, und ſich erkühnen, an

ſich vereinzelnden Objectivität, in welchem [illegible]ennung ihres
tivität ſich in ſich zuſammennimmt. [illegible]nen auf gleichem
noch thuſt, ſo fürchte ich, Deine Re[illegible]wiger Krieg denen,

Ich ſtelle dem Kallilogos [illegible]rreichbarkeit dieſes Zie-
Macht er aus der übergreif[illegible]nd an's Werk legen, und
ſiegreiches Subject, das [illegible]urch Neid und Mißgunſt, durch
haften Fürſichſein kom[illegible] den rauhen und mühſamen Pfad

Auf den dri[illegible]
Inſofern Kunſt[illegible]
fallen, ſind [illegible]
nung, n[illegible]
Gebie[illegible]
Da[illegible]
e[illegible]

dritte Frage iſt mithin folgende: Bleibt die
für's Individuum, ſondern auch für
unendlichen Progreß der Geſchichte unüber-

Kallilogos. Die erſte Frage, die Du mir ſtellſt, mein
Teleophanes, ob ich nämlich die allgemeine und die be-
Einzelnheit nur zu flüſſigen Momenten der abſoluten
hätteſt Du Dir durch eine aufmerkſamere Erwägung
Anſichten ſelbſt beantworten können. Denn da ich All-
und Beſonderheit jedes ſelbſt zu Totalitäten der drei
des Begriffs mache, ſo ſind ſie eben nicht bloße Mo-
ſondern ſelbſtſtändige Geſtalten.

Teleophanes. Ich habe aber noch keine Allgemeinheit, z. B. die Menſchheit, ebenſowenig eine Beſonderheit derſelben, z. B. den Gallier in abstracto, als eine wirkliche Einzelnheit, vor mir gehabt; es exiſtirt immer nur die einzelne Einzelnheit, dieſer Gallier, dieſer Sarmate u. ſ. w., — und dieſe können wir aus dieſem Grunde allerdings abſolute Einzelnheiten nennen.

Kallilogos. Du haſt durchaus nicht gefaßt, wie ich es meine. Die abſolute Einzelnheit iſt mir keineswegs das wirkliche Subject; und darum könnte ich auch ſchlechterdings nicht, wie Du es thuſt, von mehrern abſoluten Einzelnheiten ſpre-

e Beiſpiele paſſen daher auch gar nicht; denn
ufen ſind keine reale, ſondern nur logiſche Exi-
aber ſprichſt ſchon von der Wirklichkeit als

.s. Als die reinſten Darſtellungen des Ab-
...uſſen jene Stufen doch die höchſte Realität beſitzen.

Kallilogos. Allerdings, aber eben darum nur eine logiſche.

Teleophanes. Hört man Dich, ſo ſollte man dem Reactionsphiloſophen Recht geben, der ſeinem Jugendfreunde vorwirft, den bloßen Begriff in ein Exiſtentialſyſtem verwandelt zu haben. Aber auch Ihr verſteht den Meiſter falſch; und in dieſem Mißverſtändniß liegt eben die Erſchleichung, durch die Du zu Deiner abſoluten Einzelnheit gekommen biſt. Einmal iſt Dir die Logik, nämlich am Anfang, nur der Inbegriff abſtracter Kategorien, und dann ſchwillt Dir eine jede derſelben, wie der Pudel im Göthiſchen Fauſt, auch wieder zu einer fürſichſeienden Exiſtenz und ſelbſtſtändigen Totalität an. Argumentire ich aber darauf hin, ſo ſchrumpft die reale Exiſtenz, um durchſchlüpfen zu können, wieder in eine nur logiſch reale zuſammen, die alſo doch wohl keine real-reale Exiſtenz iſt. Nun gut! Schließt Du mich aber in die logiſche Sphäre, wie in einen magiſchen Zauberkreis ein: ſo muß ich dann auch behaupten, daß die Kategorien der Allgemeinheit, Beſonderheit und Einzelnheit ganz willkürlich vor ihren Schweſtern von Dir bevorzugt ſind, da ſie ebenſowenig, als alle übrigen, eine getrennte Exiſtenz haben. Du widerſprichſt Dir auch ſelber, indem Du ſie in einem Athem, als logiſch, zu untrennbaren Momenten, als exiſtirend, zu ſelbſtſtändigen Totalitäten machſt.

Kallilogos. Sind nicht die höheren Kategorien in der

der Erreichung deſſelben zu arbeiten, die Anerkennung ihres Strebens von den Einſichtigen wird, die mit ihnen auf gleichem Boden des Denkens ſtehen. Krieg aber! ewiger Krieg denen, die aus angeborner Trägheit an der Erreichbarkeit dieſes Zieles verzweifeln: alſo weder ſelbſt Hand an's Werk legen, und den Strebſamen und Rüſtigen durch Neid und Mißgunſt, durch Bitterkeiten und Seitenhiebe den rauhen und mühſamen Pfad noch erſchweren wollen!

Meine dritte Frage iſt mithin folgende: Bleibt die Transſcendenz nicht bloß für's Individuum, ſondern auch für die Gattung im unendlichen Progreß der Geſchichte unüberwindbar?

Kallilogos. Die erſte Frage, die Du mir ſtellſt, mein guter Teleophanes, ob ich nämlich die allgemeine und die beſondere Einzelnheit nur zu flüſſigen Momenten der abſoluten mache, hätteſt Du Dir durch eine aufmerkſamere Erwägung meiner Anſichten ſelbſt beantworten können. Denn da ich Allgemeinheit und Beſonderheit jedes ſelbſt zu Totalitäten der drei Momente des Begriffs mache, ſo ſind ſie eben nicht bloße Momente, ſondern ſelbſtſtändige Geſtalten.

Teleophanes. Ich habe aber noch keine Allgemeinheit, z. B. die Menſchheit, ebenſowenig eine Beſonderheit derſelben, z. B. den Gallier in abstracto, als eine wirkliche Einzelnheit, vor mir gehabt; es exiſtirt immer nur die einzelne Einzelnheit, dieſer Gallier, dieſer Sarmate u. ſ. w., — und dieſe können wir aus dieſem Grunde allerdings abſolute Einzelnheiten nennen.

Kallilogos. Du haſt durchaus nicht gefaßt, wie ich es meine. Die abſolute Einzelnheit iſt mir keineswegs das wirkliche Subject; und darum könnte ich auch ſchlechterdings nicht, wie Du es thuſt, von mehrern abſoluten Einzelnheiten ſpre-

chen. Deine Beiſpiele paſſen daher auch gar nicht; denn meine drei Stufen ſind keine reale, ſondern nur logiſche Exiſtenzen. Du aber ſprichſt ſchon von der Wirklichkeit als ſolcher.

Teleophanes. Als die reinſten Darſtellungen des Abſoluten müſſen jene Stufen doch die höchſte Realität beſitzen.

Kallilogos. Allerdings, aber eben darum nur eine logiſche.

Teleophanes. Hört man Dich, ſo ſollte man dem Reactionsphiloſophen Recht geben, der ſeinem Jugendfreunde vorwirft, den bloßen Begriff in ein Exiſtentialſyſtem verwandelt zu haben. Aber auch Ihr verſteht den Meiſter falſch; und in dieſem Mißverſtändniß liegt eben die Erſchleichung, durch die Du zu Deiner abſoluten Einzelnheit gekommen biſt. Einmal iſt Dir die Logik, nämlich am Anfang, nur der Inbegriff abſtracter Kategorien, und dann ſchwillt Dir eine jede derſelben, wie der Pudel im Göthiſchen Fauſt, auch wieder zu einer fürſichſeienden Exiſtenz und ſelbſtſtändigen Totalität an. Argumentire ich aber darauf hin, ſo ſchrumpft die reale Exiſtenz, um durchſchlüpfen zu können, wieder in eine nur logiſch reale zuſammen, die alſo doch wohl keine real-reale Exiſtenz iſt. Nun gut! Schließt Du mich aber in die logiſche Sphäre, wie in einen magiſchen Zauberkreis ein: ſo muß ich dann auch behaupten, daß die Kategorien der Allgemeinheit, Beſonderheit und Einzelnheit ganz willkürlich vor ihren Schweſtern von Dir bevorzugt ſind, da ſie ebenſowenig, als alle übrigen, eine getrennte Exiſtenz haben. Du widerſprichſt Dir auch ſelber, indem Du ſie in einem Athem, als logiſch, zu untrennbaren Momenten, als exiſtirend, zu ſelbſtſtändigen Totalitäten machſt.

Kallilogos. Sind nicht die höheren Kategorien in der

Logik immer Totalitäten, indem ſie die niederen zuſammenfaſſen?

Teleophanes. Das macht aber eine höhere noch nicht zu einer realen — wenn auch nur logiſch realen — Exiſtenz gegen ihre Momente; ſie ſind ſämmtlich unterſchiedene Denkbeſtimmungen, die immer in höhere zurückgehen, welche ſelbſt wieder ſich zu Momenten einer noch höhern machen, und ſofort durch alle Stufen der Logik hindurch. In der Natur und im wirklichen Geiſte zwar ſind die Totalitäten als ſelbſtſtändige Exiſtenzen geſetzt, wenn ſie auch ihren Begriffsbeſtimmungen nach als Momente einer höhern Stufe erſcheinen. In der Logik iſt aber überhaupt von keiner exiſtirenden Totalität die Rede; alſo iſt in ihr auch die Beſonderheit noch keine Totalität von Beſonderheiten, ſo daß ſie auch keine Einzelnheit werden kann. Dieſelbe Unmöglichkeit, Einzelnheit zu ſein, iſt für die Allgemeinheit vorhanden; oder wenn Allgemeinheit und Beſonderheit Einzelnheit werden, ſo ſind ſie es eben nur, inſofern ſie aus ihrer Sphäre heraustreten, alſo zu Momenten jener dritten Kategorie werden.

Elpizon. Die Einzelnheit, mein geliebter Freund, iſt Dir immer nur die ſchlechte ſinnliche Einzelnheit. Du vergißt ganz, daß die Einzelnheit in der Logik ſelbſt in einer doppelten Bedeutung vorkommt. Einmal iſt ſie die Vollendung der Allgemeinheit und Beſonderheit, die ſich in ihr, wie Dein Proklus ſagt, in die höchſte Spitze der Wirklichkeit zuſammenfaſſen. Dieſe Einzelnheit nennt Kallilogos die abſolute Einzelnheit. Unter dieſem Ausdruck verſtehſt Du aber immer nur die empiriſch gegebene Einzelnheit, das wirkliche Subject, das, weil es ein Beiherſpielendes hat, wodurch es ſeiner Allgemeinheit und Be-

ſonderheit auch nicht angemeſſen iſt, eben den Uebergang in das Urtheil macht.

Teleophanes. Auch ich unterſcheide allerdings eine unendliche und eine endliche Einzelnheit; ſie ſind mir aber nicht, wie Euch, zwei beſondere Einzelnheiten, die als real getrennte Exiſtenzen ein apartes Fürſichſein gegen einander hätten: ſondern die unendliche Einzelnheit iſt das in der endlichen Einzelnheit wahrhaft Subſtantielle, wodurch dieſe ihrem allgemeinen Begriffe entſpricht, und dadurch zur abſoluten Perſönlichkeit wird. Wenn ich Dir nun die abſolute Einzelnheit mit der ſchlechten Einzelnheit zu verwechſeln ſchien, ſo kam dieß daher, weil ich die abſolute Einzelnheit im wirklichen Subject ſetzte, aber freilich nur als das abſolut Wirkliche deſſelben, welches eben die ewige Perſönlichkeit des Geiſtes iſt.

Noemon. Dieſes In-Eins-Setzen der zwei Einzelnheiten iſt eben Dein logiſcher Fehlſchuß. Du kommſt damit noch nicht einmal bis zum logiſchen Urtheil, worin der Begriff ſich eben in eine unendliche und in eine endliche Einzelnheit dirimirt.

Teleophanes. Du ſelbſt haſt hier den logiſchen Bock geſchoſſen; denn meines Wiſſens ſind die beiden Glieder des Urtheils, welche die urſprüngliche Theilung des Begriffs bilden, nicht zwei Einzelnheiten, die einander gegenübertreten, — was nur ein widerſinniges Urtheil gäbe. Sondern Subject und Prädicat verhalten ſich in einem Urtheile bekanntlich wie Einzelnheit und Allgemeinheit zu einander; und was Du eine fürſichſeiende abſolute Einzelnheit nennſt, iſt nur das allgemeine Prädicat, dem die ſchlechte Einzelnheit, als Subject, mehr oder weniger entſpricht. Du ſetzt alſo die unendliche Einzelnheit viel zu ſehr herab, wenn Du ſie zu dem Einen Gliede des Urtheils machſt; denn der mir gemachte Vorwurf, daß ich ſie als eine

abſtracte Allgemeinheit faſſe, trifft dann vielmehr Dich. Auch vergißt Du in dieſer Auffaſſungsweiſe des Urtheils die Copula, wodurch beide Glieder auf einander bezogen ſind. Ich aber ſetze die abſolute Einzelnheit nicht als die Eine Seite, ſondern, um mit der theoſophiſchen Naturphiloſophie zu ſprechen, eben als dieſe abſolute Copula, welche das im endlichen Subjecte ſeinem Begriffe Entſprechende mit dieſem allgemeinen Prädicate zuſammenbindet. Dieſes Band iſt das allein wahrhaft Seiende. Nimmſt Du nun, o Kallilogos, die abſolute Einzelnheit auch in dieſem Sinne?

Kallilogos. Schon der Ausdruck abſolute Einzelnheit, den ich gebrauche, hätte Dich lehren ſollen, daß ich allerdings dieſe Einzelnheit für die vollendete, ja einzige Realität anſehe; denn ſie iſt mir das abſolute Selbſt. Sie iſt die Einzelnheit im höchſten Sinne des Worts; die allgemeine und die beſondere Einzelnheit ſind dagegen nur Schein-Einzelnheiten, die keine wahre Realität beſitzen. So haſt Du in einem gewiſſen Sinne Recht, die abſolute Einzelnheit und die wirkliche Perſon zu identificiren. Dein Mißverſtändniß beſteht nur darin, Subject und Prädicat zu verwechſeln. Denn während ich behaupte, daß die abſolute Einzelnheit die einzig wirkliche Perſon ſei, behaupteſt Du umgekehrt, daß die wirkliche Perſon die abſolute Einzelnheit ſei.

Teleophanes. Wie freut mich dieſes Zugeſtändniß; und da mein Mißverſtehen es hervorgelockt hat, ſo will ich es ſegnen. Denn jetzt ſind wir auf dem Wege, uns einander zu nähern; und zum erſten Mal kann ich heut meinem Gegner recht von Herzens Grunde die Hand zum Einverſtändniß ſchütteln. Durch dieß gewonnene Reſultat, worin Du ſelbſt von der wirklichen Perſon ſprichſt, könnten wir uns nämlich auf gute

Manier aus jenen logiſchen Abſtractionen und ihren Hypoſtaſen herausziehen, um von der logiſchen Realität, wie Du es nenneſt, uns den Pfad in die reale Realität zu eröffnen. Denn wir hätten hiermit gewiſſermaßen die Eine Hälfte der erſten Frage, welche von dem logiſchen Unterſchiede der Einzelnheiten handelte, erledigt, und könnten uns nun in Anwendung dieſer logiſchen Grundlagen zur Wirklichkeit wenden; welches die zweite Hälfte der erſten Frage wäre, womit ich vorhin gleich anfangen wollte. Ich behaupte nun: Iſt in der Logik die abſolute Einzelnheit das allein wahrhaft Exiſtirende, ſo wird dieß auch in der Wirklichkeit der Fall ſein.

Kallilogos. Zweifelsohne!

Teleophanes. Nun! dann ſind auch alle einzelnen Individuen nur Schein-Exiſtenzen, wie jene allgemeine und beſondere Einzelnheit; und die allein wahre, kurz die abſolute Einzelnheit iſt der allgemeine Weltgeiſt, der in jedem einzelnen Individuum lebt, aber nicht außer denſelben als numeriſch Eins für ſich exiſtiren kann, ſondern nur der Idee nach Einer iſt, weil durch ſein abſtractes Fürſichſein er auch die anderen Individuen zu abſtract Fürſichſeienden gegen ihn machen würde.

Kallilogos. Was verſtehſt Du eigentlich unter numeriſch Eins? Ich hätte die Frage ſchon früher an Dich gerichtet, wenn ich nicht gefürchtet hätte, Deine Discuſſion mit Noemon zu unterbrechen.

Teleophanes. Ich nenne numeriſch Eins das, was man zählen kann, ſo daß durch das Hinzukommen eines numeriſch Einen eine gewiſſe Summe um Eins vermehrt wird, — kurz der Begriff des Quantitativen.

Kallilogos. Ah ſo! ich hätte nun dem Abſoluten nicht ſo geradezu die Quantität beigelegt. Da Du aber auf dieſe

Kategorie beſtehſt, ſo muß ich darauf eingehen, und behaupte demnach, daß die abſolute Einzelnheit nicht nur der Idee nach, ſondern auch numeriſch Eins iſt.

Teleophanes. Alſo das Abſolute iſt eine Perſon, die, zu allen individuellen Perſonen hinzugezählt, dieſelben um Eine vermehrt?

Kallilogos. Warum denn nicht?

Teleophanes. Numeriſch Eins heißt aber doch, daß den Vielen, die ſolches gegen einander ſind, dem Begriffe der Quantität gemäß, ihr Sein und ihre Grenze gegen einander gleichgültig ſind. Jedes der Vielen iſt in der Quantität abſolut discret gegen alle Anderen; und ihre Continuität iſt nur die ewige Daſſelbigkeit ihres Inhalts, wodurch, ungeachtet ihrer abſoluten Discretion gegen einander, ihr Unterſchied von einander zugleich ein Unterſchied iſt, der keiner iſt, — ſie alſo zu vollkommen Gleichgültigen gegen einander werden. In ſolche endliche Verhältniſſe wirſt Du nun aber doch die abſolute Einzelnheit nicht verwickeln wollen? Sie hätte dann durchaus nichts voraus vor den andern Einzelnheiten, deren Schein-Exiſtenz Du mir ja vorhin ſchon zugegeben haſt, und bliebe ihnen vollſtändig äußerlich, da Du ſie doch die ideelle Einheit aller Unterſchiede genannt haſt. Kommt es aber im Quantitativen überhaupt zu dieſer Kategorie der Idealität?

Kallilogos. Ich gab die Kategorie der Quantität auch gleich Anfangs nur auf Dein Inſiſtiren zu, und muß jetzt ausdrücklich hinzufügen, daß dieſelbe nur modificirt und unter Einſchränkungen auf das Abſolute angewendet werden darf. Die abſolute Einzelnheit iſt nämlich in einem ganz andern Sinne Eins, als die einzelnen Individuen; und ſo wie ſie es iſt, ſind dieſe es nicht.

Teleophanes. Nun, da kommſt Du ja eben auf meinen Satz zurück, daß das Abſolute der Idee nach, und nicht numeriſch Eins iſt.

Kallilogos. Verzeih! Es iſt auch numeriſch Eins, aber als das Eine Eins, welches den abſoluten Centralpunkt der Vielen bildet, die nur ſchlechtweg numeriſch Eins ſind.

Teleophanes. Weil alſo das Eine Eins nicht als reales Auseinander, ſondern als Idealität der Vielen, d. h. eben der Idee nach Eins iſt, ſo iſt es nicht eines von den ſchlechten Vielen. Wenn wir aber die Idealität aller Vielen als bloßer Schein-Exiſtenzen zugeſtandenermaßen für die alleinige Wirklichkeit nehmen, ſo könnten wir dieſe ewige Perſönlichkeit das abſolute Individuum nennen, welches in dem Sinne numeriſch Eins wäre, daß die abſolute Zuſammenfaſſung in die ideelle Einheit numeriſch nur einmal Statt findet, und nicht der ſchlechten Wiederholung anheimfällt. Damit haben wir aber überhaupt die Sphäre der Quantität verlaſſen, und ſind durch die Idealität der Vielen zum abſoluten Fürſichſein gekommen, in welchem alle ſelbſtſtändige Mannigfaltigkeit, alſo auch die eines über die Vielen transſcendirenden Einen Eins, zerbrochen iſt.

Kallilogos. Hierüber wären wir einig; und ich freue mich um ſo mehr dieſes gewonnenen Reſultates, als ich nun in Bezug auf die zweite Frage, die Du an mich geſtellt haſt, Dich um ſo ſicherer ſchlagen kann. Denn iſt die abſolute Einzelnheit, als die abſolute Subjectivität, das Eine Eins, welches allein wahre Realität hat: ſo greift es doch über die vielen Schein-Exiſtenzen über, eben weil es das idealiſirende Princip derſelben iſt. Und ſo muß ich auch behaupten, daß die abſolute Subjectivität ein die Objectivität überwindendes Subject

iſt, weil eben, Deinen eigenen Behauptungen zufolge, das Allgemeine nur eine Abſtraction, das Subject allein das Wirkliche iſt. Endlich habe ich zwar geſagt, „nur in der Objectivität iſt das Subjective das Setzen und Vermitteln;" — eben an der Objectivität hat es allein den Stoff ſeiner Thätigkeit. Wenn ich dann aber hinzuſetzte, „und damit iſt es das Fürſichſein ſeiner ſelbſt," ſo drehſt Du mir die Worte im Munde um, wenn Du daraus machen willſt, daß die abſolute Einzelnheit nur „in der Objectivität zum wahrhaften Fürſichſein kommt." Im Gegentheil. Da dieſe Objectivität nur eine Schein-Exiſtenz iſt, ſo wird das Abſolute doch nicht im Pfuhle dieſes Scheins ſein abſolutes Fürſichſein gewinnen können, ſondern nur indem es ſich daraus zurückzieht, und in ſeinem eigenen ungetrübten Weſen lebt.

Teleophanes. Die Einigkeit, die Du vorhin prieſeſt, war nur ſcheinbar. Nur dadurch, daß das Abſolute ſich nicht aus den Schein-Exiſtenzen zurückzieht, ſondern ſich in ihnen als das ſie Idealiſirende manifeſtirt, ſind ſie Schein-Exiſtenzen. Wollteſt Du das Abſolute das ſie Idealiſirende nennen, und ihm außerdem noch ein apartes Inſichſein gegen dieſes den Dingen inwohnende Idealiſiren zuſchreiben: ſo würden dieſe idealiſirende Thätigkeit und jenes nichts zu idealiſiren habende Inſichſein zwei numeriſch verſchiedene, alſo bloß quantitativ und äußerlich auf einander bezogene Einheiten ſein; wir ſind aber ſchon übereingekommen, daß ſolche Discretion dem Abſoluten nicht beigemeſſen werden kann. Wenn das Abſolute alſo, wie Du einräumſt, nur in der Objectivität das Setzende und Vermittelnde iſt, — wenn ferner, wie Du ebenſo ausdrücklich ausgeſprochen haſt, das Abſolute nur durch dieß Setzen und Vermitteln wahrhaftes Fürſichſein iſt: ſo folgt von ſelbſt durch die

einfachſte Conſequenz mein Satz, daß es nur in der Objectivität zum wahrhaften Fürſichſein kommt; und mich wundert, daß Du Dich gegen dieſen Satz, der Deinen Prämiſſen ſo nahe liegt, im Mindeſten ſträubſt. Freilich ſtürzt durch ihn das ganze Gebäude Deiner Transſcendenz zuſammen.

Doch wir wollen nicht beim Allgemeinen der Frage ſtehen bleiben, ſondern unterſcheiden; und hier wird ſie ſich, wie die erſte, wieder in zwei Hälften theilen, nämlich in eine rein logiſche Unterſuchung, und dann in die Anwendung dieſer logiſchen Kategorien auf die reale Exiſtenz. Ich wiederhole alſo jetzt meine Frage mit größerer Beſtimmtheit, indem ich erſtens frage: Wie willſt Du es rechtfertigen, daß von den zwei logiſchen Momenten der Idee, der Subjectivität und der Objectivität, das Eine Moment, und noch dazu das erſte, über das andere übergreife? zweitens: Greift auch die Subjectivität über die Objectivität über, was folgt daraus in der Wirklichkeit für ein übergreifendes Subject?

Kallilogos. Der erſte Theil Deiner zweiten Frage erledigt ſich durch den Begriff der Entwickelung. Hätteſt Du Dich erinnert, daß der Fortſchritt der Methode in der Logik des Seins das Uebergehen Einer Beſtimmung in die andere, in der Logik des Weſens die Reflexion und das Scheinen der Gegenſätze in einander, in der Logik des Begriffs dagegen die Entwickelung iſt, ſo hätteſt Du Dich über dieſes Uebergreifen der Subjectivität nicht gewundert. Da nun ſchon Dein Ariſtoteles ſagt, daß die Philoſophie das Ablegen des Bewunderns iſt, ſo ermanne Dich und überdenke bei Dir den Begriff der Entwickelung, um auf dieſe Weiſe ſelbſt auf Deine Frage zu antworten. Ich frage Dich alſo: Was iſt Entwickelung?

Der erſte Freund des Teleophanes. Ich würde auf dieſe Frage nicht antworten.

Teleophanes. Allerdings werde ich mich nicht examiniren laſſen. Ich weiß, was Entwickelung iſt, und hoffe, Kallilogos weiß es auch. Was bauſt Du nun aber weiter darauf?

Kallilogos. Dieß, daß, weil in der allgemeinen Subjectivität jede Fremdheit durchſichtig und überwunden iſt, gar kein Andersſein, kurz nichts Neues in dieſelbe hereinbrechen kann. Sondern weil Alles ſchon in der Subjectivität enthalten iſt, ſo beſteht ihre Thätigkeit, die wir eben Entwickelung nennen, nur darin, das zu ſetzen, was an ſich in derſelben ſchon enthalten iſt, ohne die mindeſte Bereicherung des Inhalts.

Teleophanes. Erſtens würde aus dieſer ganz richtigen Beſtimmung der Entwickelung doch noch gar nicht das Uebergreifen der Subjectivität folgen, ſondern nur dieß, daß, da aller Inhalt ſchon in der Subjectivität enthalten iſt, die Objectivität keinen neuen Reichthum entfaltet, alſo Beide in gleichem Verhältniß an dieſem Reichthum Theil haben. Zweitens aber geht aus dem Begriffe der Entwickelung ſelbſt hervor, daß, indem der Inhalt in der Subjectivität nur an ſich iſt, er dort in einer unentwickeltern Form erſcheint, als in der Objectivität, wo er geſetzt, und alſo zum Fürſichſein gekommen iſt; um ſo vortrefflicher nun das Fürſich, als das Anſich iſt, um ſo viel würde, nach Deinen eigenen Prämiſſen, die Subjectivität von der Objectivität übertroffen werden.

Der vierte Freund des Kallilogos. Auch

Dieß Treffen ging Dir fehl, mein edler Schütz!

Denn die Objectivität iſt durchaus nicht das Fürſichſein des in der Subjectivität Eingehüllten, ſondern vielmehr nur der Verluſt

des Fürſichſeins, die Entäußerung und Zerſplitterung des unendlichen Inhalts der Subjectivität in der Form des ſich entfremdeten Andersſeins. Die Subjectivität iſt aber nicht bloßes Anſichſein, ſondern, als ideelles Zuſammenfaſſen aller bisherigen Kategorien der Logik, das Fürſichſein des abſoluten Begriffs, wie denn das Fürſichſein, als eine Stufe des Seins, längſt zu einem Momente des Begriffs geworden iſt.

Teleophanes. Und ſollte die Objectivität, die doch Objectivität des Begriffs iſt, dieſes Moments des Fürſichſeins verluſtig gehen? Ich behaupte vielmehr, daß in den beiden Gegenſätzen, ſowohl der Subjectivität als der Objectivität, beide Kategorien des Seins, das Anſich und das Fürſich, ſchon verbunden ſind. Allerdings iſt alſo in der Entwickelung des Begriffs das Anſich, welches ſich in einer gewiſſen Stufe darſtellt, immer auch ſchon ein Fürſich. Aber ſolche Stufe iſt nicht das für ſich, was ſie nur an ſich iſt, ſondern das Fürſich ihrer vorhergehenden Stufe: wie denn umgekehrt das, was ſie an ſich iſt, wieder in einer folgenden Stufe zum Fürſichſein kommt, das ſeinerſeits das Anſich einer noch höhern iſt.

Kallilogos. Räume ich auch ein, daß ſowohl der Objectivität als der Subjectivität Fürſichſein zukomme: ſo greift dieſe doch immer dadurch über jene über, daß ſie das Setzende in dem Gange der Entwickelung, die Objectivität dagegen das Geſetzte, alſo Abhängige, Uebergegriffene iſt.

Teleophanes. Es iſt gar nicht wahr, daß die Subjectivität das Setzende der Objectivität iſt; oder wenn ich dieß zugebe, ſo muß ich andererſeits ebenſo behaupten, daß die Objectivität auch wiederum das Setzende der Subjectivität iſt. In Wahrheit iſt aber erſt die Idee das Setzende ihrer beiden abſtracten Momente, die zu beiden Theilen das Geſetzte ſind;

und ſie ſetzt dieſelben ihr ſelbſt voraus, um durch Negation dieſer Vorausſetzungen zu ſich ſelbſt zu kommen. Weil die Idee aber in ihren Vorausſetzungen noch nicht ſelbſt als das Thätige erſcheint, ſo überträgt ſie ihre Thätigkeit des Setzens ſcheinbar ihren beiden Momenten, und zwar wiederum zu gleichen Theilen. Die Thätigkeit der Subjectivität beſteht demnach darin, ſich durch ihre eigene Dialektik zu vernichten, und daraus die Objectivität hervorgehen zu laſſen; ſo iſt ſie das Setzende der Objectivität. Umgekehrt geht aus der negativen Dialektik der Objectivität die Subjectivität hervor, z. B. in der Lehre vom Zwecke; die Subjectivität wird alſo auch wiederum durch die Objectivität geſetzt.

Kallilogos. Unglücklicher konnte unſer Freund in der Wahl ſeiner Beiſpiele ſchwerlich ſein, als durch die Hereinbringung des Zwecks; denn da iſt es doch wohl augenſcheinlich, daß mitten in der Endlichkeit und Zerſtreuung der Objectivität der ſubjective Zweck das Setzende der Objectivität, — die Ausführung eine bloße Folge der Abſicht iſt.

Teleophanes. Triumphire nicht zu früh über Deinen Fund! Um mein Beiſpiel zu rechtfertigen, müſſen wir zunächſt die äußerliche Teleologie von der innern Zweckmäßigkeit unterſcheiden. Was die erſtere betrifft, und von der ſprechen wir doch allein in der Lehre von der Objectivität: ſo ſind nur zu oft die Zwecke durch die äußeren Umſtände, und die Mittel, die dem Handelnden zu Gebote ſtehen, bedingt, kurz die Abſichten von den Gegenſtänden abhängig. Die immanente Zweckmäßigkeit oder das Leben gehört aber ſchon der Idee an; und hier ſind Leib und Seele eben in ſteter Wechſelwirkung, ſo daß ſowohl die eine als die andere Seite als das Setzende erſcheint.

Kallilogos. Ich habe nicht geläugnet, daß auch der Subjectivität als ſolcher noch etwas mangelt, nämlich ehe ſie ſich aus ſich ſelbſt zur Objectivität entwickelt. Ich ſage nur, daß ſie darum das Uebergreifende iſt, weil ſie die Macht hat, aus ſich ſelbſt dieſem Mangel abzuhelfen, und ſich ſelbſt zur Objectivität zu treiben.

Teleophanes. Wie könnte etwas Mangelhaftes das ihm Fehlende aus ſich ſelbſt ergänzen! Dieß würde vielmehr beweiſen, daß es ihm nicht fehlte. Statuirſt Du alſo an der Subjectivität den Mangel, der durch das Setzen der Objectivität an ihr verſchwindet, ſo kann es nicht die Subjectivität ſelbſt ſein, welche dieſen Mangel ergänzt; ſondern der Trieb, in Unterſchiede auseinander zu gehen, kommt der Subjectivität eben von der über ſie übergreifenden Objectivität.

Kallilogos. Die Einheit der Subjectivität iſt aber höher, als die Unterſchiede der Objectivität.

Der zweite Freund des Teleophanes. Vielmehr iſt der Unterſchied ſo viel werth, als die Einheit; ſie ſind Beide abſtracte Momente.

Teleophanes. Und überdieß kommen ſie Beide einer jeden unſerer Kategorien, ſo gut wie vorhin das Anſich und das Fürſich, zu. Die Subjectivität iſt nämlich an ſich die Unterſchiede, und für ſich die Einheit; die Objectivität iſt für ſich der entfaltete Unterſchied, und nur an ſich die Einheit. Jedes Moment der Idee hat alſo eine ſtarke Seite und eine ſchwache; und ſie ſind ſich mithin auch in dieſer Rückſicht gleich. Oder wollte man einen Vorrang ſtatuiren ſo hätte ihn immer noch die Objectivität, wegen der Entfaltung, die der Subjectivität fehlt.

Kallilogos. Dafür hat die Objectivität wieder den Mangel der Zerſtreuung.

Der erſte Freund des Teleophanes. Jedes ſolches Vergleichen, Abwägen und Ertheilen einer verſchiedenen Rangordnung iſt unphiloſophiſch, und daher verwerflich.

Teleophanes. Ja wohl! Man muß keine Vorliebe vor der einen oder der andern Einſeitigkeit zeigen; ſondern nur das Dritte, hier die Idee, iſt das Vorzüglichere gegen ihre einſeitigen Momente: und durch dieſe Vorliebe zur Subjectivität werfen Kallilogos und Limnes die ganze Methode ihres Lehrers über den Haufen.

Kallilogos. Keineswegs, und die ganze Logik giebt die Bewährung meiner Behauptung in allen ihren Kategorien. Das Sein iſt mehr, als das Nichts: das unbeſtimmte Sein höher, als das beſtimmte: das Eins beſſer, als das Viele: das Weſen vortrefflicher, als die Erſcheinung.

Teleophanes. Dieſer Vorzug, den Ihr der erſten Kategorie vor der zweiten gebt, kommt von der Natur der dialektiſchen Methode her. Doch kann auch gerade das Entgegengeſetzte aus ihr entnommen werden, je nachdem man es anſieht. Denn weil die zweite Kategorie eine Weiterentwickelung der erſten iſt, ſo könnt Ihr den Fortſchritt, den ſie gemacht hat, ihr nicht abſtreiten. Indem die Bewegung aber nicht geradeaus geht, ſondern im Kreislauf von der zweiten Kategorie wieder zur erſten zurückkehrt: ſo ſeht Ihr die Mitte der Bewegung, wo das Zweite noch nicht wieder das Erſte erreicht hat, für einen Rückſchritt an. Im Kreislauf iſt aber jeder ſcheinbare Rückſchritt auch ein Fortſchritt. Weil Ihr aber den Fortſchritt in der Weiterbewegung des Zweiten verkennt, ſo erſcheint Euch das Dritte auch nur als das unmittelbare Erſte;

und Ihr macht, wie unſer auswärtiger Freund Androgäon in der Salzſtadt, aus der ganzen dialektiſchen Bewegung nur die Irrfahrten des Odyſſeus, der nach der Rückkehr ſeine treue Penelope eben nur ſo wiederfindet, als er ſie verlaſſen hatte. Wodurch iſt aber das Dritte höher, als das Erſte? Doch nur weil es die ganze Bewegung des Zweiten durchgemacht, und durch deſſen Inhalt ſich bereichert hat.

Kallilogos. Ich verſtehe auch nicht unter dem Erſten die ſchlechte, leere, inhaltloſe Subjectivität, ſondern die Totalität, die ſchon den ganzen Inhalt der Objectivität in ſich hat.

Teleophanes. Hierdurch ſubſtituirſt Du eben immer die Idee an die Stelle der Subjectivität, und meinſt die Idee, wenn Du nur die Subjectivität zu haben glaubſt.

Kallilogos. Die Subjectivität iſt aber nur die ideelle, nicht die entwickelte Totalität.

Teleophanes. Das iſt dann eben die andere ſchon erwähnte Seite des Irrthums, daß, nachdem Ihr den ganzen Inhalt der Idee in die Subjectivität hineingepackt habt, Ihr dieſes Dritte, die Totalität der Idee, wieder zu einer bloß ideellen macht, und dieſe ideelle Totalität, ſei es als blindſeiendes Reſiduum, wie Loipoteles, oder als bewußtes Subject, wie Euſebios und Noemon, oder wie Du als eine Mixtur aus dieſen beiden Elementen, zum eigentlichen und wahrhaften Abſoluten erhebt. Hierin liegt der Erbfehler und Krebsſchaden der ganzen rechten Seite, auf die ich auch meinen Loipoteles und meinen Kallilogos ungern mit vollen Segeln losſteuern ſehe.

Die ganze Vorliebe zur Subjectivität des Begriffs folgt auch bei Euch nicht aus der zwingenden Nothwendigkeit innerer dialektiſcher Gründe, ſondern aus der Abſicht, ein abſolut übergreifendes Subject zu conſtruiren. Doch ehe ich an dieſen zwei-

ten Theil der zweiten Frage gehe, habe ich noch ein argumentum ad hominem für meinen Kallilogos in Bereitſchaft: daß ich mich nämlich bei einem Aeſthetiker um ſo mehr über dieſe Vorliebe zur Subjectivität wundern muß, da gerade in der Kunſt die zweiten Stufen vorzüglichere Geſtalten liefern und vollendetere Kunſtſphären abgeben, als die erſten und ſogar die dritten Stufen; wie denn die klaſſiſche Kunſt z. B. reinere Kunſt, als die ſymboliſche und die romantiſche iſt, — die Italieniſche Malerei an Schönheit die Byzantiniſche und Germaniſche weit überſtrahlt u. ſ. w.

Kallilogos. Ich könnte ebenſo gut auch Beiſpiele des Gegentheils anführen. Doch um nicht ins Einzelne zu gehen, ſondern beim Allgemeinen ſtehen zu bleiben, ſage ich nur, daß die Subjectivität eines Künſtlers, z. B. Raphaels, als ſchöpferiſche Productivität, doch wohl unſtreitig höher iſt, als ſeine Werke, welche die bloße Objectivität dieſer Subjectivität ſind; denn der Schöpfer iſt höher, als ſein Geſchöpf.

Teleophanes. Seit wann iſt wohl die Möglichkeit höher als die Wirklichkeit, die gute Abſicht beſſer als die vollführte That, — kurz die Sixtiniſche Madonna niedriger als das unrealiſirte Ideal im Kopfe des Künſtlers, der ſich dieß Werk auszuführen vornimmt? Kommen Einem nicht oft ſogar die beſten Gedanken erſt mitten in der Ausführung?

Der äſthetiſche Fremdling. Höchſtens in dem Sinne wäre die Subjectivität Raphaels höher als ſein Werk, inſofern unter jener die ideelle Totalität aller ſeiner Skizzen, Pläne, Entwürfe, kurz der ganze Umfang des Raphaeliſchen Genie's als Ein Ganzes verſtanden würde.

Kallilogos. Nun alſo?

Der äſthetiſche Fremdling. Es wäre aber doch im

höchſten Grade ungerecht, die Totalität ſeiner ſubjectiven Ideen mit Einem ſeiner ewigen Werke in Vergleichung zu ſtellen. Jedoch ſelbſt ungeachtet dieſer Ungleichheit wäre ich immer noch geneigt, dem einzelnen Werke den Vorzug zu geben; un tien vaut mieux que dix tu l'auras, ſagt ein Galliſches Sprichwort. Ein vollendetes Werk iſt als Einheit des Genie's und der Objectivität die Idee. Die ganze künſtleriſche Productivität Raphaels hätte aber untergehen können, ehe er das geringſte ſeiner unſterblichen Werke geſchaffen hätte, wenn er z. B. früher geſtorben wäre oder den Gebrauch der Hände verloren hätte. Vollends aber die Totalität ſeiner Werke iſt vortrefflicher, als die Totalität ſeiner Ideen; denn jene enthalten dieſe vollkommen in ſich, nicht umgekehrt. Der Menſch iſt die Totalität ſeiner Thätigkeiten. Und was iſt denn von den Ideen Raphaels übrig geblieben, wenn nicht in ſeinen Werken? Man muß ſehr in ſeiner Subjectivität eingehauſt ſein, wenn man nicht die vollendete That dem bloßen Projecte vorziehen will.

Teleophanes. Laſſen wir die Aeſthetiker ihren Streit ein ander Mal durchführen. Ich gehe nun zum eigentlichen Streitpunkt unſerer zweiten Frage, der ihre zweite Hälfte bildet, über. Obgleich ich nämlich dem Kallilogos die höhere Rangordnung der Subjectivität gar nicht zugeben kann, im Gegentheil mich ausdrücklich gegen dieſe Hintanſetzung aller Methode verwahren muß: ſo frage ich, was folgt, wenn ich mir dieſe Rangordnung auch gefallen ließe, aus einer übergreifenden Subjectivität für das übergreifende Subject? Meiner Anſicht nach gar Nichts.

Kallilogos. Kann ohne Subject keine Subjectivität exiſtiren, ſo auch nicht ohne übergreifendes keine übergrei-

fende, weil dieſe ſonſt, wie Du eben immer ſagſt, eine Abſtraction bliebe.

Teleophanes. Darum mußt Du aber doch nicht ſelbſt eine neue Abſtraction hinzufügen, nämlich das abſolute Subject, als numeriſch Eins für ſich exiſtirend und von den andern ſich unterſcheidend. Denn abgeſehen davon, was ich ſchon gezeigt habe, daß es, als ein Subject, ein von andern Subjecten begrenztes und beſchränktes ſein muß: ſo wäre es, in eine ſolche jenſeitige Ferne gerückt, gerade wie bei Euſebios und Noemon, als ein fertiges Subject, ein vollkommen unbekanntes x.

Kallilogos. Ich deprecire durchaus, daß das übergreifende Subject mir, wie unſern beiden Freunden, ein fertiges Subject ſei.

Teleophanes. Iſt es das nicht einmal, ſo iſt es erſt recht ein Leeres, nämlich die Abſtraction einer ſich erſt hinterdrein entwickelnden ideellen Totalität, wie bei Loipoteles, die er ſelbſt ja auch als das Unbekannte ausſprach; und erſt die Idee, die Einheit des Reſiduums und der vollendeten Entwickelung, iſt doch das wahre Abſolute.

Kallilogos. Das nannteſt Du ja wohl den paradieſiſchen Zuſtand, der am Ziele der Geſchichte wieder erblühen ſoll; und ich frage Euch ſämmtlich, meine Freunde, ob dieſe ſogenannte Periode der Zukunft nicht auch ein reines x iſt.

Teleophanes. Wäre dieß auch der Fall (ich werde aber das Gegentheil zeigen), ſo bliebe es doch immer eine ſchlechte Rechtfertigung, den Ankläger deſſen zu beſchuldigen, weſſen man ſelbſt beſchuldigt wird; es bewieſe nur, daß wir Beide gefehlt haben. Dein Verfahren iſt alſo nur eine Diverſion, die Du verſuchſt, um von der Hauptſache abzukommen.

Kallilogos. Ich glaube vielmehr, gerade auf ſie los

zu gehen, wenn ich behaupte, daß Dein paradieſiſcher Zuſtand, weit entfernt, eine adäquate Darſtellung des Abſoluten zu ſein, eben etwas ganz Imaginäres, Wirklichkeitsloſes, kurz eine Abſtraction, alſo gerade das iſt, was Du am ſorgſamſten vermeiden willſt. Auch iſt ſie um nichts beſſer, weil ſie am Ende der Entwickelung ſteht, während Du uns vorwirfſt, die unſrige ſtehe am Anfang.

Teleophanes. Du willſt dennoch nur über den zweiten Hauptpunkt meiner zweiten Frage, wie Du nämlich von einer übergreifenden Subjectivität zu einem übergreifenden Subjecte kommſt, hinwegſchlüpfen. Ich werde das x meines paradieſiſchen Zuſtands, wie in einer mathematiſchen Gleichung, ſeiner Zeit ſchon auflöſen; denn es gehört zu meiner dritten Frage. Vorher mußt Du aber, eher laſſe ich Dich nicht los, mit Deinem transſcendenten Subjecte herausrücken; denn dieß gehört noch zur zweiten Frage. Statt mich alſo jetzt vorzeitig anzugreifen, ſtatt Dich über meinen paradieſiſchen Zuſtand aufzuhalten, ſollteſt Du lieber aus der rieſenhaften Schwierigkeit herauszukommen ſuchen, in der übergreifenden Subjectivität ein übergreifendes Subject nachzuweiſen. Denn das Subject iſt eben nichts Anderes, als die objective, wirklich gewordene Subjectivität; ſo daß im Subject die Subjectivität gar nicht mehr übergreift, wenn ſie es auch als ſolche thäte. Von dieſer Schwierigkeit ſcheinſt Du nicht einmal die Spur einer Ahnung zu haben; und die Annahme eines ſolchen übergreifenden Subjects ſcheint ſich bei Dir wie ganz von ſelbſt zu verſtehen.

Der Vorſitzer. Ich kann, dem Stande der Debatte gemäß, dem Teleophanes nur Recht geben; er fordert von Andern nur, was er ſelber leiſten will. Und auch, daß Kallilogos zuerſt reden muß, um das x ſeines abſoluten Subjects aufzu-

lösen, ist der Ordnung der Discussion nach nur gerecht; ziehen müßt Ihr aber Beide den Beutel.

Kallilogos. Ich füge mich dem Ausspruch des Vorsitzers, und sage demnach, daß die ideelle Totalität das Setzende des ganzen Universums ist. Als die Quelle aller Thätigkeit, läßt das Absolute die unendliche Mannigfaltigkeit des Universums ebenso ewig aus sich ausströmen, als es das alle Dinge in sich einende und zusammenfassende Wesen ist. Weil es in ewiger Thätigkeit sein muß, so ist die Welt nie und nimmer fertig; denn sonst würde seine Thätigkeit erlöschen. Weil aber die Welt wegen ihrer objectiven Zerstreuung nicht das sich selbst Zusammenfassende ist, so setze ich dieß Zusammenfassen eben in die übergreifende Subjectivität, die nur als Subject existiren kann. Wenn Teleophanes mir aber vorwarf, daß ich ein fertiges Subject annehme: so muß ich ihm entgegenhalten, daß er nie zu einem absoluten Subjecte kommt, da bei ihm Alles nur in die unendliche Zersplitterung der vielen Subjecte und Dinge auseinanderfällt. Will er das Absolute also, ungeachtet seiner fortwährenden Entwickelung, nicht am Anfang schon durch den Begriff der übergreifenden Subjectivität, als ein in sich Vollendetes ansehen, ohne daß es darum außer sich fertig wäre: so wird er diese totale Vollendung des Absoluten auch nie am Ende behaupten können, weil dann alles Leben, alle Thätigkeit aufhören müßte; und ich kann mir die Langweiligkeit eines solchen Zustandes nicht grausenhaft genug vorstellen, wo mit dem Stachel des Bösen auch das Verdienstliche des Guten verschwände, und, im ewigen Einerlei eines bloß genießenden Lebens, der Mensch wieder zum bloßen Vegetiren des Pflanzenlebens zurücksinken würde. Ich schließe also in der Darstellung des absoluten Subjects mit dem Satze, daß, wenn

es auch ewig in seinem ansichseienden Wesen vollendet ist, es doch nie in seinen Offenbarungen fertig wird.

Teleophanes. Von einer positiven Beschreibung der Natur des absoluten Subjects, das Kallilogos noch immer nicht aus der übergreifenden Subjectivität abgeleitet hat, sehe ich ihn schnell wieder zu Einwänden und Angriffen gegen meine Ansichten überspringen. Auf jene positive Darlegung ist er also wahrscheinlich nicht recht eingerichtet. Dieses Verfahren will ich nicht nachahmen, sondern, nach einer Bemerkung über des Kallilogos Standpunkt, sofort die dritte Frage an ihn stellen, um nach deren Beantwortung durch ihn an die Entwickelung meiner eigenen Behauptungen gehen zu können. Von dem übergreifenden Subject haben wir bis jetzt nämlich nur blutwenig gehört, und nichts weiter, als was allenfalls jedes Kind im Katechismus von Gott zu vernehmen gewohnt ist. Nur in sofern wird ein absolutes Subject erwiesen, als, da die Welt nicht fertig ist, etwas Fertiges aber doch vorhanden sein muß, ein fertiges Subject durch einen neuen kosmologischen Beweis postulirt wird; welches dann selbst, obgleich allen Stoff zum Fertigmachen der Welt in sich besitzend, dennoch mit dem Fertigmachen derselben nie fertig wird, sondern immer noch etwas bei sich behält: so daß Kallilogos in der That Recht hat, wenn er von diesem absoluten Subjecte auch behauptet, daß es so wenig fertig sei, als die Welt. Damit ist diese immer nur ein Bruchstück, hört also auf, die Welt, der κοζμός oder Schmuck des Absoluten zu sein.

So viel über das an den Anfang gestellte absolute Subject. Um etwas darüber zu hören, was aus ihm durch die Entwickelung der Welt herauskomme, und ob es denn dieselbe merklich weiter bringe, fordere ich nunmehr den Kallilogos auf,

meine dritte Frage zu beantworten: Geht die Entwickelung der Geſchichte in den unendlichen Progreß aus? Oder vielmehr er hat dieſe Frage ſchon durch ſeine letzten Vorwürfe beantwortet, und die Unerreichbarkeit des Ziels für alle Unendlichkeit der Zeiten hinaus behauptet. Iſt es nicht ſo?

Kallilogos. Allerdings kann ich das Individuum ſo wenig als die Gattung der Menſchen irgend einmal als den vollendeten Ausdruck des Abſoluten anſehen, weil ſelbſt das Menſchengeſchlecht als ſolches nur eine ſehr partielle Offenbarung des Abſoluten iſt; und wenn Du ſo in das Verhältniß des Abſoluten zur Menſchheit, als die ganze Geſchichte der Gottheit erſchöpfend, Deine drei Weltzeiten hereinbringſt: ſo biſt Du es, nicht wir, der den Anſichten des reactionären Philoſophen nachläuft. Du haſt eine Weltzeit des noch nicht vom Vater abgefallenen Menſchengeſchlechts, eine Weltzeit des Sohnes und des gefallenen Menſchengeſchlechts, und eine dritte des wieder erlöſten Menſchengeſchlechts oder des Geiſtes, während unſer Meiſter mit wunderbarer Zurückhaltung und richtigem Tacte den vorgeſchichtlichen nnd nachgeſchichtlichen Zuſtand nur als Verſinnlichungen von Ideen faßte, einer Idee des in ſich beſchloſſenen Anſichſeins der Vollendung und einer Idee der vollendeten Realiſirung. Ja ſelbſt ein Urvolk mußt Du, wie Jener, annehmen, in dem das Gottesbewußtſein und alle Künſte und Wiſſenſchaften ſchon urſprünglich vorhanden waren, und nur nachträglich verloren gingen.

Teleophanes. In dieſen Fehler der Reactionsphiloſophie falle ich nicht, weil ich den Urzuſtand nicht als die fürſichſeiende Vollendung anſehe, ſondern nur als ihr Anſichſein, jene alſo nur an's Ende ſetze. Ihr aber wollt die abſolute Vollendung, freilich nur als eine vorgeſtellte Wirklichkeit, ſchon an den Anfang

ſetzen, um ſie am Ende nie in der Wirklichkeit zu haben. Das Eigenthümliche des Reactionsphiloſophen iſt, Beides zu verbinden: die fürſichſeiende Vollendung alſo zweimal, nämlich auch an's Ende zu ſetzen. Um, was Richtiges an ihm iſt, herauszubringen, müſſen wir dieſe drei Anſichten näher mit einander vergleichen. Des Loipoteles ideelle Totalität, zu der auch Du hinneigſt, iſt nur ein Anſichſein ohne Realität. Das Richtige daran iſt die anſichſeiende Vollendung: das Schiefe, daß ſie gar kein wirklicher Zuſtand iſt. Der Reaction Urvolk iſt dagegen ein wirklicher Zuſtand mit ausgebildetem Fürſichſein der Idee; und gegen die wirkliche Exiſtenz eines ſolchen Zuſtands habe ich nichts einzuwenden. Das Falſche daran iſt nur, daß die Idee ſchon ganz und gar darin zur abſoluten Vollendung gekommen iſt: ſo daß dann der Sündenfall nur als eine widerwärtige Begebenheit erſcheint, die beſſer hätte wegbleiben können, wenn der Menſch nicht einen dummen Streich gemacht, — und der liebe Gott es ihm nicht erlaubt hätte. Ich vermeide nun Eure beiden Einſeitigkeiten, und verknüpfe die ſtarken Seiten beider Anſichten, indem ich die bloß anſichſeiende Vollendung als den wirklichen Zuſtand des Anfangs, die fürſichſeiende als die letzte Wirklichkeit des Zieles ſchildere. Der Mangel unſeres Meiſters liegt darin, einerſeits die abſolut adäquate Erſcheinung des Begriffs des Abſoluten, die allerdings urſprünglich nur an ſich iſt, bloß in der Idee, nicht auch in der Wirklichkeit nachgewieſen zu haben: andererſeits, das Fürſichſein dieſes Entſprechens, oder das wiedergewonnene Paradies, in einem beſtimmten bereits erreichten Zuſtande der Geſchichte, nämlich in der Reſtaurationszeit, eigentlich ſchon ſo ziemlich für erreicht gehalten zu haben.

Was Dich ins Beſondere betrifft, mein Kalllogos, ſo willſt Du dieſe Vollendung gar nicht für einen einmal zu erreichen-

den Zuſtand anſehen. Auch im abſoluten Subject ſoll er nur an ſich, nicht für ſich vollendet ſein; und doch ſoll dieſes auch wiederum nichts Unvollendetes ſein, ſo daß Dein abſolutes Weſen uns Allen gewiß ein vollkommenes Räthſel geblieben iſt, ungeachtet Deiner übrigens nur ſehr kurzen Auflöſungen ſeiner Irrheit. Dieſes Weſen iſt nicht Eine Stufe des Schönen, es iſt auch nicht die Totalität aller Sphären; denn in allen dieſen iſt noch ein Mangel. Es ſtellt ſich nicht in Einer Stufe der Religion, ebenſowenig in allen dar; denn auch hier ſchließt ſich die Reihe nicht ab. Dieſes Weſen iſt nicht einmal in den Principien der Philoſophie, weder in einer einzelnen, noch in der Totalität aller Syſteme, erſchöpft; denn alle dieſe ſind nur beſtimmte, vorübergehende Standpunkte. Kurz, das abſolute Subject, was Du an die Stelle des paradieſiſchen Zuſtandes ſetzen willſt, iſt über alles Jenes hinaus im Leeren, — ein ſchwarzer Punkt ohne Entfaltung, Leben, Ausbreitung und Zuſammenhalt.

Jenes Zuſammenfaſſen aber, jene einende Idealität, um deren willen Du eben ein abſolutes Subject poſtulirſt, will ich nun durch eine Geſchichte der Zukunft als wirklich erweiſen. Mein ſogenannter paradieſiſcher Zuſtand iſt doch nur die Idee von Recht, Staat, Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft in ihrer höchſten Darſtellung, wie ſie in der Philoſophie unſerer Zeit, ihren allgemeinſten Grundzügen nach, entwickelt worden ſind, und durch die Geſchichte der Zukunft in ihren ſpeciellſten Zügen ausgemalt und zur Realiſirung gebracht werden ſollen.

Elpizon. Dieſe Realiſirung jener Idee iſt ein eben ſolches Poſtulat, als das abſolute Subject bei Kallilogos.

Teleophanes. Keineswegs! Hirngeſpinnſte, die eben nie zur Vollendung kommen ſollen, bleiben, ihrem eigenen Ge-

ſtändniſſe gemäß, ſubjectiv, wie auch das Reſiduum bei Loipoteles. Die Idee aber, die ich aufſtelle, und worin ſchon von Anfang an Begriff und Realität einander entſprechen, nur auf anſichſeiende Weiſe, hat, durch dieſe ihr beiwohnende Natur des Abſoluten, in ſich ſelbſt die Kraft, ſich unausbleiblich in alle Wirklichkeit auszulegen. Die Idee ſchließt ja eben die vollendete Objectivität nothwendig in ſich, wie die einfachſte logiſche Einſicht Dich doch hätte lehren ſollen. Die Subjectivität iſt aber für ſich, wie Kallilogos ſelbſt geſteht, ein Mangelhaftes. Iſt unſerem Freunde nun jene Idee ein x, ſo iſt ihm die ganze Philoſophie ein verſchloſſenes Buch mit ſieben Siegeln geblieben; und der ſkeptiſche Standpunkt, auf den er ſich ſtellt, ſcheint dieß auch anzudeuten. Mir aber iſt das einmal erreichbare Ziel der Geſchichte die Vollendung aller geiſtigen Principien für die Gattung des Menſchengeſchlechts, während das Leben und die Thätigkeit der Individuen darin beſtehen muß, von dieſen Principien an ſich zur Darſtellung zu bringen, ſoviel Jeder nur immer vermag. Auf dieſe Weiſe iſt nicht zu fürchten, wie Kallilogos thut, daß das Böſe und damit die Thätigkeit einmal ganz verſchwinden werden. Denn die Individuen ſind immer im Streben begriffen, den objectivirten Principien der Gattung ſich gemäß zu machen; und die abſolute Idee iſt in den jedesmaligen Individuen realiſirt, welche ſich dieſer Objectivität, und in wiefern und inwieweit ſie ſich derſelben adäquat gemacht haben.

Iſt nun aber die vernünftige Organiſation aller Principien des Geiſtes ein unbekanntes Utopien? Können wir nicht den beſten Staat als den Staat der Zukunft aus der Idee conſtruiren? Was thun wir Anderes, wenn wir eine Rechtsphiloſophie ſchreiben? möge nun die unſeres gemeinſamen Lehrers oder die Deinige oder auch etwa meine dieſe wahr-

haften Principien des Rechts und Staats entwickeln. Denken wir uns nur, um die allgemeinsten Züge derselben anzudeuten, eine Repräsentativ-Verfassung mit allen Garantien für die persönliche, rechtliche und politische Freiheit der Staatsbürger: das Eigenthum seiner aus dem Mittelalter überkommenen Einschränkungen und Fesseln gänzlich enthoben: die Familie als unbefangene natürliche Sittlichkeit durch die Civil-Ehe von jeder fremden Beimischung und Beaufsichtigung befreit: die Gemeinde-Verfassung und die Standesgenossenschaften auf die weitesten Basen der Communal-Freiheit gegründet, innigste Bande der Association für Handel, Industrie, Künste und Wissenschaften unter den verschiedenen Standesgenossen durch die ganze bürgerliche Gesellschaft sich hierdurch ziehend, eine auf solche Basen sich gründende Organisation der Arbeit: Oeffentlichkeit und Mündlichkeit der Rechtspflege, Geschwornen-Gerichte: den Handel als den ungehindertsten Verkehr aller Völker der Erde unter einander, wie er durch das bald vollendete Eisenbahnnetz um Europa zur sich von selbst verstehenden Nothwendigkeit werden wird.

Nehmen wir hierzu die veränderte Gestalt des Völker-Rechts, wie sie Kant in seinem „ewigen Frieden" mit Seherblick ahnete, und sie sich zum Theil schon jetzt realisirt hat! Ein Staat muß so weit reichen, als die Zunge, Sitten und Gebräuche eines Volkes; die willkürlichen Zerschneidungen der Völker, um den Glanz einer Herrscherfamilie zu erhöhen und die disparatesten Nationalitäten unter Einen Scepter zu zwingen, müssen gänzlich aufhören und wieder gut gemacht werden. Die Staaten werden damit, um mich, was ich sonst nicht gerne thue, eines Ausdrucks des Sykophanten aus der Salzstadt zu bedienen, wieder „naturwüchsig" werden: aber nicht, um in ihre

erſte Unmittelbarkeit als Naturſtaaten zurückzufallen, wie Jener will: ſondern um als wiedergeborne zu ihrer, aber aus dem Geiſte erzeugten, urſprünglichen Natur ſich zu erheben.

Wenn dieſe ſo organiſirten Staaten, auf freie Verfaſſungen gegründet, zur Gleichheit der Intereſſen und Principien gelangt ſein werden: ſo wird der Stoff zum Kriege immer ſeltener werden, wie es ſchon jetzt zum Theil der Fall iſt. Schon jetzt wird durch Congreſſe, Protokolle, Aufträgal-Inſtanzen der öffentliche Zuſtand Europa's auf friedlichem Wege durch diplomatiſche Verhandlungen, durch „vollendete Thatſachen" geſichert und geregelt. Denken wir uns hierzu, durch ein neues Weltbürgerrecht, einen Areopag, ein Amphiktyonen-Gericht der Nationen des Erdballs, wie Conſiderant es, allerdings etwas ſocialiſtiſch, vorſchlägt, und den Sitz deſſelben nach Konſtantinopel verlegen will! In höchſter Inſtanz mit ruhiger Erwägung entſcheidet dieſer permanente Völker-Congreß die Angelegenheiten der Welt nach den ewigen Grundſätzen des Rechtes und der Billigkeit. Das Bundesheer, was ſeine Beſchlüſſe unterſtützt, wird wahrlich mehr imponiren, als die Germaniſche Bundesarmee, und das weiland Reichs-Contingent des entſchlafenen heiligen Römiſchen Reichs. Die Vorſehung wird damit in ſichtbarer Geſtalt auf Erden erſcheinen, um die Geſchichte nicht mehr nach dem Triebe bewußtloſer Nothwendigkeit, ſondern mit klarer Einſicht zu lenken.

Eine Weltkunſt erhebt ſich, das Leben der Menſchen zu verſüßen, zu ſchmücken und zu veredeln. Iſt ſie nicht zum Theil ſchon da? Gehören wir noch einer beſtimmten Stufe in der geſammten Entwickelung der Kunſt an? Oder nehmen wir nicht ſchon jetzt unſere Vorwürfe und unſere Motive aus dem principiellen Reichthum aller Standpunkte des Schönen? Ich

führe als Beiſpiele an Göthe's Weſt-öſtlichen Divan, und Kiß' Amazonen-Gruppe, die unſere Eiferer darum auch heidniſch nennen. Die Antigone und Medea der alten Tragiker, ſelbſt des Ariſtophanes Fröſche tauchen, wie der mit Recht beliebteſte unſerer öffentlichen Kritiker neulich ſagte, aus dem „mehr als zweitauſend Jahre breiten Ocean der Zeit zu uns herüber," um „mit neuem Bürgerrecht" ausgeſtattet zu werden. Haben wir uns nicht geſtern erſt höchlich ergötzt an der Darſtellung der Captivi des Plautus, die unſere Jugend mit ſo plaſtiſcher Laune aufführte? Ich wenigſtens fühlte mich wie in die Straßen des alten Rom verſetzt und mit den uns ſonſt doch fremden Zuſtänden und Verhältniſſen ganz vertraut.

Die Weltreligion iſt das neue Chriſtenthum, eine Umformung der zweitauſendjährigen Grundlage, wie es deren ſchon mehrere erfahren hat; aber zugleich iſt dieſe neue Form bereichert mit den berechtigten Seiten der frühern Standpunkte. Das pantheiſtiſche Element, was z. B. in der Indiſchen Religion am meiſten hervortritt, erſcheint jetzt geläutert als die abſolute Präſenz des göttlichen Geiſtes im Menſchengeſchlecht; dieſe Allgegenwart wird in die Vorſtellnng der Menſchen bringen, und iſt es ſchon zum Theil. Der Cultus des Geiſtes, aber des wirklichen, unter uns lebenden Geiſtes, nicht eines eingebildeten, jenſeitigen Subjects, ergreift ſchon jetzt die Gemüther. Es iſt gar keine Bange, daß unſere philoſophiſchen Ideen nicht bald in religiöſe Vorſtellungen ſich umſetzen werden. Denn von jeher iſt dieß geſchehen, und die Platoniſche Philoſophie z. B. iſt, in die Vorſtellung herabgefallen, die Baſis des Intellectualismus der Chriſtenheit. Germanien namentlich iſt aber ſchon ſo voll von der höhern philoſophiſchen Auffaſſung der Religion, daß die Britten, von dem bornirten Standpunkte ihrer

herrſchenden Kirche aus, uns ſämmtlich für Atheiſten, oder doch wenigſtens Deiſten, halten. Die Gallier bilden zu den Britten das gerade Extrem der vollſtändigſten Gottloſigkeit, im Gemüthe wie im Staate; zwiſchen jenem Alten, Conſervativen, und dieſem bloß Negativen und Kritiſchen haben wir alſo, in einer ſchönen Mitte, ſchon die erſten organiſchen Grundlagen des neuen Chriſtenthums, das im Anzuge iſt, gelegt, und legen ſie noch immer mehr.

Die Weltphiloſophie endlich wird ſich uns am Leichteſten vorſtellbar machen. Es iſt hier für die nächſte Zukunft ein ungeheurer Kampf der Philoſophie mit den empiriſchen Wiſſenſchaften durchzumachen. Aber allmälig dringen die philoſophiſchen Principien in die Vertreter der empiriſchen Wiſſenſchaften ein. Sind ihre Vorfechter nicht ſchon jetzt ſämmtlich Kantianer? Aber über eine Weile, und ſie pflanzen die Fahne der neueſten Philoſophie auf. Dann wird eine Encyklopädie der Wiſſenſchaften vorbereitet werden können, worin die Vernunft den ganzen Umfang des Univerſums dem Joche des denkenden Begriffs unterwirft, — und nicht in naiver Genialität, wie bei Ariſtoteles, ſondern kraft der Nothwendigkeit der abſoluten Methode. Die abſolute Vernunft wird damit auf den Thron der Welt erhoben, um dieſelbe mit Weisheit zu regieren, und die ſich vollendende Wiſſenſchaft in's Leben überzuſetzen. Dieſe Vernunft hört, als abſoluter Geiſt, auf, uns etwas Fremdes zu ſein. Aber iſt ſie es denn noch jetzt, und zu irgend einer Zeit geweſen? Es kommt nur darauf an, in welchem Volke und zu welcher Zeit es auch ſei, die Aſche unſerer endlichen Individualität hinwegzublaſen, und den göttlichen Funken, der verborgen in uns glimmt, zur lebendigen Flamme anzufachen. So erkennen wir, daß der abſolute Geiſt unſere

eigene Subſtanz iſt, die in uns perſönlich wird, und, ungeachtet der Mannigfaltigkeit der Individualitäten, als die in allen Einzelnen ſich gleich bleibende, unvergängliche, ihrer ſelbſt bewußte ewige Perſönlichkeit des Geiſtes erſcheint. Dieſe Wiederherſtellung des Gemeinbewußtſeins der Menſchheit iſt aber nicht, wie der Moniſt des Gedankens will, eine Rückkehr in das zweite Urſubject der Trinität, ſo wenig als die Menſchheit je einmal in der Zeit aus demſelben herausgefallen iſt; ſondern das Gemeinbewußtſein der Menſchheit muß ſelbſt als ſubſtantielles Urſubject gefaßt werden.

Kallilogos. Eine ſolche Subſtanz, die erſt im Menſchen zum Bewußtſein kommt, muß aber doch immer ein blind und bewußtlos Wirkendes ſein.

Teleophanes. Das iſt ja aber wieder Euer beſtändiges Mißverſtändniß, daß ſie erſt im Menſchen zum Bewußtſein komme, während ſie vielmehr das urſprüngliche Selbſtbewußtſein im Gefäße der menſchlichen Individualität iſt.

Loipoteles. Mit Willen und Intelligenz handelt aber dieſe abſolute Perſönlichkeit doch nie, ſondern immer nur der Menſch.

Elpizon. Auf dieſen Punkt werde ich zurückkommen.

Teleophanes. Dann bemerke ich hier nur ſo viel, daß Loipoteles am Wenigſten Recht hat, mir einen ſolchen Vorwurf zu machen, da ſein Reſiduum von Anfang bis zu Ende blind geboren iſt, während ſeiner eigenen Auffaſſung gemäß das Abſolute bei mir doch wenigſtens hinterher Augen bekommt. Doch dem iſt nicht ſo. Und daß die abſolute Perſönlichkeit von Anfang an Intelligenz und Willen hat, glaube ich doch wohl ſattſam dadurch gezeigt zu haben, daß Alles, was in uns, und zwar von den älteſten Zeiten der Seher und Propheten bis zum

letzten Philoſophen Vernunft und Einſicht iſt, nicht unſer, ſondern des Abſoluten iſt: was wir aber Eigenes haben, ſind wir, nach Heraklit, in der Unvernunft und in der Thorheit.

Kallilogos. Spricht das Abſolute, deſſen Offenbarung Deine Philoſopheme ſein ſollen, durch Dich denn aber ſchon die volle Wahrheit aus? Iſt Deine Erkenntniß vom Abſoluten denn ſchon die höchſte? Vielleicht noch nicht; und ſo können zukünftige Offenbarungen des Abſoluten in der Philoſophie es denn doch noch beſſer auffaſſen laſſen, als Du es bereits thuſt mit Deinem wiedergewonnenen Paradieſe.

Teleophanes. So iſt auch Dein übergreifendes Subject vielleicht noch nicht die höchſte Faſſung der Philoſophie und des Chriſtenthums.

Kallilogos. Gewiß!

Teleophanes. Dieſe Conceſſion iſt von Dir nicht mehr, als billig. Doch inſofern Du dieß für Dich behaupteſt, biſt Du nicht in der Philoſophie. Und inſofern ich in der Philoſophie zu ſein glaube, kann ich Dir Deine Behauptung in Bezug auf mich nicht zugeſtehen; denn Philoſophie iſt abſolute Erkenntniß und Erkenntniß des Abſoluten. Du aber bekennſt einen vollkommenen Skepticismus.

Der erſte Freund des Teleophanes. Und zwar nicht nur den modernen ſubjectiven der kritiſchen Philoſophie, dem die Welt doch wenigſtens an und für ſich fertig iſt, ſondern einen ganz plaſtiſch objectiven der alten Philoſophie, der die Wahrheit der Welt gar nicht anerkennt: nur mit dem Unterſchiede, daß den alten Skeptikern das Abſolute und die Welt auch nie fertig werden ſollten, weil ſie überhaupt nicht waren; Euch aber ſind ſie weder Fiſch noch Fleiſch, — ſie wollen und ſollen fertig werden, und können es doch nicht.

Kallilogos. Mein Skepticismus iſt nur zeitweilig.

Teleophanes. Ja, das Germaniſche Auf-die-lange-Bank-Schieben, das ſelbſt nie aufhört!

Kallilogos. Was kann der Fortſchritt der Naturwiſſenſchaften z. B. nicht noch für Modificationen in unſere philoſophiſchen Anſichten bringen! und hier iſt eben die — ich hätte bald geſagt — Bornirtheit unſeres zu leichtgläubigen Teleophanes, die er in der frühern ſeiner beiden letzten Schriften an den Tag legte, groß, indem er nämlich unſer Sonnenſyſtem für die einzige Manifeſtation des Geiſtes im ganzen Univerſum anſieht.

Loipoteles. Dieſe wunde Stelle im Syſtem unſeres Freundes hätten wir längſt ſondiren ſollen.

Kallilogos. Ja freilich, doch läßt ſich dieß nachholen; und ſo ſoll der letzte Streich ihn am Empfindlichſten treffen, und vollends ſeinen ſprudelnden Uebermuth zum Schweigen bringen. In der That, was macht er ſich für eine Vorſtellung von einem Abſoluten, das die ganze Offenbarung ſeines Geiſtes auf den „Tropfen im Meer des Unendlichen," auf die kleine Erde beſchränke? Da ſieht man recht, daß ein ſolches Abſolutes ein menſchlich Gebildetes iſt, und die Rednerei von der Subſtantialität des Abſoluten in den menſchlichen Perſonen in Rauch aufgeht. Ich finde darin nur die Beſtätigung des ſo ſcharfſinnig vom Loipoteles ausgeſonnenen und von Euſebios durchgeführten ſiebenten Einwurfs, daß des Teleophanes Gott nur ein anthropologiſcher ſei, und er das abſolute Selbſtbewußtſein im Menſchen auf den Weltenthron erhebt, — mit andern Worten den Erdgeiſt an die Stelle des Weltgeiſtes ſetzt. Die Welt iſt aber im Raume und in der Zeit unendlich, ſo daß im Raume unendliche Welten als ſo viel Entwickelungen des Geiſtes neben einander beſtehen, deren jede ein Moment der Totalität des ab-

ſoluten Geiſtes iſt; und ebenſo entſtehen immer neue Welten in der Zeit, um in's Unendliche hin die Manifeſtation der ideellen Totalität immer vollſtändiger auszudrücken.

Teleophanes. Da haben wir den beſtändigen Widerſpruch, in dem unſer guter Kallilogos befangen iſt, abermals an einem recht ſchlagenden Beiſpiele. Um der in keinem Zeitmomente ganz entwickelten Totalität des Reſiduums bei Loipoteles zu entgehen, nimmt er eine ſimultane und coexiſtirende Unendlichkeit von Welten im Raume an, welche dieſe Totalität alſo doch auf adäquate Weiſe ausdrücken muß. Durch das Hinzukommen neuer Welten in der Zeit würde aber dieſe actu exiſtirende Unendlichkeit noch potenzirt, zur abſoluten Vollkommenheit alſo noch etwas hinzugefügt; was unmöglich iſt.

Kallilogos. Meine Vielheit der Welten entſpricht in der That dem Abſoluten immer noch beſſer, als Deine auf die Erde beſchränkte Manifeſtation des Geiſtes. Deſſenungeachtet wird auch jene doppelte Unendlichkeit nie der adäquate Ausdruck des Abſoluten werden können: einmal ſchon, weil ſie eben eine gedoppelte iſt; zweitens aber, weil Raum und Zeit die Elemente ihrer Darſtellung ſind. Den Widerſpruch, daß eine wirklich exiſtirende Unendlichkeit von Welten durch neu in der Zeit entſtehende nicht vermehrt werden könne, brauchſt Du Dir nur ſo zu löſen, daß mit dem Entſtehen einer neuen Welt auch der Untergang einer alten mag verbunden ſein; ſo daß das Univerſum als räumliche Objectivität immer vollſtändig iſt, wenn von demſelben auch die übergreifende Subjectivität des Abſoluten in alle Ewigkeit hin nicht erreicht wird.

Teleophanes. Und ſind jene erfahrungsloſen Hypotheſen im Gebiete der nur auf Erfahrung zu gründenden Aſtronomie nicht Geſpinnſte eines verbrannten Gehirns? Exiſtirt

im Raum eine actuelle Unendlichkeit? Dieſe Eure Unendlichkeit von Welten im Raume und in der Zeit iſt derſelbe unendliche Progreß, in den Loipoteles das Reſiduum und Kallilogos das abſolut übergreifende Subject auslaufen laſſen, während Euſebios und Noemon mit der transſcendenten Urperſon freilich nicht in dieſen Fehler fielen. Die Unendlichkeit wollt Ihr mit Händen greifen.

Aber im Raume, Freund, triffſt Du das Große nicht an!

Und die „kleine Erde" iſt wahrlich groß genug, um die unendliche Größe des Geiſtes im kleinſten Raume aufzuweiſen. Ich will hier nicht alle Argumente wiederholen, die ich gegen die Vielheit der Welten in meiner Schrift aufgeſtellt habe. Ich bekämpfe nur, was allein Kallilogos mir hier entgegenhielt, und auch in wunderbarer Uebereinſtimmung mit Eurem Principe iſt. Zum Führer meiner Vertheidigung bediene ich mich hier, wie bei der Idealität der Zeit, wieder meines Gegners, des wahrhaften und wirklichen abſoluten Idealiſten. Ich habe nämlich in ſeinem Werke zu dem vorhin erwähnten Gedanken von der Idealität der Zeit noch einen zweiten guten Gedanken gefunden; und damit kann man in jetziger Zeit immer ſchon zufrieden ſein. Dieſer Gedanke iſt ſeine Polemik gegen die Grundanſchauung der modernen Aſtronomie; und bei der Darſtellung deſſelben wird ſich zu gleicher Zeit wieder ergeben, inwiefern ich darin von ihm abweiche.

Welten über Welten, Sonnenſyſteme über Sonnenſyſteme, Milchſtraßen über Milchſtraßen, ohne Mittelpunkt und ohne Ganzheit annehmen, wie die Aſtronomen thun, ſei, ſagt er, das reine Chaos. In der That, es liegt in dieſem Vorwurfe viel Wahres. Unſer Verfaſſer macht nun, nach der Vorſtellungsweiſe der alten Aſtronomie, die Erde zum Mittelpunkte des Weltalls: nicht nur die Anſchauung des natürlichen

Univerſums als eines Ganzen erfordere dieß, ſondern auch die Philoſophie der Geſchichte und die Lehren der Religion ſeien ohne dieſes nicht conſtruirbar. Es iſt wiederum ganz richtig, giebt es noch andere Weltſyſteme mit andern, vielleicht höhern Entwickelungen des Geiſtes: ſo iſt die ganze Philoſophie ebenſo umgeſtoßen, als die Religion und die Geſchichte, und unſere ganze Weltanſchauung ein ſehr luftiges Hirngeſpinnſt, das nicht werth iſt, erwähnt und überliefert zu werden. Ich werde am Wenigſten dieſen Argumenten entgegentreten, da ich eben unſerem Verfaſſer in meiner vorletzten Schrift damit vorangegangen war. Ich bin daher mit ihm auch darin vollkommen einig, die Erde, wie ſchon ein geiſtreicher vielſeitiger Schüler und Freund unſeres Reactionärs thut, zum geiſtigen Mittelpunkt des Univerſums zu machen: ſehe aber die Conſequenz nicht ein, daß ſie auch, wie unſer Mann mit den Alten will, der ſinnliche Mittelpunkt ſein müſſe, um den das ganze Weltall kreiſe. Denn das Centrum iſt ſo abſtract, als die Peripherie: der Planet daher erſt der totale Körper, weil er ſowohl der Körper des Centrums, als der Körper der Peripherie iſt. Ganz bewegungslos ſoll nun auch nach unſerem Verfaſſer die Erde nicht ſein, wie umgekehrt die moderne Aſtronomie jetzt ſchon eine Bewegung der Sonne zugiebt, und zwar nicht nur die im Weltenraum und die Rotation, ſondern ſogar eine dritte, durch das Verhältniß zu den übrigen Körpern des Sonnenſyſtems hervorgebrachte, indem ſie, von ihnen angezogen, auch um das Centrum des ganzen Syſtems rotire, das ihr jedoch bei Weitem näher liege, als allen andern. Dieß Näherliegen fließt freilich nur aus der hypothetiſchen Annahme ihrer größern Maſſe; und jener Schriftſteller hat ganz Recht, zu ſagen, daß hier, wie im ganzen Lehrgebäude

der Aſtronomie, keine Erfahrung, ſondern die Theorie entſchieden habe. Denn die aſtronomiſchen Rechnungen laſſen ſich auch unter der entgegengeſetzten Hypotheſe Tycho de Brahe's ausführen, daß nämlich die Sonne mit den Planeten um die Erde gehe; in welchem Falle dieſe die größere Maſſe haben müßte. Giebt der wirkliche Idealiſt nun aber auch eine Bewegung der Erde zu, ſo ſoll ſie doch nur dadurch entſtanden ſein, daß mit dem Zerreißen der Einheit des Menſchen und Gottes durch die Sünde die Erde aus dem abſoluten Mittelpunkt herausgetreten ſei; nichts deſto weniger drehe ſich der Himmel unläugbar um das Sonnenſyſtem, wenn ſich auch die Erde nicht mehr im Mittelpunkt befinde.

Es iſt nun freilich abentheuerlich genug, den Umſchwung des Himmels in vierundzwanzig Stunden nicht aus der Rotation der Erde, ſondern aus der objectiven Bewegung des Himmels erklären zu wollen. Daß aber das Sonnenſyſtem überhaupt der Mittelpunkt des Univerſums ſei, und der Sternenhimmel durch die Schwere auf ihn bezogen ſei, wenn auch die wegen der ungeheuern Entfernung und geringern Dichtigkeit jener Lichtkörper nur mit der größten Langſamkeit fortſchreitende Bewegung noch nicht hat berechnet werden können, ſcheint mir ein Gedanke, der wohl einer genauern Unterſuchung von Seiten der Aſtronomen werth wäre. In der Philoſophie löſt er alle Schwierigkeiten, und manche Facta kommen ihm auch empiriſch zu Hülfe. Denn daß auch jene Sphären „knechtiſch dem Geſetz der Schwere" dienen, beweiſen die Doppelſterne. Die ſcheinbare Bewegung der Sonne im Weltenraume wäre dann nur die Rotation des Sternenhimmels um unſer Syſtem; und die Expanſionen der abſtracten Lichtkörper, — die etwa einen noch feineren Kern, als die Kometen hätten (denn ganz

ohne materielles Subſtrat ſcheint doch ihre Licht-Atmoſphäre nicht ſein zu können), — wären auf dieſe Weiſe, wenn auch mit loſeſten Banden, an den natürlichen Schwerpunkt des Sonnenſyſtems geknüpft, der dann mit dem in die Erde fallenden Schwerpunkt des Geiſtes den doppelten Focus der Ellipſe des Univerſums bildete, in welche das Abſolute ſich nach ſeinen zwei Seiten auseinander legt. Daß wirklich das Sonnenſyſtem ſich im Weltenraum fortbewegen ſollte, iſt höchſt unwahrſcheinlich; denn es fragt ſich, wohin. Nur ſo in's Unbeſtimmte hinaus, wäre wieder der Rückfall in's Chaos, den wir eben vermeiden wollten. Strebt es mit allen Sternen nach einer Centralſonne, ſo wäre es doch wahrlich auffallend, daß wir die kleinſten Sterne in unſer Fernrohr faſſen, und dieſe als abſolutes Centrum größte und darum glänzendſte Sonne im Univerſum unſern Forſchungen ſollte entgangen ſein. Denn daß das ganze Univerſum bloß um ſeine ideelle Axe drehe, wie ich in meiner vorletzten Schrift als möglich zugegeben habe, wird ſich wohl um deßwillen ſchwer durchführen laſſen, weil doch im Centrum eben die größte Maſſe ſich zuſammendrängen muß.

Das alleinige Bewohntſein der Erde endlich will unſer Verfaſſer nicht, wie ich, aus ihrer mittlern Stellung im Planetenſyſtem, ſondern daraus erweiſen, daß die Planeten überhaupt, vollends das Sternenheer, keine ſolche Weltkörper, wie die Erde, ſeien. Er bemerkt hierbei ſehr gut, die Sternenwelt ſei nicht unendlich, ſondern durch die Schwere gehalten. Das ſchlechte Unendliche könne nicht actu exiſtiren, ſondern ſei nur ein Streben einer immer endlichen Exiſtenz. Daß er dann aber doch den Aether, zwiſchen welchem und den Sternen die Nebelflecke als Grenze der ſinnlichen Welt liegen ſollen, unendlich macht, wenn er auch dieſe Unendlichkeit eine leere und ſchlechte

nennt, iſt eine Inconſequenz, die daher entſpringt, daß der Aether gar nichts Sinnliches mehr ſein ſoll, dennoch aber noch in räumliche Beziehung zum Sinnlichen geſetzt wird. Die Antinomie der ſchlechten Unendlichkeit der Welt wäre vielmehr ſo zu löſen, daß die begrenzte Sternenwelt in's Unendliche hin Licht ausſtrahlt, welches durch ſeine Propagation die Grenzen der Welt in jeder Secunde meinetwegen um 40,000 geographiſche Meilen nach allen Richtungen hin ausdehnt, ohne daß darum je die Welt weder unendlich würde, noch auch irgendwo mit Bretern zugenagelt wäre. — In dieſer Auffaſſung des Univerſums iſt auch allein die Erfahrung mit der Philoſophie verſöhnt; denn die Vielheit der Welten iſt keine Erfahrung.

Der Vorſitzer. Eindringend und klar haſt Du Deine Anſicht hingeſtellt. Die Erfahrung beſtätigt Deine Anſchauung vom Univerſum zwar noch nicht unabweislich, widerlegt ſie aber auch nicht; und es gehört Deiner Periode der Zukunft an, wie Du Dich mit den Aſtronomen in Uebereinſtimmung ſetzen wirſt. — Da auch die Freunde dieſe Behauptungen nicht anfechten, ſo iſt Dir in der That das letzte Wort, ich will nicht ſagen, der Sieg geblieben. Denn ſpräche ich auch in meinem Innern ein Urtheil zu Gunſten der einen oder der andern Parthei, ſo würde die Unpartheilichkeit, die ich durch meine officielle Stellung in dieſer improviſirten Parliaments-Sitzung bewahren muß, mich hindern, entſcheidend einzuſchreiten. Ihr habt allſeitig redlich gekämpft: ein Höherer mag entſcheiden, wer Recht oder Unrecht hat; und dieſer Höhere iſt das Publicum und die Nachwelt, die höchſten Inſtanzen in der Republik der Wiſſenſchaften. Es hat jetzt Elpizon das Wort, als der letzte der eingeſchriebenen Redner, um unſer nachahmendes Spiel, da, wo die Wirklichkeit uns leider noch fehlt, bis an's Ende durchzuführen.

Elpizon. Ich wollte nur einige nachträgliche Bemerkungen, gewiſſermaßen das Auffangen einiger Nachzügler von Gedanken, mir vorbehalten, damit unſere Unterredung nicht nur ein Vorpoſten-Gefecht, ſondern auch Nachhut-Plänkeleien habe. Zu dem Ende bedarf ich aber einer Ueberſicht der geſammten Verhandlungen, um nicht in Wiederholungen zu fallen, ſondern nur nachzuhelfen, wo die anderen Freunde etwas möchten überſehen haben. Dieß ſollte, unſerem Plane gemäß, den Schluß des Ganzen bilden. Mach alſo Ernſt, Gerenios, aus der ſcherzenden Nachahmung unſeres philoſophiſchen Parliaments, und reſumire die Debatte, bevor Du mir das Wort ertheilſt.

Der Vorſitzer. Eben wollte ich Deinem Wunſche zuvorkommen, als Lykos, der allen Kreuz- und Quergängen der Kämpfer mit der größten Aufmerkſamkeit gefolgt zu ſein behauptet, mich bittet, ihm dieß Geſchäft zu überlaſſen. Gern übertrage ich dieſe Laſt jüngern Schultern, und gebe Dir hiernach, o Lykos, zu dieſem Endzwecke das Wort, nachdem wir die Erfriſchungen werden eingenommen haben, die, wie ich ſehe, unſer gaſtlicher Wirth uns herumreichen läßt. — —

Lykos. Meine Freunde, beim Glaſe Wein läßt ſich's allerdings fließender ſprechen; und ſo mißgönnt mir die Gunſt des Schickſals nicht, die meine Rede erſt in dieſe Zeit fallen ließ. Auch muß ich von weither ausholen. Der Gang der Debatte iſt, wie es ſich in einer Unterhaltung ziemt, nicht der geweſen, von den höchſten Principien zu deren weitern Conſequenzen herabzuſteigen, ſondern vielmehr von concreten Beſtimmungen ſich endlich zur logiſchen Begründung erhoben zu haben.

Loipoteles nämlich, der zuerſt auftrat, hat auf eine ſehr geiſtreiche Weiſe den ſonſt gewöhnlichen Verſuch gemacht, die ganz gemeinen Vorſtellungen eines durchaus unbeſtimmten Theis-

mus, welcher ſelbſt die Erkennbarkeit des Abſoluten läugnet, in ein philoſophiſches Gewand zu hüllen. Sein Beſtreben dabei war offenbar, den philoſophiſchen Standpunkt beizubehalten, ohne es jedoch im Mindeſten mit den hergebrachten Vorſtellungen der Religion zu verderben. Seine Hypotheſe hatte aber mehr nur ein hzuriſtiſches Anſehen, das gar keine definitive Behauptung in ſich ſchloß; ſondern ſie war gewiſſermaßen nur der dialektiſchen Gymnaſtik wegen in die Verſammlung, wie der Apfel der Eris unter die Hochzeitsgäſte der Thetis, hineingeworfen, um zu ſehen, was aus dem Kampfe etwa für ihn und Andere abfallen werde. Dieſe Taktik iſt ihm vollkommen gelungen. Alle tüchtigen Dialektiker haben begierig nach dem Apfel gegriffen; und der Verbindungsfeier iſt ein dämoniſcher Geiſterkampf entſproſſen. Daß Loipoteles ſelber ſeiner Darſtellung nicht recht traut., hat ſchon der durchdringende Scharfblick des Teleophanes geahnt, namentlich als ſein Gegner, über das Sich-ſelbſt-Wiſſen des Abſoluten interpellirt, zunächſt in ein unſeliges Schwanken gerieth, darauf ſogar die Fehde durch einen Waffenſtillſtand abbrach; und auch wo er zum zweiten Mal in die Schranken trat, ſprach er ſich nur unbeſtimmt und folgewidrig aus. Er ließ daher bald ſeine Hypotheſe von der freien Intelligenz und der ihrer ſelbſt bewußten Zweckthätigkeit der ideellen Totalität gegen die Argumente des Teleophanes fallen, weil er einerſeits zu ſehr Philoſoph iſt, um die Eindringlichkeit dieſer Gründe nicht einzuſehen, andererſeits zu ſehr Kirchenfreund, um das Dogma auf das von ihm erprobte Glatteis der Dialektik länger herumzuführen. So gelang es dem Teleophanes ſchnell, einen Kämpfer aus dem Sattel zu heben, der zu ſeinen eigenen Anſichten ſo wenig Zutrauen zeigte, daß er ſie gar nicht eifrig vertheidigen wollte.

Euſebios und Noemon waren etwas glücklicher, weil ſie der rechten Seite aufrichtiger zugethan ſind, als Loipoteles; denn ſie brachten das Moment des Selbſtbewußtſeins in den Begriff des Abſoluten, während bei Loipoteles dieſer Verſuch vollkommen mißlang. So innig verwandt ihre beiderſeitigen Anſichten ſind, ſo bilden ſie doch innerhalb dieſer Sphäre einen gewiſſen Gegenſatz. — Ein reges religiöſes Leben entfaltet ſich in der Seele des Euſebios, das er nur ſchwer vor einer rein philoſophiſchen Verſammlung unterdrückte. Er will zwar die Dialektik zur ſich von ſelbſt verſtehenden Stütze der religiöſen Myſterien machen, die, auch unerkannt, doch durch dieſelbe mit unwankender Zuverſicht bewahrheitet werden ſollten. In der That ſind es aber bei ihm eigentlich erſt die religiöſen Erfahrungen ſelbſt, vermöge deren die Dialektik dann zum Bewahrheitenden derſelben gemacht wird. — Noemon dagegen ſteht auf rein dialektiſchem Boden; er läßt die Gedanken für ſich gewähren. Zuletzt findet es ſich aber, daß ſeine dogmatiſch gewordene Logik zum eigentlichen Sitze des Göttlichen hypoſtaſirt wird; denn obgleich dieß ihm nicht eigenthümlich iſt, ſondern allen vier Gegnern zukommt, ſo iſt die Blüthe dieſer Anſicht doch bei ihm anzutreffen.

Kallilogos endlich faßte die Sache beim rechten Ende, indem er die Logik durchaus zum Ausgangspunkte ſeiner Betrachtungen macht, und die anſichſeiende Totalität des Abſoluten mit deſſen Subjectivität verbindet. Er iſt inſofern des Teleophanes gefährlichſter Gegner, weil er der totale iſt. Es iſt zwiſchen Beiden alſo nicht ein Unterſchied der Inhalts-Momente in Bezug auf's Abſolute; und hierin iſt Teleophanes dieſem Gegner nicht mehr, wie den drei vorigen, überlegen. Ihre Differenz betrifft nur noch den Werth und das Verhältniß

der beiden Momente gegeneinander. In Bezug auf Religion zeigt Kallilogos eigentlich Apathie. Es iſt ihm nicht, wie dem Euſebios und Noemon, um die Aufrechthaltung der veralteten Dogmatik, als Zweck, zu thun, wie er denn die Urperſonen der Trinität geradezu in die unſelbſtſtändigen Momente des Begriffs zuſammenſchrumpfen läßt. Auch nicht hinter das Bollwerk dieſes alten Gemäuers will er, wie Loipoteles, ſich eine neue philoſophiſche Burg erbauen, um daſſelbe als die Außenwerke von dieſer zu gebrauchen. Unſer Freund Kallilogos hat alſo keine Vorliebe für das Dogma, und ſucht nur die logiſchen Stützen auf, die ſich für die vereinten Anſichten ſeiner drei Vorgänger auffinden laſſen. Er iſt aber bei der Grundlegung ſeiner logiſchen Principien ganz aufrichtig; und nur weil ſie ſich ihm ſo geſtaltet haben, glaubt er die Behauptungen ſeiner Mitkämpfer unterſtützen zu müſſen.

So viel im Allgemeinen über die Form des Angriffs, der mit ſolchen kräftigen Mitteln gegen den Teleophanes iſt ausgeführt worden. Was nun näher den Inhalt der Verhandlungen betrifft, ſo wies Teleophanes dem Loipoteles die Leerheit und Bewußtloſigkeit der ideellen Totalität nach, da in einem bloß Anſichſeienden der Inhalt weder zur Wirklichkeit entwickelt ſein, noch auch in's Bewußtſein treten könne; denn das Bewußtſein um einen Inhalt iſt doch wohl die am weiteſten fortgeſchrittene Entwickelung deſſelben. Daraus erklärt es ſich auch, warum Loipoteles das Sichſelbſtwiſſen des Abſoluten, was er nach den Reden zwiſchen Euſebios und Teleophanes aufnahm, ſo ſchnell wieder fallen ließ. Durch das Aufweiſen dieſes Mangels drang Teleophanes ſogleich in das baufällige Centrum der Anſichten des Loipoteles, und ließ es zuſammenſtürzen, auch ohne daß er nöthig gehabt hätte, die ſcharfſinnigen

dialektiſchen Außenwerke, die jene Baufälligkeit indeſſen nur ſchwach verdeckten, ausdrücklich zu erſchüttern.

Doch bei dieſem Nachweis blieb Teleophanes nicht ſtehen; ſondern auch das künſtliche Gebäude der Dialektik des Loipoteles unterwarf er ſeiner Kritik. Während nämlich Loipoteles das Abſolute von ſeinen Offenbarungen, oder vielmehr das Weſen von ſeinen Erſcheinungen trennte, ſetzte Teleophanes dieſem logiſchen Verſtoße den Kerngedanken entgegen, daß im Abſoluten Begriff und Realität abſolut identiſch ſein müßten. Dabei kam auch die Mangelhaftigkeit in der Anſicht des Loipoteles zur Sprache, das Abſolute nur im unendlichen Progreſſe, d. h. eben nie, vollkommen zu realiſiren. Die Seite der Offenbarungen des Abſoluten wurde damit hinkend, indem es ſich in ihnen, wie die Helleniſchen Götter, eigentlich nie in ſeiner wahren Geſtalt den Sterblichen zu erkennen gab. Ja, Teleophanes zwang den Loipoteles, auch die anſichſeiende Totalität als mangelhaft auszuſprechen, indem er ihm einwarf, daß ſie ohne ihre Manifeſtationen nicht ſo vollendet ſei als mit denſelben. Loipoteles mußte alſo eingeſtehen, daß das Abſolute nicht die Eine Seite, die anſichſeiende Totalität, ſondern das Ganze des Proceſſes als die Einheit der verſchiedenen Momente ſeiner Offenbarung ſei. Indem Teleophanes hierauf einging, ſo zeigte ſich zunächſt im Allgemeinen das ganze Abſolute, da es nunmehr aus zwei mangelhaften Seiten beſtand, auch als Ganzes mangelhaft. Und als Teleophanes näher an dieſem bloß unruhigen Proceſſe das ſich ſelbſt gleiche Auge des ruhenden Mittelpunkts vermißte, brachte Loipoteles für das Abſolute nur die Beſtimmung einer frei ſchwebenden Intelligenz herbei, von der er nicht wußte, ſollte er ihr Bewußtſein oder nicht, oder nur ein Quaſibewußtſein zuſchreiben, wie die Götter des Epikur

nach Cicero nur ein Quaſi-Blut hatten; ſo daß jene anſichſeiende Totalität des Abſoluten gewiſſermaßen zum blinden Träger jener lahmen Erſcheinungen deſſelben wurde.

So warf Teleophanes jenes „ächt Transſcendente, was der bloße Begriff als ſolcher ſein ſollte, der in keiner menſchlichen Sphäre als das Abſolute zum Vorſchein kommen wollte," mit dem glänzendſten Erfolge zu Boden, indem er als die ächte Erndte des Chriſtenthums nachwies, wie das Abſolute, mitten in ſeiner edelſten Offenbarung, im Menſchen, als die das Wahre, Gute und Schöne vollführende Subſtanz, und ſomit als ſich wiſſende Perſon zur Darſtellung kam; dieſe abſolute Identität von Perſon und Subſtanz nennt Teleophanes die ewige Perſönlichkeit des Geiſtes.

Das ſchönſte Reſultat dieſes Kampfes gegen den Loipoteles bleibt aber unſtreitig die brillante Expoſition eines zukünftigen Zuſtandes der Menſchheit, der doch am Ende uns Allen ſchon in den Gliedern liegt, wie ſehr ihn Kallilogos auch als ſocialiſtiſch verſchreien möge. Jeder Verſtändige ſieht ein, daß der jetzige Zuſtand Europa's — mit ſeinem bewaffneten Frieden, ſeinen diplomatiſchen Verwickelungen, ſeinem immer ſteigenden Pauperismus und Proletariat, ſeinem Börſenſchwindel, ſeinen innern blutigen Bürgerkriegen oder unblutigen Preßfehden, ſeinen ſich regenden National-Gefühlen, wie gewaltſam ſie auch hin und wieder erſtickt werden ſollen, ſeinem der Vollendung immer näher ſchreitenden Eiſenbahn-Netze, ſeinen ſteigenden Extremen einer papiſtiſchen Prieſterſchaft in allen Confeſſionen, die in der Welt wieder zum Regiment gelangen und ſelbſt die königliche Gewalt unter ſich bringen will, auf der einen Seite, und einer communiſtiſchen Propaganda auf der andern Seite, die den Staat durch Handwerker-Revolutionen in ſeinen Grund-

feſten erſchüttern und gewaltſam umſtürzen will — nicht lange mehr beſtehen kann. Europa iſt, wie die Gallier ſagen, auf dem qui vive; und die mannbare Jungfrau krankt (die Philoſophen, ihre Aerzte, haben ihr den Puls gefühlt) an dem heftigſten Wechſelfieber ihrer bevorſtehenden Entwickelungsperiode. Die Andeutungen des Teleophanes ſind freilich nur Schattenriſſe. Aber das Panier der Zukunft hat er erhoben, und der vernünftigen Beſonnenheit das Ziel in der Ferne gezeigt; ſo daß auf Grund des Beſtehenden die Kriſe durch rationelle Behandlung glücklich überſtanden werden kann.

Dieſe Excurſe aus dem Gebiete der Religion in das der Politik, wo Teleophanes ſich, bei ſeinen Fortſchritts-Ideen zugleich als einen ächten Mann des Centrums und der Vermittelung, oder, wie ich es am Anfang nannte, als einen praktiſchen Philoſophen, aber freilich im elliptiſchen Brennpunkte des linken Centrums, gezeigt hat, haben die ehrwürdigen Freunde, Euſebios und Noemon, nicht weiter verfolgt, ſondern, am Poſitiven feſthaltend, ſich auf das religiöſe Gebiet beſchränkt. Gegen Loipoteles hatten ſie hier vollkommen Recht, die Subjectivität und Perſönlichkeit des Abſoluten zu behaupten; darum haben ſie auch in dieſer Rückſicht den Teleophanes auf ihrer Seite gehabt, indem er von der ewigen Perſönlichkeit des Geiſtes ſpricht. Aber die dialektiſchen Argumente beider Kämpfer für die abſolute Transſcendenz, in welchem Punkte ſie wieder mit Loipoteles übereinſtimmen, waren ſchwach.

Was nämlich zunächſt den Euſebios betrifft, ſo iſt doch bei ihm, trotz aller dialektiſchen Verbrämung, der religiöſe Grund, wiewohl er ſchüchtern damit hervortritt, der am Meiſten in's Gewicht fallende. Hier zeigt Teleophanes aber ſein neues Chri-

ſtenthum von der ſchönſten Seite, indem er nachwies, wie die Befriedigung des Geiſtes, die Ruhe des Gemüths, das nur Waltenlaſſen der göttlichen Perſönlichkeit in dem ſelbſtloſen Gefäße der menſchlichen Individualität erſt eigentlich in der Philoſophie ihren Sitz haben, während wenigſtens in der bisherigen Auffaſſungsweiſe des Chriſtenthums die Zerriſſenheit des Gemüths, das Wuchern des Sündenfalles und die bloße Mortification des Fleiſches nur zu gleichen Theilen mit der Stoiſchen Unerſchütterlichkeit des Geiſtes und dem abſoluten Aufgehen des Menſchen in das göttliche Weſen das Herz des Chriſten ergreifen. So ergiebt ſich wenigſtens die Unnöthigkeit eines transſcendenten Subjects, um die inneren Seelenzuſtände des Chriſten zu erzeugen.

Die dialektiſchen Argumente zeigten dann vollends die Unhaltbarkeit einer ſolchen abſoluten Transſcendenz. Denn daß das Abſolute durch die Grenze des Endlichen allein ſich ſelbſt begrenzt, und alſo nur unendlich iſt, wenn es *in* derſelben ſeine Unendlichkeit auslegt, iſt ein Argument gegen die Transſcendenz, das Euſebios um ſo weniger Miene machen konnte anzutaſten, als Teleophanes es aus deſſen eigenen Prämiſſen abgeleitet hatte. Auch der Seitenſprung, daß Teleophanes das Wiſſen des Abſoluten *nur* im Menſchen ſetze, endete für Euſebios in die Gegenüberführung, daß er im *Nur-Göttlichen* ſtecken bleibe, indem er das Inſichſein und das Imandernſein des Abſoluten nicht zu Einer concreten Einheit zu verbinden vermochte. Auch dagegen konnte er nichts vorbringen, daß Urſubſtanz und Urperſon nicht Beide in ihre Offenbarungen ganz aufgehen ſollten und ihr Gegenſatz aufgelöſt werden müßte; denn das innere Streben ſeines Geiſtes geht ſchon ganz von ſelbſt dahin, wiewohl in ſeinem Bewußtſein das Hauptgewicht

auf die Perſon gelegt wird, die damit mehr oder weniger ſubſtanzlos iſt, oder nur eine gemeinte Subſtantialität hat. Merkwürdig bleibt dabei, wie Euſebios dem Teleophanes immer noch vorhält, nur auf dem Standpunkt der Subſtanz zu ſtehen, während derſelbe doch ſchon überall in ſeinen Schriften und auch noch heute gegen Loipoteles die Verſchmelzung beider Momente auf's Eifrigſte verfochten hat. Aber Euſebios kann nun einmal in Einer Perſon nicht noch eine andere wahre Perſon erkennen. Ich fühle ihm dieſe Schwierigkeit lebhaft nach; denn es gehört in der That zum Härteſten, was man einem Rechtsgelehrten zumuthen könnte. Aber dieſe ſpröde Atomiſtik der juridiſchen Perſönlichkeit müßte doch auf dem höhern Boden der Frömmigkeit und der Philoſophie fortfallen, da hier die ewige Perſönlichkeit des Geiſtes ſowohl die atomiſtiſche Vielheit der wirklichen Individuen, als das Leere des Einen transſcendenten Subjects in Eine gediegene Einheit verſchmolzen hat.

Noemon wagt, vom religionsphiloſophiſchen Standpunkt aus, einen letzten energiſchen Verſuch, das transſcendente Subject zu retten. Er bleibt nicht, wie Loipoteles, bei der unbeſtimmten Hypoſtaſirung der logiſchen Kategorien ſtehen, ſondern faßt ſie in ihrer dialektiſchen Bewegung, die ſie raſtlos in einander übergehen läßt, als Eine Einheit und damit gewiſſermaßen als Ein Subject auf. Dieſen ewigen Pulsſchlag der Dialektik, den er verabſcheut zum Abſoluten zu machen, hüllt er dann dennoch in die Worte des Meiſters von der reinen Perſönlichkeit der Idee: und thut alſo gerade, was er verabſcheute. Er nennt dieß Weſen, dem er, ungeachtet deſſen logiſcher Abſtraction, Bewußtſein zuſchreibt, die abſolute Negativität, die zwar Denken, Sein und Wiſſen in Einer urſprünglichen Einheit eingeſchloſſen habe, aber doch zu Gunſten der

Orthodoxie, wie bei Euſebios, in drei Perſonen ſich auseinanderlegen ſoll, obgleich aus dieſen Prämiſſen, wie bei Kallilogos, eigentlich nur drei logiſche Momente zu conſtruiren ſind; und dieß iſt ein neuer Widerſpruch unſeres Freundes, den Teleophanes nur aufzudecken vergaß. Indem dann jene abſolute Negativität auch in ſich ſelber, damit aber ohne Halt und Grundlage, ihr Weſen treiben ſoll: ſo wird ſie nicht nur der Würde, ſondern auch der Zeit nach das Prius des Naturſeins. Hier zeigt Teleophanes nun, daß, da das Naturſein zur Vollendung des Abſoluten nothwendig ſei, es auch der Zeit nach nicht ſpäter entſtanden ſein könne; der Würde nach aber dem abſoluten Denken ſelbſt dann noch die Priorität zugeſtanden werden müßte, wenn das Naturſein ihm auch in der Zeit voranginge; was jedoch nur für den Standpunkt des Individuums eintrete, deſſen natürlichem Sein doch auch wiederum immer ſchon andere daſſelbe zeugende denkende Weſen vorhergehen. Die dialektiſche Erörterung, wie das Abſolute ſich in ſeinen Bedingungen ſelbſt vorausſetze, und ſo nur aus ſich ſelber, als ſchon an ſich exiſtirend, mit ſich zuſammengehe, krönte die Disputation gegen Roemon, wie die gegen Euſebios ihren höchſten Glanzpunkt im Nachweiſen des chriſtlichen Standpunkts der Philoſophie hatte.

Hiermit ſind die religions-philoſophiſchen Verſuche, die eine transſcendente Subſtanz (denn das iſt doch am Ende das Reſiduum) oder ein transſcendentes Subject erzielen wollten, widerlegt. Indem Kallilogos nun von der reinen Grundlage der Logik aus zu demſelben Reſultate gelangen zu können glaubt, ſo gewährt er uns zugleich von da aus eine freiere Ausſicht auf die politiſchen, äſthetiſchen und religiöſen Folgen ſeiner Vorderſätze; was dem Teleophanes die Gele-

genheit verſchaffte, wieder auf den Schluß ſeiner Disputation gegen Loipoteles zurückzukommen, um nun beſtimmter die welthiſtoriſche Entwickelung des Menſchengeſchlechts als die Realiſirung der ewigen Perſönlichkeit des Geiſtes aufzufaſſen. Die Künſtlichkeit der Rede im Kallilogos iſt dabei ſo groß, daß er von den logiſchen Prämiſſen auf die concreten Exiſtenzen, und von da wieder zurück auf die logiſche Idee, aber nunmehr als das hypoſtaſirte Prius und Poſt des ganzen Weltproceſſes, gelangt, und ſo auch in dieſer Rückſicht eine totale Polemik gegen den Teleophanes ausübt.

In dem erſten Controverspunkte entwickelt er die drei Momente der abſoluten Negativität bei Roemon, ich will nicht ſagen, zu drei Urſubjecten der Trinität, aber doch immer zu drei totalen Einzelnheiten, da eine jede derſelben die beiden anderen Momente des Begriffs, die Allgemeinheit und die Beſonderheit, in ſich ſchließen ſoll. Es iſt dieß freilich die allgemeine Natur der dialektiſchen Methode, jedes Moment zu einer Totalität erwachſen und jede ſo gewonnene Totalität wieder zu einem Momente zuſammenſchrumpfen zu laſſen. In der Logik können aber die Gedanken-Totalitäten doch nie reale Exiſtenzen werden; und indem Kallilogos zugeben mußte, daß die von ihm ſogenannte allgemeine und beſondere Einzelnheit nur Abſtractionen ſeien, die abſolute Einzelnheit aber allein wahrhaftes Daſein habe: ſo unterſchied Teleophanes wieder die reale Einzelnheit in die Summen der vielen Individuen und in die anundfürſichſeiende Einzelnheit, welche in allen jenen ſich als die wahrhafte Perſon geltend mache. Hier ſtimmte Kallilogos ihm nun darin bei, daß dieſe letztere erſt die wahrhafte Wirklichkeit ſei, und die vielen eben ſolche Schein-Exiſtenzen, als vorhin die beiden logiſchen Einzelnheiten. Indem dann Kallilogos eigent-

lich mit beiſpielloſer Zuverſicht dieſer abſoluten Einzelnheit die quantitative Beſtimmung eines numeriſch Einen nicht verweigern wollte, ſo hatte Teleophanes leichtes Spiel, ſie dann als nur Ein gleichgültiges Atom neben den andern darzuſtellen. Doch einigten ſich beide Theile zuletzt dahin, daß die idealiſirende Einheit der realen Vielen nicht nur der Idee nach, ſondern auch numeriſch Eins ſei, indem die Welt und ihr Begriff doch ſchlechthin Einer ſein müſſe. So blieb der erſte Gang dieſer philoſophiſchen Athleten faſt unentſchieden; Teleophanes ſchien ſogar eher in dem Punkte der numeriſchen Einheit des Abſoluten geſchlagen worden zu ſein, und ſeine Gegner konnten endlich einmal ein Tedeum anſtimmen. Doch gerade dann iſt Teleophanes am Gefährlichſten, wenn er zum Rückzug geblaſen hat; denn er kommt nur mit friſchen Truppen zurück, wie am Ausgang des Kampfes mit Loipoteles, wo er eine förmliche Beichte ablegte. Auf dieſelbe Weiſe hat er auch hier, für den zweiten und dritten Streitpunkt mit Kallilogos, den vollſtändigſten Sieg davon getragen.

Teleophanes hatte nämlich die numeriſche Einheit des Abſoluten nur inſofern eingeräumt, als die Einheit der Idee nach vollkommen darin aufrecht erhalten würde. Kallilogos, zu ungeſtüm in der Verfolgung ſeines zweifelhaften Sieges, wollte nun, eine zweite logiſche Sphäre betretend, die ſchlechthin numeriſch Einen, als die Objectivität, der höhern numeriſchen Einheit des Abſoluten, welche er als Subjectivität bezeichnete, entgegenſetzen, und durch den Begriff der übergreifenden Subjectivität ſich den Weg zum transſcendenten Subjecte bahnen. Hier konnte er aber die Fehler ſeiner Methode nur ſchwach verdecken, und mit ſiegreicher Dialektik zeigte Teleophanes, wie auch die Objectivität über die Subjectivität übergreife, und nur

in der Idee, nicht in der Subjectivität, die wahre Kategorie des thätigen und ſetzenden Abſoluten zu finden ſei. Teleophanes zerlegte dabei mit durchdringendem Scharfſinn die Anſicht des Kallilogos in ihre zuſammengeſtoppelten Momente, indem einerſeits die übergreifende Subjectivität doch nur das Reſiduum des Loipoteles ſei, das wir noch immer nicht los werden können. Das andere Moment, das übergreifende Subject, ſetzte Kallilogos aber immer nur voraus; und er blieb daher auch in den religiöſen Hypotheſen des Euſebios und Noemon hangen, ohne ſeinen Begriff der abſoluten Einzelnheit logiſch begründen zu können. Denn dadurch, daß er ihr nur in ihr ſelber ihre Abſolutheit gewähren wollte, machte er ſie immer wieder zu einer Einzelnheit, wie die anderen Vielen eben auch, die doch nur Schein-Exiſtenzen ſein ſollten. Das abſolute Subject blieb alſo eine unbekannte Größe, wie beim Euſebios. Zwar vermied Kallilogos die Einſeitigkeit der beiden mittlern Streiter, es zu einem fertigen Subjecte zu machen; in der That, wenn es übergreifen ſoll, ſo greift es immer über das ſchon fertig gewordene Stück der Welt in das jedesmal unfertige über. Iſt aber die Arbeit nie fertig, ſo iſt es auch der Werkmeiſter nicht. So fiel Kallilogos, um der Einſeitigkeit des Euſebios und Noemon zu entgehen, wieder in die des Loipoteles zurück. Wo er endlich, um beide Einſeitigkeiten zu vermeiden, über die uns bekannte Welt in eine fingirte Unendlichkeit von Welten hinüberſtreifte, da wurde auch dieſe Unendlichkeit ihm nicht fertig, und neue Welten entſprangen chaotiſch auseinander, ohne daß irgend Eine noch alle zuſammen dem Abſoluten je adäquat werden konnten.

Als daher drittens Kallilogos, durch Anwendung ſeiner logiſchen Vorderſätze, das Facit ziehen ſollte, da konnte er we-

der die unbekannte Größe ſeiner abſoluten Einzelnheit anders, als durch die hergebrachten Vorſtellungsweiſen des Katechismus erläutern; und mit wahrem Mißmuth und Verdruß bekrittelte er ſowohl die Idee eines wiedergewonnenen Paradieſes, als er auch in der beſtehenden Welt nur Unfertiges, Einſeitiges, zu Ueberhüpfendes ſieht. Selbſt in ſeiner Welt des Schönen, wo doch alle Räthſel des Daſeins ſich auf die unbefangenſte Weiſe löſen ſollen, kann ſein Gemüth ſich nicht befriedigen; es ſieht vermittelſt des Scharfblicks ſeiner Kritik überall nur das Negative, ohne ſich über das von ihm angerichtete Werk der Zerſtörung freuen zu können. Teleophanes aber nimmt davon den Anlauf, ein hinter Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft erſt ſich entwickelndes Abſolutes als das leere Nichts zu ſchildern; was auch die übrigen Alle zum Höchſten gemacht hatten, in dem Augenblicke, wo ſie ihm allen realen Inhalt raubten.

Hierauf aber, anknüpfend an die frommen Wünſche, die ich in dieſer Ueberſicht hervorhob, und den verzweifelten Zuſtand Europa's erwägend, eröffnete uns Teleophanes die Ausſicht auf den Punkt, wo die Weltgeſchichte, die allerdings nur der objective Geiſt iſt, durch die Vollendung des Menſchengeſchlechts zum Bilde der ewigen Vernunft, eben aufhört, bloß der objective Geiſt zu ſein, um in den abſoluten überzugehen, indem, wie unſer Meiſter ſagt, „es dem Weltgeiſt jetzt gelungen iſt, alles fremde, gegenſtändliche Weſen ſich abzuthun, und endlich ſich als abſoluten Geiſt zu erfaſſen.“ Den inneren Conſtitutionalismus der Staaten, die Aſſociation des Menſchengeſchlechts, den Völker-Areopag, die Weltpoeſie, die Weltreligion, die Weltphiloſophie habt Ihr, meine Freunde, gewiß mit Vergnügen verkünden ſehen. Nur kommt es jetzt darauf an, nach Aufſtellung dieſer Allgemeinheiten ſich auf Specialitäten

zu werfen, um ſie ſowohl theoretiſch durchzudenken, als in's praktiſche Leben überzuführen. Zu Beidem ſehen wir durch einen welthiſtoriſchen Roman der neueſten Zeit bei den Galliern den Anfang gemacht, indem wir darin nicht nur die „Myſterien“ der Weltſtadt geſchildert ſehen, ſondern der Held die Geheimniſſe der Vorſehung ſelber enthüllt, indem er ſich, um ihrer „Indolenz“ zu Hülfe zu kommen, mit mächtiger Fauſt zum lohnenden und ſtrafenden Arme derſelben macht.

Nachdem Teleophanes endlich durch den Vorwurf, daß ſein Gegner mit der Vielheit der Welten in den unendlichen Progreß des Raums, wie vorhin der Zeit, verfallen würde, ohne die Idealität beider Begriffe zu beſitzen, die Einzigkeit der Welt begründet hatte, blieb ihm, meiner Anſicht nach, gegen ſeine vier Gegner ein unbeſtrittener Sieg.

Ich höre hier die Frage auftauchen, ob denn auch ich zur Fahne des Teleophanes ſchwöre. Mit nichten! Ich will freilich weder, daß das wahrhafte Abſolute ein Bodenſatz ſei, wie Lolpoteles meint: ebenſowenig iſt es mir ein transſcendentes Subject, wie Euſebios und Noemon behaupteten; am allerwenigſten aber möchte ich den Bodenſatz ſelbſt zu einem transſcendenten, unfertigen, übergreifenden Subjecte machen, wie Kallilogos that. Ich erblicke in ſolcher Auffaſſung nur die Sätze des Reactionsphiloſophen, der auch ausgeſprochen hat, daß das, was im Können bleibt, und nicht zum Sein kommt, das Beſte ſei, weil es Herr des Seins iſt und über dem Sein ſchwebt. Ich laſſe alſo mit der abſoluten Perſönlichkeit des Geiſtes, wie Teleophanes, nur eine relative Transſcendenz beſtehen. Aber ich ſtimme Deinem edlen Freunde, o Teleophanes, bei, wenn er in ſeinem Sendſchreiben an Dich ſagt, der Grundfehler Deines Standpunktes ſei, in der Einheit der Allgemeinheit und Ein-

zelnheit, die er Dir nicht abſpricht, dennoch nicht zur wahren Individuation, als concreter Totalität und voller Einheit, gekommen zu ſein. Der Punkt, wo Du auf dem rechten Wege Dich befandeſt, war der, als Du die numeriſche Einheit des Abſoluten zugabſt; denn ohne dieß Moment iſt keine wahrhafte Individuation möglich. Statt alſo die ewige Perſönlichkeit des Geiſtes als die Idee-Einheit im einzelnen Individuum zu erfaſſen, wodurch auch Du, gleich Deinen Gegnern, die „Grundabſtraction," wie Dein Freund hinzufügt, theilſt, „das Uebergreifen des ideell Allgemeinen" zu behaupten, hätteſt Du der concreten Totalität des Univerſums ſelbſt, freilich nicht ein vages Scheinbewußtſein, wie Loipoteles, ſondern das abſolute Selbſtbewußtſein zuſchreiben ſollen. Die abſolute Totalität iſt ſelbſt die ſich wiſſende Perſon.

Teleophanes. Dieſe concrete Totalität, iſt ſie etwas Anderes, als die Grundabſtraction einer abſoluten Zuſammenfaſſung aller einzelnen Erſcheinungen des Univerſums, die dann doch jenſeits aller dieſer Einzelnheiten, als die erſt wahre Einzelnheit, exiſtiren ſoll.

Lykos. Keinesweges, da ſie alle einzelnen Individuen in ſich begreift.

Der zweite Freund des Teleophanes. Ein ſolches Abſolute wäre ja aber nur die Summe der Einzelnen; oder wir wären auf die Allheit, die eine bloße Kategorie der Quantität iſt, zurückgeworfen.

Kallilogos. Totalität und Allheit ſind weſentlich von einander unterſchieden.

Derſelbe Freund des Teleophanes. Ja, aber nur dadurch, daß ſie zwei verſchiedenen Sprachen angehören; was jedoch für den Begriff nichts thut.

Kallilogos. Die Totalität iſt die Reduction des Vielen zur Einheit, aber nicht als Summe.

Derſelbe Freund des Teleophanes. Und gerade ſo als Identität des Einen und Vielen müſſen wir auch die Allheit faſſen; daß aber das Totum eine Summe ſei, wenn gleich die unbeſtimmte, ſchlechtunendliche, gerade wie die Allheit, kann, ſo viel ich abſehe, nicht beſtritten werden.

Teleophanes. Die Freunde, lieber Oikodomos, welche ſich des Ausdrucks Totalität bedienen, verſtehen allerdings darunter abſolutes Fürſichſein, Begriff, Idee. Wir wollen daher nicht mit ihnen darüber rechten, obgleich auch ich den Ausdruck nicht billigen kann.

Derſelbe Freund des Teleophanes. Meinen die Herren uns gegenüber auch keine Summe, ſo haben ſie ſie doch!

Teleophanes. Wie dem nun auch ſei, haſt Du, mein Lykos, eine Erkenntniß dieſes Allbewußtſeins der Totalität, als eines wirklichen Sichſelbſtwiſſens des Abſoluten?

Lykos. Hätte ich eine ſolche Erkenntniß, ſo wäre ich das Allſelbſt; ich bin aber nur ein Individuum.

Teleophanes. Dann haſt Du Unrecht, wenn Du vorhin von Dir rühmteſt, eine abſolute Transſcendenz zu verwerfen; denn Du haſt damit Deine eigene Anſicht verworfen. Ich ſchicke Dich alſo mit der Schlußantwort heim, die ich ſchon dem Euſebios auf die behauptete Unerkennbarkeit des Abſoluten ertheilt habe. Auch Du kannſt, wie alle meine Gegner, Dich nicht losmachen von der Abſtraction eines jenſeitigen Abſoluten, einer Unerkennbarkeit des Wahren und einer abſoluten Selbſtſtändigkeit der Vielen; obenein ſchnitzelſt Du

Dir aber noch die unbeſtimmte Totalität ganz willkürlich zum Principe der Individuation zuſammen.

Elpizon. Haſt Du denn aber ſelbſt, mein werther Teleophanes, dem wahren Principe der Individuation durch die ewige Perſönlichkeit des Geiſtes Genüge gethan? Indem ich hiermit das Wort ergreife, um als letzter Redner in die Arena zu ſteigen: ſo fühle ich ganz die Pflichten meiner Stellung, die bisher unermüdeten Hörer nicht lange mehr und bis zur Ermüdung aufzuhalten. Auch ſehe ich ſchon des Mondes volle Scheibe, den Fluthen der Tethys entſteigend, blutroth durch die Elſengebüſche des nahen Flußufers hindurchbrechen. Ich will mich alſo kurz faſſen, umſomehr, da die Furcht, hinter meinen Vorgängern zurückzubleiben, mich jedes Wort wird erwägen laſſen, ehe ich es auszuſprechen wage. Ich möchte allem dieſem mehr die Geſtalt einer eigenen Belehrung, als einer Bekämpfung geben. Ich bin Philoſoph genug und achte die Individualität zu hoch, als daß ich nicht jede beſtimmt und mit unwandelbarem Eifer ausgeſprochene Anſicht reſpectiren oder anders als kaltblütig gelten laſſen, jemals aber mit Leidenſchaft oder Perſönlichkeit bekämpfen ſollte.

Der Vorſitzer. Auch lebe ich der feſten Zuverſicht, auf wie ſtürmiſcher See auch das Schifflein unſerer Gedanken ſeine Ausflucht begonnen, daß es unter dem linden Hauche der Freundſchaft mit ſanft anſchwellenden Segeln unverſehrt in den ſicheren Hafen zurückgelangen werde. Auf dieſen Wunſch leere ich mein volles Glas!

Noemon. Und ich bringe, mit einem friſch gefüllten Becher, des Vorſitzers Geſundheit aus, deſſen Ernſt, Würde und Kaltblütigkeit das Meiſte zu dieſer glücklichen Fahrt beigetragen hat.

Elpizon. Sollten auch meine Schlußbemerkungen in dieſer Hinſicht zur Erſtarkung eines wahrhaft allgemeinen Lebens unter uns nicht nutzlos verhallen, mein kühnſtes Hoffen wäre dann in Erfüllung gegangen. Zur Sache alſo!

Unſere Aufgabe wäre geweſen, Deine Anſichten, mein geliebter Teleophanes, über die Perſönlichkeit des Abſoluten, die Chriſtologie und die Unſterblichkeit der Seele zu bekämpfen. Da indeſſen meine Vorgänger ſich bis jetzt auf den erſten Punkt beſchränkt haben, ſo werde ich es gleichfalls thun. Du ſiehſt alſo, wir ſind noch lange nicht mit Dir fertig; und der Kampf iſt nicht an Einem Abend durchgefochten. Was nun den Begriff der Perſönlichkeit des Abſoluten betrifft, ſo finde ich in Deinen Anſichten, ungeachtet der Erläuterungen, die Du auch heute noch neu hinzugefügt haſt, Unvereinbarkeiten, Inconvenienzen: und zwar erſtens in der Beſtimmung des Abſoluten, wie es vor ſeiner höchſten Verwirklichung durch den Menſchen iſt, und derjenigen, die Du ihm gleichwohl erſt nachher, oder in Einheit mit dem Menſchen ertheilen willſt. Ich finde aber zweitens eben ſolche Unvereinbarkeiten in der Weiſe, wie Du das Weſen und den Werth des Individuums in ſeinem Verhältniſſe zu jenem Abſoluten beſtimmſt.

Teleophanes. Die Trennung dieſer beiden Punkte ſcheint mir unſtatthaft, indem ja ſchon in dem erſten vom Verhältniß des Individuums zum Abſoluten geſprochen werden muß.

Elpizon. Mein erſter Punkt enthält drei Fragen. Erſtens, wie kannſt Du dieß zuſammenreimen, daß einerſeits bei Dir die menſchliche Thätigkeit, das menſchliche Denken dem Abſoluten erſt zum Selbſtbewußtſein und zur Perſönlichkeit verhelfen, ſo daß dem Menſchen Alles zugewieſen iſt: andererſeits

doch im Verlaufe Deiner beiden Schriften und nach Deinen heut wiederholten Erklärungen ſich Ausdrücke bei Dir vorfinden, die auf eine ſelbſtbewußte Thätigkeit des Abſoluten führen? Ich dächte doch, entweder müßte das Abſolute das Setzende des Menſchen, oder der Menſch das Setzende des Abſoluten ſein. Beides zuſammen wird aber doch wohl platterdings nicht Statt haben können. Das wäre keine ſpeculative Einheit, ſondern eine Verknüpfung contradictoriſch Entgegengeſetzter. Mir hat das Abſolute, als höchſtes Denken und höchſtes Sein in abſoluter Einheit, in ſich ſelbſt eine höhere Realität als im Menſchen.

Meine zweite Frage fließt aus dem Verſuche, den ich gemacht habe, mir die Widerſprüche, die ich ſo eben angegeben habe, ſelber zu löſen. Sollte etwa die ſelbſtbewußte Thätigkeit und Perſönlichkeit, die Du dem Abſoluten zuſchreibſt, nur bildlich, ſymboliſch und übertragen ſein? Dann würde ich keinen Widerſpruch mehr darin finden. Sind jene Ausdrücke aber im eigentlichen Sinne zu nehmen, ſo bitte ich mir eben Deine Belehrung hierüber aus. Bevor Du mir dieſelbe aber wirſt gegeben haben, zwingt mich dieſe Unklarheit Deiner Darſtellung, anzunehmen, daß der Begriff der Perſönlichkeit des Abſoluten, den Du aufſtellſt, etwas Vages, — ja, ein bloßes Wort ſei.

Wird drittens das Abſolute erſt durch den Menſchen eine Perſon, ein Thuendes und Wollendes, ſo hat es vorher kein Selbſtbewußtſein, keine Intelligenz und keinen Willen. Das Abſolute iſt Dir alſo, ungeachtet Deiner Verſicherungen des Gegentheils, eine bloße Naturnothwendigkeit, ein dumpfes und dunkles Weben in ſich ſelbſt. Du wirſt auch dieß nicht zugeben wollen, eben weil Du auch hier wieder eine Menge Ausdrücke in Deinen Werken und Reden anführen kannſt, die

auf das Gegentheil deuten. Alſo auch hier haſt Du Dir Inconvenienzen zu Schulden kommen laſſen.

Was iſt hiernach, meine Freunde, der Grund, warum Teleophanes bisher geſiegt hat? Weil er immer in die Sprechweiſe ſeiner Gegner einging, und wiederum auch zu haben behauptete, was ſie eben an ihm vermißten. Loipoteles ſuchte nach einer Transſcendenz; flugs ſtoppelte Teleophanes ſich eine Quaſi-Transſcendenz zuſammen. Euſebios wünſchte religiöſe Verſöhnung im innern Seelenzuſtande; gleich deutete Teleophanes ſeine Philoſopheme, mit Bibelſtellen geſpickt, dahin um. Roemon forderte die Priorität des abſoluten Denkens; auch ſie behauptete Teleophanes zu haben. Kallilogos endlich warf der geſchichtlichen Entwickelung vor, nicht der abſolute Geiſt zu ſein; alſobald ſymboliſirte Teleophanes durch den paradieſiſchen Zuſtand eine adäquate Realität des Abſoluten in der Geſchichte. Hinter allen dieſen ſchönen Reden bleibt aber doch die Subſtanz und das Allgemeine die Lieblings-Kategorie, die er dem Abſoluten zuſchreibt.

Nicht minder groß ſind die Widerſprüche, durch die Teleophanes zweitens das Verhältniß des Individuums zum Abſoluten feſtſtellen will; und hier frage ich ihn zuerſt....

Der Vorſitzer. Ehe Du hierzu kommſt, laß den Teleophanes auf Deinen erſten Punkt antworten. Denn da er die Theilung der Frage reſpuirt, ſo wird ſeine Antwort auf den erſten Punkt wohl auch die Schwierigkeiten Deines zweiten aufhellen.

Teleophanes. Ich hoffe es. Was die erſte Frage betrifft, ſo haſt Du ſelbſt, o Elpizon, mir ſchon die Mühe erſpart, mich dagegen zu vertheidigen, daß ich das Endliche, Ir-

diſche, Einzelne zum Setzenden des Abſoluten mache. Meine Ausſprüche in dieſer Hinſicht ſind zu bündig. Aber wenn ich es auch nicht gehabt haben will, ſo liegt doch, meinſt Du, meinen Anſichten nothwendig dieß zu Grunde, daß erſt die menſchliche Thätigkeit dem Abſoluten zum Selbſtbewußtſein verhelfe. Nun gut, mein Freund! Auch dieſes gebe ich Dir zu. Indem Du aber doch nicht leugnen kannſt, daß ich, wie Du und jeder von uns, Philoſoph genug bin, um das Abſolute für die alleinige Quelle aller Thätigkeit anzuſehen: ſo läßt ſich das Dilemma, welches Du vorhin für einen contradictoriſchen Gegenſatz anſahſt, ſehr einfach durch folgende Erläuterung, die der Fichteſchen Wiſſenſchaftslehre entnommen iſt, löſen. Davon, daß die menſchliche Thätigkeit dem Abſoluten zum Selbſtbewußtſein verhilft, iſt die Thätigkeit des Abſoluten ſelber der Grund. Die menſchliche Individualität iſt nämlich ſelbſt ein Moment in dem Leben des Abſoluten; und dieſes kann nicht ohne jene gedacht werden. Die menſchliche Individualität iſt alſo allerdings das Mittel, wodurch das Abſolute zum Selbſtbewußtſein gelangt; und man kann ſo freilich ſagen, daß das Abſolute erſt durch das Individuum zur Perſönlichkeit komme. Das Abſolute iſt aber, als das Durchdringende und Durchtönende, und darum erſt wahrhaft Perſönliche (personans), wie der ſchon einmal erwähnte Sykophant calembouriſirt, doch die urſprüngliche Quelle aller Thätigkeit; denn iſt auch das Individuum das thätige Mittel dieſes Durchdringungs-Proceſſes, ſo bleibt es doch der Allmacht des Zweckes unterworfen, und muß ihn anerkennen. So iſt das Individuum vielmehr das vom Abſoluten Geſetzte, damit dieſes durch Negation des Endlichen zu ſich ſelber komme. Das Abſolute ſetzt ſich das Andere ſeiner

gegenüber, macht es zum Setzenden des Abſoluten, um in dieſem Andern ſeiner ſich ſelbſt als die ſetzende Thätigkeit wiederzufinden: ſo daß es, durch das ſowohl aufgehobene, als aufbewahrte endliche Subject, in demſelben in ſich ſelbſt die abſolute Perſönlichkeit des Geiſtes iſt. Wer annimmt, daß das Abſolute im Andern nicht bei ſich ſelbſt iſt, ſchreibt dieſem Andern immer noch eine eigene Subſtantialität zu.

Die zweite Frage, ob ich vor der Verwirklichung des abſoluten Selbſtbewußtſeins im Menſchen dem Abſoluten nur ſymboliſch und bildlich oder im eigentlichen Sinne Selbſtbewußtſein zuſchreibe, beruht auf einem Mißverſtändniß. Es fällt mir nämlich nicht im Entfernteſten die Möglichkeit eines Abſoluten überhaupt, oder gar ſeines Selbſtbewußtſeins, außerhalb des menſchlichen Selbſtbewußtſeins bei; damit das Abſolute das in ſich Abſolvirte ſei, kann eben der Menſch am wenigſten fehlen. Ebenſowenig laſſe ich auch das Selbſtbewußtſein des Abſoluten einmal in der Zeit entſtehen; ſondern es hat ſich ſtets im Menſchen verwirklicht, und iſt auf dieſe Weiſe an keine Zeit gebunden. Darum hatte der Vorſitzer Recht, daß ich Dir zugleich auf Deine beiden Fragen antworten werde. Meine Antwort lautet: Ich nehme das Selbſtbewußtſein des Abſoluten nicht zuerſt bloß bildlich und ſymboliſch, und hernach erſt eigentlich; ſondern ich faſſe es immer auf die nämliche Weiſe, und zwar ſo.

Verſtehſt Du unter Selbſtbewußtſein im eigentlichen Sinne ein empiriſch pſychologiſches, ſo kann ich dieß freilich dem Abſoluten nicht zuſchreiben; aber dann müßteſt Du auch das, was ich ihm im Reſultate zuſchreibe, nur ein bildliches und ſymboliſches nennen. Das empiriſche Selbſtbewußtſein des Ich kann dem Abſoluten aber darum nicht zukom-

men, weil das Ich nicht denkbar iſt ohne andere Iche, von denen es ſich unterſcheidet, alſo an ihnen eine Grenze hat. Nicht nur aber von andern Ichen, ſondern auch von Außendingen muß das Ich ſich unterſchieden und begrenzt ſehen; denn Selbſtbewußtſein iſt ohne Bewußtſein, und Beide ohne Endlichkeit nicht möglich. Ich berufe mich in dieſer Rückſicht auf ein früheres Zwiſchengefecht zwiſchen Euſebios und Loipoteles. Das Selbſtbewußtſein, was ich dem Abſoluten abſpreche, iſt ſonach das der einzelnen Individualität, die ſich als eine natürliche, mit dieſen beſtimmten Trieben, Neigungen und Schwachheiten behaftete weiß.

Das Abſolute iſt dagegen das, was unſer Meiſter das allgemeine Selbſtbewußtſein nennt. Wenn das Individuum im ſpeculativen Erkennen „die Welt," wie Göthe ſagt, „in ſich zurückeſchlingt," dann iſt die Grenze, die dem empiriſchen Bewußtſein noch anklebte, aufgehoben: mein Selbſt iſt dann zum allgemeinen Selbſt erweitert, und ich mit allen Ichen, wie mit dem Univerſum, identiſch. Ebenſo wenn ich eine ſittliche Handlung begehe, ſo bin ich es nicht, der als pſychologiſches Selbſtbewußtſein handelt, ſondern es iſt die Gattung in mir, die ſich ſelbſt vollführt, und zum Selbſtbewußtſein gelangt. Dieß Selbſtbewußtſein iſt das in Allen ſich ſelbſt gleiche, die ewige Perſönlichkeit des Geiſtes, was für Individualitäten ihr auch zum Subſtrate dienen mögen. Dieß Verſchwunden- und Aufgehobenſein der endlichen Individualität iſt das Myſterium der menſchlichen Freiheit und der göttlichen Gnade: aber nicht in dem Sinne, daß ihr Verhältniß ein Geheimniß ſei. Ungeachtet die abſolute Subſtanz in mir handelt, ergreift dabei doch meine freie Subjectivität ſelber das Gute. Indem das empiriſche Selbſtbewußtſein als ein im abſoluten Selbſtbe-

wußtſein erhaltenes Moment auftritt, ſo verwirklicht ſich in ihm das abſolute Selbſtbewußtſein. Dieſes iſt die über meine beſonderen Triebe und Neigungen übergreifende Subjectivität; ſie vertilgt das Nichtige an mir, tödtet den natürlichen Menſchen, und läßt auferſtehen den geiſtigen Menſchen, den zweiten Adam. Dieſer wiedergeborne Menſch iſt erſt die wahre Perſon, das einzige wirkliche Subject; und ſo, aber auch nur ſo, geſtehe ich dem Kallilogos nicht zwar bloß eine übergreifende Subjectivität, ſondern ſogar ein übergreifendes, über Alles ſiegreiches Subject zu.

Elpizon. Du beantworteſt meine Frage gar nicht; denn Du ſprichſt ſchon vom Verhältniß des Menſchen zum Abſoluten. Ich aber verlange zu wiſſen, ob das Abſolute für ſich bei Dir nur bildlich ein Selbſtbewußtſein habe.

Teleophanes. Dieſe Frage reſpuire ich eben, wie unſer Vorſitzer Dir bereits angedeutet hat. Ich nehme weder ein bildliches, noch ein eigentliches Selbſtbewußtſein des Abſoluten für ſich und außerhalb ſeines Verhältniſſes zum Menſchen an. Du zwar willſt mir Unvereinbarkeiten nachweiſen, einmal in der Beſtimmung des Abſoluten vor ſeiner höchſten Verwirklichung durch den Menſchen, und dann in der Weiſe, wie ich den Werth des Individuums in ſeinem Verhältniſſe zum Abſoluten beſtimme. Wie wäre es aber, wenn die Widerſprüche erſt von Dir ſelber dadurch hereingebracht würden, daß Du trennſt, was nicht getrennt werden darf? Ich mußte in meiner Antwort beide Punkte verbinden, wie ich ja auch z. B. in meiner frühern Schrift die Perſönlichkeit Gottes und die Unſterblichkeit der Seele als Eine und dieſelbe Frage auffaßte.

Elpizon. Du mußt mir antworten, wie Du Dir das

Selbſtbewußtſein der allgemeinen Subſtanz, die Du zum Abſoluten machſt, außer dem Menſchen denkſt.

Teleophanes. Darin liegt eben der Grundfehler Deiner Auffaſſungsweiſe meiner Anſichten, als ob ich dieſe allgemeine Subſtanz für ſich zum Abſoluten machte; ſie iſt vielmehr nur das Eine Moment des Abſoluten, wozu das menſchliche Individuum das andere Moment bildet. Das wahre Abſolute iſt allein die Durchdringung beider Seiten. So erledigt ſich auch Dein Einwand, daß mir das Abſolute etwas Vages, ein bloßes Wort ſei. Dieß ſcheint Dir lediglich um deßwillen, weil Du das, was ich für ein Moment des Abſoluten anſehe, ſchon für das ganze Abſolute in meinem Sinne gehalten haſt. Die bloß allgemeine Subſtanz iſt allerdings etwas Vages; aber darum hüte ich mich auch, ſie aus der concreten Totalität herauszureißen, und für ſich zum Abſoluten zu machen.

Es bleibt mir jetzt nur noch die Antwort auf den dritten Vorwurf übrig, daß ich das Abſolute nur zu einer Naturnothwendigkeit, zu einem dumpfen und dunkeln Weben in ſich ſelbſt mache, und dann doch auch wieder von einem Willen und einer Intelligenz des Abſoluten ſpreche. Auch dieſe ſcheinbare Unvereinbarkeit acceptire ich, glaube aber eben damit den ſpeculativen Standpunkt der Einheit Entgegengeſetzter erreicht zu haben. Daß ich das allgemeine Selbſtbewußtſein als das allein die Wahrheit Wiſſende und das Gute Wollende im Menſchen ausgeſprochen habe, iſt Dir nicht unbekannt geblieben. Das Abſolute vollführt ſich ſelbſt in ſeinen Werkzeugen; es iſt in allen dieſen verſchiedenen Individualitäten, wie verſchieden auch deren Intereſſe und Streben ſei, immer das den allgemeinen Zweck Durchſetzende. Das Abſolute iſt alſo allein frei: und das Individuum nur, inſofern es nach eigener Wahl den

Inhalt des Wahren, Guten und Schönen als den ſeinigen ergreift; — die Freiheit der Kinder Gottes, wie es in der Schrift heißt. Dieſes Durchſetzen des abſoluten Endzwecks der Welt, welcher in den Edlen und Guten das Sichſelbſt-Wiſſen und Wollen des Abſoluten iſt, iſt aber allerdings für den, welcher ſeine ſubjectiven Neigungen und Intereſſen dem Weltenrade der Geſchichte mit ohnmächtiger Fauſt entgegenwirft, eine Naturnothwendigkeit. Blindlings wird er fortgeriſſen vom Strudel der Geſchichte; er ahnt das dumpfe und dunkle Weben des Weltgeiſtes kaum in ſich, im Augenblicke, wo die Weltdialektik die ephemeren Pläne und Abſichten des Individuums ſelbſt zu Mitteln verbraucht, um das Ziel der Gattung zu erreichen.

Aber nicht nur für das pſychologiſche Bewußtſein und den ſelbſtſüchtigen Willen des Menſchen erſcheint das Abſolute bald als geiſtige Freiheit, bald als blinde Naturnothwendigkeit; ſondern in dem Begriff des Abſoluten ſelbſt liegen beide Beſtimmungen, aber dann freilich nicht mehr als ſcheinbar unvereinbar, ſondern zu abſoluter Einheit verknüpft. Wahl und Willkür, wie der Reactionär und ſein von ihm jetzt verläugneter, juriſtiſcher Schüler wirſt Du doch dem Abſoluten nicht aufbürden wollen? Mit derſelbigen Nothwendigkeit, die den Stein zur Erde fallen läßt, werden auch die geiſtigen Geſchicke des Univerſums ihrem Centrum zugeführt. Wenn eine Begebenheit in die Wirklichkeit treten ſoll, ſo zieht ein dumpfes und dunkles Weben durch die Menſchheit hindurch; eine Gewitterſchwüle bemächtigt ſich der Einzelnen, und liegt centnerſchwer in allen ihren Gliedern. Der zündende Blitz des Weltgerichts wandelt aber den finſteren Schooß der Möglichkeit in das heitere Licht der Wirklichkeit; und dieſer aus der blinden Nothwendigkeit geborene Freiheitsgeiſt iſt der zeugende Sohn ſeiner eigenen Mut-

ter, der in den Sehern der Urzeit, in den wiſſenden Männern, welche durch ihre Gedanken der Entwickelung ihrer Zeit voraneilen und die Männer der Zukunft heißen, auch der Zeit nach, aber freilich nur als dunkles Ahnen, das abſolute Prius des von ihm Geſetzten bleibt.

Elpizon. Immer höher ſteigt der Mond, der Kerzen irdiſch rothen Schein mit ſeiner Strahlen ätheriſchem Blau zu verdrängen. Ungeachtet der Schwüle des Tages fängt die ſpäte Abendluft doch an, mir empfindlich zu werden. Auch unſer Wirth hüllt ſich dichter in ſeine Bekleidung ein; und es laden —

Zum Schlaf die niedergehenden Plejaden.

Ich antworte für heute alſo nichts mehr, verwahre mich aber ausdrücklich dagegen, als ob wir über die Perſönlichkeit des Abſoluten ſchon erſchöpfend geſprochen hätten.

Teleophanes. Wer wollte dieß für Einen Abend thun zu können ſich erkühnen?

Elpizon. Namentlich kann ich mich bei dem Beſcheide nicht beruhigen, daß Du das Verhältniß des menſchlichen Bewußtſeins zum Abſoluten ſchon genügend erörtert habeſt; und auf dieſen Punkt müßte ich vorzugsweiſe, ſollten wir einmal wieder ſo zuſammentreffen, allen Ernſtes zurückkommen. Erſt ſo iſt zu hoffen, daß wir uns dann allſeitig verſtändigen werden.

Teleophanes. Nicht ganz Unrecht magſt Du haben, mein ſanfter Elpizon. Denn obgleich ich behaupten muß, daß ich die Perſönlichkeit des Abſoluten nicht ohne ſein Verhältniß zur menſchlichen Individualität darzuſtellen im Stande bin: ſo haben wir doch allerdings bisher die Frage mehr von Seiten

des Abſoluten und ſeiner Subſtanz, als von Seiten des Menſchen und ſeiner Individualität betrachtet. Mit andern Worten, wir haben wohl von der ewigen Menſchwerdung des Abſoluten geſprochen; ich habe aber noch nicht gezeigt, wie dieſe Menſchwerdung in zeitlicher Erſcheinung ſich geſtalten muß. D. h. ich habe jetzt Rechenſchaft darüber zu geben, wie ſich die zeitliche Menſchwerdung in Chriſtus zur ewigen Zeugung des Sohnes verhält. Aller Mangel und alle Unklarheit, die Ihr in meinen Anſichten etwa noch vorfindet, mag daher rühren, daß ich die Aufgabe, die ich mir am Anfange ſtellte, die Religion der ewigen Menſchwerdung mit der Religion des hiſtoriſchen Chriſtus zu verſöhnen, noch nicht gelöſt habe. Zum Theil ſeid Ihr ſelbſt Schuld daran, indem Ihr von den drei Anfangs erwähnten Fragen, die ich in meinen Schriften beantwortet habe, immer nur auf die Eine, die Perſönlichkeit des Abſoluten, Euch richtetet. In den Angriffen des Elpizon iſt dieß zum Bewußtſein gekommen. Ihr habt alſo erſt den dritten Theil Eurer Kämpfe gegen mich vollbracht, und ich muß für das Uebrige Euch noch Rede ſtehen. Abgeſchloſſen würden wir aber, auch nur über den erſten Punkt, wenngleich in hundert ſolchen Geſprächen, nicht haben. Müßten wir nicht z. B. auch unſere abweſenden Freunde zu ſchriftlichen Erklärungen hierüber veranlaſſen? Könnten nicht auch noch Viele der hier gegenwärtigen, die bisher geſchwiegen, das Wort in dieſer Lebensfrage der Philoſophie ergreifen?

Der Vorſitzer. Für heut indeſſen iſt die Zeit ſo weit vorgerückt, daß die ſilberne Luna ſchon hoch vom Himmel herab durch die Blätter des Gebüſches in den klaren Waſſern des Bachs ihr zitterndes Bild zu ſpiegeln beginnt. Dieſe neuen

Kämpfe müßt ihr alſo, Ihr unermüdlichen Streiter, ein ander Mal wieder aufnehmen. Beurlauben wir uns daher von unſerem freundlichen Wirthe, um bei den magiſchen Strahlen der Führerin der Sterne durch den von ihrem zweifelhaften Lichte durchzuckten Park, welcher den Landſitz unſeres Freundes von der Stadt trennt, „zur eigenen Wohnung ein Jeder“ ſich zu begeben.

Teleophanes. Ehe wir uns trennen, lade ich Euch aber ſämmtlich, meine Freunde, zu meinem Landſitz ein, wo wir dann die heut abgebrochene Fehde weiter fortſetzen können. Stille Gefühle, dem verborgenen Schooße der Zukunft entſteigend, beginnen leiſe ſich uns in der herrlichen, warmen, mondhellen Sommernacht zu regen. Während das Wandeln durch den Park nach Hauſe dieſe feierliche Stimmung noch erhöhen wird, zu welcher unſere heutige Zuſammenkunft, ſo hoffe ich, nicht wenig beigetragen hat, wollen wir in aller Muße die Grundzüge einer auf die Unwandelbarkeit unſerer Männerfreundſchaft geſtützten organiſirenden Aſſociation für Kunſt, Leben und Wiſſenſchaft beſprechen, die ſich in periodiſch wiederkehrenden und hoffentlich allſeitig fruchtbringenden Sitzungen bethätigen möge! Als Fundamental-Geſetz unſeres Bundes gelte aber das unumſtößliche, abſolut allgemeine Princip: unſere Perſonen, überall, wo ſie von Außen oder aus unſerer Mitte angegriffen werden möchten, ſtets der Sache unterzuordnen und ihr nöthigenfalls ſelbſt Preis zu geben.

Der erſte Freund des Teleophanes. Darum, ehe wir das letzte Glas in dieſer Stunde der Weihe leeren, ſtoßen wir, mit Hintanſetzung unſerer eigenen Perſonen, das auf unendliche Leben der ewigen Perſönlichkeit des Geiſtes an, in der wir uns Alle als Einer wiederfinden! Und

nun leb' wohl, Kallilogos! Wir haben gezeigt, daß wir, wie Sokrates, auch beim Becher Wein zu philoſophiren verſtehen.

Kallilogos. Lebt alle wohl!

Teleophanes. Bis auf glückliches Wiederſehen bei mir in acht Tagen.

Der Vorſitzer. So ſei es!

Leipzig, Druck von Friedrich André.

Verbeſſerungen.

Seite 6 Zeile 8 ſtatt könnte lies konnte.
„ 40 „ 5 „ Sitten lies Sitte.
„ 61 „ 20 hinter ich ſetze noch hinzu.
„ 68 „ 21 ſtatt dem lies den.
„ 92 „ 19 ſtatt Da lies da.
„ 103 „ 11 ſperre iſt nicht.
„ 112 „ 30 hinter un ſetze ein Komma.
„ 171 „ 25 ſtatt κοζμός lies κοσμός.

Der

historische Christus

und

das neue Christenthum.

Ein Gespräch.

Herausgegeben

von

Dr. C. L. Michelet.

Darmstadt.

Druck und Verlag von Carl Wilhelm Leske.

1847.

Die Epiphanie

der ewigen

Perſönlichkeit des Geiſtes.

Eine philoſophiſche Trilogie.

Herausgegeben

von

Dr. C. L. Michelet.

Zweites Geſpräch.

Der hiſtoriſche Chriſtus und das neue Chriſtenthum.

Darmſtadt.

Druck und Verlag von Carl Wilhelm Leske.

1847.

Zueignung.

Berlin, den 25. September 1846.

1.

Der Freunde Kreis hat enger ſich verbunden;
Denn immer ernſter mahnt die Gegenwart,
Daß die einmal im Geiſte ſich gefunden,
Wo geiſt'gen Streites Schlachtruf ihrer harrt,
Nach Außen hin den kühnen Reigen runden,
Daß wie Ein Mann ſie ſtehen, felſenhart,
Und, wie beim Schmettern froher Kriegs-Drommeten,
Den Feinden ritterlich das Haupt zertreten.

2.

Was iſt der Kampf, der uns zunächſt bedroht?
Erobert hat die Freiheit der Gedanken
Der Held, vor dem der Glaubensfeſſeln Noth
Und hergebrachte Wort-Satzungen ſanken.
Und jetzt ſoll bei der Freiheit Morgenroth
Der Geiſt gebannt ſein in die alten Schranken?
Hier gilt's, des Wiſſens Rüſtzeug anzuthun,
Und bis Verfinſtrer ſtürzen, nicht zu ruhn.

3.

Die Blätter, die ich, Leſer, Dir hier reiche,
Sie ſollen nicht des Glaubens Grabſtein ſein!
Es tritt in der Religion Bereiche
Ein neues Liebe-Leben ſiegreich ein,
Daß der Symbole Zwang auf immer weiche
In Menſchenthums thatkräftigem Verein;
Denn im Erkennen wollen wir ſie finden,
Und im Erkennen muthig überwinden.

4.

Was der Gedanken Urſprung, forſche nicht.
Nur Allen kann der Wahrheit Wurf gelingen.
Den Einzelnen trifft ſeiner Zeit Gericht.
Drum, wollten wir das hohe Ziel erringen,
Fiel jedes Freundes Beitrag ins Gewicht.
Was aber Falſches Dir das Buch mag bringen,
Rechn' es den Freunden nimmermehr zur Schuld;
Für mich nur fleh' ich Deines Urtheils Huld.

Berichtigungen.*)

S.	Z.	
13	8	v. u. ſtreiche nie
14	16	v. u. ſtreiche zu
19	12	v. o. ſt. nicht l. nie
21	3	v. o. ſt. Selbſt, l. ſelbſt
23	11	v. u. ſt. verbreiten l. verbreitern
24	13	v. o. hinter Sagt ſetze doch
26	1	v. u. ſt. können l. könne
29	7	v. u. ſt. Uebergang l. Untergang
34	15	v. u. ſt. an l. von
38	11	v. u. ſt. verfallen l. zerfallen
40	12	v. u. hinter Selbſtbewußtſein ſetze: als ſich ſelbſt, und ſich ſelbſt als das abſolute Selbſtbewußtſein
—	10	v. u. unterſtreiche bloß
42	12	v. u. hinter diesſeitigen ſetze und jenſeitigen
43	16	v. o. ſt. herausgeriſſen l. herausreißen
46	7	v. u. ſt. dieſen l. dieſem
47	11	v. u. unterſtreiche vor
54	2	v. o. ſt. der l. vom
—	3	v. o. ſt. darſtellte l. dargeſtellten
—	2	v. u. ſt. knechtiſchen l. Kantiſchen
55	16	v. u. ſt. myſtiſchen l. mythiſchen
—	11	v. u. ſt. zerbrochen l. zerbrechen
56	1	v. o. ſt. Philoſophen l. Philoſophie
—	11	v. o. ſt. körperlichen l. bürgerlichen
58	12	v. u. hinter wahres ſetze inneres
62	17	v. u. hinter man ſetze nur
65	18	v. u. hinter einzuſchreiben ſetze einen Gedankenſtrich
66	12	v. o. ſt. Bemerkung l. Bemerkungen
67	10	v. o. ſt. nie l. eine
68	18	v. o. ſt. chriſtlich l. chriſtliches
72	13	v. o. ſt. verbreitet l. vorbereitet
81	17	v. u. hinter Ich ſetze ein Fragezeichen
82	3	v. u. ſt. angeſtellt l. vorgeſtellt
84	12	v. u. ſt. göttlichen l. Göttlichen;
87	5	v. u. ſt. erwähnten l. erwachten
93	3	v. u. ſt. Nachwehe l. Nachwehen
94	8	v. o hinter griechiſche ſetze Welt
101	11	v. o. ſt. aber l. eben
103	9	v. o. ſt. ſtützt l. ſteift
—	19	v. o. hinter einzigen ſetze erſten

*) Der geneigte Leſer wird gebeten, die Menge der Fehler durch die große Entfernung des Verfaſſers vom Druckorte zu entſchuldigen, und dieſelben vor dem Leſen zu verbeſſern.

S.	Z.	
103	25	v. o. hinter wahr ſetze auf
104	2	v. v. hinter zwar ſetze ſolche
105	5	v. o. ſt. vollkommener l. vollkommenere
—	8	v. u. ſt. philoſophiſch l. phyſiologiſch
106	15	v. o. ſt. uns l. des
—	2	v. u. hinter dieſer ſetze Zeit!
111	3	v. u. ſt. einfachſten l. einfachen
112	9	v. o. ſt. ἀγῆρ l. ἀνὴρ
113	8	v. u. ſt. Mythologen l. Mythologien
116	11	v. u. ſt. vom l. von
121	14	v. o. ſt. denn l. Dem
124	13	v. o. ſt. einen l. einem
137	4	v. o. ſt. andere l. anderen
139	20	v. o. ſt. begründet l. gegründet
148	12	v. o. ſt. Wille l. wollen
149	15	v. u. ſt. ihr Thun l. und Thun
150	10	v. o. ſt. ſchwebt l. ſteht
151	15	v. o. ſt. der l. ſeiner
—	19	v. o. ſt. Dialektik l. Welt-Dialektik
153	14	v. u. ſt. nothwendiger Gedanke l. nothwendige Gedanken
154	6	v. u. ſt. ermitteln l. vermitteln
155	12	v. o. ſt. Einem l. Einen
156	6	v. o. ſt. dieſer l. der
—	15	v. o. ſt. müßte l. mußte
159	4	v. o. ſt. auch l. noch
—	4	v. u. hinter Urtheil ſetze länger
162	6	v. u. ſt. entſtehenden l. erſtehenden
166	5	v. u. ſt. Philoſophen l. Philoſophie
168	8	v. o. ſt. leichtfertig l. leicht fertig
174	5	v. o. ſt. Willen l. Wille
176	6	v. o. ſt. halbe Auflöſung l. falbe Auslöſchung
182	9	v. o. ſt. ſprachen l. ſprechen
191	14	v. u. ſt. Kategorie l. Kategorien
194	6	v. u. ſt. ein l. im
201	10	v. u. ſt. mit l. in
203	7	v. u. ſt. jungen l. jüngeren
—	2	v. u. ſtreiche den zweiten Gedankenſtrich
210	9	v. o. vor ohne ſetze ſo
—	9	v. u. ſt. meinem Begriff l. meinen Begriffen
—	7	v. u. ſtreiche und
212	9	v. u. ſt. eine l. ſeine
216	13	v. o. hinter iſt ſetze: »aber es iſt nicht als das abſolute dabei thätig
—	16	v. u. ſt. ſündliche l. ſündloſe
217	18	v. o. ſt. den Geſetzen l. dem Geſetze
220	2	v. o. hinter Menſchheit ſetze frei
223	3	v. o. hinter und ſetze an ſich
225	14	v. o. ſtreiche das Fragezeichen
226	5	v. o. hinter Kritiſismus ſetze ein Fragezeichen
229	16	v. o. ſt. Menſchen l. Menſchheit
231	6	v. u. vor antiken ſetze der
332	9	v. o. ſt. hatten l. hätten
237	13	v. u. hinter mußte ſetze ein Fragezeichen

Perſonen des Geſprächs.

Teleophanes.
Demogeron.
Noemon.
Anchinoos.
Skopas.
Deinologos.
Pauſon.
Kryſtalloon.
Theologos.

Teleophanes. Indem ich damit beginne, meine Freunde, Euch meinen innigen Dank dafür abzuſtatten, daß Ihr Euch großentheils auf meine neuliche Ladung geſtellt habt, auch die jüngſt erworbenen Freunde herzlich begrüße, komme ich zugleich einem Wunſche entgegen, den ich in der Zwiſchenzeit vernommen habe: meine Anſichten nämlich der Geſellſchaft im Zuſammenhange vorzutragen, bevor die Discuſſion über dieſelben eröffnet werde. Auf des Dialoges Süßigkeit zunächſt verzichtend, tiſche ich Euch alſo vor der Hand als Wirth eine lange Rede auf, um ſie Eurem kritiſchen Geſchmacke Preis zu geben.

Den ganzen Sinn derſelben kann ich nicht beſſer vorausſchicken, als wenn ich Euch des Euſebios Aufforderung mittheile, die er, da ein höherer Beruf uns ſeiner perſönlichen Gegenwart beraubt, brieflich an mich ergehen ließ: uns nämlich nunmehr „ein Epiphanias-Feſt κατ' ἐξοχήν" feiern zu laſſen. In der That, die Idee der ewigen Perſönlichkeit des Geiſtes iſt letzthin von mir nur ihrem Begriffe nach entwickelt worden, als der Gedanke der Perſönlichkeit des Abſoluten in der ewigen Menſchwerdung. Was die Freunde mir gegenüber theils das Anſich der ideellen Totalität, theils den Urproceß der Trinität, oder auch die übergreifende Subjectivität nannten, das habe ich nicht, wie ſie, als eine bloß vorgeſtellte Abſtraction faſſen zu dürfen geglaubt; ich habe es darſtellen müſſen als den ewigen Verwirklichungs-Proceß der abſoluten Perſönlichkeit im Menſchengeſchlechte. Dieſer Proceß ſteht inſofern allerdings noch auf dem Standpunkte des Subſtantialitäts-Verhältniſſes, als damit die Perſönlichkeit des Abſoluten noch nicht für das einzelne Selbſt-

bewußtſein des Menſchen braucht aufgetaucht zu ſein, d. h. noch nicht als ſich wiſſendes wirkliches Subject erkannt iſt. Freilich im vorgeſchichtlichen Urzuſtande der Menſchheit, ſpäter in einigen Orientaliſchen Sehern und Griechiſchen Weiſen kommt, wie Juſtin der Märtyrer ſagt, der göttliche Logos ſelbſt ſchon vor dem Chriſtenthum zur Erſcheinung. Es iſt alſo auch dort von Ewigkeit her die Einheit des Begriffs und der Realität geſetzt, die dem Abſoluten überhaupt in keiner Zeit fehlen kann; die Erſcheinungsweiſe deſſelben iſt aber nicht für ſich ausgebildet.

Dieß iſt indeſſen kein Mangel des abſoluten Begriffs, der ſich in dieſer Form zur Darſtellung bringt. Ich ſagte im Gegentheil: wo das Abſolute den gottbeſeelten Prieſter, den unſchuldigen Naturmenſchen noch ganz erfüllt, thut dieſer von ſeiner Individualität am Wenigſten hinzu, und das Abſolute wohnt ganz unverhüllt in dem rein Formellen dieſer Erſcheinung. Darin ſah ich den theologiſchen Begriff der Inſpiration, ungefähr wie die urſprünglichen Geſchichtsſchreiber noch ganz Eins mit ihrem Stoffe ſind. Daß ſolche Erſcheinung des Abſoluten aber nur formell iſt, das iſt gerade der ihr noch anklebende Mangel. Weil eben der Begriff die Erſcheinung nur ganz durchdrungen hat, ſo iſt ſie nicht für ſich der ganze Begriff, ſondern bloß ein verſchwindendes Moment im Abſoluten. Die Aufgabe des Chriſtenthums iſt dagegen, die Erſcheinung der ewigen Perſönlichkeit des Geiſtes mitten in der Endlichkeit und deren Zwieſpalte zur abſoluten Totalität auszubilden, d. h. dem Begriffe adäquat zu machen; und lediglich aus dieſem Geſichtspunkte wird es mir möglich ſein, eine ſpeculative Chriſtologie aufzuſtellen.

Wir unterſchieden nämlich in unſern frühern Debatten ein Sein und ein Wiſſen des Abſoluten. Das Anundfürſichſein des Abſoluten bleibt ſich ſtets daſſelbe in den mannichfaltigen Geſtaltungen der Natur, im paradieſiſchen Zuſtande der Menſchheit, in den einzelnen Treffern des Menſchengeſchlechts, die mitten unter den zahlloſen Nieten des großen Haufens das heilige Feuer der unverfälſchten Idee rein im Buſen zu bewahren wußten. Dieſes Sein des Abſoluten iſt, als geiſtiges Sein und Sein im Geiſte,

nothwendig ein Wiſſen, und Sein und Wiſſen müſſen jetzt, wie vorhin Begriff und Realität, abſolut identiſch von uns geſetzt werden im Abſoluten. So iſt das Wiſſen des Abſoluten von ſich ſelbſt nicht Einmal nur, ſondern immer, und damit auf ewige Weiſe vorhanden, weil es auf keiner Stufe der Entwickelung des Menſchengeſchlechts untergehen kann. Das Gewußtwerden des Abſoluten von den Einzelnen, inſofern ſie ſolche ſind, iſt indeſſen im Laufe der Zeiten ein verſchiedenes geworden. Es iſt für das Individuum ein großer Unterſchied, ob es fühlt, ahnt, glaubt, oder logiſch denkt und begreift; es macht ferner für den Standpunkt der Menſchheit überhaupt ſehr viel aus, wie beſchränkt auf wenige Individuen oder ob in der ganzen Menſchheit verbreitet ſei ein ſolches Wiſſen.

Dieſe menſchliche Seite des Wiſſens vom Abſoluten unterſcheide ich nun ſehr genau und ſetze ſie ausdrücklich gegenüber dem Wiſſen des Abſoluten von ſich ſelbſt im Menſchen. Jenes menſchlichen Wiſſens Entwickelung iſt die Geſchichte, — die bisherige Geſchichte des Menſchengeſchlechts. Dieſes abſolute Wiſſen hat dieſe geſchichtliche Entwickelung als ein untergeordnetes, vorübergehendes Moment an ihr ſelber, das, dem Begriffe der Idealität zufolge, auch beſtimmt iſt, unterzugehen, während das Wiſſen des Abſoluten ſelbſt unter der Hülle ſeiner in der Zeit zerfallenden Formen in Ewigkeit daſſelbe bleibt.

Die Entwickelung der Weltgeſchichte iſt ſonach nichts Anderes, als daß die in einem vorgeſchichtlichen Zuſtande, wo die Natur noch der unmittelbare Ausdruck des Geiſtes war, an und für ſich, ohne Selbſtgefühl der menſchlichen Individualitäten, wirkliche Perſönlichkeit des Abſoluten im Sündenfall zur Sehnſucht nach einer verlornen anſichſeienden Vollendung werde, die in einem transcendenten, über die unvollendete Welt übergreifenden Subjecte als erreicht vorgeſtellt wird; und daß, je weiter im wuchernden Unkraut des Böſen die Selbſtſtändigkeit der einzelnen Individualität gegen jenes ideale Subject hervortrete, um ſo mehr die einheitliche Idee verdunkelt bleibe, und zu einer bloßen Hoffnung auf dereinſtige Wiederherſtellung jenes Zuſtandes erblaſſe; bis, auf dem Gipfel der Verderbniß, mit dem Allgemein-Werden

des Bewußtſeins der Sünde nun auch das entgegengeſetzte Bewußtſein von einer ewig an und für ſich fertigen Einheit der menſchlichen und göttlichen Natur unter den Menſchen Wurzel ſchlage und vor ihre ſinnliche Vorſtellung trete, damit dieſe zuerſt im Innern des Glaubens ſich feſtſetzende Verſöhnung endlich auch alle Sphären der Wirklichkeit des Geiſtes durchdringe und umgeſtalte. Das nenne ich dann den wahrhaft chriſtlichen Staat, den unſere Obern ja auch, ich weiß freilich nicht, ob in demſelben Sinne, uns in Ausſicht ſtellen.

Was iſt hiernach Chriſti Perſon? Es iſt offenbar, daß ſeine Erſcheinung vor 1846 Jahren die Natur des Abſoluten nicht verändern konnte. Das Abſolute iſt Menſch geworden, und zwar ewiglich, damit aber auch immer. Des Abſoluten eingeborner Sohn im Himmel — d. h. im ewigen Begriffe — iſt das Menſchengeſchlecht, als Eine allgemeine Perſon gefaßt, der nicht im Fleiſch erſchienene Logos der Neuplatoniker und einiger Gnoſtiker. Auch die Ueberzeugung, daß in einzelnen Individuen der allgemeine Geiſt der Menſchengattung Zeugniß ablegt vom allgemeinen Geiſte des Univerſums, verdanken wir nicht dem Chriſtenthume. Daß aber nicht bloß die Subſtanz das Abſolute, ſondern ebenſo ſehr das Subject es ſei, und erſt in dieſem das Abſolute ſich vollende, — das iſt der unendlich tiefe Blick, den Chriſtus in die Natur der Dinge gethan. Er hat ihn aber gethan, nicht in der Form der denkenden Allgemeinheit, wie der Stifter unſerer Schule, ſondern in der Eigenthümlichkeit ahnender Begeiſterung, alſo in der Form der Einzelnheit.

Das Subject, welches zum Abſoluten erhoben wurde, war daher nicht ein allgemeines, die in allen einzelnen Individuen wiederkehrende abſolute Perſon, ſondern ſelbſt ein empiriſch gegebenes, d. h. eben einzelnes; denn zur Epiphanie der ewigen Perſönlichkeit des Geiſtes im eigentlichen Sinne gehört das Gegebenſein der Erfahrung. Konnte Chriſtus dazu nun ein anderes Subject auserſehen, als ſich ſelbſt? Unmöglich. Denn es handelte ſich ja nicht um eine veränderte Faſſung im Sein des Abſoluten. Die göttliche Subſtanz bildet nicht mehr und nicht weniger das innerſte Weſen eines Steines, eines Thiers, als

Chriſti und jedes andern Menſchen. Durch die Subſtanz ſind alſo alle Exiſtenzen, namentlich alle Menſchen, einander gleich. Aber das Wiſſen des Menſchen um dieſes Daſein der Subſtanz in Allen war ein anderes geworden. Indem Chriſtus nun unter den Menſchen der erſte war, der das einzelne Subject als die höchſte Blüthe des abſoluten Weſens ausſprach (denn im Braminen z. B. war es nur die Gattung), ſo konnte er die Wahrheit dieſes Satzes auch nur auf ſich beziehen. Nur er wußte von ſich, daß ſein Subject aufgelöſt war in des Vaters unabänderlichen Willen; nur er konnte von ſich das Opfer ſeiner ganzen Individualität fordern, um das Abſolute in ſich leben zu laſſen, wie er es denn auch durch die That bekräftigte.

Daß alle Dinge der Subſtanz nach Eins mit dem allgemeinen Weſen Gottes ſind, das nennt die theologiſche Sprache: ſchaffen. Daß Chriſtus ſich aber Eins mit dem Vater wußte, heiße ich die Zeugung des Sohnes, der dadurch auch umgekehrt vom Vater zeugte. Nicht alſo durch das Sein unterſchied Chriſtus ſich von den andern Menſchen, ſondern lediglich durch das Wiſſen; aber freilich dieſes Wiſſen des Abſoluten macht eben das Sein des Abſoluten im Menſchen aus. Dieſes Wiſſen conſtituirt allein die Göttlichkeit des Menſchen. Denn im Sünder iſt das Abſolute ebenſowohl; er weiß es aber nicht poſitiv als ſein Sein, ſondern nur negativ als den Stachel des Gewiſſens. Chriſtus iſt alſo durch dieß Sich-als-Gott-Wiſſen der Erſtling in der Sohnſchaft. Er iſt, nach der Formel meines edlen Freundes aus Oſten, die er mir als ſein Eigenthum öffentlich auszuſprechen erlauben wird, nicht ein menſch-gewordener Gott, ſondern ein gott-gewordener Menſch, — und zwar durch ſein Sich-Wiſſen in Gott. Denn die Sohnſchaft iſt, wie die Schrift ſagt, eine Adoption, eine Einſohnung (υἱοθεσία) in Gott, und ſo die Verſöhnung mit ihm.

Zugleich iſt die genannte Formel einſeitig, indem ſie nur von dem hiſtoriſchen Chriſtus, nicht von der in ihm enthaltenen Idee gilt; denn ſie drückt nur das bewußte Thun der Chriſten aus, denen der Stifter ihrer Religion dieß Beiſpiel gegeben hat. Dieſe Thätigkeit des Individuums, ſich als Gott zu vollziehen,

des Bewußtſeins der Sünde nun auch das entgegengeſetzte Bewußtſein von einer ewig an und für ſich fertigen Einheit der menſchlichen und göttlichen Natur unter den Menſchen Wurzel ſchlage und vor ihre ſinnliche Vorſtellung trete, damit dieſe zuerſt im Innern des Glaubens ſich feſtſetzende Verſöhnung endlich auch alle Sphären der Wirklichkeit des Geiſtes durchdringe und umgeſtalte. Das nenne ich dann den wahrhaft chriſtlichen Staat, den unſere Obern ja auch, ich weiß freilich nicht, ob in demſelben Sinne, uns in Ausſicht ſtellen.

Was iſt hiernach Chriſti Perſon? Es iſt offenbar, daß ſeine Erſcheinung vor 1846 Jahren die Natur des Abſoluten nicht verändern konnte. Das Abſolute iſt Menſch geworden, und zwar ewiglich, damit aber auch immer. Des Abſoluten eingeborner Sohn im Himmel — d. h. im ewigen Begriffe — iſt das Menſchengeſchlecht, als Eine allgemeine Perſon gefaßt, der nicht im Fleiſch erſchienene Logos der Neuplatoniker und einiger Gnoſtiker. Auch die Ueberzeugung, daß in einzelnen Individuen der allgemeine Geiſt der Menſchengattung Zeugniß ablegt vom allgemeinen Geiſte des Univerſums, verdanken wir nicht dem Chriſtenthume. Daß aber nicht bloß die Subſtanz das Abſolute, ſondern ebenſo ſehr das Subject es ſei, und erſt in dieſem das Abſolute ſich vollende, — das iſt der unendlich tiefe Blick, den Chriſtus in die Natur der Dinge gethan. Er hat ihn aber gethan, nicht in der Form der denkenden Allgemeinheit, wie der Stifter unſerer Schule, ſondern in der Eigenthümlichkeit ahnender Begeiſterung, alſo in der Form der Einzelnheit.

Das Subject, welches zum Abſoluten erhoben wurde, war daher nicht ein allgemeines, die in allen einzelnen Individuen wiederkehrende abſolute Perſon, ſondern ſelbſt ein empiriſch gegebenes, d. h. eben einzelnes; denn zur Epiphanie der ewigen Perſönlichkeit des Geiſtes im eigentlichen Sinne gehört das Gegebenſein der Erfahrung. Konnte Chriſtus dazu nun ein anderes Subject auserſehen, als ſich ſelbſt? Unmöglich. Denn es handelte ſich ja nicht um eine veränderte Faſſung im Sein des Abſoluten. Die göttliche Subſtanz bildet nicht mehr und nicht weniger das innerſte Weſen eines Steines, eines Thiers, als

Chriſti und jedes andern Menſchen. Durch die Subſtanz ſind alſo alle Exiſtenzen, namentlich alle Menſchen, einander gleich. Aber das Wiſſen des Menſchen um dieſes Daſein der Subſtanz in Allen war ein anderes geworden. Indem Chriſtus nun unter den Menſchen der erſte war, der das einzelne Subject als die höchſte Blüthe des abſoluten Weſens ausſprach (denn im Braminen z. B. war es nur die Gattung), ſo konnte er die Wahrheit dieſes Satzes auch nur auf ſich beziehen. Nur er wußte von ſich, daß ſein Subject aufgelöſt war in des Vaters unabänderlichen Willen; nur er konnte von ſich das Opfer ſeiner ganzen Individualität fordern, um das Abſolute in ſich leben zu laſſen, wie er es denn auch durch die That bekräftigte.

Daß alle Dinge der Subſtanz nach Eins mit dem allgemeinen Weſen Gottes ſind, das nennt die theologiſche Sprache: ſchaffen. Daß Chriſtus ſich aber Eins mit dem Vater wußte, heiße ich die Zeugung des Sohnes, der dadurch auch umgekehrt vom Vater zeugte. Nicht alſo durch das Sein unterſchied Chriſtus ſich von den andern Menſchen, ſondern lediglich durch das Wiſſen; aber freilich dieſes Wiſſen des Abſoluten macht eben das Sein des Abſoluten im Menſchen aus. Dieſes Wiſſen conſtituirt allein die Göttlichkeit des Menſchen. Denn im Sünder iſt das Abſolute ebenſowohl; er weiß es aber nicht poſitiv als ſein Sein, ſondern nur negativ als den Stachel des Gewiſſens. Chriſtus iſt alſo durch dieß Sich-als-Gott-Wiſſen der Erſtling in der Sohnſchaft. Er iſt, nach der Formel meines edlen Freundes aus Oſten, die er mir als ſein Eigenthum öffentlich auszuſprechen erlauben wird, nicht ein menſch-gewordener Gott, ſondern ein gott-gewordener Menſch, — und zwar durch ſein Sich-Wiſſen in Gott. Denn die Sohnſchaft iſt, wie die Schrift ſagt, eine Adoption, eine Einſohnung (υἱοθεσία) in Gott, und ſo die Verſöhnung mit ihm.

Zugleich iſt die genannte Formel einſeitig, indem ſie nur von dem hiſtoriſchen Chriſtus, nicht von der in ihm enthaltenen Idee gilt; denn ſie drückt nur das bewußte Thun der Chriſten aus, denen der Stifter ihrer Religion dieß Beiſpiel gegeben hat. Dieſe Thätigkeit des Individuums, ſich als Gott zu vollziehen,

ſetzt aber voraus, daß die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur das innerſte Anſichſein unſeres Geiſtes bilde, weil nur das ſich realiſiren kann, was im Begriffe nothwendig iſt. Dieſe Möglichkeit nun nicht als abſtracter Gedanke, ſondern ebenſo als empiriſche Thatſache vorgeſtellt, iſt die Erſcheinung Chriſti auf Erden; er iſt alſo darum vorzugsweiſe die Epiphanie der ewigen Perſönlichkeit des Geiſtes, weil in ſeinem unmittelbaren Daſein auch als urſprünglich vorhanden vorgeſtellt wird, was Reſultat des Thuns eines Jeden ſein ſoll. Aus der Nothwendigkeit dieſer allem Reſultate vorhergehenden Vorausſetzung fließt die Lehre von der ewigen Zeugung des Sohns. Nach dieſer Seite hin iſt Chriſtus als Gottes Sohn vorgeſtellt; nach der Seite ſeines eigenen Thuns dagegen iſt er allerdings des Menſchen Sohn, der ſich erſt zur Gottheit erhoben hat. Die weitere Ausbildung und Vollendung des Chriſtenthums iſt aber, daß auch alle empiriſchen Subjecte daſſelbige thun, und daß dadurch die Einheit der ewigen Perſönlichkeit des Geiſtes nicht bloß in einzelnen Sehern, ſondern in jedem Individuum zum klaren Bewußtſein komme. Denn, indem Jeder, wie Chriſtus, ſeine Subjectivität ins Abſolute verſenkt, ſind wir, wie er und durch ihn, im Vater alle Einer.

An die Stelle des abgeleiteten Schöpfungsproceſſes der rechten Seite ſetze ich alſo, als das zweite Stück in meiner Trilogie des göttlichen Drama, den Weg der Wiedergeburt des Menſchengeſchlechts auf Erden zum Bilde der ewigen Vernunft: d. h. die Weltgeſchichte als eine geiſtige Schöpfung. Denn die natürliche Schöpfung gehört mir, als ewige, ſchon in den vorgeſchichtlichen Urzuſtand. Die Trinität beſchränke ich aber nicht, wie die rechte Seite thut, auf den Urproceß, ſondern ſehe ſie in allen drei Kreiſen, dem vorgeſchichtlichen, dem geſchichtlichen und dem nachgeſchichtlichen, wiederholt, aber ſo, daß in einem jeden derſelben ein anderes ihrer Momente beſonders ausgebildet iſt.

Während nämlich in der Urwelt, die wir das Reich des Vaters nennen können, der Gedanke als das ſchaffende Princip aller Dinge in ſeiner abſtracten Allgemeinheit der Vater als ſolcher iſt, ſo iſt in dieſem erſten Kreiſe der Sohn, als Logos

oder Beſonderheit, das Syſtem der ſchaffenden Kräfte, die Gattungen oder Ideen der Dinge, die von Ewigkeit her einzelne Exemplare aus ſich hervorgehen ließen. Es iſt, wie Johannes ſagt, das Wort, durch welches alle Dinge gemacht worden ſind, ſchon ehe es Fleiſch geworden war. Da aber in der Menſchengattung der allgemeine Gedanke zur adäquaten Exiſtenz gekommen iſt, indem die Beſonderheit ſelber allgemein geworden, ſo taucht hier der Geiſt durch Inſpiration in der Einzelnheit auf. Wie ſich dann in unſerer zweiten Trilogie, der nunmehr zu betrachtenden Herrſchaft des Sohns, deren Mittelpunkt die Vorſtellung eines empiriſch gegebenen Gottmenſchen iſt, die Momente der Trinität, dieſem Standpunkte gemäß modificiren werden, muß ſich ſpäter zeigen; und ebenſo wird auch die dritte Trilogie, die Lehre vom Geiſte, ſich ungezwungen nach dieſem Principe gliedern laſſen.

Wie verhalten ſich nun die poſitiven Philoſophen der rechten Seite zu dieſer meiner ſo eben nur in den allgemeinſten Umriſſen entworfenen Chriſtologie? Wie kann ich mich mit der linken Seite, die ſich nur negativ und kritiſch gegen die Erſcheinung Chriſti wendet, auseinanderſetzen? Wie werde ich endlich, ein Mann des Centrums durch Vermittelung der Extreme, meinen Ruf als praktiſcher Philoſoph, den der auch durch Amtspflichten von uns geſchiedene Lykos mir zuerkannt hat, bewähren?

Wir ſtimmen ſammt und ſonders darin überein, an der Chriſtologie die zwei Momente, die ewige Idee der Menſchwerdung und ihre empiriſche Erſcheinung, zu unterſcheiden. Nur über den Werth dieſer beiden Momente in ihrem Verhältniß zu einander beſteht eine Divergenz der Anſichten unter den verſchiedenen Richtungen der Schule. Hierüber haben wir uns alſo zu verſtändigen, indem ich erſtens die Anſicht des Meiſters darzuſtellen habe, zweitens Euch die verſchiedenen, theils extremen, theils vermittelnden Richtungen der Schule vortragen werde, um endlich drittens mein Glaubensbekenntniß, inſofern es noch nicht ganz aus der theils negativen, theils poſitiven Erwägung aller dieſer Anſichten herausgeſprungen ſein ſollte, vervollſtändigend abzulegen.

Jede der beiden Seiten der Schule ſtützt ſich auf eins der weſentlichen Momente der Auffaſſung, die im Meiſter ſelbſt noch

jener Zeit ſtreitet Niemand; denn die ganze Geſchichte des Chriſtenthums legt Zeugniß dafür ab.

Der Meiſter conſtruirt daher auch nie eine reale Fleiſchwerdung in Raum und Zeit, ſondern immer nur das Bewußtſein der Menſchen über dieſelbe; denn die Erſcheinung der Idee in der Endlichkeit iſt eben nichts Anderes, als wie ſie fürs menſchliche Bewußtſein wird. „Die Hauptſache," ſetzt der Meiſter hinzu, „liegt hier in der innern Gewißheit, der Empfindung und Vorſtellung von dieſer ewigen Wahrheit: in dem Glauben, der ſich das Zeugniß der Wahrheit an und für ſich giebt, und dadurch ins Innere der Vorſtellung hineinverlegt wird. Der Glaube nur faßt auf und hat das Bewußtſein, daß in Chriſto dieſe anund-fürſichſeiende Wahrheit in ihrem Verlaufe angeſchaut werde; ohne den Glauben der Andern iſt dieſe Entwickelung nicht, nur für ihn iſt dieſe Erſcheinung. Dieſes Bedürfniß, Gott als Geiſtigen in der Geſtalt eines wirklichen Menſchen zu wiſſen, iſt durch den Fortgang der Geſchichte, durch die Heraufbildung des Weltgeiſtes erzeugt worden. Dieß, daß der abſolute Geiſt ſich die Geſtalt des Selbſtbewußtſeins giebt, erſcheint ſo, daß es der Glaube der Welt iſt, daß der Geiſt als ein Selbſtbewußtſein, d. h. als ein wirklicher Menſch da iſt." Ich füge zu den Worten des Meiſters hinzu, daß ſchon die Geſtalt Alexanders des Großen, indem er ſich als den Sohn des Jupiter Ammon preiſen ließ, dieſes anſtrebte, während dagegen die Römiſchen Cäſaren carrikirte Copieen dieſes chriſtlichen Bewußtſeins ſind.

Weil aber die Individualiſirung und Vereinzelung des abſoluten Geiſtes, obgleich weſentliches Moment, ebenſo ein ſtets in die Idee zurückgenommenes und darin gehaltenes iſt: ſo zeigt der Meiſter an der Erſcheinung ſelbſt auf, wie ſie ſich durch eigene Dialektik auflöſt, und unter ihrer Hülle allein die Idee als das Geltende und Wahre auftritt. „Dieß Wiſſen, daß das Selbſtbewußtſein das abſolute Weſen oder das abſolute Weſen Selbſtbewußtſein iſt, iſt jetzt der Weltgeiſt. Er iſt dieß Wiſſen, aber weiß dieß Wiſſen nicht; er ſchaut es nur an, oder er weiß es nur unmittelbar, als einen einzelnen Menſchen. Der Geiſt iſt noch nicht, wie er einzelnes Selbſt iſt, ebenſowohl als allgemeines,

als alles Selbſt da. Mit dem Tode Chriſti beginnt aber die Umkehrung des Bewußtſeins. In dieſer ganzen Geſchichte iſt den Menſchen zum Bewußtſein gekommen, daß der Menſch unmittelbarer, präſenter Gott iſt, in allgemeiner Form mit abgeſtreifter Endlichkeit. In dem Verſchwinden des unmittelbaren Daſeins des als abſoluten Weſens Gewußten bleibt der Geiſt unmittelbares Selbſt der Wirklichkeit, aber als das allgemeine Selbſtbewußtſein der Gemeinde. Dasjenige, was dem Elemente der Vorſtellung angehört, daß der abſolute Geiſt als ein einzelner an ſeinem Daſein die Natur des Geiſtes vorſtellt, iſt alſo hier in das Selbſtbewußtſein ſelbſt verſetzt, in ſein Wiſſen, welches das ſich mit ſich verſöhnende Weſen iſt; das zunächſt vorhergehende Element des Vorſtellens iſt alſo hier als aufgehobenes geſetzt."

Dieſer Vorzug, den der Meiſter der Idee einräumet, hat offenbar die linke Seite bewogen, nicht auf die Erſcheinung, ſondern eben auf die Idee den hauptſächlichen Werth zu legen. Da aber ſeine Philoſophie nicht, wie jüngſt ein Ungenannter in kurzer Broſchüre durchzuführen unternahm, auf den Kantiſchen Satz hinausläuft, daß die Erſcheinung bloß eine der Wirklichkeit nicht entſprechende Operation unſeres Bewußtſeins ſei: ſo konnte auch die rechte Seite ſich als die wahre Interpretation des Meiſters die Behauptung aus ſeinen Schriften herausnehmen, daß die in der Zeit aufgetretene Epiphanie der ewigen Perſönlichkeit des Abſoluten ihrem Begriffe vollkommen entſpreche. So weit iſt gegen beide Richtungen nichts einzuwenden. Aber nun beginnt das Unrecht. Die linke Seite verflüchtigt die Erſcheinung und Vorſtellung in die alleinige Gültigkeit der Idee; die rechte zieht die Idee in das Vorſtellen herab, und erhebt das als ſolches nie adäquate Moment der Erſcheinung in ihrer einmaligen geſchichtlichen Darſtellung zur abſoluten Idee ſelbſt. Es ſind wohl in beiden Richtungen beide Momente enthalten, aber nur zum entwickelten Widerſpruche verbunden, während der Meiſter noch den Gegenſatz zu bannen wußte.

Wo ich aber hinaus will, meine Freunde, werdet Ihr vielleicht ſchon errathen haben. Denn wenn die Rechte der Linken vorwerfen kann, „deiner Idee fehlt die Exiſtenz:" die Linke aber

der Rechten, „die Existenz ist bei dir der Idee nicht adäquat;“ so könnte ich vermittelnd sagen, daß Christus eben mitten in der inadäquaten Existenz, die auch an ihm vorhanden sein mußte, insofern er eben existirte, ihre mit der Idee adäquate Seite an sich selber zuerst ins Bewußtsein erhoben hat. Dieß Wissen Christi hat seine Existenz der Idee adäquat gemacht und dieser Idee Realität verschafft; sein Glaube (die Idee), — nicht die Werke (als Erscheinung), — hat ihn gerechtfertigt, wie es bei Allen geschieht, die ihm nachfolgen. Daß der Meister dieß Sich-Wissen des Absoluten in Christo nicht als Christi göttliches Sein mit deutlichem Bewußtsein ausgesprochen hat, scheint mir der Grund aller Irrungen der Schule zu sein.

Diese Schule wollen wir jetzt zweitens durchnehmen, um jede ihrer Fractionen auf ihre wahre Berechtigung zurückzuführen; woran und womit sich unsere Ansicht, auch in ihrer speciellern Entwickelung, unmittelbar als eine aus dem Verlaufe der Geschichte von selbst hervorgegangene darthun wird. In dieser Betrachtung werden wir zwischen die linke und die rechte Seite die vermittelnden Versuche eines Centrums einzuschieben haben.

Die rechte Seite geht von der unwankenden Voraussetzung aus, Christus ist Gott, oder auch der Sohn Gottes; er ist vor 1846 Jahren aus seiner göttlichen Stellung als zweite Person der Trinität herausgetreten, um Knechtsgestalt anzunehmen. Zur ewigen Zeugung des Sohns im Urprocesse ist hinzugekommen im abgeleiteten Processe, während 33 Jahren, eine Fleischwerdung des Logos, nach deren Aufhebung diese zweite Person wieder von der Erde verschwunden ist, um ihre vorige, oder welche neue dritte Stellung es sei, im Himmel wieder einzunehmen, auch dermaleinst in veränderter Gestalt zur Erfüllung aller Zwecke des Absoluten wieder zu uns herabzukommen.

Hier müssen wir nun mit dem vielseitigsten unserer Denkgenossen, der zwischen beiden Richtungen hin und her schwankt, ausrufen: „Solche Facta widersprechen Allem, was die Philosophie weiß; sie passen nicht in ihre Begriffe.“ Dieß acceptirt ein Anderer von der rechten Seite, Androgeos, aus der Salzstadt,

ohne ſich dadurch in ſeinem Glauben irre machen zu laſſen. „Die Form, in welcher die Wahrheit erſcheinen muß, iſt die Factícität; und da Facta ſich widerſprechen, ſo muß die Wahrheit in Form ſich widerſprechender Facta erſcheinen.“ Ganz gut! Man muß ſich aber nicht mit der Redensart begnügen, wie einer ſeiner Nebenmänner thut, daß die ſpeculative Anſicht die Löſung dieſes Widerſpruchs ſei, der nur dem natürlichen Verſtande unauflöslich bleibe. Noch weniger aber darf man beim unaufgelöſten Widerſpruche als einem letzten ſtehen bleiben, indem man ſich damit tröſtet, daß der Widerſpruch nur aufgelöſt werden ſoll.

Daß ſich nun die rechte Seite redlich abmüht, die Löſung des Widerſpruchs auf ſpeculative Weiſe herbeizuführen, will ich nicht in Abrede ſtellen. Ich beſtreite nur, daß es ihr gelungen. Worin liegt denn aber eigentlich dieſer Widerſpruch? Darin, daß das, was ewige, göttliche Geſchichte ſein ſoll, in eine beſtimmte Zeitepoche verlegt, als ein nur einmal vorgekommenes Geſchehen dargeſtellt wird. Ei, erwiedert der Bewohner der ultima Thule, „wenn auch das Weſen an ſich außer der Zeit iſt, ſo offenbart ſich doch ſeine Erſcheinung in der Zeit.“ Von dieſem Satze iſt nur die zweite Hälfte, nicht die erſte richtig. Denn wenn das Ewige, als zeitlos, außer der Zeit wäre, während nur ſeine Offenbarungen in die Zeit fielen, ſo wären Zeit und Ewigkeit ja durch einander begränzt. Die Ewigkeit läge dann vor und nach der Zeit. Die Ausrede, daß ſie auch innerhalb derſelben fällt, macht keinen Unterſchied. Denn Zeit + Ewigkeit bildet gegen die bloße Ewigkeit vor und nach der Zeit immer noch einen qualitativen Unterſchied. Alſo gerade dadurch, daß man die Ewigkeit vor der Verunreinigung durch die Zeit bewahren wollte, giebt man ihr ein zeitliches Verhältniß zu derſelben, wodurch ſie an dieſelbe gebunden und ihr coordinirt iſt. Dieſen Widerſpruch nicht löſen zu können, iſt das πρῶτον ψεῦδος der rechten Seite.

Die ewige Menſchwerdung und Zeugung des Sohnes von Urbeginn hat alſo, dieſer Lehre zufolge, vor aller Entſtehung der Zeit und ſeitdem bis vor 1846 Jahren allein geherrſcht. Darauf ſei ſie während 33 Jahren in die Erſcheinung getreten; die Einheit des Begriffs und der Realität habe mithin nur ſo kurze Zeit

gebauert, um wieder in den bloßen Begriff zu verſchwinden. Wenigſtens auf Erden ſei dieſe Harmonie nicht mehr vorhanden; und wie es im Himmel ausſieht, weiß die Rechte nicht zu ſagen, — es bleibt vorerſt noch Geheimniß. Nur ſo viel kann ſie als Formel aus der Schule aufſtellen, daß das Dritte, die Rückkehr des Sohnes zum Vater, ſein Sitzen zu deſſen Rechten, die durch Negation der äußern Realität geſetzte wahrhafte geiſtige Realität ſei. Zugegeben! Das dritte Moment hat alſo, dieſer Anſicht nach, auch Realität; und ſelbſt dem erſten Momente fehlt ſie nicht, da es vor der zeitlichen Erſcheinung auf Erden eine ewige Erſcheinung im Himmel hatte. Die rechte Seite bleibt alſo wohl zum Schein dem Kanon der Schule treu, daß das Abſolute die Harmonie des Begriffs und der Realität ſei; aber nur die zweite Erſcheinung iſt eine wirkliche, die erſte und die dritte eine allein dem Reiche der Vorſtellung angehörige, — und zwar nicht darum bloß, weil ſie eine vergangene und zukünftige ſei, ſondern weil ſie überhaupt nie in das Gebiet der Sinnenwelt, d. h. eben der Erſcheinung, fallen ſoll.

Dieſen Widerſpruch einer Erſcheinung, die keine iſt, haben wir jetzt aufzulöſen, zu dem Ende aber vorher das Nähere dieſer dreifachen Erſcheinung, wie ſie ſich bei unſern Freunden geſtaltet, anzugeben. Urſprünglich, heißt es, hatte das Univerſale des Menſchengeſchlechts, da es als bloße Collectiv-Einheit nicht wirklich ſei, dieſe Wirklichkeit allein im Urindividuum Chriſtus, und behielt ſie auch ſo lange ausſchließlich, bis mit der zeitlichen Schöpfung Chriſtus ſeine Stelle der Geſammtheit der Individuen abgetreten habe, — ohne darum ſeinen Platz im Himmel aufzugeben. So ſtatuirt die rechte Seite zwei Erſcheinungen der ewigen Menſchwerdung. Die Eine tritt in einem nur geiſtigen Himmel vor Erſchaffung der Sinnenwelt als die zweite Perſon der Trinität auf; es iſt der Vater und der Sohn, die in ewige Beſchaulichkeit, als Geiſt, entweder allein, oder etwa noch mit einem Engelchore, verſenkt waren. Die zweite Erſcheinung, auf Erden, iſt zunächſt die menſchliche Gattung; damit aber dieſe doppelte Wirklichkeit — das Urindividuum und die Geſammtheit der geſchaffenen Individuen — wieder zur Einheit zurückgeführt würden,

mußte ferner aus dieſer Gattung das Urindividuum als ein wirklicher Menſch hervorgehen, um, vermittelſt des Opfers ſeiner individuellen menſchlichen Geſtalt alle übrigen Individuen, unbeſchadet ihrer Selbſtſtändigkeit, beim Untergange der Welt, endlich wieder in ſeine Urindividualität zurückzunehmen. Das iſt dann die dritte Erſcheinung der ewigen Menſchwerdung, die wieder im Himmel Statt finden ſoll.

Wir können dieſe Geſchichte gelten laſſen; aber wenn es Geſchichte iſt, ſo muß ſie auch alle Merkmale der Geſchichte an ſich tragen: d. h. wirklich in die ſinnliche Erſcheinung getreten ſein, ſo daß ein zeitlicher Verlauf dieſe Zuſtände von einander trenne. Wir ſagen alſo: das Menſchengeſchlecht kann freilich nicht aus einem Urindividuum — ein wahres universale ante rem der Scholaſtiker — beſtanden haben. Denn wir wiſſen aus der Logik, daß der Gedanke des Eins, als abſolutes Repelliren von ſich ſelbſt, die Vielheit ſowohl ſetzt als aufhebt. Wo alſo Ein Individuum iſt, da ſind nothwendig auch viele; und daß Eins das Urindividuum gegen die andern ſei, läßt ſich auch nicht conſtruiren, da jedes und alle auf gleiche Weiſe, als das erſte, repellirend und attrahirend ſind. Wenn aber auch die Vielheit der Individuen zur Exiſtenz der Gattung von jeher nothwendig war, ſo können wir doch von der Urzeit oder der erſten Weltperiode, die ich neulich andeutete, behaupten, daß darin das Urindividuum das allein Geltende geweſen ſei, weil damals die vielen Individuen noch ohne Eigenthümlichkeit und Selbſtheit, ohne Fürſichſein und Eigenwillen, und damit erſt bloße Exemplare der Gattung waren, die ſich in ihnen als das Urindividuum darſtellte.

In der zweiten Weltperiode, welche die geſchichtliche iſt, iſt die Vielheit der Individuen zur Selbſtſtändigkeit erſtarkt, aber auch da die Einheit nicht eine bloß collective, ſondern als die immanente Subſtanz aller Individuen aufzufaſſen, die ihnen dann aber als eine äußerliche in Form eines auf Erden erſchienenen Gottmenſchen vor die Sinne tritt: bis in der dritten Weltzeit Alle, unbeſchadet ihrer Selbſtſtändigkeit, ſich als Ein Geiſt wiſſen, und ſo im Geiſte das Urindividuum als das allein Reale wiederherſtellen, das in der Mittelperiode theils in die

Schöpfung aufgegangen, theils zum Behufe ihrer Erlöſung durch die Fleiſchwerdung des Logos in den Stand der Erniedrigung herabgefallen war. Die Weltzeit des Geiſtes iſt nun die vollendete In-Eins-Bildung des Begriffs und der Realität, während die Reiche des Sohnes und des Vaters nur mehr auf der einen oder der andern Seite ſtehen. Sollen aber nicht, ſelbſt nach der Schrift, auch jene letzten Dinge ſich auf Erden und nicht im Himmel zutragen?

Die zweite Weltzeit iſt nun aber ſelbſt Totalität, eben weil ſie die Seite der Erſcheinung iſt. Im Heidenthum ſtellt ſich nämlich das Urindividuum als die Collectiv-Einheit der Gattung oder wiederum als Vater, im Chriſtenthum als particulares Individuum, d. h. als Sohn dar, um in unſern Tagen mit dem Werden des Geiſtes, d. h. dem Uebergange aus der hiſtoriſchen Zeit in die dritte Weltperiode, die allgemeine Gattung und das particulare Individuum in die ewige Perſönlichkeit des abſoluten Geiſtes zuſammenzufaſſen, welche ſich in jedem Individuum offenbaren ſoll.

In dieſe Unterſchiede hat ſich alſo das Bewußtſein des Abſoluten zu verſchiedenen Zeiten im Menſchengeſchlecht auseinander gelegt. Dieſes weiß ſich im urſprünglichen Gemeinbewußtſein als Ein Individuum, überläßt dann mit dem Beginn der Weltgeſchichte dieſes All-Bewußtſein einigen bevorzugten Sehern, Helden und Weiſen, bis es daſſelbe in das dieſe Bewußtſein Chriſti concentrirt. So hat die vorgeſchichtliche Zeit aus breiter Baſis der Allgemeinheit ſich zur Spitze der Pyramide im Culminationspunkt der Weltgeſchichte fortgebildet; und nun erbaut ſich auf dieſe ſtehende Pyramide eine umgekehrte. Die Epiphanie der ewigen Perſönlichkeit des Geiſtes im phänomenalen Dieſen verliert ihre Erſcheinungsweiſe nicht, aber das Dieſe, als einzelnes Subject, wird allgemeines Dieſe, allgemeines Selbſt; was es zuerſt, aber bewußtlos, war, iſt es jetzt mit Bewußtſein. Das geiſtige Einsſein des Individuums mit der allgemeinen Perſon iſt aber im bloß pſychologiſchen Unterſchiede des Fühlens, Ahnens, Vorſtellens, der religiöſen Regungen des Glaubens, oder des logiſchen Denkens und dialektiſchen Erörterns das Ununterſchiedene.

Nun ſind die drei Erſcheinungsweiſen der ewigen Menſchwerdung dem anſichſeienden Weſen derſelben nicht mehr entgegengeſetzt, und dieſes Selbſt nicht mehr außer der Zeit, ſondern vielmehr in derſelben adäquat erſchienen. Der Schein des zeitlichen Verlaufs giebt ſich mit ſeinem Ablauf aber als ein ideeller kund. Erſt ſo iſt die Zeit der ewigen Idee untergeordnet, indem dieſe ſie als ein aufgehobenes Moment ſtets an ſich hat: erſt ſo haben beide Seiten kein zeitliches Verhältniß mehr zu einander. Die ewige Idee iſt kein Vor und Nach; ſie umfaßt die ganze Zeit, und dieſe reicht ihrerſeits ſo weit, als die Ewigkeit. Der Unterſchied iſt ein Unterſchied der Würde, nicht der Dauer. Die rechte Seite aber giebt der Sinnenwelt nur eine kurze Dauer, um ſie dann wieder in die Abſtraction des nur geiſtigen Himmels verflüchtigen zu laſſen. So gehört weder jenes erſte Anſich, noch dieſe Rückkehr wahrhaft der Erſcheinung an. Der Widerſpruch, den die rechte Seite nicht löſen kann, ließe ſich alſo auch ſo ausdrücken, daß ſie die Nothwendigkeit der Sinnenwelt für die Erſcheinung der ewigen Idee wohl einſieht, ebenſo aber auch den Untergang derſelben logiſch nicht abzuwehren vermag. Warum hätte das Abſolute ſich aber einmal zur Schöpfung einer Sinnenwelt entſchloſſen, wenn hinterher nur daſſelbige herauskommen ſoll, was am Anfang allein vorhanden geweſen ſei, — die bloß negative Beſtimmung des Unſinnlichen oder *Ueberſinnlichen*? Die rechte Seite wird alſo gezwungen ſein, einzugeſtehen, daß, da die Schöpfung zur vollendeten Erſcheinung Gottes nothwendig iſt, eine Sinnenwelt mit den Bedingungen von Raum und Zeit dieſelbe Nothwendigkeit in Anſpruch nimmt. Was wäre in der That eine Erſcheinung, die nicht an dieſe Kategorien gebunden wäre? was ferner ein Geiſt, der ihrer nicht bedürfte, fund die Sinnenwelt nicht zum Subſtrat hätte? Eine leere Abſtraction. Denn zum Geiſt gehört Subjectivität, Einzelnheit, Individualität; und dieſe iſt an ein ſinnliches Subſtrat geknüpft, durch deſſen Negation erſt der Geiſt ſich zur Idealität erhebt. Damit aber die Sinnlichkeit ſtets idealiſirt werde, muß ſie auch immer ſein. Die Sinnenwelt läugnen, heißt alſo den abſoluten Idealismus des Geiſtes aufgeben.

Dieß dem abſoluten Geiſte Nothwendig-Sein der Sinnlichkeit iſt daher auch von dem Nachfolger des Meiſters erkannt worden, wenn er ſagt: „das Daſein der Idee darf nicht nur in das menſchliche Denken, ſondern ſie muß, als vollſtändig verwirklichte, in einem einzelnen an das Licht der Welt getretenen Menſchen geſetzt werden.“ Wer ſetzt denn aber vor der Schöpfung und nach dem jüngſten Gericht das Daſein der Idee nur im Denken? Doch wohl nicht wir, ſondern der Nachfolger. Doch wohl Diejenigen, welche die Sinnenwelt entſtehen und wieder vergehen laſſen? d. h. Diejenigen, welche das Naturſein als ein der Zeit nach Späteres behaupten, wenn ſie auch von einem uns unbekannten Urſein ſprechen, das ſogar die zweite Perſon der Trinität ſein ſoll. Wie können ſie aber wiederum, ohne ſich in Widerſprüche zu verwickeln, dieß Urſein ſchon für ſich als eine göttliche Perſon betrachten, da zu deren Vollendung eben, ihren eigenen Worten zufolge, ein an das Licht getretener Menſch gehört, der mithin die Sinnenwelt und das Naturſein als etwas ebenſo Urſprüngliches, wie das Urſein, nothwendig poſtulirt?

Da ferner das Abſolute, bevor das Jeſus-Knäblein in der Krippe lag, des ſinnlichen Daſeins nicht entbehrt haben kann, wo bleibt in jener Anſicht der einzelne in die Welt getretene Menſch vor und nach Chriſti Lebenslaufe? Iſt es ein und daſſelbige Individuum, das jetzt nur in einem andern Raume und in einer andern Sinnenwelt iſt? Das wird doch Niemand behaupten können, beſonders wenn er die Sinnenwelt als ein Entſtandenes oder Vergängliches ſetzt. So wird ein Nur-Gedanken-, Nur-Geiſter-Reich fingirt, das eben gar nicht im Raume, in der Zeit ſein ſoll, doch aber auch nicht der wirkliche Geiſt, das wirkliche Denken iſt. Kurz, die logiſchen Kategorien, die an der Natur und dem Geiſte erſt die Subjecte ihres Daſeins haben, werden in ihrer logiſchen Abſtraction als für ſich reale Exiſtenzen ohne eigentliche reale Realität genommen, — gewiſſermaßen eine Realität über der Realität, ein hyperphyſiſches, außerzeitliches Daſein; und das Schiefe der ſo oft beſprochenen Hypoſtaſirung der Logik bei unſern Freunden erhält erſt hier ſeine Augenſcheinlichkeit.

Denn ſo wenig das zweite Moment der Trinität, die Beſonderheit, als ein an das Licht der Welt getretener Menſch im Himmel nachgewieſen werden kann: ſo wenig wird für das dritte Moment, den Geiſt als Einzelnheit, eine Realität irgend wie zu finden ſein.

Ich acceptire alſo auch dieſes Freundes Behauptung: Ein an das Licht der Welt getretener Menſch iſt zur vollſtändigen Verwirklichung der Idee nothwendig. Aber eben deßwegen iſt dieſes Ans-Licht-Treten immer geweſen und wird immer ſein. Kann der abſoluten Idee zu irgend einer Zeit das Daſein fehlen? Da Chriſtus aber nicht in alle Ewigkeit an das Licht der Welt getreten iſt, ſondern nur während 33 Jahren, die Idee jedoch zu ihrem Daſein des Ans-Licht-Tretens nicht entbehren kann, ſo ſind es immer andere Individuen geweſen, in denen ſie ans Licht der Welt getreten iſt; und die Einzelnheit, die der Nachfolger des Meiſters vom Daſein der Idee überhaupt in der Ausſchließlichkeit der Exiſtenz Chriſti verlangt, gilt nur von ihrem partiellen Erſcheinen in der Mittelperiode der zweiten Weltzeit. In der Urzeit war jedes an das Licht der Welt getretene Individuum, als ein ſelbſtloſes Exemplar der Gattung, eine unmittelbare Epiphanie der abſoluten Perſönlichkeit. In der zweiten Weltzeit, als mit der Selbſtheit der Individuen das Außer-dem-Abſoluten-Sein derſelben begann, gelang es dem Menſchengeſchlecht endlich, einen einzelnen ans Licht der Welt getretenen Menſchen als das adäquate Daſein der Idee anzuſchauen und vorzuſtellen. Dieſer erſte Beginn des Bewußtſeins einer Immanenz des Abſoluten im Subjecte mußte ſich nun ſo verbreiten, und war auch der Anſtoß dazu, daß jedes an das Licht der Welt getretene Individuum ſich zu dieſer Einheit mit dem Abſoluten erheben könne, und zwar durch ſeine eigene That, nachdem es aufgehört hatte, daſſelbe unmittelbar zu ſein.

Durch dieſes Herüberſpielen der Geſchichte Chriſti aus dem empiriſch Geſchehenen in das religiöſe Vorſtellen erhält auch der ganze Wunderkreis, der ihn, wie ein Heiligen-Schein umgiebt, erſt ſeine rechte Bedeutung. Daß die ewige Menſchwerdung ſich einzig und allein in Einer beſtimmten Zeit äußerliches Daſein verſchafft habe, gehört eben nicht der abſoluten Wahrheit, ſondern

lediglich dem in die Schranken der Zeit gebannten Vorſtellungsvermögen der Menſchen an. Alle unmittelbare Thätigkeit des Abſoluten, inſofern ſie nicht als Folge allgemeiner Geſetze, als ewiges Thun erſcheint, ſondern in einem einzelnen Punkte der Zeit geſetzt wird, nennen wir Wunder. Da aber eine ſolche zeitweilige Offenbarung des Abſoluten nichts Anundfürſichſeiendes, ſondern nur ein Vorgeſtelltes iſt: ſo fällt das Wunder eben in dieß pſychologiſche Gebiet hinein, und hat dort ſeine vollkommene Gültigkeit. Das allgemeine Wunder iſt der allmälige Sieg und die Herrſchaft des Geiſtes über die Natur; das nennen wir kein Wunder mehr, und doch iſt es das einzig reale. Die particularen Wunder ſind dagegen nur ſubjectiver Art, d. h. ſymboliſch oder aus dem Gemüthszuſtande der Anweſenden zu erklären. Sagt ſelbſt unſer Freund, der Nachbar der Sarmaten: „Bei der Empfängniß Chriſti durch den heiligen Geiſt *denke* ich, daß das einzige Princip des Lebens Chriſti der göttliche Geiſt war, der ſeinen Willen, und durch ſeinen Willen auch ſeine Natur beſtimmte.“ Und wenn derjenige, welcher ſeitdem von der äußerſten Rechten auf die äußerſte Linke hinübergeſprungen iſt, zuvor dem Meiſter darin beiſtimmend, daß Chriſtus nur einen anſichſeienden Vater habe, behauptete: die übernatürliche Zeugung Chriſti ſei das Zuſammentreffen der Empfänglichkeit in der Jungfrau mit der ſchaffenden Nothwendigkeit; ſo liegt in dieſer immer noch rationaliſtiſchen Erklärungsweiſe das ganz Richtige, das Wunder in die allgemeine Geſetzlichkeit zu erheben. Die ſchaffende Nothwendigkeit, nach welcher ein Einzelner erſtehen mußte, der ſich für Gott halten durfte, hat Chriſtus zu dem gemacht, was er geworden iſt. Naiv und beſchränkt iſt es aber, die Mittelurſachen für dieſe Endurſache wegzulaſſen. Und vollends warum nur die zeugende Thätigkeit des Mannes reſpuiren? warum nicht auch das empfängliche und gebährende Leiden des Weibes? Um der Unbeſchränktheit ſeiner Natur willen hätte Chriſtus, nach ſolchen Deductionen, vom Himmel fallen müſſen, wie er ja auch dahin ſoll zurückgekehrt ſein.

Schon der Verfaſſer des *Lebens Jeſu* hat aber ſehr richtig gezeigt, wie urſprünglich Chriſtus in ordentlicher Ehe durch

Joſeph und Maria gezeugt auftritt, noch in den Evangelien ſelbſt des Zimmermanns Sohn genannt wird und Joſephs Stammbaum auch der ſeinige iſt, bis allmählig ſich die ſchneeballartig anwachſende Sage bildete. Denn weil durch Chriſti Reden und Ueberzeugungen, durch die ganze Sittlichkeit ſeiner Erſcheinung angeregt, das Menſchengeſchlecht die an der Zeit ſeiende Vorſtellung von einem als dem einzigen Sohne Gottes zur Erde herabgekommenen Menſchen auf ihn beziehen mußte, ſo wurde nach Verlauf einiger Zeit ſeine Geſchichte immer mehr ins Wunderbare ausgeſponnen; und hier zeigt der Lebensbeſchreiber, wie Joſeph im Verfolg der Tradition immer älter und zuletzt zeugungsunfähig wurde, wogegen andererſeits die Tradition auf die Jungfräulichkeit der Mutter immer mehr Gewicht legte.

Wir können alſo mit der äußerſten Linken, die darin die Jacobi'ſche Glaubensphiloſophie auf ihrer Seite hat, ausrufen: „Daß die Incarnation eine empiriſche Thatſache ſei, iſt ein ſtupider religiöſer Materialismus;“ nur müſſen wir vor „empiriſche Thatſache“ die Worte ſetzen: eine einmal geſchehene. Die Incarnation iſt nämlich eine ſich immer wiederholende empiriſche Thatſache; der Glaube oder die Vorſtellung, daß ſie ſich nur einmal in der äußern Erfahrung zugetragen hat, iſt aber etwas eben ſo Nothwendiges. Denn damit die ewige Geſchichte, d. h. die abſtracte Idee, auch immer geſchichtlich werde, muß ſie einmal als Geſchichte erſchienen ſein, die ſich nun ſtets wiederholt.

Hier hör' ich jedoch von Demjenigen, der eben wegen ſeiner Vielſeitigkeit am Eheſten geeignet wäre, eine Vermittelung zwiſchen beiden Extremen der Schule zu bilden, den Einwand machen, daß nach dieſer meiner Lehre das Daſein und die Idee einander nicht entſprächen, da eben die Erſcheinung keine wirkliche Göttlichkeit, ſondern nur eine vorgeſtellte ſei: „Die Sache an ſich, die Wirklichkeit der Idee in der Erſcheinung kann in Chriſto nicht verletzt werden. Jene einzelne Geſtalt, deren Erinnerung die Geſchichte uns aufbewahrt hat, ſo daß wir noch ein Bild ihres unmittelbaren Lebens uns darſtellen können, hat allein die Realität der Idee als individuelle Erſcheinung vollbracht; außer ihr iſt kein anderer Menſch dem Begriffe angemeſſen.“ Iſt denn aber

die Sache an ſich dadurch adäquat realiſirt, daß ſie in Einer einzelnen Aeußerung ſich darſtellt? Im Gegentheil. Sie wird dadurch zu einer bloßen Erſcheinung herabgeſetzt. Daß die anſichſeiende Idee zeitlich ſei, läugnen wir Beide nicht; und ich ſtimme unſerem Freunde vollkommen bei, wenn er ſagt: „Sofern die Zeit die erſcheinende Ewigkeit ausmacht, eine Ewigkeit aber, die nicht zur Zeit ſich entäußerte, eine bloße Abſtraction wäre, ſo muß die Erlöſung zugleich ein Geſchehen in der Zeit ſein.“ Sicherlich! Da aber erſt die Totalität der Erſcheinung die adäquate Darſtellung der Idee iſt, ſo muß die Erlöſung, wegen ihrer Ewigkeit, ein Geſchehen zu aller Zeit ſein. Indem ich alſo das Geſchehen derſelben zu einer gewiſſen Zeit nur als ein vereinzeltes Moment in der menſchlichen Vorſtellung ausgeſprochen habe, das ſich wie ein beſonderer Ring zur ganzen Kette der Erſcheinung verhält: ſo bin ich es nicht, der die Erſcheinung der Idee inadäquat ſetzt, ſondern unſer Freund. Denn jeder beſtimmte Zeitmoment der Geſchichte iſt, ſowohl ſeiner Dauer als ſeines Inhalts wegen, nothwendig ein beſchränkter: während nach erreichtem Ziele der Weltgeſchichte nicht nur an ſich (was ſchon immer der Fall geweſen iſt), ſondern dann auch für uns allerdings in jedem Momente der Zeit eine ganze Ewigkeit enthalten ſein wird. Die Totalität der Erſcheinung iſt alſo erſt in der letzten, alle früheren in ſich ſchließenden Stufe derſelben der Idee adäquat geworden.

Wir ſagten zwar, daß eben das Charakteriſtiſche der Erſcheinung Chriſti darin beſtand, die anſichſeiende Vollendung zum Bewußtſein der Menſchen zu bringen. Aber dieß Für-uns-ſein iſt nur unſere Vorſtellung, hat alſo noch keinen entſprechenden Gegenſtand, und kommt erſt dann zur Wirklichkeit, wenn An-ſich und Für-uns einander als Anundfürſichſein ausgeglichen haben; was ſo lange noch nicht der Fall iſt, als die Erſcheinung des Abſoluten für uns nur ein Dieſes, noch nicht das allgemeine Selbſt iſt. Unwiderlegt beſteht daher noch immer mein Einwand gegen die Chriſtologie der rechten Seite, daß, wenn Chriſtus auch die vollendete Realität der religiöſen Idee wäre, er doch eben, vermittelſt dieſes beſtimmten Charakters, unmöglich die Realität der politiſchen, äſthetiſchen und philoſophiſchen Idee ſein können.

Auch wäre, die moraliſche Vollkommenheit als die abſolute Abſolutheit über jene bloß relativen Abſolutheiten zu ſetzen, wie Manche thun, einmal ein Rückfall in den Rationalismus des bloß moraliſchen Standpunkts; und dann könnte man in Sokrates ſchon erreicht finden, was ſolche Anſicht für die höchſte Vollendung der Perſon Chriſti hält. Die rechte Seite hat alſo wohl Recht, die vollendete Realiſirung der Idee in der menſchlichen Subjectivität zu ſuchen; Chriſtus iſt aber die höchſte Stufe der der Idee adäquaten Realität nur für uns oder in der unmittelbaren Anſchauung, noch nicht im Geiſte oder an und für ſich. Weiſt er doch ſelbſt darauf hin, daß erſt nach ſeinem Tode die Ausgießung des Geiſtes eintreten werde. Die Inconſequenz, überhaupt in Einem menſchlichen Individuum dieſe vollendete Realiſirung finden zu wollen, corrigirt dann die rechte Seite wohl, aber nur durch die noch größere Inconſequenz, zur Erſcheinung eines ſinnlichen Dieſen auf Erden die Nicht-Erſcheinung eines unſinnlichen Dieſen hinzugefügt zu haben, ohne — wohlweislich — das Verhältniß der himmliſchen Perſon zum irdiſchen Individuum näher anzugeben.

Der Mangel der rechten Seite iſt alſo offenbar, einmal das ewigkeitliche Daſein herabgezogen zu haben in die Exiſtenz einer eingebildeten Urperſon, und dann: das wirkliche Leben eines ſinnlichen Individuums nicht zu einem Momente, ſondern zur Totalität der Offenbarungen des Abſoluten zu machen. Es kommt der rechten Seite hauptſächlich auf das empiriſche Daſein dieſes Individuums an; ſie will daſſelbe in ſeiner Facticität belaſſen, und dennoch dabei zum adäquaten Daſein des ganzen Proceſſes der Idee erheben. Da die ausſchließliche Göttlichkeit Chriſti aber nur dem Reiche der Vorſtellung angehört, ſo erhält jene Speculation eine bloß vorübergehende Form als das Weſentliche aufrecht, indem ſie dieſelbe durch logiſche Kategorien im allgemeinen Aether der Idee recht feſt zu machen ſucht. Das hiſtoriſche Chriſtenthum iſt der rechten Seite nicht bloß das zweite, wenngleich nothwendige Moment in der geſchichtlichen Weltperiode, wie bereits mein edler Freund in der Hiſtorioſophie es faßte, ſondern die Grundanſchauung der ewigen Wahrheit in ihrem ganzen Umfange. Da dieſe Philoſophen vom Chriſtenthum auch die daran klebenden

bloß zeitlichen Vorſtellungen nicht abſtreifen wollen, ſo ſind ſie die poſitiven, conſervativen Philoſophen. Beſteht aber die Philoſophie darin, eine ſubtile dialektiſche Wendung aufzufinden, um eine veraltete dogmatiſche Vorſtellung zu ſtützen, die durch den Glauben nicht mehr gehalten wird, ſo iſt ſie die nutzloſeſte aller Unternehmungen; denn dem Volke bleibt ſolche Dialektik doch immer unverſtändlich, die Wiſſenden aber ſehen leicht das Scheinbare ſolcher Deduktionen ein.

Während nun die rechte Seite Ein einſeitiges Moment der Erſcheinung zur Totalität der Idee erhob, verwarf die linke Seite dieß Moment der Erſcheinung ganz und gar. Die Vorſtellung von der Göttlichkeit Chriſti iſt aber doch immer ein pſychologiſches Faktum, und der Glaube von faſt zwei Jahrtauſenden mehr werth, als wenn ſelbſt eine übernatürliche Zeugung durch den heiligen Geiſt im Schooße einer Jungfrau je als äußeres Factum bewieſen und anſchaulich gemacht werden könnte. Die Vorſtellung gilt nun aber der linken Seite gar nicht, d. h. ſie gilt ihr für eine bloße Vorſtellung; ſie verhält ſich nur negativ und auflöſend gegen dieſelbe, und hebt bloß die ewige Menſchwerdung als eine zu allen Zeiten auf die nämliche Weiſe geſchehende hervor, ohne die Erſcheinungsſtufen derſelben zu unterſcheiden, und die Nothwendigkeit der Geſtalt Chriſti dadurch zu beweiſen, daß er ein Glied in dieſer Offenbarungskette des Abſoluten ſei, die Vorſtellung alſo ſelbſt zu einem Momente im Sein des Abſoluten wird, damit aber auch Objectivität erhält.

Dieſe alleinige Berechtigung der Idee leitet der würdige Hauptmann der Dogmatik ein, indem er, ganz durchdrungen von den Sätzen des Stifters der Schule, ruhig im Centrum der Schule verweilend, die Vorſtellungen einfach dazu verwendet, Ideen auszudrücken. Der Gegenſatz iſt noch auf unbefangenere Weiſe, wie beim Meiſter, gar nicht hervorgetreten. Während alſo ein ideenloſer Theolog die chriſtlichen Vorſtellungen ganz anerkannt finden kann in unſeres Dogmatikers Lehren, ſo werden wir Philoſophen vielmehr die ächte Idee der Sache in unverhüllter Form darin ſehen müſſen. „Als ein Geſchehenſein oder geſchichtlich iſt dieſe Einheit Gottes mit dem Menſchen offenbar und wirklich

in der Perſon Jeſu Chriſti, wie in keinem andern Menſchen. Mit dieſer Vergleichung ſteht das Urtheil, wenn auch Chriſtus als der Unvergleichliche anerkannt iſt, noch immer auf dem Boden der Erfahrung, die keinen Abſchluß der Vergleichung verſtattet. Die Wahrheit der Vergleichung iſt an und für ſich oder zunächſt nichts Empiriſches oder Hiſtoriſches, ſondern die Idee, die in Chriſto geſchichtlich offenbar geworden. Jeder wahrhaft im Glauben an Gott lebende Menſch, ſei er ein Jude oder ein Heide, iſt ein Zeugniß für die ewige Wahrheit, daß Gott Menſch geworden. Als dieſer Einzelne, als dieſes Individuum iſt Chriſtus nicht der Sohn Gottes, ſondern der Menſchenſohn, welcher Hunger und Durſt empfindet, leidet und ſtirbt. Sohn Gottes iſt Jeſus Chriſtus als der in ſeiner Einzelnheit allgemeine, und in ſeiner Allgemeinheit einzelne Menſch. In der Perſon Jeſu Chriſti ſchafft der offenbare Gott das Individuum, mit welchem er aufs Vollkommenſte eins ſein kann."

Iſt denn dieſer Superlativ aber keine Vergleichung mehr? Müßte es nicht wenigſtens heißen: „aufs Vollkommenſte eins iſt?" Denn vollkommen Eins ſein können müßte das Abſolute wohl mit allen Individuen. Obgleich alſo die Idee bei unſerem Freunde ſchon immer als das Höchſte ausgeſprochen wird, und das Geſchehene, Hiſtoriſche zurücktreten ſoll, das Individuum aufgehoben wird, und das allgemeine darin das Weſentliche ſein ſoll; ſo concentrirt er doch immer wieder die höchſte Offenbarung dieſer Idee in dem einen beſtimmten Zeitmoment, da doch jede Zeitbeſtimmung nur ein vorübergehendes Moment in der ewigen Idee ſein kann. Das iſt der Faden der rechten Seite, den unſer ihr entronnener Gottesgelehrte noch immer mit ſich zieht. Ich will freilich auch eine beſtimmte Zeit, die dritte Weltperiode, als den Uebergang der Geſchichte in die nachgeſchichtliche Zeit, zur totalen Erſcheinung des Abſoluten machen; weil ſich darin die Herrſchaft des Geiſtes vollende. Aber erſtens iſt dieſe letzte Zeit keine verſchwindende Begebenheit der Geſchichte, ſondern, nachdem die inhaltsvolle Entwickelung der Weltgeſchichte wird abgelaufen ſein, eine nie aufhörende Darſtellung ihres gewonnenen Inhalts ſelbſt; und dann iſt in der That nur die Totalität der Zeit, alſo die drei

Weltperioden zuſammengenommen, die vollendete Offenbarung des Abſoluten, die alſo für ein zeitliches Bewußtſein ſo lange unvollkommen iſt, bis die nachgeſchichtliche Zeit wird eingetreten ſein.

Der naive Widerſpruch, in den unſer Denkgenoſſe verfiel, kam alſo daher, daß er, die alleinige Geltung der Idee feſthaltend, dennoch wiederum auch Ein Moment der Manifeſtation der ewigen Menſchwerdung, und zwar ein ganz vorübergehendes, für deren totale Aeußerung anſah. Freilich iſt es gerade das Moment, in welchem dieſe Offenbarung für uns werden ſoll, alſo das ſubjective Vorſtellen den ganzen Verlauf derſelben ſehen ſoll; und darum iſt dieß Moment gerade vorzugsweiſe die Epiphanie der ewigen Perſönlichkeit des Geiſtes. Dieſe Subjectivität des Bewußtſeins muß aber genau vom Objectiven der Offenbarung in allen Stufen ihrer Erſcheinung unterſchieden werden. Weil die Objectivität der Menſchwerdung in Chriſto für das ſubjective Vorſtellen iſolirt heraustritt, ſo gilt er allein für die in die Erſcheinung fallende Seite der Idee. Da aber das Wiſſen um dieſe Realität der göttlichen Subſtanz in ihm, welches bei Chriſtus allerdings der am meiſten hervorgehobene Punkt iſt, doch eine weſentliche Stufe der objectiven Offenbarung bleibt, — dieſer einzelne Menſch alſo Gott iſt, weil er, ſeine Jünger und alle, die an ihn glauben, ihn als Gott anſchauen oder vorſtellen: ſo fehlt auch nach unſern Beſtimmungen die Einheit des Subjectiven und Objectiven in Chriſtus keineswegs.

Dennoch macht hier der erwähnte Dogmatiker uns und ſich den Einwand: „die Idee der göttlichen Menſchwerdung hat, als ſolche, die nothwendige Form des Gedankens; und von der Seite dieſer Form kann ſie leicht nur als die gedachte Größe und Vollkommenheit Chriſti vorgeſtellt, die Idee zum Ideale heruntergeſetzt werden, deſſen Grund nur das ſubjective Denken iſt, dem nichts Objectives entſpricht. Das Subject thut unſerem Herrn Chriſtus die Ehre an, ihn ſo zu denken und vorzuſtellen; daß er aber ſo vorgeſtellt wird, verdankt er lediglich jenem denkenden Subjecte.“ Hierüber iſt zunächſt zu bemerken, daß, wenn die Vorſtellung eben das Element iſt, worin die Religion ihren Dogmen Objectivität verſchafft, im Chriſtenthum eben Vorſtellung und

Objectivität ganz identiſch geworden ſind, indem das Object der Vorſtellung nicht mehr der vorgeſtellte Gegenſtand, ſondern das vorſtellende Subject ſelber iſt. Ferner hat aber nicht nur willkürlich Ein Subject dieſe Vorſtellung von Chriſtus, da ſein Thun und Treiben, ſein Dichten und Trachten, der ganze Complexus ſeiner Erſcheinung die Menſchheit zur Vorſtellung hat treiben müſſen, daß er Gottes Sohn ſei. Dieſe Vorſtellung hat alſo Objectivität in der Allgemeinheit ihres Bewußtgewordenſeins; und eine empiriſche Objectivität im Gebiete des ſinnlichen Geſchehens — eine fleiſchliche Zeugung und Empfängniß — wird unſer Freund doch nicht verlangen wollen.

Verſteht man die Objectivität aber wie der Vielſeitige: „In Chriſtus iſt die Einheit des Menſchen mit Gott nicht nur durch die Menſchen, wie bei uns, ſondern ebenſo durch Gott geſetzt," ſo iſt zunächſt darauf zu erwiedern, daß die Einheit der Subſtanz ein Thun des Abſoluten ſelbſt, wie in Chriſtus, ſo in allen Menſchen iſt. Das Sich-Wiſſen und Sich-Machen zum Göttlichen iſt aber ebenſo auch immer das Thun des bewußten Subjects. Nur in dem Sinne gebe ich den Satz vollkommen zu, daß, da einmal die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur in Einem Individuum vorgeſtellt werden mußte, die Erſcheinung dieſes Individuums als ein oſtenſibles Glied im Offenbarungsproceſſe des Abſoluten ſelbſt auftritt, alſo für eine göttliche That gehalten werden kann, während die Deïfication des Menſchen in andern Individuen gewiſſermaßen nur als ihre ſubjective Privatſache, nicht als das objective Thun der allgemeinen Weltgeſchichte ſelbſt braucht angeſehen zu werden.

Geben wir alſo auch der rechten Seite zu, daß in der ſinnlichen Erſcheinung Chriſti als ſolcher ein göttliches, welthiſtoriſches Handeln verborgen liege, ſo brauchen wir darum doch dieſe empiriſche Geſchichte nicht in ihrer unmittelbaren Geſtalt für das abſolute Thun als ſolches auszugeben; ſondern wir müſſen auch wiederum der Linken beipflichten, welche uns ihren ganz richtigen Kanon entgegenhält, daß eine empiriſche Begebenheit nie nach allen Seiten hin der adäquate Ausdruck der Idee ſein könne. Das Verdienſt, dieſe Wahrheit hervorgehoben zu haben, wollen

wir unſern Freunden, die wir im Gegenſatz zur rechten Seite als religiöſe Idealiſten bezeichnen können, nicht abſtreiten.

Den Uebergang zu ihnen macht derjenige Gottesgelehrte, der ſich theils anſchließt an den Hauptmann unſerer Dogmatik, theils auch durch ſeine Kritik des alten Teſtaments ein Gegenſtück zum Dogmenſtürmer geliefert hat. Er ſagt: „Kraft ſeiner Unendlichkeit iſt das Subject zwar die Realität der allgemeinen Idee, welche es aber, wegen ſeiner Endlichkeit, immer nur mit irgend einer Schranke ſetzt. Keine Perſönlichkeit iſt alſo Träger des Geiſtes in der abſoluten Totalität ſeiner Beſtimmungen. Deßhalb entäußerte ſich der Logos, bei der Menſchwerdung in der geſchichtlichen Perſönlichkeit Chriſti, ſeiner abſoluten Allgemeinheit; die Idee ging in eine ihrer wahrhaften Allgemeinheit unangemeſſene Form ein, und dieſe Schranke der Perſönlichkeit behauptete die geiſtige Allgemeinheit ſo lange in einer beſtimmten Weiſe, bis ſie zur anundfürſichſeienden, alle Perſönlichkeiten erfüllenden und verklärenden geiſtigen Macht aufgehoben, und damit zur organiſchen Geſammtfülle des göttlichen Lebens wurde. Daß alſo der hiſtoriſche Chriſtus in ſeiner irdiſchen Erſcheinung die ganze Fülle der geiſtigen Menſchheit in ſich geſchloſſen, iſt ein widerſinniger Gedanke; erſt von dem verklärten, zur concreten Idee erhobenen Chriſtus, iſt dieß zu behaupten.“

Dieſe Lehre ſchwebt nicht mehr, wie die vorige, in einer bewußtloſen, ſondern in einer bewußten Unbeſtimmtheit zwiſchen der rechten und der linken Seite. Durch Doppelſinnigkeit der Worte hält ſie mühſam den Faden der Tradition feſt, um ſich noch an die Rechte anklammern zu können. Sie will dabei zwar beide Seiten mit einander vermitteln, fällt aber, indem ſie ſich der Form nach ganz der Rechten accommodirt, vielmehr der Sache nach in die Linke zurück, ohne jedoch deren Conſequenz zu beſitzen, da die Anſicht der Rechten ſich als ein ſchwerer Bodenſatz niederſchlägt, der nicht ermangelt, von Zeit zu Zeit die Klarheit der ganzen Darſtellung zu trüben. Denn daß der Logos ſich bei der Menſchwerdung in Chriſtus ſeiner abſoluten Allgemeinheit entäuſſern ſoll, klingt ganz wie ein hiſtoriſches Factum. Die geſchichtliche

Begebenheit iſt aber nicht, daß die ewige Idee die Form der Perſönlichkeit annahm, ſondern daß das Menſchengeſchlecht, und zwar zuerſt in Chriſtus, zu dem Bewußtſein kam, die abſolute Idee ſei Perſon. Nachher macht unſer Freund dieſen Logos ſelbſt wieder zur „metaphyſiſchen Abſtraction der vernünftigen Wirklichkeit;“ ſo daß „der zur concreten Totalität verklärte Chriſtus“ das Dritte wäre, in welchem das Individuum zur Einheit mit der Idee erhoben worden. Dem kann ich nur inſofern beiſtimmen, als dieſe concrete Totalität eines verklärten Chriſtus die Gemeinde iſt; wovon man nicht ſagen kann, daß dieß ſehr deutlich und mit der Sprache herausgeredet ſei, indem unter jenen Worten ebenſogut ein im Sinne der Rechten gen Himmel gefahrner Chriſtus latitiren kann. Das gebe ich aber vollkommen zu, was unſer Freund hinzuſetzt, daß „die hiſtoriſche Entwickelung die Schranke der Perſönlichkeit aufhebt.“ Mit den Worten endlich, daß die organiſche Geſammtfülle des göttlichen Lebens alle Perſönlichkeiten erfülle und verkläre, hat er in der That die dritte Weltperiode, das Reich des Geiſtes, verkündet; und ich reiche ihm dafür die Bruderhand. Aber daß er dieſen Geiſt bloß dem Namen nach und als ein Unperſönliches oder Ueberperſönliches bezeichnet, das iſt es, was uns noch von einander trennt. Der Unterſchied würde vielleicht verſchwinden, wenn er ſein letztes Wort ohne Rückhalt ausſprechen wollte.

Jetzt aber tritt unſer Freund durch die Behauptung eines unperſönlichen Abſoluten ganz auf die linke Seite hinüber. Er wagt damit den Glauben der Rechten abzuſtreifen, daß die Erſcheinung des Abſoluten in Chriſto ſelbſt das Abſolute, oder das Ganze ſeiner Erſcheinung ſei, da ſie eben nur ein vorübergehendes Moment deſſelben iſt. Dieß hat unſer Freund zuerſt eingeſehen; und darum hat er auch mit Recht erſt die Idee zum wahrhaft Abſoluten an der Erſcheinung gemacht.

Die Anſicht der linken Seite habe ich nun in deren reinſtem Repräſentanten noch zu betrachten, um auch an ihm das Einſeitige und das Richtige herauszuheben, was er aufgeſtellt hat und das Schlußreſultat zu ziehen, wodurch ich mich auch von ihm noch abſcheiden zu müſſen glaube. Setzen wir uns für dieſen

Zweck zunächſt auf dem Standpunkt ſeiner Schlußabhandlung zum Leben Jeſu recht feſt.

„Die Formel," heißt es darin, „daß in Chriſtus das Urbildliche zugleich geſchichtlich geweſen ſei, iſt ein gefährlicher Punkt. Denn ſoll auch nur für das Gebiet des Gottesbewußtſeins das Ideal in einer einzelnen hiſtoriſchen Perſon als wirklich anerkannt werden, ſo kann dieß nicht geſchehen, ohne die Geſetze der Natur durch Annahme eines Wunders zu durchbrechen, da auch das Gottesbewußtſein in ſeiner Entwickelung und Erſcheinung den Bedingungen der Endlichkeit und Unvollkommenheit unterworfen iſt. Veranlaßt durch Jeſu relative Vortrefflichkeit, hat die Gemeinde ein Ideal abſoluter Vollkommenheit entworfen und auf den hiſtoriſchen Chriſtus übertragen, aus welchem ſie nun fortwährend ihr Gottesbewußtſein ſtärkt und neu belebt. Aber heben wir denn damit alle Wirklichkeit der Idee auf? Keineswegs. Wenn der Idee der Einheit von göttlicher und menſchlicher Natur Realität zugeſchrieben wird, heißt dieß ſoviel, daß ſie einmal in Einem Individuum, wie vorher und nachher nicht mehr, wirklich geworden ſein müſſe? Das iſt ja gar nicht die Art, wie die Idee ſich realiſirt, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuſchütten, und gegen alle anderen zu geizen; ſondern in einer Mannigfaltigkeit an Exemplaren, die ſich gegenſeitig ergänzen, im Wechſel ſich ſetzender und wieder aufhebender Individuen liebt ſie ihren Reichthum auszubreiten. Und das ſoll keine wahre Wirklichkeit der Idee ſein? Die Idee der Einheit von göttlicher und menſchlicher Natur wäre nicht vielmehr in unendlich höherem Sinne eine reale, wenn ich die ganze Menſchheit als ihre Verwirklichung begreife, als wenn ich einen einzelnen Menſchen als ſolche ausſondere? eine Menſchwerdung Gottes von Ewigkeit nicht eine wahrere, als eine in einem abgeſchloſſenen Punkte der Zeit?"

Dieß iſt ganz vortrefflich geſagt; nur muß ich erſtaunen, daß der ſcharfſinnige Chorführer der Linken dabei ausrufen konnte: „Dieß iſt der Schlüſſel der ganzen Chriſtologie, daß als Subject der Prädicate, welche die Kirche Chriſto beilegt, ſtatt eines Individuums eine Idee geſetzt wird," — da er damit vielmehr nur die ewige Menſchwerdung, durchaus aber nicht den hiſtoriſchen

Chriſtus begreift. Er trägt nun alle Prädicate der Dogmatik, die, Chriſto zugeſchrieben, unſtatthaft ſeien, auf die Gattung über: wie die Vereinigung beider Naturen, das Wunderthun, die Sündloſigkeit, Himmelfahrt u. ſ. w. „Dieß," ſetzt er hinzu, „iſt der abſolute Inhalt der Chriſtologie. Es hat der Gemeinde, indem ſie, veranlaßt durch die Perſon und Schickſale Jeſu, das Bild ihres Chriſtus entwarf, unbewußt die Idee der Menſchheit in ihrem Verhältniſſe zur Gottheit vorgeſchwebt. Die Wiſſenſchaft unſerer Zeit aber kann das Bewußtſein nicht länger unterdrücken, daß die Beziehung auf ein Individuum nur zur zeit- und volksgemäßen Form dieſer Lehre gehört."

Ihr ſeht, meine Freunde, ich ſtehe ganz auf demſelben Boden mit dem Dogmenſtürmer; und doch faſſe ich innerhalb dieſes Standpunkts die Chriſtologie auf eine diametral entgegengeſetzte Weiſe. Schon den Griechen war die Gattung das Göttliche, nur entfaltet zu einem Kreiſe von göttlichen Mächten, ſtatt daß ſie bei den Juden als der abſtract allgemeine Gedanke des Einen erſcheint. In Ehe, Staat, Kunſt, Wiſſenſchaft u. ſ. w. legt ſich in Griechenland die Gattung auseinander; und dieſe Momente des Gattungsbegriffs ſind auch zu Individuen, Jupiter, Juno, Minerva, Apoll u. ſ. w. hypoſtaſirt. Nach unſerem Freunde kann ſich nun Chriſtus von dieſen Göttergeſtalten nicht einmal ſo unterſcheiden, daß in ihm die totale Idee hypoſtaſirt ſei, während jene nur deren Beſonderungen repräſentiren. Denn Chriſtus ſoll ja nur die religiöſe Idee, alſo auch eine beſondere, entwickelt haben, und „nur in der Religion ſoll über ihn nicht hinausgegangen werden können." Der Naturphiloſoph hätte dann Recht, Chriſtus nur als die letzte Spitze der alten Götterwelt darzuſtellen. Das iſt freilich die Eine Seite an ihm. Als Chriſtus noch in den Windeln lag, da konnte in der That nur die Vorſtellung Platz greifen, daß das Göttliche in das Endliche als ſolches eingegangen ſei. Das iſt das heidniſche Moment am Chriſtenthum; und daher kamen auch die Magier, Chriſtus in der Krippe anzubeten. Dieß Element iſt aber, als die Thätigkeit der Idee, eben nur die Vorausſetzung des Chriſtenthums; und im Gegentheil beſtand die ganze bewußte Lebensthätigkeit Chriſti darin, dieſe Idee erſt ſelber

als das letzte Ziel aller Tage zu verwirklichen. Die andere Seite an Christus ist also die, daß er nicht sowohl die Göttlichkeit der Idee lehrte, wie der negative Dogmatiker, dabei Christi Lehre mit der Platonischen parallelisirend, uns glauben machen will; sondern wie schon Aristoteles die Individuen für substantieller aussprach, als die Gattungen, so hat auch Christus vornehmlich die Absolutheit der einzelnen Person verfochten, und ihren Rückgang in das Göttliche als ihre eigene That behauptet. Nicht das also ist das bloß Zeit- und Volksgemäße seiner Lehre, das Göttliche als Person ausgesprochen zu haben: sondern dieß, daß er und die an ihn glaubten, es nur in Einer *dieſen* Person erblickten. Dieß kam daher, weil sie zum Alterthum zunächst nur das andere Extrem bildeten, indem sie die Göttlichkeit der allgemeinen Idee weniger beachteten und alle ihre Verehrung auf dieß Eine Individuum concentrirten. Unser *neues Chriſtenthum* ist also die höhere Verknüpfung zwischen den vorchristlichen Religionen und jenem mittelaltrigen Christenthum. Dieß habe ich durch einige Worte näher zu entwickeln.

„Das Heidenthum," sagt unser Meister in einem Aufsatze, wonach der Reactionär sich sehr lüstern zeigt, „ist die unmittelbare Vergötterung des Endlichen, das Christenthum das Schauen Gottes im Endlichen. Dieser Gegensatz ist der einzig mögliche in der Religion; darum giebt es nur Heidenthum und Christenthum. Außer diesen Beiden ist nichts, als die Beiden gemeinschaftliche Absolutheit. Jenes sieht unmittelbar in dem Göttlichen und den geistigen Urbildern das Natürliche; dieses sieht durch die Natur, als den unendlichen Leib Gottes, bis in das Innerste und den Geist Gottes." D. h. alles Einzelne unmittelbar in die Gattung, Substanz, Idee, oder wie man es nennen will, verflüchtigen, kurz in den Abgrund des Absoluten der Schelling'schen Naturphilosophie stürzen, — das ist Pantheismus und Heidenthum; und der Verfasser des Lebens Jesu ist, wie mein nordischer Freund erinnert hat, nicht ganz frei davon. Wir können diesen Standpunkt in allen vorchristlichen Religionen, die ich, als bloß nationale, *ethniſch* nennen möchte, wiederfinden. Auch im Judenthum, selbst im Muhamedanismus ist alles Endliche unmittelbar im

Göttlichen abſorbirt, nur daß die Subſtanz nicht mehr eine natürliche, ſondern eine geiſtige iſt. In der geſchichtlichen Entwickelung des Muhamedanismus ſoll jedoch der Indiſche Natur-Pantheismus dieſen Standpunkt der abſtracten Geiſtigkeit bereits überall unter die Füße treten.

Allen dieſen ethniſchen Religionen gegenüber iſt es nun gerade das Eigenthümliche des Chriſtenthums, daß nicht die Gattung das Vollkommene, Abſolute iſt, ſondern vielmehr die Perſon. Unſer Freund würde bloß zugeſtehen, daß die Perſon die ewige Idee zur Wirklichkeit bringt; aber das, worin das Wahre allein wirklich wird, iſt erſt ſelber das Wahre. Der Gattung als ſolcher fehlt das Fürſichſein, die Rückkehr in ſich ſelbſt; ſie iſt bloß die anſichſeiende Subſtanz. Hier haben alle Argumente der Rechten gegen die Linke ihren guten Grund; nur müſſen wir uns dadurch nicht zur Annahme einer erträumten jenſeitigen Perſon verleiten laſſen. Denn daß die wirkliche Perſon, als eine einzelne, immer zugleich unvollkommen iſt, kann unſeren Satz von der Abſolutheit der Perſon nicht umſtoßen; ich ſtütze ihn mit unſeres Freundes eigenen Worten. „Vielmehr iſt mit dem Bewußtſein der Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit die Vorſtellung des Vollkommenen und Sündloſen ebenſo nothwendig gegeben, wie mit dem der Endlichkeit die des Unendlichen, indem beide Vorſtellungen ſich gegenſeitig bedingen, die eine ohne die andere gar nicht möglich iſt.“ Die Subſtanz, ſage ich hiernach, kann alſo darum nicht vollkommen ſein, weil auf ſie der Begriff der Unvollkommenheit nicht angewendet werden kann, mit dem Einen Gegenſatze aber auch der andere wegfällt; denn die Vollkommenheit iſt nur die Thätigkeit, ſich aus dem Unvollkommenen herauszuringen. Der Schlüſſel der Chriſtologie iſt alſo vielmehr, daß das Prädicat der Vollkommenheit, ſo wie die anderen, nicht der Gattung, ſondern der Perſon zukommen.

Freilich darf dieß nicht Eine einzelne, ſondern es muß die allgemeine, in allen phänomenalen Ichen allein wirkliche Perſon ſein. Dieſe Daſſelbigkeit der Perſon fehlt zwar der Religion auch nicht; aber wie ſie die nichterſchienene zweite Perſon der Trinität ſchon in die außerweltliche Vergangenheit ſetzte, einer dieſen

Perſon, in der Vorſtellung zur abſoluten Göttlichkeit erhoben, ſinnliche Gegenwart zuſchrieb: ſo iſt ihr die Rücknahme aller Perſonen in die Einheit des Geiſtes nicht nur etwas Zukünftiges, was ſich einräumen ließe, ſondern auch etwas Außerweltliches, was Nichts iſt. Durch die Ausgießung des heiligen Geiſtes, durch das Abendmahl wird zwar auch dieſe wahre dritte Perſon der göttlichen Trinität jetzt theilweiſe ſtets eine gegenwärtige und innerweltliche; aber die abſolute Einheit bleibt *auch* ein Zukünftiges, Außerweltliches, und muß es bleiben, weil dieſe Erhebung in die ſubſtantielle Idee, aus der die ethniſchen Religionen gar nicht herausgetreten ſind, der Vorſtellung ſelbſt wiederum als ein vereinzeltes Factum erſcheint, das alſo in einen beſtimmten Zeitmoment verſetzt werden muß. Der Philoſoph allein weiß es mit der ewigen Idee vollkommen auszugleichen, indem er mit der Vollendung der Zeiten deſſen ſtete Wiederholung in den Einzelnen als die adäquate Realiſirung des Begriffs behauptet. Daß dieß zur Geltung zu bringen, die Aufgabe ſeiner Philoſophie ſein würde, hat unſer Meiſter in prophetiſchem Geiſt geahnt, als er im Verfolg ſeiner vorhin angeführten Rede ſagte: „Ob dieſer Moment der Zeit, welcher für alle Bildungen der Zeit und die Wiſſenſchaften und Werke der Menſchen ein ſo merkwürdiger Wendepunkt geworden iſt, es nicht *auch* für die Religion ſein werde, und *die Zeit des wahren Evangeliums der Verſöhnung der Welt mit Gott ſich in dem Verhältniß nähere, in welchem die zeitlichen und bloß äußeren Formen des Chriſtenthums verfallen und verſchwinden*, iſt eine Frage, die der eigenen Beantwortung eines Jeden, der die Zeichen des Künftigen verſteht, überlaſſen werden muß."

Sehr ſchön ſagt unſer Meiſter von dieſer „ſchon in einzelnen Offenbarungen ſich verkündenden Religion," daß ſie „Zurückführung auf das erſte Myſterium des Chriſtenthums und Vollendung deſſelben iſt." Zu dem Ende muß aber das Element der ethniſchen Religionen, welches zum bisherigen Chriſtenthum einen Gegenſatz bildet, eben als Integration deſſelben mit hereingezogen werden. Faſſen wir daher dieſen Gegenſatz einmal ſcharf ins Auge, um

die aus ſeiner Auflöſung reſultirende Einheit deſto gründlicher zu erkennen. Das Heidenthum iſt anthropomorphiſtiſch, die Götter ſind darin zu Menſchen gemacht; denn die Subſtanz manifeſtirt ſich in ihren Accidenzien als ſich ſelbſt. Weil hier nur die allgemeine Idee gilt, konnten wir dieſe Zeit als das Reich des Vaters, nicht im vorgeſchichtlichen Anſich, ſondern in der hiſtoriſchen Weltperiode faſſen. Das Chriſtenthum iſt apotheoſiſtiſch; denn der Menſchenſohn iſt durch Geiſteszeugung Gottes Sohn geworden. Dort iſt das Gottſein des Ideenkreiſes der ſittlichen Mächte das Wirkliche, das Menſchſein der Götter das Vorgeſtellte; im Chriſtenthum iſt umgekehrt der wirkliche Menſch Gott, das Menſchwerden der göttlichen Subſtanz das bloß Vorgeſtellte. Dort iſt die Menſchwerdung eine ewige, weil ſie von der Gattung ausgeht; hier eine empiriſche, weil ſie an die Verklärung eines einzelnen Menſchen anknüpft.

Das neue Chriſtenthum, das ich allerdings im Anzuge glaube, iſt die Ineinanderbewegung dieſer beiden Seiten. Es iſt alſo die Zuverſicht, daß, wie dieſe Eine menſchliche Perſon, Chriſtus durch ſein Sich-in-Gott-Wiſſen Eins mit Gott iſt, ganz auf dieſelbe Weiſe auch alle anderen Menſchen zu dieſem Wiſſen, und ſomit Sein des Abſoluten gelangen. Der hiſtoriſche Chriſtus ſteht in jedem Gläubigen wieder auf; und während im Alterthum die ewige Menſchwerdung nur an ſich oder nur in der Gattung vollendet war, im Chriſtenthum nur in dieſem Einen Individuum, ſo jetzt im neuen Chriſtenthum in allen. Die Keime dazu ſind aber überall im alten ausgeſtreut; nur müſſen wir es nicht ſo laſſen, wie die Prieſterherrſchaft es gemacht hat, ſondern durch die Verbrüderung aller Menſchen, die nicht eine bloße Phraſe bleiben darf, verwirklichen. Thun wir, nach der Schrift ſelbſt, nicht Gott, was wir dem geringſten unſerer Brüder thun? Die Allheit iſt aber die Gattung ſelbſt in empiriſcher Form, und damit die Einheit des Begriffs und der Realität geſetzt.

Das Judenthum und der Muhamedanismus bilden dabei die vermittelnde Brücke zwiſchen dem Chriſtenthum und den übrigen ethniſchen Religionen. Denn während dieſe die göttliche Subſtanz in einer Menge von natürlichen Endlichkeiten

verſinnlichen, ſo ſtellt ſich in jenen Religionen das Abſolute, als Gedanke, nur auf negative Weiſe im Endlichen dar. Das ethniſche Moment, welches darum dem Chriſtenthum durch das Judenthum zugeführt wird, iſt die Befreiung von der Particularität der dieſen Perſon und die Erhebung derſelben in die Allgemeinheit der Idee. Und das können wir als die Beſtimmung und Bedeutung des Judenthums in unſern Tagen ausſprechen; für welchen Dienſt wir es wohl emancipiren könnten.

Ich habe auf dieſe Weiſe die Religion des hiſtoriſchen Chriſtus mit der Religion der ewigen Menſchwerdung, wie ich es in unſern erſten Verhandlungen ankündigte, ausgeſöhnt. Und wenn die äußerſte Linke behauptet, das „Weſen des Chriſtenthums“ ſei die Anbetung des eigenen Selbſtbewußtſeins des Menſchen, ſein Gott daher ein anthropologiſcher: ſo müſſen wir ſagen, daß der Menſch nur darum ſein innerſtes Weſen als das abſolute Selbſtbewußtſein zum Gotte machen kann, weil eben das Abſolute ſelbſt im Menſchen, und zwar nur im Menſchen, ſich auf adäquate Weiſe geoffenbart hat; denn der Menſchenſohn iſt Gottes eingeborner Sohn. Nicht alſo bloß weil wir Menſchen ſind, machen wir unſere menſchliche Natur zum Abſoluten, ſondern auch, weil die menſchliche Natur das Abſolute iſt, verehren wir in ihr das Abſolute. Wohl dem Menſchen, der, wie Chriſtus, bis zu der Stufe der Reinigung ſich erhoben hat, wo er „einſam zum Einſamen eingehend,“ wie Plotin ſagt, in dem Kämmerlein ſeines Herzens das abſolute Selbſtbewußtſein wiederfindet. Nur das iſt der Mangel der äußerſten Linken, die Subſtantialität des Abſoluten aufgehoben, und Gott damit als einen bloß anthropologiſchen ausgeſprochen zu haben.

Da dieſe Lehre aber aus dem Princip der linken Seite, das Abſolute bloß als Subſtanz zu faſſen, entſprungen iſt, ſo ſeht Ihr, lieben Freunde, an dieſem neuen Beiſpiel, wie die Extreme ſich berühren; und weil ſie ſich, die Gattung und der anthropologiſche Gott, berühren, darum habe ich ſie zur concreten Totalität der ewigen Perſönlichkeit des Geiſtes zuſammengeſchmolzen, ohne, wie Einer unter Euch mir vorgeworfen hatte, ſie zum Widerſpruch in meiner Anſicht verknüpft zu haben.

Spricht dann Jeſu Lebensbeſchreiber in ſeiner Dogmatik die Ueberzeugung aus, „daß, um die Chriſtologie über den Standpunkt ſeiner Schlußabhandlung zum Leben Jeſu hinauszuführen, noch das erſte verſtändige Wort vorzubringen iſt,“ ſo glaube ich daſſelbe allerdings durch meine bisherigen Erörterungen vorgebracht zu haben.

Doch unſer Freund thut ſich ſelber Unrecht, wenn er meint, in der Dogmatik noch ganz auf dem Standpunkt jener Schlußabhandlung zu ſtehen; er zeigt eben das ſichtliche Streben, ſich zur Rechten hinzubewegen und ſo den dialektiſchen Kreis zu ſchließen. Bei Gelegenheit nämlich ſeiner ſiegreichen Widerlegungen der rechten Seite wird er nichtsdeſtoweniger ſelbſt von dem auch ihr inwohnenden richtigen Momente ergriffen, indem er ausruft: „Aber woher weiß denn der Gegner, daß die Chriſtologie, die er beſtreitet, unter der Gattung der Menſchheit ein unperſönliches Allgemeines, und unter der Theilnahme an derſelben eine bloß ſubſtantielle, natürliche und unfreie verſteht? Ein Perſönliches freilich in ſeinem Sinne iſt ihr die Gattung der Menſchheit nicht, aber ebenſowenig ein Unperſönliches, wie eine Thiergattung, ſondern ein Perſonbildendes, ſofern ſie ja weſentlich Perſonen aus ſich hervortreibt und in ihnen ihre Wirklichkeit hat. Iſt mithin die Gattung eine gottmenſchliche, nur inſofern ſie perſonbildende iſt: ſo wird ſie die Gottmenſchlichkeit, und damit die Verſöhnung eben in Perſönlichkeiten verwirklichen; und hierin alſo ſtimmen wir vollkommen zuſammen.“

Wie beſeitigt aber der rüſtige Kämpfer hier den Einwurf der Rechten: Was Perſonen bildet, muß ſelbſt Perſon ſein? Ich trete hier ganz der Rechten bei. Die Gattung iſt immer unperſönlich; und das Perſonbildende iſt um nichts beſſer, als vorhin das Ueberperſönliche. Die Schranke der endlichen Perſönlichkeit liegt immer den Anſichten im Hintergrunde, welche das Abſolute nicht ſelber als Perſon faſſen wollen. Wie aber in Chriſtus allgemein vorgeſtellt wird, daß er ſeine Schranke, wodurch er der Menſchenſohn heißt, aufheben mußte, um Gottesſohn genannt zu werden: ſo kann jedes Individuum nur durch die Negation ſeiner ihm eigenthümlichen Schranke zu der in allen identiſchen Perſon

durchdringen; als der im Verſchwinden der anderen ſich allein erhaltenden wahren Perſon, deren Vorſtellung wir haben, wenn wir an Chriſtus denken, deren Natur wir erkennen, wenn wir ſie als den Geiſt der Gemeinde faſſen. Sinnvoll ſpricht die orthodoxe Trinitätslehre daher auch dieſen heiligen Geiſt als Perſon aus.

Nicht alſo die Perſonbildende Subſtanz, ſondern ebenſowohl die durch ſie gebildete Perſon iſt das Abſolute; denn als Urſache ſeiner ſelbſt iſt das Abſolute erſt in ſeiner Wirkung die wahre Urſache; und dieß iſt durch Chriſti Erſcheinung für die Menſchen anſchaulich geworden. Um eine ihrer Urſache adäquate Wirkung ſinnbildlich auszudrücken, hat ſich die Vorſtellung nämlich des Verhältniſſes von Sohn und Vater bedient, die im Geiſte Eins ſind.

Was ergiebt ſich nun drittens aus dieſem Entwickelungsgange der Schule als das bleibende Reſultat der heutigen Speculation. Um dieß zu finden, ſtellen wir beide entgegengeſetzten Richtungen noch einmal in kurzer Ueberſicht ſcharf nebeneinander.

Die linke Seite bewegt ſich zwiſchen zwei Unvollkommenheiten: der ewigen Idee, weil dieſer die Verwirklichung im Fürſichſein einer abſoluten Perſon fehlt; des hiſtoriſchen Chriſtus, weil eine einzelne Perſon als ſolche der Gattung nie adäquat ſei. Die rechte Seite behauptet dagegen dreiſt zwei Vollkommenheiten: ein vollkommenes Urindividuum im Himmel, das Moment des Sohnes in der Trinität; und dieſe zweite auf Erden fleiſchgewordene Perſon, — unbekümmert, wie das Unvollkommene der einzelnen Individualität mit einer diesſeitigen Vollkommenheit des Abſoluten zurecht kommen möge. Wir ſöhnen beide Seiten mit einander aus, indem wir das Vollkommene mitten im Unvollkommenen ſehen, und das Unvollkommene ins Vollkommene erheben. Wir vergöttern, wie die Heiden, das Endliche nur darum, weil wir auch als Chriſten im Endlichen das Abſolute, und zwar als die einzige Realität, anſchauen, — inſofern nämlich das Endliche ſelber dieſe Realität an ſich zur Darſtellung gebracht hat.

Während ferner die rechte Seite die ganz richtig von ihr aufgefaßte Idee auch als Idee zu einer beſonderen Perſon der Trinität individualiſirt, ſo idealiſirt die Linke auch die Erſcheinung. Durch den Sündenfall geſchieht, als Ein Moment der Entwicke-

lung des endlichen Wiſſens vom Abſoluten, was die rechte Seite als ewige Wahrheit darſtellt: nämlich die abſolute Transſcendenz eines jenſeitigen Subjects, das in Chriſtus nur für einen flüchtigen Zeitmoment zu relativer Immanenz gelangt. Durch Auflöſung der Weltgeſchichte in die nachgeſchichtliche Zeit geſchieht, was die Linke als zu allen Zeiten vorhanden ausſpricht: die abſolute Immanenz der ſubſtantiellen Idee in allen Individuen, — die zeitweilige Transſcendenz derſelben vernachläſſigend. Dieſem, eben wegen ſolcher Transſcendenz und Schranke der Perſon, bloß in der Idee vollendeten Abſoluten der linken Seite fügen wir alſo die adäquate Exiſtenz, aber als eine zukünftige, hinzu. Daß ſomit das Abſolute nach unſerer Anſicht jetzt noch nicht vollendet wäre, ficht uns nicht an; denn da die Zeit ſelbſt ein Ideelles iſt, ſo iſt ſie nicht die wahre Form der Exiſtenz des Abſoluten, ſobald wir Ein Moment derſelben, die empiriſche Gegenwart, aus dem ganzen Complexus ihrer Dauer herausgeriſſen. Die Forderung, daß das Abſolute in ſeinem Werden dennoch kein Werden iſt, die Schelling durch ſeine Offenbarungsphiloſophie löſen wollte, iſt nur ſo befriedigt. Daß alſo Ein Individuum mit Ausſchluß aller andern zur vorzüglichen Exiſtenz der Idee gemacht wird, iſt ſelbſt nur Eine Seite der Erſcheinung der Idee: nämlich die des Gewußtwerdens des Abſoluten im Menſchengeſchlechte, als eines transſcendenten Subjects, das außerhalb des zur Sünde abgefallenen Menſchengeſchlechts ſteht, aber daſſelbe wieder zur Einheit mit ſich zurückführen will. Denn wie dieſer Gegenſatz entſtanden iſt, ſo muß er auch wieder aufhören; und dieß Aufhören iſt, als wirklicher Zuſtand, die Geſchichte der Zukunft. Der Papismus iſt dagegen, beiläufig geſagt, das Princip der Stabilität und des **status quo**, weil er die ausſchließliche Göttlichkeit der dieſen Perſon durch ihren Stellvertreter, den „heiligen Vater," für ewige Zeiten auch in der Sinnenwelt feſthalten will. Die Römlinge ſind alſo die, welche das einbrechende Bewußtſein der abſoluten Idee als allgemeinen Selbſts durch das Abſolut-Machen der Erſcheinung erſticken wollen.

Der Proteſtantismus hat uns zwar von dieſem Lama-Dienſt dem Principe nach befreit, indem die ſinnliche Perſon als ſolche

nicht mehr Gegenstand der Verehrung ist. Die dieſe Person bleibt aber in der Erinnerung und in der Hoffnung immer noch eine, wenngleich unſinnliche dieſe. Dieſen Standpunkt des Proteſtantismus hat die rechte Seite unſerer Schule nur philoſophirt, indem auch ſie aus der geſchichtlichen Erſcheinung ſich ins Anſich des Glaubens an ein dieſes Subject zurückzieht; die Linke dagegen, über alles dieſe hinausgehend, behauptet auch in der inadäquaten Zeitentwickelung der Geſchichte ſchon die adäquate Realiſirung des Abſoluten. Wir zeigen, warum die ewige Menſchwerdung als hiſtoriſcher Chriſtus in die Vorſtellung aller Menſchen kommen müſſe, damit dieſelben, durch Aneignung des Wiſſens Chriſti, erſt die vollkommene Realiſirung der ewigen Menſchwerdung durch deren Erſcheinung in allen Dieſen vollbringen können. Mit einem Worte, wenn die linke Seite das Specifiſche der chriſtlichen Anſchauung, nämlich die Beſchränkung auf die Eine Perſon, negirt, ſo heben wir dieß Specifiſche praktiſch als ein nothwendiges, wenn gleich im Zwecke aufgehobenes Mittel zur vollſtändigen Entwickelung heraus, während die Rechte es conſervativ und poſitiv zur abſoluten Weltanſchauung macht.

Soll ich nun hiernach, meine geliebten Freunde, mein **Credo** offen bekennen, ſo bemerke ich vorher nur noch, daß Viele ſowohl unter uns, als draußen, dieſe meine Worte für eine bloße Umdeutung und Accommodation ausſprechen werden, die den wahren Sinn des Chriſtenthums nicht im Entfernteſten treffe. Aber, meine Freunde, was iſt denn der wahre Sinn der chriſtlichen Lehre? Haben die Concilien der Katholiſchen Kirche ihn für ewige Zeiten feſtſtellen können? Sind nicht die Augsburgiſche Confeſſion und die Concordienformel auch nur Producte ihrer Zeit? Hat nicht unſere Provinzial-Synode eine „rechtskräftige Verpflichtung“ der Candidaten auf die Bekenntnißſchriften zu bevorworten verweigert? Muß die evangeliſche Kirche nicht auf die Interpretation der heiligen Schrift zurückkehren? Und was dieſe betrifft, wenn auch die heiligen Schriftſteller ſelbſt ihre Worte in einem unmittelbaren Sinne genommen hätten, ſo haben wir doch das Recht, ſie, dem Begriffe der Inſpiration gemäß, im myſtiſchen, d. h. ſpeculativen Sinne zu nehmen. Denn „Ihr habt meinen Geiſt,“

ſagte der göttliche Stifter unſerer Religion; „er bleibt bei Euch, bis an der Welt Ende, und wird Euch in alle Wahrheit leiten.“

Wie weit ich nun dafür halte, daß er uns geleitet hat, das entnehmt aus folgendem Denkbekenntniß eines, wie ich mir ſchmeichle zu ſein, Philoſophen des 19. Jahrhunderts. Ich berühre aber dabei nur den Theil des Credo, der die Lehre vom Sohne betrifft, da wir den Vater, mit ſeiner Schöpfungslehre, ſchon hinter uns haben, der Geiſt uns aber noch bevorſteht: will jedoch nicht bloß die einfachere Lehre der Schrift, ſondern auch die traditionelle Ausbildung des Dogma zu einer ſchärfern theologiſchen Faſſung, ſoweit es ſich thun läßt, berückſichtigen.

„Ich glaube an Jeſus Chriſtus, Gottes des Vaters eingebornen Sohn, unſeren Herrn.“ D. h. ich weiß, daß die ewige Perſönlichkeit des Abſoluten, als der Vater, ſich in dem Menſchen Jeſus zuerſt für das Bewußtſein des Menſchengeſchlechts als Perſon gegenſtändlich gemacht hat, weil Chriſtus zuerſt in der Entwickelung der Weltgeſchichte die abſolute Gegenwart der göttlichen Perſon als das eigenſte Weſen ſeiner eigenen Individualität erfaßte. Auch iſt dadurch die Einzigkeit ſeiner Sohnſchaft bedingt. Denn werden auch wir Söhne des Abſoluten genannt, ſo ſtammt uns dieß Recht doch nur daher, daß wir alle unſere Unterſchiede ganz in dieſe Erſcheinung der abſoluten Perſönlichkeit verſenken: d. h. im Sohne Eins mit dem Vater werden. Ungeachtet der Mannigfaltigkeit der Glieder der Gemeinde, ſind ſie dennoch ſammt und ſonders nur der eingeborne Sohn Gottes, die einheitliche und darum adäquate Epiphanie ſeiner ewigen Perſönlichkeit.

Unſer Herr iſt Chriſtus aber, theils inſofern wir uns als endliche Perſon wiſſen, die der abſoluten unterworfen iſt, ohne ſich ſchon in freier Einheit mit ihr geſetzt zu haben, alſo vielmehr die immanente abſolute Perſon aus ſich herauswirft und ausſchließlich auf dieß hiſtoriſche Individuum überträgt: theils inſofern Chriſtus eben unſer Führer geweſen iſt, der uns dazu angeleitet hat, die Einheit der abſoluten und der endlichen Perſon zu begreifen.

„Der empfangen iſt von dem heiligen Geiſte, geboren von der Jungfrau Maria.“ Der Idee nach hat der Geiſt des Menſchengeſchlechts, der Weltgeiſt die hiſtoriſche Geſtalt Chriſti als eine nothwendige gezeugt. Wenn eine Umwälzung in der Geſchichte an der Zeit iſt, dann iſt es nie die That eines Individuums, ſolche Geſtalten hervorzuzaubern. Die Individuen ſind, unbeſchadet ihrer individuellen Freiheit, dem abſoluten Geiſte gegenüber, blinde Werkzeuge. Der Geiſt ſchafft ſich ſeine Mittel aus eigener Machtvollkommenheit, legt die Keime einer neuen Zeit in den jungfräulichen Schooß der Zukunft, um, nachdem ſie den Samen empfangen, den vom Geiſte gezeugten Sohn zu gebären. So iſt Chriſti Geiſt dem Geiſte nach vom allgemeinen Geiſte empfangen. Da dieß aber, wie wir früher ſahen, die Mittelurſachen nicht ausſchließt: ſo iſt mit der Behauptung, Joſeph habe Chriſtus dem Fleiſche nach gezeugt, die Zeugung durch den heiligen Geiſt nicht geläugnet. Erſt wenn der heilige Geiſt die Stelle Joſephs vertreten ſoll, dann iſt die blasphematoriſche Vergleichung der „Taube Marias“ mit dem „ſchönen Schwane der Leda,“ welche Paulus vor der Ausgabe der Werke des Spinoza anführt, denkbar. Der Geiſt der Weltgeſchichte bediente ſich alſo vielmehr der leiblichen Zeugung als eines Mittels zum Zwecke. — Ganz angemeſſen iſt aber die dogmatiſche Vorſtellung, daß der Geiſt nicht bloß vom Vater, wie die Griechiſche Kirche will, ſondern auch vom Sohne ausgeht. Im Griechiſchen Dogma geht Alles, wie in den ethniſchen Religionen, nur aus der abſoluten Subſtanz hervor. Die abendländiſchen Kirchen aber laſſen, nachdem der abſolute Gedanke Chriſti welthiſtoriſche Geſtalt zeugte, ebenſo umgekehrt, nach dem ſchon erwähnten Kanon der Urſache ſeiner ſelbſt, auch den allgemeinen Geiſt, als ſich wiſſenden, erſt durch Chriſti Apotheoſe von dieſen ausgehen. Denn der Geiſt iſt nur, als was er ſich weiß: ohne den Sohn alſo wäre, wie Jacob Böhme ſagt, der Vater ein finſteres Thal, der mithin den Geiſt nicht allein aus ſich hervorgehen laſſen kann.

Erhellt nun für ſich, daß die Empfängniß des Geiſtes nicht nach dem Fleiſche, ſondern nach dem Geiſte zu nehmen iſt, ſo wird dieß auch beim zweiten Gliede unſeres Artikels der Fall ſein

müſſen. In ſeiner Endlichkeit ſelbſt iſt Chriſtus als das Daſein der abſoluten Perſönlichkeit vorgeſtellt; die Tilgung der Sündhaftigkeit an dieſer endlichen Perſon hat alſo, als bewußtloſe Vorausſetzung, die Geſtalt des Enſtehens derſelben ſogar ohne ſinnliche Begierde annehmen müſſen. In Wahrheit aber hat Chriſti Mutter den Weltgeiſt in ihren jungfräulichen Sinn empfangen, und empiriſch als Mittelurſache den welthiſtoriſchen Zweck gefördert, indem ſie, mit dem ernſten Blicke, den Raphael ſo unvergleichlich in der Sixtiniſchen Madonna wiedergab, früh ihren Erſtgebornen lehrte, als ein geiſtig Wiedergeborner, ſeine beſonderen Intereſſen dem allgemeinen Wohle der Menſchheit unterzuordnen. Schon im 12. Jahre fragt er, im Tempel lehrend: Wer ſind meine Brüder? Die ganze Menſchheit war es ihm.

Hätte Chriſtus zwei Naturen, wenn nicht zur Zeugung nach dem Geiſte die Zeugung nach dem Fleiſche hinzukäme? Beide Naturen machen aber in ihm, wie in uns Allen, nur Eine Perſon aus; denn dieß Fürſichſein des Unendlichen im Endlichen bildet eben den Begriff der Perſon. Die göttliche Idee für ſich, ohne ihre Verwirklichung im menſchlichen Subjecte, iſt eine bloße Allgemeinheit: wie die menſchliche Natur ohne ihre Erhebung in den abſoluten Geiſt nur die Abſtraction der Schranke, Negation und Sündhaftigkeit. Allein jene Einheit im Entgegengeſetzten, allein dieſe untrennbare Gemeinſchaft der Naturen, deren keine fehlen kann, iſt die ewige Perſönlichkeit des Abſoluten.

Ein dreifaches Amt hat Chriſtus in ſeinem Leben bekleidet. Prophet iſt er, weil er vor allen Andern ausgeſprochen hat, was Regel unſeres Glaubens iſt. Hoherprieſter iſt er, weil er vorgeht der Gemeinde im Beiſpiel, die eigene Endlichkeit dem Abſoluten ſtets zum Opfer zu bringen; König iſt er, weil, wie im Staate, der Ausdruck des allgemeinen Willens als in Ein Individuum concentrirt erſcheinen muß: ebenſo Chriſtus in der Religion das Individuum iſt, an dem alle die Vorſtellung von der Objectivität ihrer eigenen Einheit mit dem Abſoluten haben, — bis im Cultus des Geiſtes die Blume der ewigen Perſönlichkeit, ich hätte bald geſagt „ſelbſtredend," in eines Jeden Bruſt erblüht. Dann iſt das Abſolute nicht bloß de se, wie Scotus

Erigena ſagt, Alles in Allem, ſondern wird auch von allen Menſchen als ſolches anerkannt ſein.

„Gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, geſtorben und begraben iſt.“ Hier tritt das rein Factiſche einer äußern Geſchichte in das Gebiet des Geiſtes herein. Hier iſt von keinem Wiſſen, ſondern in der That nur von einem Glauben die Rede, inſofern gar kein Grund vorhanden iſt, dieſe auch von Profan-Scribenten, wie Tacitus, beſtätigte Thatſache, an die ſich die chriſtliche Mythe lehnte, in Zweifel zu ziehen.

Im religiöſen Glauben erhält aber Chriſti Tod noch eine ganz andere Bedeutung: nämlich die einer der Gerechtigkeit Gottes genügenden Genugthuung für die Sünden des Menſchengeſchlechts. Dieß ſoll nun freilich im wahren Sinne der Kirche nicht heißen, daß ohne Reue und Bekehrung der Sünder gerechtfertigt ſein könne. Die orthodoxe Lehre will auch wohl nicht, oder kann nicht wollen, daß ein Unſchuldiger für die Sünden der Schuldigen büße. Die Erlöſung von der Sünde durch Chriſti Opfer kann nur dieß bedeuten, daß allerdings die beſchränkte menſchliche Natur als ſolche ungenügend iſt, die vollkommene Ausgeburt des Abſoluten an ſich darzuſtellen, ſondern das Thun des Abſoluten ſelbſt es iſt, welches am Negativen das Negative zerbricht, und ſo das Endliche zur adäquaten Darſtellung des Unendlichen macht. Denn wenn das Endliche das Abſolute zu ſeinem innerſten Weſen hat, ſo hat eben darum auch das Abſolute das Endliche an ihm ſelbſt, um ſich in ſeinem Andern durch Negation deſſelben wahrhaft für ſich zu ſetzen. Wie aber die allgemeine Idee des Abſoluten in Chriſtus als eine individuelle Geſtalt vorgeſtellt worden, ſo muß auch das Fleiſch, das alle Menſchen an ſich kreuzigen ſollen, um als Geiſt vor Gott gerechtfertigt aufzuerſtehen, als eine individuelle Kreuzigung des Fleiſches an dem Individuum angeſchaut worden ſein, das eben vorzugsweiſe der Repräſentant der Epiphanie der ewigen Perſönlichkeit des Geiſtes iſt. Haben nicht ſelbſt einige Gnoſtiker Chriſtus als die in allen Zeiten und Räumen gekreuzigte Materie ausgeſprochen? Gleichwie aber in Einem Menſchen, nach dem Apoſtel, alle Menſchen gerechtfertigt ſind, ſo haben ſie auch in Einem

geſündigt, d. h. die allgemeine Schwäche des Fleiſches iſt vorgeſtellt als der Fehltritt eines Einzelnen; wobei dann jene Allgemeinheit allerdings nur unter dem Bilde der Erbſünde gerettet werden konnte. Es verſteht ſich aber von ſelbſt, daß die Allen zu Gute kommende Kreuzigung, als Gnade, oder objectives Thun des Abſoluten, nur wirkſam iſt, wenn ſie mit der ſubjectiven Kreuzigung zuſammentrifft.

Daß dann auch das negative Moment des Geiſtes, als ein der Menſchheit allgemeines, hin und wieder mit der Lehre vom Sohne verbunden worden iſt, beweiſt zum Beiſpiel die bei Böhme ausgebildete heterodoxe Lehre von einem erſtgeborenen Sohn Gottes, Lucifer, der abgefallen, und an deſſen Stelle ſodann erſt Chriſtus getreten ſei. Ein Anklang von dieſer Lehre in der Schrift iſt ferner die Verſuchung Chriſti.

„Zur Hölle gefahren, am dritten Tage auferſtanden von den Todten, gen Himmel gefahren, ſitzet zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters.“ Durch den Tod iſt das Endliche negirt, verſchwunden, in das Reich des Unſichtbaren (εἰς Ἅιδου), wie Platon ſagt, eingegangen. Als erſte Negation wäre dieß Verſenken alles Endlichen ins Abſolute nur Heidenthum; die Subſtanz beſteht allein in allen Accidenzien. Der wahre Tod aber, um den es ſich im Chriſtenthum handelt, iſt der Tod des Todes, deſſen Stachel die Sünde iſt. Das Endliche verſchwindet nur als Endliches, um in ſeinem eigenen Beſtehen nur das Unendliche an ſich zu zeigen; es iſt alſo nur das Negative an ihm getilgt. Dieſe Negation des Negativen iſt die Wiederherſtellung des Poſitiven, das im Endlichen durchbrechende Abſolute ſelbſt; — die Apotheoſe des Endlichen, das durch ſich hindurch, als ein geläutertes Gefäß, bis ins Herz der Gottheit ſchauen läßt. Dieß, was Allen im Cultus begegnen ſoll als ihre eigene innere Erfahrung, iſt an Chriſtus vorgeſtellt als äußere Geſchichte. Dieſer Glaube ſelbſt iſt das Allgemeine und Bleibende; daß aber das ſinnliche Geſchehen ein ſinnliches Geſchehen in einem beſtimmten Zeitmomente bleiben, und dennoch eine geiſtige Allgemeinheit ſein ſoll, — das iſt der Widerſpruch, den die Vorſtellung

harmlos überſieht, und an dem die rechte Seite würgt, ohne ihn zwingen zu können.

Chriſti Geiſt fährt alſo nicht empiriſch zum ſinnlichen Himmel auf, denn er iſt nicht im Raume: ſein Leib nicht, denn er dient dem Geſetz der Schwere. Hat Chriſtus nur einen Scheinleib gehabt, wie Einige wollen, ſo wird er zum Geſpenſt. Ueberhaupt läßt ſich eine ſinnliche Himmelfahrt nach dem Kopernicaniſchen Syſteme gar nicht mehr conſtruiren; denn der Himmel iſt unten ſo gut wie oben, und was jetzt oben iſt, iſt bald wieder unten. Der conſequente Chriſtianismus, um die leibliche Himmelfahrt zu retten, müßte alſo eigentlich alle künftigen Galilei ihre Kopernicaniſchen Ketzereien nochmals abſchwören laſſen; und wer weiß, ob man ihnen nicht binnen Kurzem vorwerfen wird, zur Untergrabung der Kirche zu tief auch in die Naturwiſſenſchaften eingedrungen zu ſein. Hat nicht bereits eine von hohen Gönnern geſchützte „literariſche Zeitung" ausgeſprochen, auch die Naturwiſſenſchaften müßten auf Offenbarung begründet werden, weil nur ſie die Frage nach dem Urſprung der Menſchen löſen könne? Würden unſere neulichen Reden über dieſen Punkt vor ſolcher Cenſur beſtehen können?

Das neue Chriſtenthum begnügt ſich überall mit der ſymboliſchen Bedeutung der Dogmen. In den Himmel des Geiſterreichs alſo iſt Chriſtus gefahren, ſein einzelnes Selbſt zum allgemeinen Selbſt auferſtanden: und ſo die Einſeitigkeit der Vorſtellung corrigirt, daß dieß Individuum als ein ſinnliches das Abſolute ſei; es iſt es vielmehr nur als aufgehobenes Dieſes, d. h. im Geiſte. Daher hat ſich Chriſtus bei ſeinen Lebzeiten auch nicht anbeten laſſen, und mußte, wie er ſelbſt ſagt, den Tod leiden, ehe denn er eingehen konnte in ſeine Herrlichkeit. Zur Rechten Gottes ſitzt er für die Vorſtellung, welche die Idee der ewigen Menſchwerdung, als die abſolute Perſönlichkeit des Vaters, ſo lange von der erſchienenen Perſönlichkeit des Fleiſch gewordenen Logos trennen, und dieſe nur neben jene ſetzen mußte, bis, durch die wahre Bedeutung der Lehre vom Geiſte, der hiſtoriſche Chriſtus, mit der ewigen Menſchwerdung verſchmolzen, in jedem Individuum von Neuem ſtirbt und auferſteht, wie es im Symbol

des Abendmahls vorgeſtellt iſt: ſo daß nur Eine Perſon im Himmel und auf Erden lebe, der heilige Geiſt der Gemeinde, in welchem alle Menſchen Ein Heiliger ſind, — „das wahre und einzige Geiſterreich, das es giebt,“ wie unſer Meiſter ſpricht.

„Von dannen er kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Todten.“ So lange die Vorſtellung noch an der Perſon Chriſti, als an einer zeitlichen Menſchwerdung feſthält, die einmal vor bald 2000 Jahren in Paläſtina und nicht wieder Statt gefunden hat, ſo lange iſt Chriſtus noch nicht wiedergekommen. Nicht aber mit ſinnlichen Geberden wird ſeine Wiederkunft begleitet ſein, wie ſchon Lucas lehrt. Als allgemeiner Geiſt kommt Chriſtus wieder, wenn das Bewußtſein erſtarkt und unter den Menſchen wird Wurzel geſchlagen haben, daß die wahre Perſönlichkeit des Menſchen das adäquate Daſein des Abſoluten iſt. Er richtet die Todten; denn die Thaten der Ewigkeit, die ſie vollbrachten, ſind in der Muſe der Erinnerung aufbewahrt, und führen im Urtheil der Nachwelt, als dem Ausſpruch des allgemeinen Weltgeiſtes, ein ewiges Leben. Aber auch die Lebendigen richtet Chriſtus, denn der allgemeine Geiſt iſt die Richtſchnur alles Denkens und Handelns; und wer ihm nicht gemäß iſt, iſt dadurch ſchon gerichtet, da der allgemeine Geiſt dann in ihm nur erſcheint als zertrümmernd das Negative.

Wie alſo in unſern heiligen Traditionen der Anfang der Geſchichte mit dem Anfang der Welt verwechſelt und als die zeitliche Schöpfung vorgeſtellt wurde, weil in der That die Geſchichte mit einer großen Natur-Kataſtrophe der Erde begann: ſo wird auch umgekehrt das Ende der Geſchichte als das jüngſte Gericht vorgeſtellt und deßhalb mit dem Untergange der Welt verwechſelt; auf dieſe Weiſe mußten eben, wie wir ſahen, die vorgeſchichtliche Zeit und die nachgeſchichtliche Zeit zur Vorſtellung einer zeitloſen Ewigkeit werden, während in Wahrheit jene Grenzpunkte der hiſtoriſchen Zeit ſelbſt noch Zeitverläufe ſind. Faſſen wir aber die Zeit, in welcher wir leben, genauer ins Auge: ſo fragt ſich, wie weit die Aufgabe derſelben, die wir bereits angegeben, gelöſt oder in ihrer Löſung begriffen iſt. Als dritte Periode der mittlern hiſtoriſchen Zeit, ſoll ſie daran arbeiten, die Geſchichte

aufzulöſen, den Himmel auf Erden wiederherzuſtellen und das Reich des Geiſtes in einer allgemeinen Kirche für alle Ewigkeit zu gründen.

Dieſe Aufgabe, können wir ſagen, iſt aber erſt ſeit geſtern geſtellt; und wir ſtehen noch an der Schwelle dieſes Zeitabſchnitts. Die beſtimmte Form des Chriſtenthums, in welcher wir es zuerſt in der Geſchichte auftreten ſehen, hat das Element der ethniſchen Religionen in ſich zu verarbeiten, um ſich zu einer dritten Weltgeſtalt zu erweitern. Im Alterthume iſt nun die Harmonie des Begriffs und der Realität noch die vorausgeſetzte Grundlage der ganzen Weltanſchauung. In jeder einzelnen Geſtalt des Univerſums war das Göttliche unmittelbar präſent. So ſtellte ſich, nach meines edlen Freundes richtigem Blicke, das Abſolute als Gefühl, Anſchauung, künſtleriſcher Genius dar: wie denn ſelbſt in Griechenland Religion und Philoſophie noch Kunſtwerke waren. Das Chriſtenthum, aus dem Bewußtſein des Sündenfalls hervorgegangen und daher mitten in der Endlichkeit ſtehend, beginnt dagegen gleich mit dieſem innern Bruche; der Menſch greift denkend in ſeine Bruſt, und die Reconſtruction der verlornen Harmonie im Innern des Gemüths bleibt die Hauptbeſtrebung. So bildet ſich im Chriſtenthum das innere Leben der Intellectual-Welt, gegen die Verworfenheit des äußern Daſeins immer mehr aus. Nachdem die Religion Philoſophie und Kunſt ganz in ihre Dienſte genommen hatte, iſt ſeit der Reformation die intelligible Welt aus dem Reiche der Vorſtellung allmählig in das denkende Bewußtſein einer freien Philoſophie erhoben worden. Wird dann endlich die Religion ganz von der Philoſophie durchdrungen ſein, ſo daß ſie als die Weltreligion auftreten kann, die ich ſchon neulich verkündete; ſo bleibt für die Geſchichte der Zukunft, wie es in meines Freundes Hiſtorioſophie heißt, nur übrig, die Wunder zu enthüllen, die der gefundene Stein der Weiſen, von Ariſtoteles bis Hegel in ſich ſchließt; d. h. durch Ausbildung aller Lebensverhältniſſe des Menſchengeſchlechts zum adäquaten Daſein der Vernunft, dem philoſophiſchen Gedanken That zu verſchaffen, indem die bewußtloſe objective Harmonie des Alterthums jetzt aus der bewußten Fülle des innern Wiſſens ſelbſt entſpringt. Im

Alterthume war das Abſolute als Thatſache vorhanden, in der mittleren Zeit als Glaube und Gedanke; jetzt muß die Menſchheit es als eine Thathandlung auf organiſchem Wege aus ſich entwickeln.

Iſt der Zeitpunkt für eine ſolche friedliche Umgeſtaltung nicht günſtig? Keine großen Individualitäten erheben ſich mehr im Menſchengeſchlechte, die, im bewußtloſen Ahnen des Weltzwecks, mehr oder weniger, durch die Energie ihrer Perſönlichkeit fortgeriſſen, auch vom Ziele abſchweiften und die Menſchheit oft nur durch blutige Umwege weiter führten. Napoleon ſcheint der letzte Held. Durch das maßloſe Aufſpreitzen ſeiner thatkräftigen Individualität hat er die Sache des Fortſchritts, der er allerdings huldigte, auf Decennien compromittirt, indem er ſo einer mächtigen Reaction die Gelegenheit verſchaffte, den Zorn der Völker gegen ihn aufzuregen. Jetzt hat das Menſchengeſchlecht eingeſehen, daß der Fortſchritt nur durch die nachhaltige Wirkung des allgemeinen Geiſtes, der ſich allmählig des Bewußtſeins Aller bemächtigen muß, gefördert werden kann. Nicht durch die blinde Entſcheidung des Kriegsgotts, durch ruhige gemeinſchaftliche Erörterung des zu findenden Zwecks ſollen wir fortan weiter rücken. Nur in Geſellſchaft und durch Aſſociation ſind wir ſtark. Die, welche den allgemeinen Geiſt des Menſchengeſchlechts in ſeiner freien Entwickelung ſeit den Zeiten der Reformation hemmen wollten, ich meine den Orden der Jeſuiten, kennen längſt die Stärke, die im Princip der Aſſociation liegt. Benutzen wir das Beiſpiel, um ſolchen geiſtesmörderiſchen Tendenzen mit ihren eigenen Waffen entgegenzutreten. In der Religion angegriffen, fangen die Germanen an, ſich zu regen.

Werden nicht die wahnſinnigen Exceſſe der Römiſchen Hierarchie, die im Bewußtſein ihres nahenden Untergangs, die letzten verzweifelndſten Rettungsverſuche macht, ſelbſt den Katholiken die Augen öffnen? Hat der heilige Rock zu Trier, wie einſt Tezel's Ablaß vor 300 Jahren, nicht bereits Früchte getragen, woran die Ausſteller nicht dachten? Sollte endlich einmal die Macchiavelliſtiſche Lehre Roms, einzulenken, wenn die allgemeine Stimme ſich dagegen erhebt, der Klugheit der Zeloten entgangen ſein? Die

neueſten Schritte katholiſcher Prälaten ſcheinen darauf hinzudeuten. Wird nicht „der ewige Jude“ den mit ſolcher Meiſterſchaft der Dichter in ſeiner ganzen häßlichen Blöße darſtellte Prieſter-Lug und Trug der Jeſuiten an ſeiner tiefſten Wurzel anhauen und umſtürzen? Sind eines muthigen Prieſters Sendſchreiben an den Biſchof zu Trier wegen der Ausſtellung des heiligen Rockes und das Glaubensbekenntniß von Schneidemühl nicht die Grundlage einer Verjüngung der katholiſchen Kirche geworden? Haben die in reißender Progreſſion ſich bildenden neuen Gemeinden, indem ſie ihre Losreißung von den Feſſeln der Römiſchen Hierarchie laut als Princip verkündeten, nicht die allgemeine Kirche dadurch möglich gemacht? Konnten ſolchen Thatſachen gegenüber die Proteſtanten unthätig bleiben? Haben ſie nicht auch bereits durch vielfache Aſſociationen und Proteſte ihre Theilnahme an der großen religiöſen Bewegung, die im Begriffe iſt auszubrechen, bekundet? Wollen wir in jedem Dorfpfarrer uns einen kleinen Papſt über den Kopf wachſen laſſen? die Privatbeichte und das Controliren des Kirchenbeſuchs dulden? Unſere Obern ſind (ſie ſagen es ſelber) für uns, und haben endlich jene „extremen Richtungen“ verdammt. Wird die freie Gemeinde ſich nicht bald übers ganze Land verbreiten? Können wir namentlich, als Philoſophen, die Worte der ſymboliſchen Bücher, vollends, wenn damit ein für alle Mal ein gewiſſer, alle Zeiten bindender Sinn verknüpft ſein ſoll, als regula fidei gelten laſſen? Haben nicht ſelbſt ſchon Gottesgelehrte die aus freier wiſſenſchaftlicher Ueberzeugung entſprungene, im Geiſt fortſchreitender Entwickelung erblühende Auslegung des ehrwürdigen Urtextes der heiligen Schrift als die einzige Norm des Glaubens anerkannt?

Daß dieſe Erhebung der religiöſen Vorſtellungen in den denkenden Begriff und die Erzeugung einer neuen Vorſtellung aus dieſem Begriffe an der Zeit ſei, ja das Dogma nur auf dieſe Weiſe gegen die anſtürmenden Zweifel der Aufklärung gerettet werden könne, — das glaube ich allerdings aus den Zeichen der Zeit zu erkennen. Fürchten wir daher nicht, was unſer Meiſter von der knechtiſchen Umwandlung der Dogmen ſagt: „Die Vernunft, wenn es anders Vernunft iſt, was ſich dieſen Namen giebt,

hat ſich in der poſitiven Religion ſo geltend gemacht, daß Kant mit ſeinem Verſuche, die poſitive Form der Religion mit einer Bedeutung aus ſeiner Philoſophie zu beleben, nicht deßwegen kein Glück machte, weil der eigenthümliche Sinn jener Formen dadurch verändert wurde, ſondern weil dieſelben auch dieſer Ehre nicht mehr werth ſchienen." Erkennen wir vielmehr, nach Ariſtoteles Beiſpiele, „was Ehrwürdiges in den Glauben unſerer Väter liegt," ſetzen wir aber auch, wie er, hinzu, „nur inſoweit, als wir ihn ſo eben erklärt haben, verſtehen wir ihn, — das Uebrige iſt der leichtern Ueberredung wegen hinzugefügt." Das iſt eben der Punkt. Zu allgemeinen Gedanken und ewigen Wahrheiten in Form der Allgemeinheit erhebt ſich die Menge nicht ſo leicht. Um überzeugt zu ſein, will ſie in individueller Geſtalt anſchauen und fühlen, was als ganz allgemeine Wahrheit zu denken iſt. Darin liegt das Symboliſche und Myſtiſche (das Ueberredende) jeder Religion, — jeder bisherigen Religion.

Das neue Chriſtenthum, als die anbrechende Vernunftreligion, iſt der Verſuch, das Myſtiſche abzuſtreifen, und den Vernunftgehalt in die Form einer allgemeinfaßlichen Vorſtellung umzugießen. O! Ich fürchte, daß diejenigen, welche gegen die Philoſophen wegen ihrer myſtiſchen Erklärungsweiſe eifern, mit der Form, die ſie hartnäckig vertheidigen wollen, auch den ächten Inhalt, ſoviel an ihnen iſt, gefährden werden. Doch die geiſtige, die triumphirende Kirche iſt auf einen Fels gebaut; und die Pforten der Hölle, dieſes Formelweſen wird endlich wie eine äußere Schale zerbrochen, um den ächten Kern der Wahrheit unverhüllt ans Tageslicht zu fördern. Dazu durch meine Worte beizutragen, iſt allerdings mein Wunſch und Zweck beim Vortrag dieſer Rede. Was Kant aber mißlang, weil er es im Sinne eines beſchränkten, moraliſchen Standpunkts durchzuführen ſuchte, warum ſoll es uns vom Standpunkt des abſoluten Wiſſens aus mißlingen? Die Zeit iſt für religiöſe Fragen reif.

Werfen wir uns alſo ſämmtlich, meine Freunde, praktiſch mitten in eine Lebensfrage der Wirklichkeit hinein, indem wir uns klar und deutlich, ohne Hinterhalt und Reſervation, zu uns ſelbſt und dem Publicum gegenüber ausſprechen. Wir führen

damit nicht ſowohl die Philoſophen, als ebenſoſehr das Chriſtenthum ins Leben ein, das ſonſt in den theologiſchen Streitigkeiten übers Dogma zu einer unfruchtbaren Silbenſtecherei, oder, was noch ſchlimmer iſt, in den Händen einer Parthei, als ein heuchleriſches Zur-Schau-Tragen erſcheinen und zum Deckmantel dienen würde, weltliche Zwecke der Herrſchaft, ſelbſt über die königliche Gewalt, zu verfolgen und eine neue Geiſtesknechtſchaft herbeizuführen. Treten wir alſo jener uralten ſcheinheiligen Aſſociation durch einen ganz neuen Bund der Wiſſenſchaft und des Gedankens, als die von unſerm Meiſter ſchon empfohlene Gemeinde der Philoſophie entgegen, da ja in allen Sphären des körperlichen Lebens Vereine zu den verſchiedenſten Zwecken jetzt überall aus dem Bewußtſein des Volks hervorgehen. Nicht mehr Ein Individuum iſt zum Werthe der göttlichen Perſönlichkeit erhoben; auch der Cultus des Genius, den die linke Seite vor nicht langer Zeit vorſchlug, iſt bereits durch die Rieſenſchritte der Geſchichte überflügelt. Und in dem neuen Chriſtenthum, welches, weltlich geworden, zwar nicht aufhört, Religion zu ſein, aber nicht mehr nur Religion iſt, ſondern zugleich ein neues ſociales Leben aus ſich gebären will, iſt die Epiphanie der ewigen Perſönlichkeit des Geiſtes dadurch geſetzt, daß der allgemeine Geiſt ſich als die alleinige Perſon in der Geſammtheit der Individuen offenbart. „Die Religion des Wortes wird ſich," wie der ſchon erwähnte Prieſter ſagt, damit „zur Religion der That erheben."

Die Weltpoeſie, von der ich letzthin ſprach, hat dieſe Richtung der Europäiſchen Menſchheit ſchon anerkannt, und, ſeit unſerer damaligen Zuſammenkunft, von den „Myſterien zu Paris" bis zum „ewigen Juden" einen bedeutenden Schritt vorwärts gethan. Im erſten Romane war der Germaniſche Fürſt gewiſſermaßen der einzige Repräſentant der ewigen Perſönlichkeit des Abſoluten, indem er ſich zum raſchen Vollzieher der etwas „langmüthigen Vorſehung" Gottes aufwarf. Im ewigen Juden wird dieſer Beruf einer zu conſtituirenden, durch lange Anſammlung eines Erbſchafts-Capitals unermeßlich reichen Geſellſchaft zugemuthet, die ſich damit dem Jeſuitenorden entgegenſtellen ſoll. „Die Geſellſchaft Jeſu," heißt es, „iſt eins der glänzendſten Beiſpiele

der Allmacht der Aſſociation. Wenn eine verderbte, auf menſchliche Erniedrigung, Furcht und Despotismus gegründete, von dem Fluche der Völker verfolgte Aſſociation Jahrhunderte überdauern konnte und oft die Welt durch Liſt und Schrecken regiert hat, was vermöchte nicht eine Aſſociation, die, von Brüderlichkeit und evangeliſcher Liebe ausgehend, den Zweck hätte, Mann und Weib von jeder erniedrigenden Knechtſchaft zu befreien? zum Glück hienieden diejenigen einzuladen, die bisher nur den Schmerz und das Elend des Lebens gekannt haben? die nährende Arbeit zu Ehren zu bringen und zu bereichern? Diejenigen zu unterweiſen, welche die Unwiſſenheit verdirbt? die freie Entfaltung aller Richtungen der Seele zu begünſtigen, welche die Gottheit als ſo viel mächtige Hebel dem Menſchen verlieh?" u. ſ. w.

So ſind die Vereine für das Wohl der arbeitenden Klaſſen, die wir mitten unter uns durch einen hochherzigen Impuls entſtehen ſahen, mehr, als es ſcheint, eine Seite der Epiphanie der ewigen Perſönlichkeit des Geiſtes, deren immanente Gegenwart die Menſchheit in ſich zu fühlen beginnt. Der Aſſociationstrieb zu Gunſten der niedern Klaſſen der Geſellſchaft fließt aus der Ehrfurcht vor dem Menſchen als Menſchen im letzten der Proletarier, als einem Ebenbilde der Gottheit. Daß der Menſch als ſolcher im Chriſtenthum Zweck Gottes ſei, wie unſer Meiſter aufſtellte, hört auf, eine bloße Redensart zu ſein, ſobald nicht Einer mehr der bevorzugte Repräſentant der göttlichen Perſönlichkeit auf Erden iſt, ſondern Alle mit vereinten Kräften dahin arbeiten, auch im Aermſten und Geringſten das unter der Aſche der äußeren Noth des Lebens verdeckte Fünkchen der göttlichen Ebenbildlichkeit zur lodernden Flamme anzufachen; erſt ſo wird die Gleichheit aller Menſchen vor Gott eine Wahrheit. Im Jeſuitismus aber iſt der Einzelne, weiß Gott, nicht Zweck, ſondern für andere Menſchen (was nie ſein darf) ein bloßes Mittel, ein blindes Werkzeug, das im paſſiven Gehorſam „gleich einem Leichnam" (tanquam cadaver) ſein ſoll, wie ihre Schriftſteller ſagen.

Wollen wir nicht auch unſere Geſellſchaft jenem Aſſociationsdrange zuſchreiben? Umſchließen wir uns mit der ſchon von Spinoza geforderten Intellectual-Liebe Gottes, durch die allein

wir den gemeinſamen Zweck fördern können. Ich wenigſtens fühle an mir ſelber, daß, jemehr der allgemeine Geiſt erſtarkt iſt, um ſo ſchwächer der Einzelne für ſich ſelber iſt. Durch die Aſſociation der Schriftſtellerei, welche einer der Zwecke unſeres Zuſammentritts war, wird der Einzelne durch Alle gehoben. Nehmt daher, was ich hiermit über die Chriſtologie als die Theorie von der empiriſch gegebenen Epiphanie der ewigen Perſönlichkeit des Geiſtes geſagt habe, für einen nur ſehr unvollkommenen Anfang hin, der gewiß noch vieler Entwickelungen und Verbeſſerungen fähig iſt, und dem erſt der Lebensodem des Dialogs durch Eure Bemerkungen und Entgegnungen Nachhaltigkeit verſchaffen kann. Ich bin überzeugt, durch Eure Berichtigungen und poſitiven Erörterungen wird erſt für mich ſowohl, als für uns Alle die Wahrheit aus dem lebendigen Kampfe der Anſichten hervorgehen. „Denn," wie Ariſtoteles ſagt, „die Wahrheit iſt zugleich ſchwer und leicht zu finden: ſchwer, weil Einer allein ſie nicht trifft; leicht, weil ſie Allen zuſammen nicht entgehen kann."

Zum Siegel unſeres unverbrüchlichen Bundes, wenn er deſſelben noch bedürfte, fordere ich Euch alſo auf, mir auch über dieſe Rede Euer Urtheil nicht vorenthalten zu wollen. Die Sache iſt mir auch hier das Erſte oder vielmehr Alleinige; meine Perſönlichkeit opfere ich ganz. Die Sache aber ſcheint mir zu ſein: uns jener ewigen Perſönlichkeit des Geiſtes zu bemächtigen, die mitten in der endlichen Individualität das allein Bleibende und Geltende iſt; und als unſer wahres Selbſt zu wiſſen, was die erſte Gemeinde ſich in der Perſon Chriſti als ein äußeres Subject vorſtellen mußte. Noch hat aus dem Schooße unſerer Geſellſchaft ſelbſt heraus mit allgemeiner Zuſtimmung keine literariſche Frucht unſere Verbindung beglücken wollen. Eine ganz neue Art Literatur würden wir dadurch gründen, nicht wie in den gewöhnlichen Zeitſchriften aller Art, wo nur mehre Schriftſteller ihre Abhandlungen zuſammen herausgeben; ſondern, den Statuten unſerer Geſellſchaft gemäß, würden die Gedanken verſchiedener Schriftſteller, durch ſie ſelbſt harmoniſch abgewogen und eingefugt, ſich, vermittelſt der Redaction und Herausgabe unſerer Verhandlungen, zu einem künſtleriſchen Ganzen abrunden.

Demogeron. Als den Aelteſten unſerer Geſellſchaft, frage ich Dich zuerſt, o Noemon, ob Du das Wort ergreifen willſt, um jetzt, nachdem auch der leiſeſte Mißklang der Perſönlichkeiten entfernt ſcheint, unſerem Freunde Teleophanes Dein Urtheil über ſeine Rede mitzutheilen, und ſo zur poſitiven Einigung in einer Sache zu gelangen, die immer mehr und mehr die höchſten Intereſſen der Gegenwart in Anſpruch nimmt.

Noemon. Ich wünſche, daß, nach dem Ausſcheiden mehrerer unſerer Freunde, erſt die anderen, die bisher paſſiver ſich verhielten, namentlich aber dann auch die erſt kürzlich hinzugetretenen ſich über den fraglichen Gegenſtand ausſprechen möchten. Indem ich mir das Wort auf dieſe Weiſe für die Folge vorbehalte, bevorworte ich indeſſen ſchon jetzt, daß ich mit dem geſchichtlichen Theile Deiner Auseinanderſetzung, o Teleophanes, mich vollkommen einverſtanden erkläre. Nur über die eigenen Anſichten des Redners werde ich mir hin und wieder Bemerkungen einzuſtreuen erlauben: und zwar ſo, daß ich mich in ſeinen Standpunkt ſtellen, in den Kreis des Gegners einzugehen verſuchen werde, um zu ſehen, ob ich ihn nicht aus ihm ſelber zu widerlegen im Stande bin. Als Vorſitzer ſollteſt Du aber, o Demogeron, den anderen Freunden mit gutem Beiſpiele vorangehen.

Demogeron. Ich fürchte nur, keine fruchtbare Discuſſion gegen den Teleophanes herbeiführen zu können, weil ich meine vollſtändige Zuſtimmung zum Inhalt der ſo eben vernommenen Rede kund geben muß. Ich werde mich daher vor der Hand und hauptſächlich damit begnügen, die Discuſſion zu leiten. Zum Schluß jedoch, ſollte es noch etwa nöthig ſein, will auch ich mir ein ſpecielleres Votum vorbehalten. Nur einen Punkt möchte ich, zur Einleitung in die Debatte, gleich jetzt anregen, weil ich darüber in der That divergirender Anſicht mit unſerem Freunde bin. Ich halte nämlich dafür, daß ein Philoſoph des neunzehnten Jahrhunderts kein Glaubensbekenntniß, ja nicht einmal ein Denkbekenntniß haben könne; denn der Ausdruck des Glaubens als Dogma iſt jetzt in der Wiſſenſchaft untergegangen. In der älteſten Kirche iſt das Glaubensbekenntniß der theoretiſche Ausdruck des Erkennens von den göttlichen Dingen geweſen.

Unſer Erkennen iſt jetzt aber ein anderes, ein rein wiſſenſchaftliches, welches kein Glaubensbekenntniß mehr zuläßt.

Teleophanes. Dieſer Anſicht muß ich um ſo beſtimmter entgegentreten, als ſie einen Hauptpunkt meiner wiſſenſchaftlichen Ueberzeugung angreift. Ich läugne nicht, daß wir erſt in unſeren Zeiten zur rein wiſſenſchaftlichen Erkenntniß der Dogmen hindurchgedrungen ſind. Aber aus dieſer philoſophiſchen Erkenntniß muß ein neues Glaubensbekenntniß hervorgehen. Auch in der erſten Kirche iſt der Glaube nur durch die Philoſophie, namentlich bei Auguſtin, zu einem theologiſchen Syſtem erhoben worden. Die Logos-Idee, die der ganzen chriſtlichen Dogmatik erſt Haltung und Zuſammenhang gegeben hat, iſt aus Neuplatoniſcher Philoſophie, ſogar durch Corruption des Textes, in die chriſtlichen Grundbücher hineingetragen worden. Wie nun die Kirchenväter das Dogma gemacht haben, indem ſie die heidniſchen Gedanken den chriſtlichen Vorſtellungen unterbauten, ſo iſt auch die Philoſophie des neunzehnten Jahrhunderts der Unterbau eines neuen Glaubens. Es muß eine Umgeſtaltung Statt finden. Das fühlen Alle, daß ein neues Chriſtenthum im Anzuge iſt. Da ſich aber aus den bisherigen Syſtemen der Philoſophie kein neuer Glaube hat entwickeln wollen, wie Kants mißglückter Verſuch ſeiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ bewies: ſo wird erſt jetzt die moderne Speculation in die religiöſe Vorſtellung des Volkes übergehen, und ſich in den neuen Glauben einer allgemeinen chriſtlichen Kirche umwandeln. Ihn können und ſollen nicht nur die Philoſophen, ſondern auch diejenigen annehmen, welche ſich von religiöſen Vorſtellungen gar nicht zu ſpeculativen Gedanken in ihrer ſtrengen Form zu erheben vermögen. Ich läugne nicht, daß ich damit dieſem Glauben auch einen neuen Inhalt gebe. Eben aus dieſem Grunde iſt es aber auch ein neues Glaubensbekenntniß, was ich als denkender Philoſoph habe ablegen wollen.

Demogeron. Gerade darin beſteht der Fehler und das Unglück des bisherigen religiöſen Verhaltens, daß man die Religion hauptſächlich in die Theorie verſetzt hat. Iſt dieß einmal geſchehen, ſo iſt der Schritt kaum abzuwenden, daß man die

Seligkeit der Gemeindeglieder von einem beſtimmten Dogma abhängig machte. Die Katholiſche Kirche hat es ſich in der Scholaſtiſchen Philoſophie zur Aufgabe gemacht, das Dogma zu erkennen; und flugs hat ſich daraus die Lehre von der alleinſeligmachenden Kirche gebildet. Es iſt gar nicht Sache der Religion, das Dogma zu erkennen; ſie iſt gar keine Theorie, ſondern Praxis und Geſinnung. Denn ſie geht von der Liebe aus, und beſtimmt durch dieſelbe des Menſchen ganze Handlungsweiſe.

Elpizon. Der Vorſitzer hat das Wort Glaube in Teleophanes Rede urgirt, und darin eine Verpflichtung, die dieſer fordere, ſehen wollen. So hat Teleophanes es aber wohl nicht gemeint.

Demogeron. Dann hätte er aber auch nicht von Glauben ſprechen ſollen; und ſelbſt wenn ich nur ſein neu gebildetes Wort „Denk-Bekenntniß“ hervorhebe, ſo drückt das darin enthaltene Bekenntniß immer noch daſſelbe aus.

Teleophanes. Drei Punkte ſind es, die ich unſerem Vorſitzer zu erwiedern habe. Erſtens iſt mir nicht im Entfernteſten eingefallen, die Seligkeit eines Menſchen von irgend einem beſtimmten Glaubensinhalte abhängig zu machen. Wie die Wiſſenſchaft und ihr Bekenntniß ein freies iſt, ſo muß es auch mit der Religion der Fall ſein, obgleich die kirchliche Gemeinde, wie die philoſophiſche, zu jeder Zeit über gewiſſe weſentliche Punkte unter ſich wird einig geworden ſein. Zweitens iſt die Philoſophie nicht etwa, wie Demogeron zu meinen ſcheint, ein bloßes Corollarium der Moral; dieſen Standpunkt Kants haben wir, ſollte ich denken, bereits überwunden. Drittens iſt die Religion, als der Sphäre des abſoluten Geiſtes angehörig, ein Gebiet, das den Gegenſatz von Theorie und Praxis längſt hinter ſich hat. Das Chriſtenthum des neunzehnten Jahrhunderts iſt nur möglich durch die Erkenntniß, wie der göttliche Geiſt ſich in Jedem, auch dem geringſten der Menſchenkinder manifeſtirt. Durch dieſe Erkenntniß wird die Liebe, welche Du als das Weſen des Chriſtenthums ausgeſprochen haſt, am meiſten gefördert; denn was ich in einem Jeden vom göttlichen Urbilde wiedererkenne, das liebe ich in ihm.

Indem uns die Religion zu dieſer Praxis der Liebe führen ſoll, ſo kann ſie es doch nur vermittelſt jener theoretiſchen Erkenntniß.

Demogeron. Weit entfernt, die Religion zum Corollarium der Moral zu machen, halte ich dieſe vielmehr für ein Product von jener. So iſt, was man „kahle Moralität“ zu nennen pflegt, nichts Niedrigeres, als die Religion, da ſie eben in dieſe eingeſchloſſen und ohne dieſelbe nicht möglich iſt.

Anchinoos. Die Moralität iſt aber auch ein Maß der Religion.

Demogeron. Sagen wir lieber: Aeußerlich, die Sittlichkeit iſt Zweck der Religion; innerlich, die Tugend iſt Bewährung der Religion.

Hylibates. Immer iſt die Moralität nicht das unterſcheidende Merkmal des Chriſtenthums; denn ſie hat, wenn auch nicht als chriſtliche Sittlichkeit, beſtanden, ehe Chriſtus auftrat. Auch iſt Demogeron's moraliſche Proteſtation gegen ein Glaubensbekenntniß ſelbſt ſein Glaubensbekenntniß. Er ſagt: Die chriſtliche Liebe lehrt uns, ſich mit allen ſeinen Mitmenſchen identiſch zu wiſſen. Dieß iſt eine Erkenntniß, zu der man durch das tiefſte Studium, kurz durch Theorie gelangen kann. Ueberhaupt, um anzugeben, was die chriſtliche Religion ſei, bedarf man wieder der Theorie; und ſo läßt ſich ein Glaubensbekenntniß gar nicht abweiſen.

Demogeron. Ich läugne nicht, daß die Religion, welche urſprünglich als Leben erſcheint, ſpäter auch Gegenſtand der Theorie werden könne. Ein Glaubensbekenntniß der Gegenwart kann man aber nicht dadurch gewinnen, daß das kirchliche Bekenntniß, wie es ſich in geſchichtlicher Entwickelung gebildet hat, in eine philoſophiſche Erkenntniß umgeſetzt werde. Denn eine ſolche Umdeutung der Formeln des Chriſtenthums iſt eine Metamorphoſe ihres Sinnes, und wird nie die Volksvorſtellung durchdringen.

Teleophanes. Das wäre eben zu erwarten. Wenn aber Demogeron behauptet, daß beim religiöſen Leben das Glaubensbekenntniß nicht an die Spitze geſtellt werden dürfe, ſo will ich es allerdings für den bisherigen Gang der Geſchichte, nicht nur in der Religion, ſondern überall, als eine unläugbare Thatſache

zugeben, daß das bewußtloſe Thun der klaren Erkenntniß des Geſchehenen vorhergegangen iſt. Seit fünfzig Jahren hat die Geſchichte aber angefangen, den entgegengeſetzten Entwickelungsgang zu nehmen; ſie ſchreitet nicht mehr auf unbewußte Weiſe vorwärts, ſondern der Gedanke und die Theorie hat ſich nunmehr an die Spitze der geſchichtlichen Entwickelung geſtellt. Da dieß auch für die Religion gilt, ſo muß auch hier die beginnende Umgeſtaltung der religiöſen Ueberzeugungen, die Geburt einer allgemeinen chriſtlichen Kirche, aus dem klaren Bewußtſein hervorgehen; und darum glaube ich eben, etwas nicht ganz Unverdienſtliches gethan zu haben, als ich das Denkbekenntniß eines Philoſophen des neunzehnten Jahrhunderts aufſtellte.

Skopas. Ich weiß nicht, was Demogeron unter Religion im Gegenſatze gegen ein theoretiſches Bewußtſein verſteht. Die Religion verſirt in der Sprache; und ſo wie Du Sprache haſt, haſt Du bewußten Gedanken. Ja, wollteſt Du auch die Religion dem Gefühle vindiciren, ſobald Du deine religiöſen Gefühle mittheilſt, iſt Gedanke und Erkenntniß da. Daß dieſe einen neuen Glauben gebähre, dahin muß es kommen. Doch hier trete ich ebenſo der Anſicht des Teleophanes entgegen, als ob die Weltgeſchichte jetzt mit einem Male anfinge, auf dem Kopf zu gehen. Nicht erſt jetzt, ſondern urſprünglich und von jeher iſt in der Geſchichte die Theorie der Praxis vorangegangen.

Teleophanes. Beides iſt wahr. Aus der Theorie iſt eine Praxis entſtanden, die wieder eine neue, weiter entwickelte Theorie aus ſich hervorgehen ließ. Ich meinte nur, daß jetzt die Theorie mit mehr Bewußtſein an die Spitze trete.

Skopas. Selbſt ſchon bei den Griechiſchen Künſtlern war die Theorie zuerſt da, und ihre Werke ſind aus einer ſolchen hervorgegangen. Sogar von der Muſik bleibt dieß wahr. Beſonders Sophokles zeichnete ſich durch die Tiefe ſeiner Theorie aus. Ebenſo war die Religion von Anfang an nicht ohne klares Bewußtſein, wie Moſes Beiſpiel lehrt. Auch war die Tugend der Alten vorzugsweiſe Einſicht; was aber ausſchließt, daß ſie bloß aus einem menſchlichen Inſtinct hervorgegangen ſei. Religiöſer Inſtinct iſt für den Menſchen nicht vorhanden. Die Würde des Menſchen in

der Religion ist darin zu suchen, daß er ein Bewußtsein über ihren Inhalt gewinne, und somit einen Glauben habe.

Astynomos. Dieß ist so richtig, daß sogar die vorhin erwähnte christliche Liebe, als Resultat eines Dogma, selbst zur Glaubenssache geworden ist.

Demogeron. Ich behaupte auch nur, unsere Schule hat kein Glaubensbekenntniß, weil sie sich negativ gegen den alten Glauben verhält, und daher (wiewohl mit Unrecht) als irreligiös verschrieen wird. Ich spreche hier noch nicht vom Inhalt, sondern von dem formalen Principe, das zum Glauben gehört. Im Christenthum ist nämlich die Bibel Erkenntniß-Quelle der Religion. Dieß Erkenntniß-Princip lassen wir nicht mehr gelten, sondern stimmen dem Aufsatze des von einer zelotischen Religions-Parthei verfolgten Pfarrers „Ob Schrift, ob Geist" bei, worin er sagt: Daß Christus leiblich gen Himmel gefahren sei, Bileam's Eselinn gesprochen habe, Christus aus einer unbefleckten Empfängniß entsprungen sei, — alles dieß glauben wir nicht mehr, und wissen, daß diese Vorstellungen mit dem Bewußtsein der damaligen Zeit zusammenhängen. — In diesem Sinne läugne ich also, daß wir noch das Dogma haben.

Hylibates. Daß Gott Mensch geworden, wenn wir es auch in unserem Sinne verstehen, ist doch das alte Dogma, auf welchem die allgemeine Menschenliebe beruht; und so ist dieser Glaube auch noch unser Glaube.

Demogeron. Es ist aber nicht der christliche; denn das Christenthum geht aus von der Annahme eines transscendenten Gottes.

Hylibates. In der Menschwerdung wird aber der transscendente Gott immanent.

Demogeron. Ja, aber nur einmal.

Teleophanes. Die christliche Vorstellung kennt auch eine ewige Zeugung des Sohnes.

Hylibates. Wir haben das Recht, ein solches Dogma auszulegen, und unser Philosophem in der Vorstellung, daß Gott Mensch geworden sei, wieder zu erkennen.

Astynomos. In anderer Wendung: Es ist die Aufgabe der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts, die Vernunft im alten Dogma nachzuweisen.

Hylibates. Das Unvernünftige aber auszuscheiden.

Demogeron. Das ist eben Sache der speculativen Dogmatik, kein Christenthum; denn umgekehrt kann Einer Christ sein, auch ohne diesen Glauben zu haben. Ist Spinoza Christ? Ja, obgleich er auf kein Glaubensbekenntniß getauft ist.

Teleophanes. In der Erkenntniß dieses Glaubens liegt aber doch das positiv Christliche der speculativen Philosophie, welches Du ihr vorhin absprechen wolltest.

Elpizon. Ich möchte den Teleophanes fragen, soll sein Glaubensbekenntniß eine Vergeistigung des Dogma oder bloß seine eigene Ueberzeugung sein.

Teleophanes. Offenbar Beides.

Demogeron. Da der angeregte Gegenstand von Interesse scheint, so fordere ich aus der Versammlung Diejenigen, welche sich etwa ausführlicher darüber auszulassen wünschten, auf, sich der Reihe nach als Redner einzuschreiben.

Anchinoos. Ich bat zuerst ums Wort. Das inhaltreiche vielseitige Denkbekenntniß, welches in Teleophanes Rede uns vorliegt, schließt sich an die lange Kette der Erörterungen und wissenschaftlichen Kämpfe an, welche im Schooße dieser Gesellschaft über die letzten Enden alles Wissens und aller Erkenntniß Statt gefunden haben. Hätte der philosophische Verein dem Gedächtnisse des großen Meisters, dessen Bestrebungen er im tiefsten Sinne aufzufassen und fortzuführen übernommen, die Schmach angethan, sich aufzulösen, wie es einen Augenblick, vor seiner Reorganisation durch Zuziehung frischer Kräfte, den Anschein hatte, und sich gerade darum aufzulösen, weil die Verbundenen im persönlichen Verkehr ihre Persönlichkeit nicht der Sache zum Opfer zu bringen lernen mochten: so könnte es unserem Redner über die Christologie, und allen übrigen Mitgliedern des Vereins zur Genugthuung gereichen, ihre Thätigkeit mit dieser umfangreicheren Erörterung abgeschlossen zu haben, welche den Inbegriff ihrer Gesammtwirksamkeit in edelster Weise wiederholt und weiterführt.

Demogeron. Vielmehr lebe ich der beſtimmteſten Zuverſicht, daß durch jene glückliche Wendung der Sache die Geſellſchaft ſich immer mehr des Einfluſſes bewußt werde, den ſie, von ihrem wiſſenſchaftlichen Standpunkte aus, auf den Geiſt der Nation durch gemeinſame Thätigkeit auszuüben vermöchte. Ich bitte daher alle anweſenden Mitglieder, ihre Gläſer auf das gedeihliche Fortbeſtehen unſerer Verbindung erklingen zu laſſen. Möge der allgemeine Geiſt der Eintracht und Liebe, dem ſich alle Perſönlichkeiten unterordnen müſſen, uns auf immer beſeelen! In dieſem Sinne führe, o Anchinoos, Deine Rede weiter.

Anchinoos. Es kann nicht Sache meiner flüchtigen Bemerkung ſein, obwohl ich in weſentlichen Punkten ein Gegner des Teleophanes bin, dieſe Gegnerſchaft ſcharf und beſtimmt herauszuſtellen. Ich würde damit nur die endloſen Debatten erneuern, und in ehrlichem Kampfe mich meiſt auf das Gebiet der Verneinung zurückziehen müſſen, von welchem aus die Entſcheidung um ſo ſchwieriger werden möchte.

In der That handelt es ſich aber bei dem vorhin gehörten Vortrage zunächſt nicht ſowohl um eine Principienfrage, als um eine hiſtoriſche Entwickelung, aus welcher der eigene Standpunkt des Redners als das Ergebniß reſultirt, welches ſich alsdann freilich in der Form eines offenen, freien und würdigen Bekenntniſſes ſelber wieder in den Principien-Kampf einzulaſſen nicht verſchmäht.

Teleophanes ſchildert uns zuvörderſt den mühſamen Weg, welchen die Speculation ſeit zwanzig Jahren etwa durchgemacht hat, um ſich aus ihrer abſtracten Haltung auf dem Gebiete der Religions-Wahrheit allmählig in die Religion der Welt ſelber einzuleben, dort im eigentlichen Sinne Parthei zu nehmen, ſich ihrer Partheinahme immer energiſcher bewußt zu werden, und endlich bei dem Punkte anzulangen, wo der Drang der Nothwendigkeit auch von Seiten der Speculation eine freie und entſchiedene That fordert.

Teleophanes hat die Aufgabe, wie es mir ſcheint, mit treueſter Hingebung gelöſt, die verſchiedenen Standpunkte, welche die Speculation der neueren Schule auf dem religiöſen Gebiete einge-

nommen hat, nebeneinander ſelbſtredend einzuführen. Er hat die Partheien zu ſeiner Rechten und zu ſeiner Linken geordnet. Denn die rechte Seite, das Centrum und die linke Seite, in welche er die Philoſophen theilt, zerfallen ihm nur in zwei Partheien, da er eben die Mittelparthei als in verfehltem Streben begriffen bezeichnet, und ſo eigentlich Teleophanes' eigene Beſtrebung erſt in die richtige Mitte treten will. So hat er ein jedes der Extreme mit den aus ihrer eigenen Rüſtkammer entlehnten Waffen der Dialektik bekämpft, und dabei als Vermittler alle Partheien um ſich ſelber zu verſammeln geſucht; — nie Parthei der Partheien oder eine Allgemeinheit, worin die, nach ihm, weſentlichen religiöſen Mächte geeint ſind. Es iſt nicht zu läugnen, daß hierbei namentlich die Mängel der von ihm ſogenannten rechten Seite mit ſiegreicher dialektiſcher Schärfe hervorgehoben ſind, daß beſonders die Idolatrie dieſer Halbſchule und der Köhlerglaube eines Credo, *quia* absurdum est, die ſich zum Theil unverhohlen in ihr ausgeſprochen haben, auf ſpeculativem Boden gründlich erörtert und vernichtet worden ſind.

Schonender berührte Teleophanes die von ihm aufgeſtellte Mittelparthei; er läßt es durchſcheinen, daß er mit ihr auf gleichem Boden ſteht; er weiß, daß von hieraus der Kampf um die Perſönlichkeit des Abſoluten erneut werden kann. Von dieſer Seite betrachtet, wird die von ihm ſtatuirte abſolute Perſönlichkeit oder Perſönlichkeit des Abſoluten auch jetzt noch als die punktuelle Individualität erſcheinen, welche zur tiefſten Beſinnung über ihr Selbſt im ſelbſtloſen Univerſum erwacht, um unter dem Fallbeil der Zeit ihr göttliches Leben zu verbluten und, wenn ſie ſich wiedergebiert, denſelben Tod im todten Univerſum zu ſterben.

Die linke Seite der Religionsphiloſophen wird von Teleophanes zwar gründlich bekämpft, und die Verflüchtigung des religiöſen Inhalts, welche in ihr angebahnt ſcheint, auf feſte Geſtaltungen zurückzuführen geſucht. Doch läßt unſer Freund uns nicht ohne Andeutung, wieviel er ſelbſt den Beſtrebungen derjenigen verdankt, welche allmählig bis zu dem Extreme dieſer Richtung vorgedrungen ſind. Er iſt nicht undankbar für die vielfachen Anregungen, die er von dieſer ſeiner eigenen Parthei erhalten

hat. Wenn die Schule mehr Intelligenzen, als Charaktere zählt, wenn der ſpeculative Quietismus eines großen Theils der Schule, nicht nur früher, ſondern auch noch heute, den dialektiſchen Beſtrebungen den Vorwurf eines Spieles zugezogen hat, ſo hat die linke Seite das Sinnen allmählig bis zur Geſinnung gefördert; und ſie iſt es, welche vorzugsweiſe in die Gegenwart durch Thaten mit eingreift, welche nicht allein dem Gebiete der Geſchichte der Philoſophie angehören. Macht ſie doch ſelbſt die harte Ungerechtigkeit wieder gut, welche die alten Anhänger der Schule dem Rationalismus der Theologie, einer jetzt vergeſſenen Romantik zu Liebe, mit herbem Undanke angethan haben, — jenem Rationalismus, welcher heute eine Wehr für die freiere philoſophiſche Forſchung geworden iſt, und welcher der Polizeigewalt auf dem Boden der Religion und Theologie, oder der Kirche, einen Damm entgegenſtellt, woran jede Willkür ſich unfehlbar brechen wird.

Von dieſer linken Seite reißt ſich denn auch Teleophanes in der That im Schluſſe ſeiner Rede nicht los, wo er uns ſein philoſophiſch-chriſtlich Bekenntniß gleichſam als Vermittelung aller philoſophiſchen Anſichten der einzelnen Partheien der Schule und als Vermittelung der Philoſophie mit der Kirche oder mit der Gemeinde ablegt. Wir können nicht, etwa mit den beſchränkten Frömmlern, oder mit den buchſtabengläubigen Verſtandesorthodoxen, oder mit den äſthetiſchen Denkſcheuen, in Teleophanes Bekenntniß Unredlichkeit oder Accomodation erblicken. Obwohl er meiſt ein allbekanntes chriſtliches Symbol, welches er mit ſeinen ſpeculativen Erörterungen durchwebt und erläutert, zum Anhalt für den vorſtellungsmäßigen Ausdruck ſeines Denkbekenntniſſes macht, ſo heuchelt er doch ſeine ſpeculative Auffaſſung nicht in einen chriſtlichen Glaubensartikel hinein; ſondern er beſtrebt ſich vielmehr, an jener Vorſtellung deren wahres Weſen und Gedankengehalt zu entwickeln. Erſcheint Dieſem oder Jenem des Teleophanes Auffaſſung mit dem Symbole im Widerſpruch zu ſein, ſo erfährt der Redner nur die allgemeine Ungerechtigkeit, welche dem philoſophiſchen Denker von der Vorſtellung zu widerfahren pflegt. Alle Philoſophie hat freilich auch eine negative Seite gegen die Vorſtellung; denn die Vorſtellung dollmetſchen,

heißt auch, nach einer Seite hin ſie vernichten: und die Philoſophie iſt gleichſam die fortlaufende Ironie der Vorſtellung, ſobald ſie ſelber die Sprache derſelben mitredet. Inſoweit muß man zugeben, daß der Verfaſſer unſeres Denkbekenntniſſes das Glaubensbekenntniß der chriſtlichen Kirche ironiſirt, indem er es zu dem ſeinen macht, und ſeinen eigenen vom Geiſte der modernen Speculation getragenen Gehalt auf die alte chriſtliche Formel überträgt. Dieß iſt aber kein Vorwurf für unſeren Freund. Denn in der zeitlichen Entwickelung bildet nicht der Geiſt ſeinen Leib; ſondern der im Leibe verborgene Geiſt entfaltet ſich durch jenen und mit jenem, und erſcheint erſt als ſein Reſultat, obgleich er auch ſein Princip iſt.

Freilich hat aber die Philoſophie auch noch eine weitere Aufgabe, als die Vorſtellung zu vergeiſtigen. So wie der individuelle Leib an ſeinem Geiſte erſtirbt, um an einem neuen Leibe neu zu erſtarken — im Proceſſe der Gattung —: ſo hat auch die Vorſtellung einer beſtimmten Zeit und eines gegebenen Volkes in der That an der Philoſophie zu erſterben, und die neue Erkenntniß hat ſich an einer neuen Vorſtellung ihren Leib zu geben. Es dürfte gegen unſeren Redner von dieſem Geſichtspunkt aus bemerkt werden, daß er für ſein Bekenntniß eine abgelebte Formel gewählt hat, welche ſich zwar ſeit länger als einem Jahrtauſend im chriſtlichen Gedächtniß aufbewahrt findet, jedoch längſt nicht mehr in ihren Einzelnheiten die Vorſtellung der Gemeinde, wie ſie in neuerer Zeit namentlich als proteſtantiſche erſcheint, auszuſprechen, geeignet iſt. Wann die Vorſtellung ſelbſt mit der Vorſtellung gebrochen hat, dann iſt es auch an der Philoſophie, in ihrer Weiſe vollends die alte Vorſtellung abzuthun, um nicht ihrerſeits in den Verdacht des feigen Temporiſirens und der Heuchelei zu verfallen, um ſo mehr, da ſie es ſelber iſt, welche den Bruch der Vorſtellung mit der Vorſtellung angefangen und gefördert hat. Teleophanes hat mit ſeiner anderweitig unumwundenen und männlichen Darſtellung allerdings auch auf dieſen Punkt hingedeutet, wenn er ein neues Chriſtenthum ſchon im Anzuge glaubt, wenn er die praktiſche Seite der Speculation mehrſeitig ins Auge faßt, wenn er die Philoſophie in alle Geſtaltungen des

Staats und der Kirche, welche im Werden begriffen ſind, einbilden heißt, und die Entfremdung der Speculation vom praktiſchen Leben als etwas der Gegenwart Unangemeſſenes anerkennt.

In dieſem Punkte dürfte zunächſt der wahre Verſammlungs-Platz aller ſpeculativen Partheien der neueren Zeit zu ſuchen ſein. Ihren theoretiſchen Vereinigungspunkt haben ſie längſt, obwohl nur in formaler Hinſicht, doch nicht ohne die wichtigſten Conſequenzen, in der Anerkennung der logiſchen Syſtematik, in der Feindſchaft gegen das ſporadiſche Treiben auf dem Boden der philoſophiſchen Erkenntniß gefunden. Hieran hat die Philoſophie der modernen Welt das eigentliche Princip der Freiheit, der ungehindertſten Forſchung auf allen Gebieten des Geiſtes, ihre wahrhafte Autonomie in unveräußerlicher Weiſe gewonnen. Der Kampf der Philoſophen untereinander kann hier nicht mehr zum geiſtigen Fauſtrechte ausarten, und die Achtung des Forſchers wird ihm von den Mitforſchern ſicher ſein. Die private Eitelkeit, welche ſich überall leicht verletzt findet, die Anmaßung des Einzelnen, welcher ſich vor Gedankenraub von Seiten der Anderen fürchtet, ſollte hier nicht mehr aufkommen. Aber zum Frieden wird es dennoch nicht kommen!

Dagegen wird auf dem praktiſchen Boden, wo es ſich vorzugsweiſe um die Durchführung ſchon gewonnener Erkenntniſſe handelt, wo die ſchon erreichte theoretiſche Befreiung in die Praxis nur zu überſetzen iſt, wo eine Entſcheidung für dieſes oder jenes Ergebniß, welches in der Sphäre des bürgerlichen oder kirchlichen Lebens Anerkennung verlangt, gefordert wird, — auf dieſem Boden wird die Maſſe der philoſophiſch gebildeten Geiſter nur Eine Tendenz, nur Einen Willen, nur Eine Bethätigung haben, welche nach der negativen Seite als die Vernichtung der Halbheit und Unredlichkeit, und nach der poſitiven Seite als die Heranbildung des Volkes und der Gemeinde zur freien Perſönlichkeit des Geiſtes angeſehen werden kann. In den politiſchen und religiöſen Anregungen und Aufregungen unſerer Tage iſt der Muth der ſchon innerlich gewonnenen Wahrheit ſchwerer noch, als die Beſonnenheit zu erreichen, welche der Gewohnheit einer reflectirenden, umſichtigen Thätigkeit nicht

allzuferne ſteht. Den Muth der Wahrheit darf aber die Zeit mit Recht von der Ehrenhaftigkeit der Philoſophie erwarten, welche es an ſich ſelber erfahren hat, daß ſie ein Product der Zeit ebenſowohl, als ein Princip derſelben iſt.

Teleophanes. Wenn durch die kräftigen Worte des vorigen Redners die geſammte Geſellſchaft ſich um ſo inniger zur Erreichung des gemeinſchaftlichen Zieles verbunden fühlen muß, ſo ehre ich noch insbeſondere ſeine Zurückhaltung, nicht auf Kämpfe und Controverſen zurückzukommen, die uns ſchon einmal ſo lange Zeit gekoſtet und faſt bis zur Erſchöpfung beſchäftigt haben. Ich verkenne, ungeachtet dieſer Zurückhaltung, nicht den großen Unterſchied, welcher zwiſchen unſeren beiderſeitigen Ueberzeugungen obwaltet. Nichtsdeſtoweniger glaube ich dieſe Differenz als eine bloß äußere Schale bezeichnen zu können, die den innerſten Kern unſerer Geſinnung umſchließt, und von dieſer durchbrochen werden wird, um die weſentliche Verwandtſchaft unſeres praktiſchen Zieles ins Licht zu ſetzen. Zu dem Ende ſage ich vorläufig nur dieß. Beiſtimmend im Ganzen den Bemerkungen des Anchinoos, will ich mich nur gegen Einen Vorwurf vertheidigen, den Du mir gemacht haſt, obgleich auch in dieſem Punkte Dein Urtheil nicht ohne jegliche Zuſtimmung geblieben iſt. Denn indem Du es mir ganz richtig auslegſt, daß ich die Vorſtellung in den Gedanken habe erheben wollen, tadelſt Du mich zugleich, daß ich doch wieder in die alte Vorſtellung zurückfalle, die Vorſtellung durch die Vorſtellung widerlege und eine abgelegte und abgelebte Formel halten will, die ſogar nicht mehr die Vorſtellung der Gemeinde ſei. Ich antworte hierauf Zwiefaches.

Erſtens. Inſofern wir auf religiöſem Boden etwas erbauen wollen, müſſen wir uns nach einer Vorſtellung umſehen; denn nur in ihr bewegt ſich das religiöſe Gemüth. Dieſe Vorſtellung habe ich dann allerdings auf dem Gebiete der bisherigen Dogmatik aufgeſucht; ja, ich habe ſogar die ſtrengere Form des Glaubensbekenntniſſes, wie es durch die Tradition, die Kirchenväter, die Concilien und die ſcholaſtiſche Theologie weit über den Inhalt der Schrift hinaus iſt ausgebildet worden, nicht verſchmäht. Ich habe dieſe Formeln aber nur ſo hingeworfen, damit

Jeder nach beliebiger Auswahl ſie annehme oder nicht, wie ſein Geſchmack ſich gerade zu der Einen oder Andern mehr hingezogen fühlt. Ich ſchließe mich daher Dem an, was wir kürzlich in dem erſten Concil der neuen katholiſchen Kirche als Grundſatz ausgeſprochen ſahen, zwar ein Glaubensbekenntniß anzunehmen, jedoch unter zwei reſtringirenden Bedingungen: einmal, daß jede Gemeinde nichtsdeſtoweniger volle Freiheit behalten ſolle, ihr beſonderes Glaubensbekenntniß durch Modificationen des allgemeinen aufzuſtellen, und dann, daß ſelbſt dieſes allgemeine ein wandelbares ſei, indem der lebendige Glaube und die ſich fortbildende Wiſſenſchaft auf jeder neuen Synode es zu verändern, die Erlaubniß haben müſſen. So werden es immer Vorſtellungen ſein, welche dem neuen Chriſtenthum, das ſich verbreitet, zu Grunde liegen werden; und ich läugne auch, daß ſchon jetzt in den alten Gemeinden die alten Vorſtellungen ſelbſt überall auf gleiche Weiſe verworfen und durch neue verdrängt worden ſind.

Zweitens iſt es aber eben dieſes Letztere, was ich herbeiführen will. Ich bin durchaus nicht gewillt, die Vorſtellung als ſolche zu geben, ſondern ſie durch den Läuterungs-Proceß des philoſophiſchen Begriffs hindurchzuführen, damit ſie in verjüngter Geſtalt aus dieſem Schmelztiegel hervorgehe, und ſo eine Lebensfähigkeit wiedergewinne, die ſie im jetzigen Augenblicke Gefahr läuft zu verlieren. Durch dieſe Metamorphoſe vernichte ich die bisherige Vorſtellung durchaus, ſtehe alſo, ungeachtet der Beibehaltung der alten Formeln, auf einem ganz neuen Boden. Weil ich aber nicht nur als Philoſoph zu Philoſophen, ſondern auch mit Philoſophen zur Nation, zum religiöſen Menſchen ſprechen will, ſo bedarf ich eines δὸς ποῦ στῶ. Ich kann mich nicht außerhalb der Vorſtellung ſtellen, um auf ſie einzuwirken, ſondern an die vorhandene anknüpfend, muß ich in ihr eigenes Gehege eindringen, um ſie vernichtend umzugeſtalten.

Anchinoos. Die Umwandelung eines Glaubensbekenntniſſes in ein Denkbekenntniß bleibt immer für den religiöſen Standpunkt etwas Ueberflüſſiges und Unnützes. An den Philoſophen des neunzehnten Jahrhunderts wird allerdings ſolche Forderung geſtellt. Das Volk hat aber kein Urtheil über ſein Glaubensbekenntniß,

ſondern nur ein chriſtliches Bewußtſein. So ſchließe ich mich Dem an, was unſer Vorſitzer gleich Anfangs ſagte, daß die Religion kein Dogma mehr habe. Jene philoſophiſche Operation, die Teleophanes vornimmt, iſt nicht Bewußtſein der Gemeinde, und kann es nie werden. Auch können Glaubensartikel nur ſtatuirt, nie gefordert werden.

Teleophanes. Ich muthe dem Kopfe des Volkes auch jene Operation gar nicht zu. Meine Rede hat ſo gewiſſermaßen zwei Theile: die philoſophiſche Entſtehung meines Denkbekenntniſſes aus der dialektiſchen Entwickelung der Geſchichte unſerer Schule; und das populäre Reſultat am Schluſſe in der Symboliſirung des zweiten Hauptſtücks des apoſtoliſchen Bekenntniſſes. In dieſem Abſchnitt hauptſächlich wende ich mich an Alle; aber auch hier will ich Niemanden etwas aufdringen. Ich mache nur Vorſchläge, indem ich meine philoſophiſchen Gedanken in die Weiſe der Vorſtellung überſetze, in der allein das religiöſe Gemüth ſie anzunehmen vermag. Die Nothwendigkeit ſolcher Vorſchläge liegt aber, o Anchinoos, in Deinen eigenen Zugebungen, indem nach Dir ſelbſt das vorſtellende Bewußtſein über die bisherige Vorſtellung hinaus iſt. In der That ſieht Jeder, daß die alten Formen nicht mehr Stich halten, und etwas Neues an die Stelle treten muß.

Demogeron. So kommt eben das ſchon vorhin von mir Geſagte heraus. Chriſtus will die Menſchen heiligen und ſelig erquicken, indem er ſie alle zu Dem erhebt, was er ſelber iſt. „Ich aber," ſagt er, „und der Vater ſind Eins." Dieſe Geſinnung pflanzte er auf ſeine Jünger über. So wandelten ſie; ſo ſchloß ſich eine Gemeinde zuſammen, welche durch dieſes innere Band der Geſinnung zuſammengehalten wurde. Jemehr Gemeinden entſtanden, deſto klarer wurde ihr Bewußtſein, das ſich als ein ſie zuſammenhaltendes Glaubensbekenntniß geſtaltete. Die Einheit Gottes und des Menſchen, dieſe Syntheſis, zu erklären, dazu bedurften die Gemeinden der ſymboliſchen Feſtſtellung. So wurde Gott zunächſt als Eins mit dem Sohne im Reiche des Ewigen vorgeſtellt; demnächſt wurde dieſe Einheit auch in der Erſcheinung des Sohnes anerkannt, und zuletzt in dem Bande,

das als Geiſt in der Gemeinde lebt. Dieſes Bekenntniß wurde nun ergänzt und erweitert im Nicäiſchen und Athanaſiſchen Glaubensbekenntniß. So iſt die ganze Dogmatik der Kirche daraus hervorgegangen. Die unwankende Vorausſetzung dabei bleibt aber die Transſcendenz Gottes. Weil dieß die abſolute Wahrheit des Religiöſen iſt, ſo iſt es im Mittelalter als alle Wahrheit ausgeſprochen worden, indem Religion und Philoſophie verwechſelt wurden. Wer an dieſer Lehre zweifelte, verlor ſein Recht als Menſch. Das Verderben der Kirche beſteht darin, daß dieſe Dogmen, die nichts weiter ſind, als die Vorſtellung der Gemeinde von ihrem Weſen, für das Weſen ſelbſt genommen worden. Der jetzige Kampf in der Religion iſt antireligiös von beiden Seiten. Die Orthodoxen ſetzen das Weſen in die Vorſtellung, nicht ins Weſen des Chriſtenthums; die dogmatiſche Form, die Form der Theorie iſt ihnen das Weſen des lebendigen Chriſtenthums. Auf der andern Seite wird dieſe Auffaſſung der Religion im Dogma verworfen, jedoch nicht immer mit dem klaren Bewußtſein, daß dieſe Verwerfung nur die unrichtige Form trifft. So wird extra et intra muros peccirt. Die Lichtfreunde, ſagt man, ſtehen außer dem Chriſtenthum, weil ſie deſſen Lehren, wie die Erbſünde u. ſ. w., nicht anerkennen. Die philoſophiſche Erkenntniß vermag allerdings die Vorſtellung nicht als die adäquate Form des religiöſen Inhalts mehr anzuerkennen, kann daher dieſe Form des Glaubensbekentniſſes auch nur erklären; ſo vernichtet ſie die Form. Indem ſie aber dem wahren Inhalt die adäquate Form giebt, ſo erfüllt ſie zugleich jene Form. Dieſe Auflöſung, d. h. die negative Richtung, iſt gerade die Erfüllung, das Poſitive.

Hylibates. Eben die Vorſtellung hat ſchon ſelbſt die Vorſtellung vernichtet; eine neue Vorſtellung, — ein neues Glaubensbekenntniß muß alſo .....

Anchinoos. Darf oder kann, nicht muß .....

Hylibates. Nun gut alſo: Kann aufgeſtellt werden; und ich nehme dieſen veränderten Ausdruck um ſo lieber an, als auch die alte Vorſtellung noch vielfach, und zumal in Geſellſchaften der Theologen, vorhanden iſt.

Anchinoos. Die Theologen deuten aber ſelbſt ſchon das Glaubensbekenntniß.

Hylibates. Iſt in dieſer Umdeutung die Vorſtellung auch ſchon eigentlich abgethan, ſo liegt ſie doch noch immer als das oſtenſible Band vor. Teleophanes meint daher, ſie ſei unentbehrlich, wiewohl Jeder nach ſeiner Ueberzeugung ſich die eine oder die andere Seite anzueignen die Freiheit habe. Iſt dieſe Wahl aber auch der Gemeinde überlaſſen, ſo ſteht es ihr doch nicht frei, ob ſie wählen ſoll oder nicht. Irgend eine Vorſtellung muß ſie ergreifen; und ſo haben wir wieder das Glaubensbekenntniß. Auch das, worunter ſie zu wählen hat, kann man ihr nicht überlaſſen; denn das iſt Sache wiſſenſchaftlicher Erörterung. So muß man ihr die dogmatiſchen Vorſtellungen zur Auswahl vorlegen. Hierbei muß nun aber das Vorhandene zu Grunde gelegt werden, eben weil die Vorſtellung noch durchaus nicht vernichtet iſt. Wer hat nun die Vorſchläge zu machen? der Philoſoph oder Theolog, — kurz, wer um den Inhalt weiß. Dieſer muß die Vorſtellung auslegen, und ſo das Glaubensbekenntniß zu Stande bringen.

Anchinoos. Ich will nur nicht, daß die Gemeinde ſich ein Glaubensbekenntniß machen ſoll. Die Vorſtellung kann es halten, wie ſie will. Die bewegenden Gedanken der Zeit in der Gemeinde beſtimmen die Vorſtellungen; eine Formel iſt aber darum nicht nöthig. Betrachtet nur die Geſchichte. Hier ſind immer wirkende Principien vorhanden; ſie brauchen aber noch nicht dargelegt zu ſein. Sie leben in der Verfaſſung, in den Geſetzen eines Volkes. Dieſe Inſtitutionen enthalten aber noch nicht das ſittliche Lebensprincip als vollkommen klar ausgeſprochen, ſondern nur auf vermittelte Weiſe in den Verhältniſſen und Zuſtänden. Auf unmittelbare Weiſe iſt jenes Princip nur erſt im Gewiſſen vorhanden. Aber freilich es kommt auch darauf an, daß dieſer Seele ein Leib gebildet werde. Ebenſo iſt dieß Bedürfniß in der religiöſen Gemeinde vorhanden; aber nicht durch ein Glaubensbekenntniß kann es befriedigt werden. Denn die Formel bleibt unabhängig vom Geiſt, ſo gut wie die Sittlichkeit nicht formulirt iſt. Das durch die wiſſenſchaftliche Thätigkeit erzeugte Dogma iſt

daher nicht verpflichtend; denn die Dogmen sind nur Ausflüsse des Princips, nicht das Princip selbst.

Archibulos. Ein Glaubensbekenntniß scheint mir dennoch unerläßlich; und es ist sehr dankenswerth, ein solches, oder immerhin ein Denkbekenntniß aufgestellt zu haben. Jede wirkliche Civilisation beruht auf gewissen offenen Grundsätzen. Das Motiv, ein neues Glaubensbekenntniß aufzustellen, findet allerdings seine Rechtfertigung darin, daß die Religion nicht erschöpft ist im Glaubensbekenntniß. Aber die Unerläßlichkeit eines Glaubensbekenntnisses ist dadurch noch nicht ausgeschlossen. Das Glaubensbekenntniß hindert indessen gar nicht die Entwickelung des Inhalts. Das philosophische Denken geht in diesen Inhalt ein und erschöpft ihn. Damit ist aber das Denken nicht abgeschlossen; sondern indem es den Inhalt des Glaubens in den denkenden Begriff erhoben hat, hat es damit zugleich einen neuen Inhalt producirt, und darin liegt die Nothwendigkeit des weitern Fortschritts.

Teleophanes. Diesen Sätzen ganz beistimmend, frage ich Dich nunmehr, Demogeron: Wenn Du zugiebst, daß die erste Gemeinde das Band eines Glaubensbekenntnisses brauchte, wie kannst Du behaupten, daß die in die Breite sich ausdehnende eines solchen Zusammenhalts nicht um so mehr bedarf? Und ebenso wende ich mich an Dich, mein Anchinoos, und behaupte, auch im Staate wird es der erstarkten Sittlichkeit am Fördersamsten sein, daß ihre Principien als geschriebenes Gesetz, etwa in einer Urkunde, vollständig ausgesprochen, nicht bloß als Gewissen vorhanden seien.

Demogeron. Ich läugne nicht, daß auch die vergrößerte Gemeinde ein solches Glaubensbekenntniß nöthig hat; aber es ist nur das die Gemeinde unter sich Zusammenhaltende, also nicht ein Denkbekenntniß des Philosophen von seinem Standpunkte aus. Das Fremde macht sich der Philosoph zu seinem Eigenthum. So entsteht aus der aufgehobenen Transscendenz die Immanenz; so zerstört die Philosophie die Form des Glaubensbekenntnisses, indem sie den Inhalt erfüllt. Und in diesem Sinne allein protestirte ich gegen ein Glaubensbekenntniß.

Teleophanes. Dieſe an die Stelle der Transſcendenz getretene Immanenz, dieſe Erfüllung des bisherigen Glaubensbekenntniſſes iſt mein Glaubensbekenntniß, — iſt die neue Religion, das neue Chriſtenthum, das aus den Geburtswehen der Zeit ins Daſein treten will.

Demogeron. Das müßte aber die Gemeinde glauben!

Teleophanes. Damit ſie es glaube, darum ſchlage ich es ihr vor; und meine Qualität als Philoſoph halte ich für kein Hinderniß dazu. Denn der Philoſoph gehört doch auch zur Gemeinde, — iſt nur eine Stimme aus ihr.

Demogeron. Das Glaubensbekenntniß darf kein Geſetz und Kanon, ſondern nur der Ausdruck der Geſinnung in der Gemeinde ſein, ein Mittel der Bildung und Erziehung in ihr.

Anchinoos. Mit andern Worten: Der Glaube iſt wandelbar, wie auch alle anderen Wiſſenſchaften. Gebe ich alſo auch in der Kirche und im Staate das Ausſprechen der Principien als nothwendig zu, ſo dürfen ſie doch nicht für alle Zeiten dieſelben bleiben.

Demogeron. Wo alſo ein Ruck in der Entwickelung des kirchlichen Lebens eintritt, da entſteht ein Glaubensbekenntniß.

Teleophanes. Da jetzt ein ſolcher Ruck da iſt, ſo iſt ein neues Glaubensbekenntniß an der Stelle.

Demogeron. Ich werde Dein Glaubensbekenntniß als Denkbekenntniß anſehen, wenn die Gemeinde es annimmt. Bis dahin iſt es nur ſubjectiv, — eine Erkenntniß des Glaubens.

Teleophanes. Vollkommen richtig! Für mehr kann ich es jetzt auch noch nicht angeſehen wiſſen wollen. Nun ſind wir einig!

Demogeron. Ich möchte als Vorſitzender fragen, ob dieſe Uebereinſtimmung auch in der Geſellſchaft eine allgemeine iſt.

Archibulos. Ich hätte weniger einen Einſpruch zu thun, als eine Belehrung hervorzurufen: ob nicht eine ſubſtantielle Wahrheit außerhalb jenes Proceſſes, den ich vorhin ſchon zugegeben habe, daſtehe als das ewig Feſte. Denn die chriſtliche Kirche hat doch eine gewiſſe Individualität.

Demogeron. Das einzig Feſte iſt der Geiſt der Wahrheit. Alles Uebrige vergeht, auch das Chriſtenthum in Form eines

ſtehenden Glaubensbekenntniſſes. Die Wahrheit kann man nicht ausſprechen Ein für alle Mal; der Geiſt producirt ſie in ſtets neuen Formen, und ſo möchte ich der chriſtlichen Kirche keine Individualität zuſchreiben.

Archibulos. Teleophanes zeigt, daß die urſprünglichen Sätze des Chriſtenthums haltbar ſind in ganz neuen Zeiten. Weil alſo das Subſtantielle, Weſentliche deſſelben ſich immer gleich bleibt, ſo durfte es eben von Teleophanes gerettet werden; ſonſt würde das Specifiſche des Chriſtenthums — ich drücke mich jetzt ſo aus, da das Wort Individualität perhorrescirt wird — verlaſſen.

Teleophanes. So halte ich z. B. die Menſchwerdung für ein in dem Proceſſe der Weiterbildung niemals Aufzugebendes.

Demogeron. Das Specifiſche des Chriſtenthums beſteht immer darin, keine Species zu ſein.

Teleophanes. Es iſt die Welt-Religion.

Demogeron. Der allgemeine Geiſt, der ſich als Geiſt gefaßt hat. So iſt das Chriſtenthum aus jeder Beſchränkung emancipirt, indem es den Geiſt als die abſolute Wahrheit ausſpricht. So geht das Chriſtenthum Hand in Hand mit der Entwickelung der Menſchheit. Dieſe Subſtanz des Chriſtenthums, die nicht in beſtimmte Formen gefaßt werden kann, iſt allerdings ewig.

Teleophanes. Dieß Ewige muß man auch in Worte faſſen können.

Archibulos. Denn der Geiſt des Chriſtenthums iſt nichts Unbeſtimmtes, und als ſpecifiſcher Geiſt auch ausſprechbar.

Demogeron. Was der Geiſt iſt, ſagt auch das Chriſtenthum: nämlich die Einheit des Menſchlichen und Göttlichen, und zwar nicht als eine Syntheſis von Zweierlei; ſondern das Menſchliche iſt durch Negation ſeiner ſelbſt für ſich das Göttliche, welches es ſchon an ſich iſt. Durch dieß Anundfürſichſein des Geiſtes iſt er allerdings beſtimmt.

Teleophanes. Demogeron hat alſo zugegeben als das bleibende Subſtantielle nicht nur die Einheit des Göttlichen und Menſchlichen überhaupt, ſondern auch eine beſtimmte Bedeutung dieſer Einheit. Dieß bitte ich die Freunde, ſich zu merken.

Demogeron. Triumphire nicht zu früh, mein Teleophanes! Eine Species der Auffaſſung des Geiſtes iſt darum noch nicht das Ewige. Die von mir gegebene Auffaſſung der Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur iſt nur Ein Ausdruck der Wahrheit, deren Faſſung noch eine andere ſein kann.

Teleophanes. Nichtsdeſtoweniger, würden wir aufgefordert, ein Glaubensbekenntniß zu entwerfen, etwa auf einer Synode, wie ſie unlängſt die neu-katholiſchen Gemeinden beſchickt haben, ſo würden wir als den erſten Artikel die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur feſtſetzen.

Anchinoos. Da die Erklärung aber immer eines Jeden Vorſtellung überlaſſen bleiben müßte, ſo wäre es ehrlicher, dieſe weite Formel nicht aufzuſtellen, ſondern es der Wiſſenſchaft anheimzugeben, den Inhalt auf engere, und damit feſtere, nicht auf ſolche weite, unbeſtimmte Formeln zurückzuführen. Bindend wäre aber nichts.

Archibulos. Auch ich würde jene weitere Formel nicht für ausreichend halten, aber aus dem entgegengeſetzten Grunde; denn jede religiöſe Geſellſchaft hat die Pflicht, ihren Angehörigen mehr zu bieten, als jenes kahle Dogma.

Anchinoos. Aber immer nicht als Formel, wie denn auch andere Religionen ohne eine ſolche ausgekommen ſind. Im Homer z. B. iſt der ganze Inhalt der Griechiſchen Religion enthalten, wie Herodot ſagt; aber er ſteht nicht als Formel darin. Die Griechen haben keine Bibel gehabt, welche die Religionslehre, wie im Chriſtenthum, fixirte. Ebenſo muß aber auch im Chriſtenthum der Cultus das Weſentliche werden.

Skopas. Als Demogeron auf die Nothwendigkeit eines Glaubensbekenntniſſes eingehen mußte, hat er nur eine hiſtoriſche, keine philoſophiſche Entwickelung gegeben. Wie es ſich äußerlich gebildet habe, hat er ſehr gut gezeigt, nicht aber, daß es aus der Natur der Sache hervorgehen mußte. Was iſt nun dieſe innere Subſtanz des chriſtlichen Glaubens? Ein Chriſtenthum ohne Chriſtus ſtatuirſt Du doch nicht? Alſo mit Chriſtus iſt das Specifiſche des Chriſtenthums unmittelbar gegeben.

Demogeron. Ich habe mich aus zwei Gründen auf die hiſtoriſche Entwickelung beſchränkt, erſtens weil das Glaubensbekenntniß überhaupt nur ein hiſtoriſcher Begriff iſt, zweitens weil die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur das geiſtige Chriſtenthum iſt als exiſtirend in der Gemeinſchaft der Gläubigen. Die erſte Erſcheinung dieſer Gemeinde iſt ein Gewordenes; ohne Urheber kann aber nichts geworden ſein. Nun ſchließe ich weiter: Der hiſtoriſche Chriſtus und das Dogma ſind Eins; er iſt die Wirklichkeit deſſen, was die Gemeinde für wahr hält.

Teleophanes. Der Glaube der Gemeinde enthält im Gegentheil jetzt mehr, als die bloße Wirklichkeit Chriſti; darum habe ich eben in meinem Denkbekenntniß das hiſtoriſche Chriſtenthum durch den Begriff der ewigen Menſchwerdung verjüngen und vollenden wollen.

Demogeron. Die Wirklichkeit des Geglaubten muß immer vorhergegangen ſein; aber allerdings iſt der bloß hiſtoriſche Chriſtus nur ein Moment, welches indeſſen auch wiederum perennirt, indem Chriſtus die Kirche fortwährend regiert.

Hylibates. Die Ergänzungen, welche Demogeron zu ſeinen Sätzen giebt, ſind mir lieb. Denn zuerſt war ihm Chriſtus mit ſeiner allgemeinen Menſchenliebe nur ein moraliſcher Lehrer, — und das ſteht nicht in Teleophanes Glaubensbekenntniß.

Skopas. Meine Fragen haben ihren Zweck erreicht; denn ſie wollten nur aufs Beſtimmteſte Euch ſelbſt dahin leiten, daß nicht die Humanität überhaupt, ſondern die Erſcheinung der Perſon Chriſti und ſeine Menſchwerdung in der Zeit die einzige Glaubensquelle des Chriſtenthums ſei.

Demogeron. Da hätteſt Du ja, was Schelling ſagt und der Poſitivismus. Der Glaubensquell iſt aber vielmehr der Geiſt, inſofern er gewiſſermaßen als ein Naturproduct aus der Erziehung durch die ſich in der Geſchichte entwickelnde Natur der Menſchheit entſpringt.

Anchinoos. Die Quelle des Glaubens iſt alſo die Tradition, ſein Maß aber das Ich.

Hylibates. Wie auch ſchon die Alten ſagten: Der Menſch iſt das Maß der Dinge. Kurz, der Glaubens-Quell iſt allein

der in der Wirklichkeit geltende Geiſt, der ſich in der Zeit in ſeine Unterſchiede auseinanderlegt.

Skopas. Daß ich dem Schellingianismus huldige, iſt ein Vorwurf, der gänzlich an dem feſten Panzer meines guten Bewußtſeins abprallt. Indem ich Chriſtus und die Menſchwerdung zur Quelle machte, wollte ich nur das Vergängliche am Chriſtenthum ſchärfer hervorheben, als Demogeron es gethan hat. So iſt jedes beſtimmte Glaubensbekenntniß nur ein zeitliches. Das Factiſche, was es auch ſei, welches zu Grunde gelegen hat, iſt nur der Anſtoß für eine jede Zeit und eines Jeden Vorſtellung geweſen, um aus dieſem Born ſich ſeinen eigenen Glauben ſelbſtſtändig zu ſchöpfen. Ich bin alſo weit davon entfernt, für den Glauben nur eine objective Grundlage anzunehmen, ſondern ſtimme ganz mit Euch darin überein, daß der Menſchengeiſt, daß Ich ſelbſt das Maß ſei; damit iſt aber auch alle Tradition geſtürzt, die Ihr noch retten wollt.

Teleophanes. Du verfällſt aber damit ins entgegengeſetzte Extrem der abſtracten Subjectivität; denn der Menſchengeiſt iſt ſelbſt wiederum aus der Tradition entſprungen.

Hylibates. Ohne dieſe Tradition, weß Landes iſt der Ich.

Demogeron. Die äußere Quelle wird durch die innere bewährt; ſo daß wir mit Platon ſagen können: Wir haben Alles in uns.

Anchinoos. Das Chriſtenthum iſt nicht aus der Bibel zu erklären, ſondern die Bibel aus dem Chriſtenthum.

Skopas. Da dieß nun aber im Laufe der Zeiten ſich mit dem Glauben der Völker verändert, ſo iſt das Chriſtenthum nur eine einzelne Form der Erſcheinung des Geiſtes, über die er hinauskommt; und das Bleibende am Chriſtenthum iſt allein, ſich in die allgemeine Religion des Menſchengeiſtes aufzulöſen.

Hylibates. Vielmehr bewahrt der Geiſt das Chriſtenthum in ſich, wie wir auch das Griechenthum in uns aufgenommen haben.

Skopas. Im Gegentheil iſt das Griechenthum durchs Chriſtenthum geſtürzt worden.

Teleophanes. Urſprünglich allerdings; und ſo bildet das Mittelalter einen abſoluten Gegenſatz zum Griechenthum. Später müſſen wir aber im neuen Chriſtenthum das Moment des Griechenthums wieder in uns erſtehen laſſen.

Demogeron. So hat Winkelmann, indem er uns den Genius der Griechiſchen Kunſt näher rückte.....

Anchinoos. So haben Leſſing und Herder, durch die Anſchauungen, die ſie uns vom alten Hellas gegeben haben, den chriſtlichen Geiſt unſerer Zeit mächtig gefördert.

Demogeron. Du ſiehſt, o Skopas, Deine Querfragen haben Freund und Feind in wildem Getümmel auf Dich losgehetzt. Dieſe Verwirrung zu bannen, gebe ich Dir nunmehr das Wort gegen die Rede des Teleophanes. Du wirſt in zuſammenhangender Rede Deine Anſichten deutlicher und beſtimmter entwickeln können.

Skopas. Ich habe zuvor die bisherigen Gegner des Teleophanes nur zu ihren äußerſten Conſequenzen treiben wollen, um ihre ſo zugeſpitzten Waffen dann mit deſto mehr Energie ſelber gegen den Teleophanes wenden zu können. Die beiden Freunde wähnten noch auf dem Boden des Chriſtenthums zu ſtehen, während ſie das ganz unbeſtimmte Princip einer allgemeinen Menſchenliebe zur ſittlich-religiöſen Grundlage machten. Hat dagegen durch die individuelle Geſtalt Chriſti das Chriſtenthum allerdings etwas Specifiſches, ſo kann, wer die Menſchwerdung in einer beſtimmten Epoche der Weltgeſchichte nicht mehr annimmt, fürder nicht als Chriſt gelten wollen; denn ohne dieſes Dogma wird dem Chriſtenthum alle Unterlage genommen.

Dieſe Daten, ſind ſie aber Facta, wirkliche Begebenheiten, die ſich einmal in der Proſa der Geſchichte zugetragen haben? Sind ſie nicht vielmehr Producte der ſagenerzeugenden Phantaſie? nothwendige Vorausſetzungen des Selbſtbewußtſeins der Gemeinde? Daß ſie damals vorgeſtellt wurden, und noch jetzt von jedem Chriſten im Zeugniß ſeines Geiſtes angeſtellt werden müſſen, wenn überhaupt eine Gemeinde da ſein ſoll, das iſt das Specifiſche des Chriſtenthums, um weßwillen es immer ein Glaubensbekenntniß

haben muß. Was eine ganz allgemeine, ewige Wahrheit iſt, muß für die religiöſe Vorſtellung ſich in die Geſtalt einer zeitlichen, als vom Abſoluten ſelbſt unmittelbar herbeigeführten Begebenheit kleiden. Darin liegt die philoſophiſche Nothwendigkeit eines Glaubensbekenntniſſes, deren Begründung ich vorhin in den Behauptungen Demogeron's vermißte. Wie dieſe Vorſtellungen aber einmal in der Zeit entſtanden ſind, ſo werden ſie auch wieder mit der Zeit verſchwinden. Und das wurde das Wandelbare am Chriſtenthume genannt, wodurch es ſelbſt dem Untergange ausgeſetzt iſt; denn es iſt, wie alle übrigen, eine hiſtoriſche Religion. Nur die vorſtellende Subjectivität iſt das Bleibende.

Was nun die Rede des Teleophanes betrifft, ſo will ich nicht läugnen, daß ſie reichhaltig genug iſt, um öfter gehört zu werden, wenn man ein vollſtändig begründetes Urtheil darüber fällen wollte. Nur dieß, was eben mit meinen vorigen Fragen und jetzigen Vorderſätzen zuſammenhängt, ſei darüber von mir bemerkt. Was ſoll man nämlich von einem Philoſophen ſagen, der, weit entfernt, das bloß Hiſtoriſche des Chriſtenthums in die allgemeine Idee der göttlich gewordenen Menſchheit zu überſetzen, die Vorſtellungen deſſelben, z. B. den Sündenfall und die Erlöſung, als empiriſche Begebenheiten ausſpricht, die ſich nur einmal im Laufe der Zeiten ereignet hätten, wobei ihm noch das Wunderbare begegnet, daß, ſtatt auf dem Boden der Facticität ſtehen zu bleiben, er vielmehr durch luftige Hypotheſen und gewagte Combinationen eine Thatſächlichkeit begründen will, die nur in den Räumen ſeiner Einbildung wohnt. Da ich aber einmal in die Frageluſt gerathen bin, ſo kleide ich dieß mein Urtheil in eine neue Frage, deren enger Zuſammenhang mit den bisherigen wohl ſattſam erhellt. Denn weil, nach dem Geſagten, der Vorwurf unſeres Vorſitzers, ein Schellingianer zu ſein, nicht mich, ſondern eher den Teleophanes zu treffen ſcheint, ſo rufe ich Dir zu: Wie unterſcheidet ſich Deine Theorie der Menſchwerdung von der Schelling'ſchen? Du ſprichſt von der Perſönlichkeit des Abſoluten, die eine Geſchichte gehabt habe, ganz wie Schelling es thut.

Demogeron. Um den Unterſchied beider Lehren angeben zu können, müßten ſie erſt entwickelt werden.

Skopas. Teleophanes würde dieß am Beſten ſelber thun können.

Teleophanes. Nun denn, ſo ſage ich, daß Schelling, ungeachtet des Proceſſes der göttlichen Perſönlichkeiten, den er annimmt, auch eine über dieſem Proceſſe ſchwebende, ſchon für ſich fertige Perſönlichkeit behauptet, welche der Entwickelung des Menſchengeiſtes auch abſolut transſcendent bleibe. Ich aber habe die Transſcendenz ganz in die Immanenz aufgelöſt, indem ich nur eine relative, für die hiſtoriſche Zeit, ſtatuire; ſo daß ich den diametralen Gegenſatz zu der Schelling'ſchen Auffaſſung bilde.

Skopas. Auch der Schelling'ſchen Transſcendenz biſt Du nicht entgangen, und Deine eigenen Worte zeugen wider Dich. Du ſagteſt: „Die ohne Selbſtgefühl der menſchlichen Individualitäten in einem vorgeſchichtlichen Zuſtande wirkliche Perſönlichkeit des Abſoluten wird im Sündenfall zur Sehnſucht nach einer verlorenen, an ſich ſeienden Vollendung, die in einem transſcendenten Subjecte als erreicht vorgeſtellt iſt.“ Wie kannſt Du nach dieſen expliciten Erklärungen läugnen, die Schelling'ſche Transſcendenz beibehalten zu haben?

Teleophanes. Hätteſt Du meine Worte genauer beachtet, Du würdeſt mir dieſen Vorwurf nicht gemacht haben. Denn ich ſagte: Durch den Sündenfall ſei die Vorſtellung eines transſcendenten Subjects entſtanden; und was ich auf dieſe Weiſe für eine That des ſubjectiven Bewußtſeins ausſpreche, das macht Schelling zu einem objectiven Geſchehen im göttlichen.

Skopas. In Deinem erwähnten Satze ſind deutlich zwei Seiten unterſchieden. Im zweiten Gliede redeſt Du allerdings von einer bloßen Vorſtellung; im erſten aber ſprichſt Du vom Sündenfall als einer wirklichen That, durch welche in der göttlichen Perſönlichkeit eine Veränderung vor ſich gegangen ſei.

Teleophanes. Du legſt mir Schellings Anſichten unter. Bei dieſem Philoſophen erſcheinen allerdings die Elohim, als die drei Perſonen der Gottheit, vor dem Sündenfall in ungetrübter Einheit. Durch den dummen Streich aber, den der Menſch wider Gottes Willen begangen, und damit die ganze Schöpfung in Gefahr gebracht habe, umgeſtürzt zu werden, ſei auch die Gottheit

afficirt worden; es ſei ein Bruch in ſie gekommen. Aus der urſprünglichen Harmonie ſeien die Elohim in Spannung gegen einander gerathen, namentlich die zweite Perſon aus der Einheit des Vaters getreten und in die Materie geſunken. Hier habe ſie (ganz gnoſtiſch) als leidender Sohn einen Läuterungs-Proceß an ſich durchzumachen gehabt, bevor dieſer in menſchlicher Geſtalt aus der Urmaterie im Schooße der Jungfrau hervorgegangen, als Chriſtus auf Erden habe wandeln können, um das ganze Geſchlecht wieder mit dem Vater zu verſöhnen. Habe ich dieß alles behauptet?

Skopas. Ich gebe zu, daß Deine Darſtellung nicht bis zu dieſer Spitze des Phantaſtiſchen ausläuft. Der Sache nach aber behaupteſt auch Du einen durch den ſogenannten Sündenfall in die göttliche Perſönlichkeit eingetretenen Bruch als eine geſchichtliche Begebenheit.

Teleophanes. Der Sündenfall kann etwas Reales und braucht darum doch nicht die That des abſoluten Geiſtes zu ſein.

Demogeron. Der Sündenfall iſt etwas Phänomenologiſches, aber freilich nicht ein vereinzeltes Factum; ſondern er kommt bei jedem Menſchen vor.

Teleophanes. Ich will ausführlicher erklären, wie ich es meine, indem ich dabei von den Prämiſſen ausgehe, die ich, in unſern frühern Unterredungen, über die erſte Weltzeit aufgeſtellt habe. Es wird zugegeben werden müſſen, daß die Geſchichte einen Anfang gehabt hat. Das Menſchengeſchlecht iſt nicht immer im civiliſirten, bürgerlichen Zuſtande geweſen; ſondern der Naturzuſtand der Völker iſt vorausgegangen, damit das Menſchengeſchlecht durch eine Entwickelung zu einem Ziele gelange. Damit dieſe Entwickelung beginnen könne, mußte die Unangemeſſenheit des urſprünglichen Zuſtandes gefühlt werden. Adam und Eva mußten ſehen, daß ſie nackt waren, wie es im Mythus heißt. Dieß erwachende Gefühl der Bedürftigkeit, welches durch die Entwickelung befriedigt werden ſoll, nenne ich den Sündenfall. Barbarei und Rohheit iſt nämlich durchaus nicht der erſte Zuſtand des Menſchen. Der Naturmenſch lebt vielmehr noch in unmittelbarer Einheit mit der Natur, deren Sprache er vollkommen verſteht.

Eine freundlichere, ergiebigere Natur für ein vielleicht auf einen kleineren Raum eingeſchränktes Menſchengeſchlecht, ließ es ein Leben führen, welches von Kämpfen mit der Natur nichts wußte; denn die gigantiſche Thier- und Pflanzenwelt der Urzeit war an den Rand dieſer Oaſis gebannt. Durch die große Kataſtrophe aber, welche die Erde betroffen, iſt der Menſch aus dieſer Einheit herausgefallen und in Gegenſatz gegen die Natur gerathen. So fühlte er ſich beengt und beſchränkt durch ſie; und mit dieſem Gefühle der Bedürftigkeit beginnt die Thätigkeit der Geſchichte.

Skopas. Dieſe Erklärung reicht nicht aus; ſie iſt in der That nur phänomenologiſch, wie auch unſer Vorſitzer ſehr richtig bemerkte. Zum Sündenfall gehört aber die Entfremdung von der Gottheit, und das iſt doch eine beſtimmte That.

Teleophanes. Auch ich berufe mich auf Demogeron's Ausſpruch: Eine beſtimmte That braucht der Sündenfall darum noch nicht zu ſein. Im alten Teſtamente freilich iſt davon die Rede, daß das erſte Menſchenpaar vom Apfel gegeſſen habe. In Wahrheit aber iſt der Sündenfall eine allgemeine, durch die große Kataſtrophe im ganzen Menſchengeſchlecht hervorgebrachte Dispoſition des Gemüths.

Skopas. Auf dem Boden des Bewußtſeins haſt Du ſehr leichtes Spiel. Es bedarf aber einer That. Hier haſt Du jedoch Deine Gedanken nicht klar und conſequent ausgeſprochen. Eine That ſcheinſt Du zwar auch nicht zu läugnen, indem Du eine Idee in die Schranke der Facticität herabziehſt. Dann aber, ich wiederhole es: Wie unterſcheideſt Du Dich von Schelling?

Noemon. Ehe Ihr weiter geht, edle Kämpfer, möchte ich, den Gang der Debatte zu fördern, dem Teleophanes eine eben dahin einſchlagende Frage vorlegen, die ihm vielleicht behülflich wäre, dem Angriff des Skopas auf eine umfaſſendere Weiſe zu begegnen. Warum läßt Du nämlich, mein Beſter, den Sündenfall mit einem Gefühle der Bedürftigkeit, warum nicht lieber, wie unſer Meiſter, mit dem Wiſſen des Guten und Böſen, was offenbar auch bibliſcher wäre, eintreten? Denn ſo wie der Unterſchied des Guten und Böſen gewußt wird, iſt eine Wahl vorhanden und mit der Wahl die Willkür, ſich für das Eine oder das

Andere zu entſcheiden, damit aber eben die Möglichkeit und Fähigkeit, böſe zu ſein.

Teleophanes. Ich bin dem vorigen Redner ſehr dankbar, daß er mir die Gelegenheit giebt, auch ihm zu antworten, ohne darum die flagrante Beſchuldigung des Skopas, daß ich ein Schellingianer ſei, aus den Augen zu verlieren. Zunächſt mache ich nur auf den ſonderbaren Widerſpruch aufmerkſam, in welchen Skopas verfällt. Denn indem er ſelbſt mir vorwirft, daß ich den Sündenfall, den Schelling zu einer That mache, ins pſychologiſche Gebiet der Vorſtellung hineinſpiele: ſo liegt darin ja eben mein Unterſcheidungsmerkmal von Schelling, das der Freund mir gegenüber von mir zu wiſſen verlangt. Der Sündenfall iſt mir eine Thatſache des Bewußtſeins; aber indem auch Schelling nicht von einer beſtimmten That ſpricht, ſondern es mir zugeben würde, wenn ich den Sündenfall als einen allgemeinen Trieb des Menſchengeſchlechts, ſich in die Entwickelung der Geſchichte zu ſtürzen, bezeichnen wollte, ſo hat Skopas wiederum Recht, darin den Punkt zu ſehen, wo ſich Schelling's und meine Anſichten berühren.

Dieß iſt auch der Punkt, von dem aus ich der Aufforderung Noemon's genügen kann. Denn der Entwickelungstrieb der Menſchheit iſt eben die Kategorie, in welcher meine Definition des Sündenfalls, das Gefühl der Bedürftigkeit, und die von Noemon geforderte, die Erkenntniß des Guten und des Böſen, in Eins zuſammenfallen. Indem nämlich nach der großen Kataſtrophe die Arbeit aufhörte, ein Spiel mit der ergiebigen Natur zu ſein, und im Schweiße des Angeſichts zu bitterem Ernſte wurde, mußte das Individuum ſich im Kampfe gegen die Natur und die anderen Individuen ſeine Genüſſe ertrotzen. Es iſt klar, daß, ſo wie die Arbeit — d. h. das Sich-Negativ-Verhalten gegen die Objectivität — das Princip des Genuſſes wird, Jeden die Selbſtſucht treibt, zur Befriedigung des erwähnten Gefühls der Bedürftigkeit, ſich auf Koſten Anderer durch eigene Induſtrie Genüſſe zu verſchaffen, da die Natur nicht mehr Allen gleichmäßig und von ſelbſt Befriedigung darbot. So entſteht mit dem unrechtmäßigen Mehrhaben, wie Ariſtoteles es nennt, ſogleich das

Böſe; und die harmloſe Ruhe des Urzuſtandes iſt in das raſtloſe Treiben der geſchichtlichen Thätigkeit übergegangen.

Kehre ich nun zu meinem urſprünglichen Gegner zurück, ſo liegt in dem vorhin zugegebenen Anknüpfungspunkte meiner Anſichten an die Schelling'ſche Theoſophie auch wieder der Grund-Unterſchied verborgen, daß Schelling jene allgemeine That des Menſchengeſchlechts etwas barock als die wirkende Urſache eines objectiven Leidens in den transſcendenten Perſönlichkeiten des Abſoluten ausſpricht. Das Verhältniß des Göttlichen und Menſchlichen iſt ſo bei Schelling ein ganz äußerliches, während ich den Proceß des in die Geſchichte tretenden Menſchengeiſtes als eine eigene Phaſe des ihm immanenten Abſoluten faſſe, das ſich für ſich und in ſich ſelbſt in jener Entwickelung auslegt. So lange das Individuum, im allgemeinen Geiſte lebend, der paradieſiſchen Einheit mit demſelben genoß, hatte auch die allgemeine Subſtanz ſich vom individuellen Geiſte noch gar nicht losgeriſſen. Dieſen Standpunkt, den die rechte Seite mir als meine eigene Anſicht andichtet, ſetze ich als den vorgeſchichtlichen. Sünde, Selbſtſucht, kurz das Böſe iſt unter dieſen Umſtänden gar nicht denkbar, weil das Individuum in vollſtändigem Parallelismus mit der Subſtanz, für ſich ſelbſtlos, nur das allgemeine Selbſt in dunkelem Vernunft-Inſtincte bethätigte. Nachdem aber die erwähnten Urſachen das Selbſtgefühl im endlichen Individuum erweckten (denn durch die Arbeit lernte es ſeine Kräfte kennen und wurde ſich ſeiner Selbſtſtändigkeit bewußt), entſprang damit im Schooß des Abſoluten ſelbſt das Andere ſeiner in Form des Andersſeins, während es vorher noch harmoniſch in ihm weilte. Das iſt durchaus die That des Endlichen ſelbſt, die That des auf ſich ſelbſt vertrauenden, ſich ſelbſt zum Zwecke machenden Individuums, welches eben damit das Abſolute aus ſich heraus in eine transſcendente Ferne wirft. Daher heißt es im Mythus, daß Adam und Eva nicht mehr mit Gott in Eden wandelten, ſondern ſich vor ſeiner Stimme verbargen, — weil ſie aufgehört hatten, dieſelbe in ihnen zu vernehmen. Wie das Individuum ſich in ſeiner Selbſtſucht als ein Einzelnes fühlt, ſo faßt es auch das Göttliche als ein ihm gegenüberſtehendes Einzelne: d. h. es ſtellt ſich den allgemeinen Geiſt

als dem Menſchen transſcendent vor, da er durch die Sünde zu einem fremden Object geworden iſt. Der Proceß der Menſchheit aber iſt, dieſe Transſcendenz wieder zu überwinden, das ferne Object wieder als unſer eigenes Weſen zu faſſen. Wie die Vorſtellung der Transſcendenz eine beſtimmte That war, ſo hat ebenſo eine zweite beſtimmte That eintreten müſſen, die auch eine pſychologiſche That geweſen iſt im Geiſte Eines Individuums, welches ſagte: Ich bin ſelbſt der allgemeine Geiſt, Ich bin Gott. Dieſes Individuum iſt Chriſtus geweſen: er hat ſich als Eins mit dem Vater gewußt. Wie aber, ich wiederhole es, in Adam alle Menſchen gefallen ſind, ſo iſt auch die in Chriſtus noch vereinzelte That eine allgemeine der Menſchheit geworden. In dieſem Sinne iſt Erlöſung und Sündenfall eine beſtimmte That. Aber wie Beides im Fortſchritt ſeiner Entwickelung ſich zur Allgemeinheit erhebt, indem es ſich in allen Einzelnen vervielfältigt: ſo verwandelt es ſich auch aus einer bloßen Thatſache zu einer bewußten Handlung, zu einer Thathandlung, wie mein edler Freund aus Oſten ſich ausdrückt. Während in der katholiſchen Kirche Chriſti Kreuzigung und Auferſtehung im Meßopfer auch jetzt noch eine nur ſtets ſich wiederholende bloße Thatſache iſt, die, als objectives Geſchehen, den Individuen äußerlich bleibt: ſo iſt dagegen im Proteſtantismus dieſe Converſion nicht mehr eine Begebenheit der Sinnenwelt, ſondern eine Gemüthshandlung, eine pſychologiſche Thatſache, da im Geiſte jedes Einzelnen Chriſtus die ſich einzeugende, und ſomit erlöſende Gottheit iſt. So iſt mir Alles ein menſchliches, aber darum nicht minder allgemeines Thun, während es bei Schelling ein ganz individuelles, und darin doch göttliches bleiben ſoll.

Doch auch in dieſem Unterſchied gegen Schelling, glaube ich die richtige Seite entdeckt zu haben, welche der Schelling'ſchen Darſtellung nicht fehlt. Es wäre nämlich einſeitig, den ſo eben beſchriebenen Entwickelungsgang für etwas bloß Menſchliches anzuſehen; er iſt auch göttlich. Denn das Menſchliche und Göttliche ſind ja Eins. Indem ſie ſich aber im Sündenfall auch als Andere gegeneinander ſetzen, ſo iſt dieß, da zum realen Andersſein Zwei gehören, ein doppeltes Thun. Obgleich der Sündenfall alſo

eine pſychologiſche That im Menſchen iſt, ſo hört er darum doch nicht auf, ein Moment der göttlichen Entwickelung zu ſein, weil das ſubjective Bewußtſein mit dazu gehört; und ſo nehme ich von Schelling das Princip einer theogoniſchen Entwickelung auf. In der Einführung dieſes Gedankens in die Philoſophie könnte man gewiſſermaßen die Nothwendigkeit des Schelling'ſchen Auftretens in unſerer Metropole der Wiſſenſchaften ſehen.

Der Abfall des Menſchen von Gott muß ſich auch darſtellen als ein vom Abſoluten ausgehendes Verſtoßen des Endlichen von ſich, — das Austreiben aus dem Paradieſe mit dem flammenden Schwerte. Denn das Abſolute iſt das innere Weſen des Menſchengeiſtes; und die Entwickelung, von welcher die Erſcheinung getroffen wird, berührt auch das Weſen. Die Idee in ihrer ſtarren Unbeweglichkeit feſthalten zu wollen, ſo daß alle Lebendigkeit der Entwickelung nur ins menſchliche Treiben falle, iſt eben der Grundfehler der Anſicht des Skopas. Ungeachtet des Wechſels der Erſcheinung in der abſoluten Perſönlichkeit muß dieſe dann aber auch allerdings das conſtant mit ſich Uebereinſtimmende bleiben. Ich habe in unſern frühern Debatten zu zeigen geſucht, wie die in den ſechstauſendjährigen Entwickelungsgang eines transſcendenten Subjects auseinandergeriſſenen Momente des Abſoluten ſich, wenn ich das Ziel beachte, mit dem Wiedererreichen der Immanenz des abſoluten Gottesbewußtſeins aus der Erſcheinung der Transſcendenz wieder in die urſprüngliche Harmonie zuſammenfinden; ſo daß es nach der Vollendung der theogoniſchen Entwickelung ſo gut iſt, als wäre ſie nie dageweſen, da die Gewalt der Zeit mit der Idealiſirung derſelben gebrochen ſein wird. Daß ich aber auch hierin wieder Schelling diametral entgegengeſetzt bin, iſt ſchon vorhin von mir bemerkt worden. Denn Schelling bleibt auch die durch die Erlöſung wieder aus der Entfremdung zur Immanenz zurückgekehrte göttliche Perſönlichkeit eine dem Menſchengeſchlecht ewig transſcendente.

Deine Frage, verehrter Skopas, glaube ich hiermit hinlänglich beantwortet, damit aber auch Deine Vorwürfe vollkommen beſeitigt zu haben. Ich vergebe der Würde der Idee, wie Du fürchteſt, nichts, indem ich ſie in das Gebiet des Thatſächlichen

herabziehe. Verſchmähte ſie dieſe Seite ihrer eigenen Erſcheinung, ſie bliebe eine leere Abſtraction. Aber ich laſſe ſie auch nicht in dem Pfuhle der Endlichkeit untergehen, ſondern ſich daran nur die Seite ihrer concreten Erſcheinung nehmen. Du faſſeſt das Gebiet der Endlichkeit für ſich in ſeiner Abſolutheit auf; und wer ſteht uns dafür, daß Du dann noch ein anderes Abſolutes haſt, als ein, wie bei Kant, bloß in den Idealen des Menſchengeiſtes lebendes. Schelling zieht die theogoniſche Entwickelung gänzlich in die Sphäre eines objectiven (freilich eingebildet objectiven) Geſchehens hinauf, und macht ſie ſelbſt zum Abſoluten, ſtatt daß in meiner Darſtellung dieß Schelling'ſche Princip nur ein Moment iſt, das ich auch in die anundfürſichſeiende Vollendung des Abſoluten wieder aufzulöſen weiß. Gälte auch Dir, mein Skopas, der Unterſchied der Idee und der Facticität nicht mehr als ein abſoluter, Du hätteſt mir Deinen Einwand, daß ich ſchellingiſire, nicht gemacht.

Skopas. Einem Geübtern als mir würde es ſchwer ſein, dieſe neue lange Rede im Ganzen zu beantworten. Auch hier will ich mich alſo auf die hervorſtechendſten Einzelnheiten beſchränken. Laſſe ich auch die metaphyſiſche Frage über das Verhältniß der Idee zur Wirklichkeit bei Seite, ſo haſt Du doch in der Anwendung Deiner Principien zwei Dinge verbunden, die in gar keinem Zuſammenhange ſtehen: und zwar zweimal hintereinander: Einmal verwechſelſt Du nämlich Imaginiren und Intelligiren. Der Sündenfall und die Erlöſung ſoll nach Dir Entwickelung einer Idee ſein. Sehr ſchön! Aber die Vernunft geht Dir mit Deiner Einbildungskraft durch. Alles, was Du von der Sünde zu ſagen weißt, ſind nur Facta der Imagination. Durch Imaginiren iſt aber noch nie eine Sünde entſtanden. Ja, in Deiner Rathloſigkeit, ſie zu erklären, greifſt Du nach den erſten beſten Erſcheinungen, welche Dir die Gegenwart darbietet. Du verſchmähſt es ſogar nicht, zu dem Ende auf die Principien des jetzt ſelig entſchlafenen hieſigen Local-Vereins zum Beſten der arbeitenden Klaſſen zu fußen; denn der wollte auch zu Gunſten der Proletarier, daß jeder Genuß durch Arbeit vermittelt werde. Und dann wiederum, was hat jene Natur-Kataſtrophe mit dem Sündenfall zu thun? Was iſt dieſe überhaupt?

Teleophanes. Den erſten Punkt anlangend, möchte ich eben behaupten, daß die Sünde das Herabfallen des Intelligirens ins Imaginiren, kurz, wie Jacob Böhme in ſeiner myſtiſchen Tiefe ſagt, das Sich-in-ſich-hinein-Imaginiren des Ich iſt. Was aber zweitens die Natur-Kataſtrophe betrifft, ſo verſtehe ich darunter die geologiſche Revolution, welche die Erde betroffen hat.

Skopas. Das iſt ja aber etwas ganz Aeußerliches, kein Moment des Bewußtſeins, wie das Imaginiren, wenn ich es Dir auch als das Princip der Sünde zugeben wollte; und darin ſehe ich eben, wie durchaus Incohärentes Du zuſammenwirfſt.

Teleophanes. Nicht ſo ſehr, als es den Anſchein hat. Denn durch dieſe Kataſtrophe iſt der Menſch ein ganz anderer geworden, wie überhaupt die umgebende Natur den größten Einfluß auf den Charakter des Menſchen ausübt. So fließt aus jener Kataſtrophe der harte Kampf des Menſchen mit der Natur, die Nothwendigkeit der Arbeit, die Selbſtſucht und das Böſe, wie ich es ſchon öfter entwickelt habe. Und alle dieſe Momente des Menſchengeiſtes ſind kein Imaginiren, ſondern ein reales Thun.

Skopas. Laß in einem Lande, mein Freund, einen Vulcan entſtehen, oder irgend ein ähnliches furchtbares Natur-Ereigniß, eine „Kataſtrophe," wie Du es nennſt, entſteht damit unter den Menſchen dieſes Landes der Sündenfall? Nochmals, ich finde keinen Zuſammenhang zwiſchen der rein äußerlichen Erd-Revolution und der pſychologiſchen Umkehrung des Menſchen im Sündenfall.

Teleophanes. Die Sache ſcheint mir doch einfach genug. Denn wenn Du nicht läugnen kannſt, daß der phyſiſche Charakter Griechenlands, Englands, Italiens oder Rußlands im innigſten Zuſammenhange mit dem geiſtigen Standpunkt ihrer Bewohner ſteht: ſo muß eine ſo mächtige Kataſtrophe, die den ganzen Erdball durch Erzeugung eines rauhern Tons der Atmoſphäre umwandelte, doch auch das ganze Menſchengeſchlecht verändert haben, indem ſie durch Erſchwerung der Befriedigung der Bedürfniſſe die ſelbſtſüchtigen Triebe erſtarken ließ, was eben den Sündenfall bewirkte.

Skopas. Behaupteſt Du dieß im Ernſte, dann ziehe ich Schellings Anſicht vor, der doch von einer kosmiſchen Revolution,

von kosmiſchen Potenzen ſpricht, die den Sündenfall herbeigeführt hätten.

Teleophanes. Das kosmiſche Moment in der Erd-Revolution läugne ich keineswegs. Sprach ich nicht davon, daß die Stellung der Erde gegen die Sonne eine ganz andere geweſen ſein könnte? Denn bekanntlich hat in der präadamitiſchen Zeit ein Palmenklima am Nordpol geherrſcht. Wie aber die kosmiſchen Mächte gewirkt haben mögen, weiß ich allerdings nicht anzugeben.

Skopas. Das iſt eben der Punkt. Geſchichtlich iſt die von Dir erdichtete Wirkung einer ſolchen Kataſtrophe nicht nachzuweiſen: es ſei denn, daß Du, wie es allerdings den Anſchein hat, etwa den Platoniſchen Mythus von der Atlantis für eine geſchichtliche Thatſache ausgeben willſt.

Teleophanes. Du verlangſt, daß das Vorgeſchichtliche geſchichtlich ſei, und als ſolches nachgewieſen werden könne.

Skopas. Wenn Du einen ſolchen Zuſammenhang behaupteſt, mußt Du ihn auch nachweiſen.

Teleophanes. Ich weiſe ihn erſtens und hauptſächlich durch den Gedanken nach. Zweitens aber beſtätigen alle Traditionen der Völker **a posteriori** meine **a priori** aufgeſtellte Behauptung.

Skopas. Welche Traditionen ſetzen den Sündenfall zugleich mit der Kataſtrophe, und als Folge derſelben? Die Moſaiſche nicht. Denn nach ihr kommt die Sündfluth erſt lange nach dem Sündenfall.

Teleophanes. Ich habe als Grund dieſer Verwechſelung bereits in unſerem erſten Geſpräche die moraliſche Richtung der Hebräiſchen Tradition angegeben. Doch blickt der Sache wahrer Hergang ganz deutlich durch die feine Hülle des Mythus hindurch. Denn was Moſes die Schöpfung nennt, iſt ja eigentlich die große Kataſtrophe, und ſo folgt in dem einen Fragmente der Geneſis der Sündenfall in der That erſt auf dieſe Naturbegebenheit, von der die darauf beſchriebene Sündfluth nur als die Nachwehe gelten kann; und die im andern Fragmente vorkommende Schilderung einer Patriarchenzeit vor der Sündfluth enthält eigentlich auch das von mir Behauptete, daß der Erd-Revolution ein

Stand der Unſchuld des Menſchengeſchlechts vorhergegangen ſei. Ferner finde ich meine Annahme im Griechiſchen Mythus des Deukalion und der Pyrrha beſtätigt, welche nach der großen Kataſtrophe Steine hinter ihre verhüllten Häupter geworfen haben ſollen, um das Menſchengeſchlecht wieder zu erneuen; weßhalb der Dichter ſagt, daß wir ein **genus durum et intractabile** ſeien:

Et documenta damus, qua simus origine nati.

Skopas. Die Griechiſche kennt keinen Sündenfall und kein Böſes; die Tradition iſt alſo gegen Dich.

Teleophanes. Die Griechen kennen doch ein goldenes Zeitalter und den Verluſt deſſelben: ebenſo die Römer in ihren ſybilliniſchen Büchern die Wiederkehr des urſprünglichen Zuſtands unter der Herrſchaft des Saturn:

— redeunt Saturnia regna.
Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo.

So finde ich vom philoſophiſchen Gedanken, den ich ausgeſprochen habe, die unverkennbarſten Spuren in den Ueberlieferungen der Vorzeit wieder.

Skopas. Gieb dieſe Spuren auch in der Natur an.

Teleophanes. Die Geologie zeigt, daß im heutigen Grönland einſt Farrenkräuter gewachſen ſind.

Hylibates. Sprecht doch nicht von Wurzeln und Kräutern, ſondern kehrt zum philoſophiſchen Gedanken zurück.

Demogeron. Was hier verhandelt wird, mein Guter, iſt philoſophiſch; und wir müſſen die Kämpfenden gewähren laſſen.

Hylibates. Es iſt nicht philoſophiſch, weil es ungeſchichtlich iſt. Die Geſchichte fängt mit der Geſchichte an. Teleophanes aber kennt eine Geſchichte vor der Geſchichte. Er nimmt ein Menſchengeſchlecht an, das durch die Revolutionen der Erde ſelber in Verwirrung gerathen ſei. Davon wiſſen die Geologen aber Nichts. Als jene Revolution vor ſich ging, gab es noch kein Menſchengeſchlecht; denn es haben ſich keine menſchlichen Gebeine in den Gebirgsſchichten auffinden laſſen. Beſſer iſt es daher, wir fragen, wie hat Columbus die Amerikaner, Cook die Otaheitier gefunden. Nur vom Vorgeſchichtlichen können wir nicht ſprechen.

Demogeron. Du erklärſt Dich alſo gegen den Teleophanes?

Mehrere Freunde. Ja wohl! Sogar ſein älteſter Kampfgenoſſe läßt ihn hier im Stich.

Teleophanes. Meine Entgegnung liegt ſchon im Bisherigen. Uebrigens ſind Hylibates' Worte eher für mich, als gegen mich. Denn man findet noch heute einfache Völkerſtämme, wo jener vorhiſtoriſche Zuſtand der gegenwärtige iſt. Im Zuſtand der Nomaden iſt noch jetzt der paradieſiſche der Urzeit nicht ganz untergegangen, der Sündenfall alſo eigentlich noch nicht eingetreten. Denn ſolche Völker kämpfen noch nicht um das Mein und Dein, und der Neid iſt ihren Gliedern fern; Abels Todſchlag durch Kain liegt alſo noch vor ihnen. Iſt eine Gegend abgeweidet, liefert ſie ihnen keine hinlängliche Nahrung mehr, ſo zieht die ganze Horde weiter, und Jeder ſchlägt ſeine Hütte von Neuem ruhig neben der des Andern auf. Man verlange nicht beſtimmte Daten über eine Zeit, die ich die vorgeſchichtliche genannt habe. Kann man aber, wie mein edler Freund aus Oſten angedeutet hat, die Geſchichte der Zukunft aus dem Gedanken conſtruiren: ſo ſehe ich nicht ein, warum man nicht, freilich immer nur dem allgemeinen Weſen nach, auch den Charakter der vorgeſchichtlichen Zeit zu ſchildern im Stande ſein ſollte.

Deinologos. Nun denn, ſo ergreife ich gegen Dich der Reihe nach das Wort, um nicht aus dem Mangel hiſtoriſcher Daten, ſondern aus philoſophiſchen Principien zu argumentiren. Teleophanes hatte einen geſchichtlichen Uebergang aus dem Paradieſe in die Entwickelung der Weltgeſchichte als philoſophiſch nothwendig behauptet. Aus der philoſophiſchen Nothwendigkeit fließt aber gerade das Entgegengeſetzte. Denn der Menſch ſteht, ſeiner innern Natur nach, in nothwendigem Zuſammenhang mit andern Menſchen. Durch dieſen Zuſammenhang iſt eine urſprüngliche Reibung der Individuen gegen einander, und damit ſogleich die Sünde gegeben. Schon im Familienleben, welches doch urſprünglich von der Natur dem Menſchen verliehen iſt, iſt der Begriff des Böſen enthalten, indem die Kinder durch die elterliche Zucht zum Guten geführt werden ſollen, d. h. zum Abthun ihrer natürlichen Selbſtſucht. Worauf ſtützeſt Du es alſo, daß das Menſchengeſchlecht erſt einen ſolchen Stand der Unſchuld

ſollte durchgemacht haben? Mit ſeinem erſten Beſtehen war es in der Sünde. So mußt Du Dir nicht denken, als ob keine Zerwürfniſſe unter den Nomaden herrſchten. Cook's Inſulaner waren zwar menſchenfreundlich; aber er fand eine gewiſſe Ordnung, einen geſetzlichen Zuſtand unter ihnen. So iſt der Bruch des Böſen auch unter ihnen da geweſen; denn Geſetze und Verfaſſung ſetzen ſchon das Böſe voraus. Durch den bibliſchen Mythus iſt Teleophanes hingeriſſen worden zu einer ſolchen ſpeculativen Entwickelung einer in den Sündenfall gerathenen Menſchheit. Vielmehr hat jedes Volk ſich auf ſeine Weiſe einen paradieſiſchen Zuſtand ausgemalt, als das Ideal, zu dem es hinſtreben will.

Aber auch die poſitiven Daten der Erfahrung widerlegen die Sätze des Teleophanes. Wie kann nachgewieſen werden, daß die Menſchen urſprünglich in einem glücklichern Klima gelebt haben? Eine ſolche Behauptung würde mit der bibliſchen Anſicht von einem einzigen erſten Menſchenpaare im Garten Eden zuſammenfallen. Dieſe Anſicht muß aber nach dem jetzigen Standpunkt der Naturwiſſenſchaften aufgegeben werden. Sind alſo, wie die unüberwindlich feſten Racen-Unterſchiede unbedenklich anzunehmen zwingen, in den verſchiedenen Gegenden der Erde Menſchen in Menge entſtanden, ſo haben ſie ſich auch nicht alle in der glücklichſten Umgebung befunden, ſondern ſind gleich im Beginne ihrer Exiſtenz in Noth und in Bedürfniſſe, d. h. im Kampf mit der äußern Natur, und damit auch unter ſich ſelbſt geweſen. Und ſo iſt auch von dieſer Seite her klar, daß für die Menſchen gleich mit ihrer Exiſtenz die äußere Bedingung der Sünde, und damit deren Erſcheinung vorhanden geweſen iſt.

Teleophanes. Daß mich der Hebräiſche Mythus nicht verleitet hat, zeigte ſchon Skopas dadurch, daß derſelbe eher gegen mich iſt, und ich ihn alſo erſt kritiſch interpretiren mußte. Auch iſt die mildere Temperatur der präadamitiſchen Zeit ein geologiſches Factum. Doch um mich auf die philoſophiſche Argumentation, die der letzte Redner ja auch an die Spitze ſeines Angriffs ſtellte, zu beſchränken: ſo bemerke ich, daß er einen Paralogismus begeht, indem er, um die Urſprünglichkeit der Sünde darzuthun, das vorausſetzt, woraus ſie folgt. Du ſagſt, eine Familie iſt immer da

geweſen. Aber die Familie iſt ſchon ein ſittlicher Zuſtand, der erſt das Reſultat einer Bildung ſein kann. Wo Geſetze vorhanden ſind, da werden ſie freilich übertreten; aber das Geſetz iſt nicht das Urſprüngliche. Das Geſetz und die Verfaſſung ſind erſt entſtanden, nachdem zum erſten Mal durch die veränderten Naturverhältniſſe eine ſolche Anreizung zur Selbſtſucht unter den Menſchen erzeugt wurde; das Bedürfniß zu einem Geſetze iſt alſo erſt vorhanden, nachdem es verletzt worden. Der Urſprung des Geſetzes und der Familie (denn Ehe heißt Geſetz) iſt mithin etwas Geſchichtliches. Wie das Geſetz aber erſt nach der Verletzung, ſo iſt die Verletzung wieder erſt nach der Nichtverletzung hervorgekommen. Der Zuſtand, wo die Uebertretung des Geſetzes noch nicht war, iſt alſo der urſprüngliche; und ſo iſt auch die Familie, namentlich als Monogamie, nicht ein nothwendiges Element der erſten, vorhiſtoriſchen Weltzeit. Dieß Entſtandenſein der Familie mache ich mich anheiſchig, Dir aus der Natur des Menſchen ſelbſt nachzuweiſen. Die Familie iſt nämlich, als ſittliches Verhältniß, ein geiſtiges; alles Geiſtige entſteht aber nur durch Freiheit. Da das Freie nun das iſt, was der Menſch durch ſeine eigene That erringt, ſo kann es ihm nicht von der Natur mitgegeben ſein. So iſt das Eigenthum, der Staat und jedes ſittliche Verhältniß ein erſt durch den Menſchengeiſt Errungenes.

Skopas. Wie willſt Du die Fortpflanzung des Menſchengeſchlechts ohne Familie erklären?

Dikodomos. Die Thiere pflanzen ſich auch ohne Familie fort; Geſchlechtsverbindung iſt noch keine Familie.

Deinologos. Wir müſſen wohl unterſcheiden die menſchlichen Sphären, welche reines Product des freien Geiſtes ſind: wie Eigenthum, Verträge, Staat — und dieſe gebe ich als erſt durch Freiheit Errungene zu —; von denen, welche eine Naturnothwendigkeit zur Baſis haben, von der Familie. Die Verſchiedenheit der Geſchlechter iſt ein durch die Natur ſelbſt Gegebenes. Da aber die Natur des Menſchen von Haus aus keine bloß thieriſche, ſondern eben eine menſchliche, freie iſt: ſo wird das Geſchlechtsverhältniß unter den Menſchen ſogleich und von Haus aus ein durch die Freiheit beſtimmtes, alſo ein ſittliches ſein; und das

ſittliche Verhältniß der Geſchlechter iſt ja die Familie. In dieſer Auffaſſungsweiſe iſt dann allerdings die Familie ein durch die Natur ſelbſt Gegebenes. Freilich wird ſie Anfangs nur ſehr unentwickelt geweſen ſein, ſie mag die Form der Polygamie gehabt haben; aber auch die Polygamie der Orientalen iſt Familie. Die dem Begriffe der Familie gemäßen Fortentwickelungen fallen dann allerdings erſt in die geſchichtliche Bewegung. Die durch die Natur ſelbſt gegebene Verbindung der Geſchlechter aber iſt von Hauſe aus in menſchlicher Form, alſo als eine geiſtige Einheit geweſen, wenn auch nicht gleich in der vollſtändigſten, reinſten Form. Wenn Teleophanes dieß läugnet, ſo hebt er die ſittliche Natur des Menſchen als eine ihm immanente auf.

Demogeron. Der Punkt der Controverſe iſt der: Teleophanes behauptet den Sündenfall als eine hiſtoriſche Thatſache. Dieß iſt von Skopas angegriffen worden, indem er in einer ſolchen angeblichen Thatſache nur eine Idee erkennen will. Deinologos hat dieſen Angriff dadurch unterſtützt, daß er das Böſe als ein mit der Exiſtenz des Menſchen ſelbſt Gegebenes nachweiſen will. Auch er läugnet alſo den Sündenfall als eine Begebenheit, die ſich erſt ſpäter im längſt exiſtirenden Menſchengeſchlechte zugetragen habe; und die Idee, aus welcher er dieſe Thatſache unmittelbar ableiten will, iſt ihm die Natur des Menſchen ſelbſt. Nach dieſem kurzen Rückblick, der mir nothwendig ſchien, ertheile ich dem Teleophanes das Wort, um dem Deinologos zu antworten.

Teleophanes. Ich habe zunächſt gegen den letzten von Deinologos aufgeſtellten Punkt mich zu erklären. Eigenthum, Verträge, Staat ſtellt er auf die eine Seite, die Familie auf die andere. Dieſen Unterſchied kann ich nicht zugeben; die Familie iſt nicht weniger, als jene andern Sphären, ein erſt ſpäter durch die Freiheit des Geiſtes Errungenes. Denn dem Eigenthum, dem Staate liegt ebenſo, wie der Familie, ein natürliches Element zu Grunde, aus welchem dann erſt ſpäter das ſittliche Verhältniß hervorgeht. Wie nämlich die ungebundene Vermiſchung der Geſchlechter das Naturmoment der Familie iſt, ſo iſt das Naturmoment des Eigenthums der Beſitz, die Geſelligkeit das des Staats. Weil ich das Naturmoment als ſolches überall ſeiner Verſittlichung

vorangehen laſſe, hebe ich darum aber noch nicht die Immanenz der ſittlichen Natur im Menſchen auf, wie Deinologos ſchließt, indem er die Immanenz eines Verhältniſſes aus dem urſprünglichen Mitgegebenſein ableitet. Das läugne ich durchaus. Bei der Immanenz kommt es allein auf die Freiheit des Geiſtes an. Damit ein Verhältniß ſittlich ſei, muß es errungen werden: d. h. es muß ein Zuſtand vorangehen, wo es nicht da geweſen iſt. Nur das aber iſt dem Menſchengeiſte immanent, was er ſich durch eigene Kraft erworben hat; dazu bedarf es nun immer der Zeit. Das Immanente iſt alſo, obgleich ein der Zeit nach ſpäter Entſtandenes, doch der Natur und der Würde nach das Erſte. Wäre die Familie aber dem Menſchengeſchlecht ſogleich bei ſeinem vom Gegner behaupteten Entſtandenſein mitgegeben, ſo würde ſie eben deßwegen vielmehr nicht immanent, ſondern von Außen gekommen ſein; denn ſie wäre nicht ſeine eigene That. Die ſittlichen Verhältniſſe ſind dem Menſchengeſchlecht alſo nicht Mitgift der Natur.

Aber (könntet Ihr, meine Freunde, mir hier einwerfen) wenn Ehe und Familie erſt ſpäter entſtanden ſind, ſo wäre thieriſche Begattung, natürliche Wildheit und dergleichen das, womit das Menſchengeſchlecht anfinge. Dem iſt aber nicht alſo. Der urſprüngliche Zuſtand war vielmehr, wie ich in unſern Reden „Ueber die Perſönlichkeit des Abſoluten“ entwickelt habe, das Allleben, die Gemeinſamkeit des Seins und des Bewußtſeins. In dieſem Zuſtande war von keinem Eigenthum, Ehe, Familie, Staat die Rede. Hier ſchloß die urſprüngliche Gemeinſamkeit des Beſitzes die Sünde gegen das Eigenthum ebenſo aus, als die ungebundene Vermiſchung der Geſchlechter ohne fleiſchliche Sünde war. Denn in dem urſprünglichen Alleben tauchte noch gar keine Particularität und Eigenwilligkeit auf. Erſt als der Einzelne ſich etwas Einzelnes ausſchließlich arrogiren, ein Weib, eine Weide für ſich allein in Anſpruch nehmen wollte, entſtand die Nothwendigkeit eines geſetzlichen Beſitzes Beider, alſo Eigenthum und Ehe. Daher ſind beide Verhältniſſe auch ſchon in der Griechiſchen Mythe als entſtandene ausgeſprochen. Ceres und Triptolem, welche dieſe ſittlichen Zuſtände eingeführt haben ſollten, wurden damit von den

Griechen auch als die erſten Gründer der Civiliſation gerühmt. Und nun erſt wird der Rückfall in das bloß natürliche Verhältniß Sünde, während vorher die natürlichen Elemente der ſittlichen Verhältniſſe die natürliche Sittlichkeit des goldenen Zeitalters conſtituirten.

Deinologos. Ehe Du in Deiner Erwiederung weiter gehſt, möchte ich fragen, welche Bedeutung denn dieſer ganze Zwieſpalt habe? was es der Philoſophie darauf ankomme, ob das Böſe als ein dem Menſchen Urſprüngliches oder als ein ihm erſt Gewordenes angenommen wird? Indeſſen für das philoſophiſche Syſtem des Teleophanes, für ſeine ganze Weltanſchauung iſt der Sündenfall ein weſentliches, unerläßliches Moment. Betrachten wir daher überſichtlich dieſe Weltanſchauung noch einmal in ihrer Ganzheit, wie er ſie in der von ihm herausgegebenen „Epiphanie der ewigen Perſönlichkeit des Geiſtes," mithin in den frühern Discuſſionen dieſer Geſellſchaft, ausführlich dargeſtellt und in ſeinen Verantwortungen gegen Skopas und meine Angriffe nunmehr wiederholt und ergänzt hat.

Nach ihm hat das Abſolute ſeine Entwickelung in der Zeit als ein Moment in ſich. Als eine ſolche gilt ihm aber nur die geiſtige Entwickelung des Menſchengeſchlechts. Dieſe habe einen zeitlichen Anfang genommen; ſie müſſe alſo auch ein Ende erreichen. Das Ende ſei die vollendete Entwickelung des Menſchengeſchlechts; mit ihr ſei das Abſolute adäquat realiſirt. Durch dieß Reſultat der Entwickelung in der Zeit werde dann die Zeit ſelbſt aufgehoben; dieſe erweiſe ſich eben hiermit ſelbſt nur als ein vorübergehendes Moment des Abſoluten, und dieſe Aufhebung der Zeit durch die Entwickelung in der Zeit — das ſei die Ewigkeit. Die drei Momente der Ewigkeit ſeien mithin eine vorgeſchichtliche, eine geſchichtliche und eine nachgeſchichtliche Zeit.

Beleuchten wir nun zunächſt Teleophanes' Schilderung des Weſens der vorgeſchichtlichen, dann der geſchichtlichen Zeit.

In der erſten Weltzeit ſei das Abſolute als ſolches ſchon vorhanden, einerſeits in der Natur, in welcher es ſich von Ewigkeit her als ein aller geſchichtlichen Entwickelung

Vorausgeſetztes darſtelle, andererſeits im Naturleben der Menſchen, welches auch als goldenes Zeitalter, als paradieſiſcher Zuſtand bezeichnet wird, d. h. als ein ſolcher, wo der menſchliche Geiſt noch in vollkommener Einheit war mit der ſittlichen Subſtanz, — alſo die Zeit der Einheit des Geiſtes mit der Natur. Dieß goldene Zeitalter wird dann weiter ſo beſchrieben, daß das unſchuldige Menſchengeſchlecht auf einer kleinen Oaſis der Erde, etwa der Platoniſchen Atlantis, gewohnt habe; hier — das ſcheine gewiß — habe, in Folge der damals durchaus andern, viel gleichmäßigern Temperatur der Erde, ein ewiger Frühling geherrſcht, welcher aber die gänzliche Bedürfnißloſigkeit der Menſchen geſchaffen habe, während die ganze übrige Erde wüſte und rauh dagelegen. Das Weſentliche dieſes paradieſiſchen Zuſtandes wird dann nach den Worten Fichte's in folgender Formel ſehr beſtimmt dahin gefaßt, daß in der erſten Weltzeit die Vernunft alle Verhältniſſe des geiſtigen Lebens noch nicht vermittelſt der Freiheit, ſondern als Naturgeſetz und Naturkraft, d. h. als blinder Inſtinct, einrichte. Es habe alſo damals nur eine formelle Veränderung in der Zeit gegeben, noch keine inhaltsvolle.

In der zweiten Weltperiode, der geſchichtlichen, bekomme dagegen die Zeitveränderung auch einen Inhalt. Aber nicht bloß der Geiſt, ſondern auch die Natur verändere jetzt den Inhalt. Dieſe Veränderung der Natur ſei nichts Zufälliges oder Gleichgültiges, ſondern ein weſentliches Moment für die Entwickelung des Geiſtes, weil die Natur als Vorausſetzung und Bedingung des geiſtigen Proceſſes ſeinen verſchiedenen Phaſen folgen müſſe. So fange die Entwickelung des Geiſtes mit jener Natur-Kataſtrophe der Erde an, welche, wie ſie in den Traditionen der alten Völker, namentlich als allgemeine Sündfluth, beſchrieben wird, ſo ſich noch jetzt als eine unumſtößliche phyſicaliſche Thatſache aufweiſe; durch dieſe „unfreundliche" Kataſtrophe habe die Erde einen veränderten Ton der Atmoſphäre erhalten, in Folge deſſen ſie aufhörte, Alles, wie früher auf jener Oaſis, von ſelbſt zu erzeugen. So entſtand die Bedürftigkeit der Menſchen, und die

Arbeit, als das jetzt alleinige Mittel zur Befriedigung der Bedürfniſſe (wiewohl Teleophanes auch für die paradieſiſche Zeit eine Arbeit annimmt, nur in etwas myſtiſcher Weiſe keine zu gegenſeitiger Störung der Individuen), mit der Arbeit aber der Kampf der Einzelnen wider einander. Daraus ſei dann das unrechtmäßige Mehrhaben, mithin die Sündhaftigkeit, und weiter die ſittliche Freiheit gefloſſen.

Die Natur-Kataſtrophe erzeugte alſo, nach unſerem Freunde, jene ganze Aus- und Aufeinanderfolge geiſtiger Momente, wie ſie uns von ihm vorhin in ſeiner Erwiederung auf die Frage des Skopas ſo beredt und eindringlich iſt vorgelegt worden. Dieſe Erzeugung iſt ihm der Sündenfall. Wie alſo früher natürliche Unſchuld, ſo wurde jetzt geiſtige Civiliſation das Weſentliche der Menſchheit.

Auf welchen Gründen beruht denn nun dieſe ganze Anſicht? Der Hauptgrund iſt ein geologiſcher: die verſchiedene Beſchaffenheit der Erde, und demgemäß der geiſtigen Natur des Menſchen vor und nach der Kataſtrophe. Hier aber iſt Teleophanes von uns zuletzt aus allen ſeinen Poſitionen geſchlagen worden. Er ſtützt ſich hierfür nämlich:

Erſtens auf alte Traditionen, welche ihm „ehr- und glaubwürdiger ſind, als phantaſtiſche Hypotheſen moderner Empiriker.“ Ein ſolches Wort halte ich überhaupt für unwürdig eines Philoſophen. Denn es iſt daſſelbe, als ob Du ſagteſt: „Ich ziehe das Lallen des Kindes der belehrenden Rede des vielerfahrenen Mannes vor.“ Es iſt natürlich — oder richtiger: pſychologiſch nothwendig —, daß die naive Menſchheit im primitiven Zuſtande, die Kindermenſchheit das, was dem Geiſte immanent iſt, das Böſe, als die äußere Erſcheinung der Freiheit, nicht als das urſprüngliche Weſen des Menſchen gelten ließ, ſondern es als etwas erſt über ihn Gekommenes faßte. Wie in der primitiven Zeit die Rechtsverhältniſſe nur ſymboliſch dargeſtellt und gewußt werden, ſo wird auch das Attribut des Geiſtes, die Freiheit, als ein rein hiſtoriſches Moment geſetzt. Was will man nun philoſophiſch aus der Tradition beweiſen, wenn, um von den Gegengründen der Philoſophie zu ſchweigen, die unläugbarſten Thatſachen, ſeit

zweitausend Jahren gesammelt und verglichen, entschieden dawider sind? Aber Skopas hat vorhin sogar auf das factisch Unrichtige in diesem Argumente des Teleophanes hingewiesen; und letzterer hat darauf selber zugeben müssen, daß er der Mosaischen Tradition, um aus ihr das Gesuchte zu beweisen, Gewalt angethan habe.

Zweitens stützt Teleophanes seine Ansicht auf kosmologische und geologische Verhältnisse, also auf reine Thatsachen, auf die nackte Empirie. Ja, er hält uns diese Thatsachen mit ganz besonderem Nachdrucke vor; er stützt sich mit gerader Gewalt auf sie, — darauf nämlich, daß vor der letzten „Natur-Katastrophe," wenigstens in einem Theile unserer Erde, auf einer Oase, ein ewiger Frühling geherrscht, daß aber die Katastrophe eine allgemeine Veränderung des Klima's, und diese dann den Sündenfall herbeigeführt habe. — Aber schon früher ist von mir bemerkt worden, daß diese Ansicht mit den festesten Sätzen der Geologie in vollkommenem Widerspruche stehe, wonach ein Menschengeschlecht vor der letzten Revolution der Erde nicht existirt habe. Auch deutete ich dabei an, daß diese Ansicht des Teleophanes die Theorie von einem einzigen Menschenpaare voraussetze, diese Theorie aber als nicht richtig, wenigstens als durchaus unerwiesen gelten müsse.

Wenn Teleophanes drittens behauptete, jene vorgeschichtliche Einheit des Menschen mit dem Absoluten, sein gänzliches Versenktsein in der Natur (als der Einen Erscheinung des Absoluten) zeige sich als wahr an den heutigen Naturvölkern, die jetzigen Nomaden seien noch jetzt in dem Zustande vor dem Sündenfall: so ist auch dieß Argument bereits dadurch widerlegt worden, daß wir auch bei den allerrohesten Stämmen Institutionen, Gesetze, Kämpfe finden.

So bleibt nach Widerlegung dieser drei Gründe dem Teleophanes nur viertens der philosophische übrig, daß, Kraft des Gesetzes der Freiheit des Geistes, alles Sittliche eine Errungenschaft des Menschen sein müsse, daß er aber, um etwas zu erringen, dieß vorher noch nicht besessen haben müsse; alles Sittliche sei also ein erst Gewordenes, erst nach der Verletzung (dem Sündenfalle) komme das Gesetz.

Ehe ich mich zur Widerlegung dieſes Argumentes wende, habe ich noch einige, und zwar kosmologiſche und geologiſche Thatſachen anzuführen, welche nach den heutigen Entdeckungen unbezweifelt feſtſtehen, theils um durch das Gegenüberſtellen der richtigen Geologie die unrichtige des Teleophanes, die wir bisher nur ſtückweiſe widerlegt haben, definitiv zu beſeitigen, theils weil das eben angeführte philoſophiſche Argument von Teleophanes ſelbſt in engſte Verbindung mit dem geologiſchen gebracht iſt, jedenfalls aber eine gründliche Widerlegung deſſelben nicht ohne dieſe Verbindung geſchehen kann. Wie wir denn überhaupt die Empirie, die poſitiven Wiſſenſchaften von der Philoſophie nicht abweiſen können und dürfen, ſo gewiß die Natur die Vorausſetzung und Bedingung des Geiſtes iſt. Ich bemerke aber nochmals, daß, was ich jetzt anführe, Thatſachen ſind, keine Theorieen, und berufe ich mich für die Richtigkeit derſelben und ihre ausführliche Darlegung auf die aſtronomiſche und geologiſche Wiſſenſchaft unſerer Zeit.

Hiernach finden wir die Weltkörper in einem Zuſtande des Entſtehens, Keimens und der Entwickelung. Wir ſehen zuerſt eine ungeheuere gasartige, durchſichtige Maſſe, die einfachſten Nebelflecken: dann andere mit einem hellen Punkte, als dem feſten Niederſchlage der in ſich gährenden, glühenden Gasmaſſe: dann wieder andere mit mehreren ſolcher feſten Körper. So entwickeln ſich offenbar aus der Gasmaſſe durch einen Proceß von Innen heraus Sonnenſyſteme. Ebenſo war die Erde in ihrem urſprünglichen Zuſtande unzweifelhaft ein feuriger Klumpen, der allmälig erkaltete, und ſich aus den Niederſchlägen, die dadurch entſtanden, eine feſte Rinde bildete. Indem aber die Erkaltung fortſchritt, ſank die gebildete Rinde wieder ein, und bildete durch ungleiches Sich-Senken und Heben die Gebirgsformation. Doch auch dieſe war nicht dauernd; eine weitere Erkaltung führte ein neues Zerberſten, Durchwühlen, Heben und Senken der feſten Rinde herbei, bis nach allen dieſen Revolutionen, von denen endlich Eine die letzte war, der Erdkörper in den harmoniſchen Zuſtand eintrat, wo er ebenſo viel Wärme von der Sonne wieder empfing, als er ausſtrahlte. Und dieſer Zuſtand iſt der heutige.

In den ſpätern Stadien dieſes ihres Bildungsproceſſes erzeugte die Erde organiſche Geſtalten: Pflanzen und Thiere, ſowie die Bedingungen ihres Daſeins vorhanden waren, und mit einer Organiſation, wie ſie dieſen Bedingungen gemäß war, folglich mit jedem neuen Stadium vollkommener. Das vollkommenſte Syſtem der Pflanzen- und Thierwelt entwickelte die Erde demnach ſeit ihrer letzten Revolution, weil ſeitdem unendlich höhere Bedingungen des organiſchen Lebens vorhanden waren, und als die höchſte Spitze dieſes Syſtems jetzt erſt den Menſchen, und dieſen wohl, wie die Thiere, nicht in Einem Paare, ſondern in Menge, an allen Punkten. Daß der Menſch, deſſen Daſein von Ewigkeit an Teleophanes in der „Epiphanie" als etwas Nothwendiges philoſophiſch zu begründen ſucht, vor der letzten Revolution noch nicht exiſtirt habe, iſt eine unbeſtreitbare Thatſache. Die Bedingungen zur Exiſtenz ſeiner reichentfalteten Organiſation waren vorher noch nicht vorhanden; man findet in den verſchiedenen Formationen der Erdrinde vor der letzten Kataſtrophe keine foſſile Menſchenknochen, wie überhaupt nicht die Gebeine der jetzt lebenden Thiergattungen.

Was folgt daraus? Daß eine Naturkataſtrophe nicht auf die Entwickelung des Menſchen von Innen, aus ſeinem Geiſte heraus, gewirkt haben kann, weil er erſt nach allen Erdkataſtrophen geworden iſt: alſo auch, daß es keinen ewigen Frühling, kein Paradies für den Menſchen gegeben habe, wie denn auch anerkannte Thatſache iſt, daß die Erde ſeit ihrer letzten Revolution keine weſentliche Veränderung mehr erlitten hat (denn ſonſt wäre ja auch jene Revolution nicht die letzte), daß ihre damaligen telluriſchen und atmoſphäriſchen Verhältniſſe auch noch die heutigen ſind. Steht nun ferner geologiſch und philoſophiſch feſt, daß der Menſch gleich, wie er geworden, ganz und vollſtändig geweſen iſt, nicht erſt aus einer niedrigern Thierformation ſich entwickelt habe: ſo iſt er, was aus dem Princip der Einheit von Form und Inhalt ſich als philoſophiſch nothwendig ergiebt, auch ſogleich als vernünftiges freies Weſen, als Subject geworden. Woraus weiter fließt, daß, da nach den telluriſchen Bedingungen das Menſchengeſchlecht gleich bei ſeinem Entſtehen ſich

ſeine Subſiſtenz durch Arbeit zu verſchaffen hatte, auch ſogleich mit ſeinem Entſtehen die Selbſtſucht der Individuen, mithin die Sünde da war. Ein Sündenfall kann alſo weder als ein beſonderes, für ſich daſtehendes Moment der Entwickelung des Geiſtes, noch viel weniger aber als ein hiſtoriſch Gewordenes, als ein Späteres der Zeit nach angenommen werden.

Allerdings gebe ich bei dem entſtehenden Menſchengeſchlecht einen Uebergang aus dem bewußtloſen Zuſtande in das Bewußtſein zu; aber ich faſſe Beides als die zwei Seiten Eines untheilbaren Moments. Gerade wie der Moment der Geburt und des Todes in einer untrennbaren Einheit den Zuſtand des noch nicht Geboren- und des Geborenſeins, des Noch-Lebens und des Nichtmehr-Lebens umfaßt: ſo iſt auch die erſte Exiſtenz des Menſchengeſchlechts die Einheit des bewußtloſen und des bewußten Zuſtandes, ſo gewiß mit der Exiſtenz uns Menſchen zugleich auch der Kampf für ihn gegeben war. Und hiermit weiſe ich denn auch den Unterſchied zwiſchen der vorgeſchichtlichen und der geſchichtlichen Welt, der bei Teleophanes etwas Weſentliches iſt, als unweſentlich auf: geſchichtlich und ungeſchichtlich ſind bloße Verſtandes-Momente, und zunächſt rein ſubjective Kategorien zum Zweck der Trennung einer Zeit, über deren Bewegung wir keine Daten mehr haben, von der Zeit, aus welcher uns Monumente vorliegen. Jene Unterſcheidung iſt aber, nach meiner bisherigen Entwickelung, ſpeculativ unwahr. Ohne Geſchichte, d. h. ohne Bewegung, ohne Proceß hat der Menſch nicht exiſtiren können, ſo gewiß er freien Willen hat, und dieſen ſogleich, um exiſtiren zu können, äußern muß. So beginnt mit dem Menſchengeſchlecht auch die Geſchichte; nur daß nicht ſogleich die Mittel da waren, das Geſchehene feſtzuhalten, oder daß nicht ſogleich die Reflexion über das Geſchehene kam. Dieſer Mangel der Reflexion ſchließt bekanntlich das Selbſtbewußtſein beim Thun keineswegs aus, wie wir an rohen Menſchen täglich ſehen. Wenn wir in der ſogenannten vorgeſchichtlichen Zeit beim Menſchen die Vernunft in der Form des blinden Inſtincts annehmen, wie Teleophanes thut, ſo war der Menſch in dieſer nicht Menſch, ſondern Thier. So gewiß er aber von Anfang

an Menſch und als ſolcher, zufolge des Geſetzes der Einheit von Form und Inhalt, von Anfang an auch frei war, ſo gewiß war er auch von vorn herein in der Sünde.

Dieß ſchließt natürlich die Richtigkeit der weitern Teleophaneiſchen Entwickelung nicht aus: wie das Individuum, indem es ſich ſelbſt als Zweck, als Einzelnes faßte (dieß iſt ja die Sünde), ſo auch das Göttliche als ein Einzelnes, den allgemeinen Geiſt als ein Transſcendentes ſich gegenüberſtellte, und wie dann der weitere Proceß der Menſchheit iſt, dieß Transſcendente wieder bei ſich zu wiſſen, als ein ihr Immanentes; im Gegentheil trete ich dieſer Anſicht, als einer wahren und tiefen, durchaus bei.

Noemon. Auch einen vorgeſchichtlichen Zuſtand darf man geſtatten, wollte man aber dafür eine Analogie ſuchen, ſo müßte man eher die Buſchmänner, Hottentotten und dergleichen Zuſtände herbeiziehen und ſie beobachten.

Deinologos. Ganz recht! und dieſe Betrachtungen ſprechen ſämmtlich ſchlagend gegen Teleophanes. Mir fällt hier ein Ausſpruch unſeres Meiſters ein, den ich ihn oft mit beſonderem Nachdruck, hauptſächlich gegen Rouſſeau, habe vortragen hören: es gebe keinen Naturzuſtand, ſei es als einen glücklichern Zuſtand des Menſchen, oder als einen ſolchen, wo er noch in vollſtändiger Einheit mit der Natur lebte. Er verwies hierbei auf die allerrohesten Zuſtände der Völker, in denen ſich doch ſchon eine ſociale, ja ſogar politiſche Organiſation vorfände; dem Menſchen geſtatte ſeine geiſtige Natur nicht, zu exiſtiren ohne Geſittung, ſei es irgend welche: ſo ſehe man eben, wie ſehr er ſei ein „geſelliges Weſen."

Demogeron. Das war unſeres verewigten Freundes hohe Achtung vor dem Menſchen.

Deinologos. Und in der That, lieſt man die Reiſebeſchreibungen, ſelbſt über die allereinfachſten, unentwickeltſten und kleinſten Stämme, wie die vereinzelten Nordamerikaniſchen: ſo finden wir doch ſchon Satzungen, in feſten Sitten und Gebräuchen ausgeprägt, mithin auch Verletzungen. Ja, ſelbſt ſolche Negerſtämme, die man faſt thierartige nennen möchte (und die Buſchmänner ſind dieſen beizuzählen), haben doch ſchon ihren Fetiſch. So iſt Gott von vorne herein dem Menſchen transſcendent, weil eben der

Menſch von vorne herein frei und in der Sünde iſt, d. h. Kraft der Freiheit ſich ſogleich als Einzelner dem Allgemeinen gegenüberſtellt.

Teleophanes. Es wird mir ſchwer, auf das Einzelne dieſer gewandten Polemik ſogleich ohne einige Bedenkzeit einzugehen. Nur wundern muß es mich zunächſt, daß Deinologos jetzt den philoſophiſchen Geſichtspunkt mehr bei Seite läßt und die Geologie beſonders hervorhebt, da er doch zuerſt gerade jenen mit beſonderem Nachdruck in dieſer ganzen Frage feſtgehalten wiſſen wollte. In der Geologie aber giebt es überhaupt kein Letztes. Solche Anſichten über die Bildung der Erde mit einer berſtenden Erdrinde und einem inneren Feuerklumpen, über Weltenbildungen aus Nebelflecken ſind ſehr ſchwankend. Die modernen geologiſchen Behauptungen, z. B. die von Steffens beſonders hervorgehobene, wonach die Erde eine ganz von Waſſer umgebene Metallmaſſe geweſen ſei, die ſich oxydirt und ſo die verſchiedenen Schichten gebildet habe, ſcheint mir ganz roh zu ſein. Schon der weiland Schelling hat dieſer Anſicht ſeines Freundes widerſprochen, und dagegen die philoſophiſche Idee, der ich beitrete, feſtgehalten, daß das ganze Syſtem der Natur nothwendig mit einem Male da geweſen ſei, daß es kein allmäliges Steigen der Natur-Idee von den niedern zu den höhern Stufen, der Zeit nach, geben könne, ſondern der Stufengang nur ein dynamiſcher, in der Idee, ſei. Weil der Gedanke der Natur von Ewigkeit her derſelbe geweſen iſt, ſo muß er ſich auch in der Erſcheinung immer als derſelbe dargelegt haben.

Demogeron. Auch ohne zeitliche Entwickelung? da doch in der Erſcheinung Alles nur momentan iſt. Dieſe Erklärung des Teleophanes iſt beſonders wichtig, und ich bitte die Freunde, ſie ja zu den Acten zu nehmen.

Teleophanes. Die Idee der Natur iſt ſelbſt ein Moment des Abſoluten, mithin ſo nothwendig und ewig, als das Abſolute ſelbſt. In dieſem nun iſt Mögliches und Wirkliches identiſch, folglich auch in der Natur als Totalität, d. h. inſofern ſie sub specie aeterni betrachtet wird. Ebenſo verhält es ſich mit der Idee der Menſchheit, weil dieſe ewig iſt, ſo iſt es auch die Exiſtenz derſelben. Denn eine Idee, die nicht exiſtirt, iſt ein logiſcher Unſinn.

Pauſon. Hat alſo das Menſchengeſchlecht nicht von Ewigkeit her auf der Erde exiſtirt, ſo exiſtirte es dann wohl auf einem andern Planeten?

Teleophanes. Dieß iſt aber gegen die Erfahrung; und ſo iſt zu ſchließen, daß die Bedingungen zur Exiſtenz der Menſchheit auf der Erde immer vorhanden waren.

Noemon. Bemerkſt Du wohl, verehrter Deinologos, welchen Widerſpruch hiermit Teleophanes gegen ſeine bisherigen Behauptungen begeht? Bisher wurde die nothwendige Entwickelung des Geiſtes auf die Erd-Kataſtrophe, alſo auf die Veränderung der Natur geſtellt. Jetzt, um Deine Anſicht von der Natur-Entwickelung zu beſtreiten, macht Teleophanes die ewige Unveränderlichkeit der Natur geltend.

Mehrere Freunde. Der Widerſpruch des eben von Teleophanes Vorgetragenen gegen ſeine bisherige Entwickelung iſt allerdings in die Augen ſpringend!

Deinologos. Auch die Rüge des Teleophanes, daß ich mich jetzt auf das Geologiſche geworfen habe, kann ich aus dem Grunde nicht ruhig hinnehmen, weil, wie ich nochmals bemerken muß, gerade bei meinem Gegner die Philoſophie und Geologie in einem innern und untrennbaren Zuſammenhange ſtehen, mit deſſen Nachweiſe ich eben meine Oppoſition begonnen. Wenn mir weiter Teleophanes vorwirft, daß ich eine beſondere geologiſche Hypotheſe zu Grunde lege, ſo recriminire ich das ihm: nur mit dem Unterſchiede, daß er ſeine geologiſchen Behauptungen nicht unterſtützt, oder ſie höchſtens nur auf die „alten ehwürdigen Traditionen," d. h. auf die ſchwachen Einſichten und die reichen Phantaſien aus der Kinderzeit der Menſchheit ſtützt, während ich mich nur auf die unbeſtreitbaren, nicht zu läugnenden Thatſachen berufen habe. Jetzt zieht ſich Teleophanes aus dieſem Terrain der Thatſachen zurück, und ſucht rückwärts das Geologiſche aus dem Gedanken ſelbſt zu conſtruiren. Gegen ein ſolches Verfahren muß ich mich aber hier ein für alle Mal erklären. Liegen der philoſophiſchen Betrachtung Thatſachen vor, ſo haben wir dieſe zunächſt in ihrem reinen empiriſchen Daſein möglichſt treu aufzufaſſen, dann ſie mit dem Verſtande zu combiniren, um zuletzt mit dem ſpeculativen

Geiſte über ſie zu kommen; hierdurch erſt werden ſie bewältigt, und als bloße, reine Thatſachen negirt. Alſo auch der Philoſoph, und gerade er, muß auf die Thatſachen eingehen. In den empiriſchen Dingen und Wiſſenſchaften giebt es aber ebenſo einen menſchlichen Fortſchritt, wie in der ſpeculativen Erkenntniß: und zwar ſo, daß jener Fortſchritt und dieſe Erkenntniß in einem weſentlichen Zuſammenhange ſtehen; was weiter hier auszuführen, nicht der Ort iſt. So gehören Naturwiſſenſchaften und Philoſophie enger zuſammen, als man bei oberflächlicher Betrachtung meinen möchte; die Fortſchritte in jenen ſind auch eben ſo viele in der Philoſophie, dieſe wird durch die Entdeckungen in der Geologie und Aſtronomie zugleich auch bereichert. Ich bin ſogar überzeugt, daß von den Naturwiſſenſchaften aus das philoſophiſche Bewußtſein der Menſchheit umgeſtaltet werden wird. Teleophanes hat uns dagegen die Natur ſo eben aus dem Gedanken als eine unveränderliche conſtruirt. Damit iſt er aber nicht bloß im Widerſpruch mit ſich ſelbſt, wie Noemon bereits bemerkt hat, ſondern auch mit ſeiner und ſeines Meiſters Auffaſſung vom Abſoluten und der Idee, als einem Proceſſe. Hiernach muß alles Daſeiende, als die Erſcheinung des Abſoluten, mithin auch das Natürliche, als die Eine Seite dieſer Erſcheinung, in einer fortwährenden Bewegung ſein; und dieß zeigt uns auch die Thatſache, die unläugbare, indem, wie ich ſchon vorhin bemerkte, aus einem gasartigen Welt-Ei ſich allmälig Sonnenſyſteme entwickeln, — woraus wir ſehen, daß das rein Natürliche in einem ebenſo fortdauernden Fluſſe iſt, als der Geiſt.

Was nun aber dieſen noch betrifft, wenn Teleophanes ſagt, dem Geſetz müſſe erſt eine Verletzung vorausgehen, und folglich ſei das Geſetz und die ganze ſittliche Ordnung in der Menſchheit ein erſt Gewordenes, ſo entgegne ich: Woher kommt denn aber die Verletzung? Damit dieſe möglich iſt, muß ſchon ein Selbſtbewußtſein von dem Rechten da geweſen ſein. Das Selbſtbewußtſein kommt aber aus der vernünftigen Natur des Menſchen heraus: und vernünftig iſt er von Hauſe aus, eben als Menſch, dieß iſt es, was ich hier immer als immanent bezeichnet habe. Wenn der Menſch, als ein immanent freier, ſogleich auch alle

Momente der Naturnothwendigkeit (natürliches Bedürfniß, Noth der Exiſtenz u. ſ. w.) in ſich hatte, ſo war er mit ſeiner Entſtehung ſogleich auch in der Sünde. Alſo war der Menſch ſogleich an ſich frei (was Teleophanes nicht läugnen wird); und waren die Bedingungen zur Verwirklichung der Freiheit ſogleich da, ſo war er ſogleich auch für ſich frei. Führt das Geſetz und die Sitte Dich auf die Verletzung, dieſe auf das Selbſtbewußtſein: ſo iſt nicht einzuſehen, warum dieſe Momente eine zeitliche Entwickelung als etwas Nothwendiges an ſich haben ſollen. Denn war das Selbſtbewußtſein, d. h. das Sich-Wiſſen des Geiſtes als eines Freien, nicht gleich von Hauſe aus da, war alſo der Menſch urſprünglich ein Weſen blinden Inſtincts, wie Du behaupteſt, ſo hat er nie Menſch werden können. Umgekehrt, iſt er jetzt Menſch, ſo iſt er vom erſten Entſtehen an Menſch geweſen, d. h. ein Weſen, handelnd nach ſeiner Selbſtbeſtimmung. Du machſt den Menſchen zum Thier; mir iſt er gleich der Menſch, das hohe Weſen, die Spitze und Blüthe des Kosmos, welches von Hauſe aus vom Affen ſo weit getrennt iſt, wie zwei Welten von einander. Du machſt den Urmenſchen zu einem gottleeren und gottloſen Weſen; ich erkenne ihn ſogleich mit ſeinem Gotte an. So wie der Menſch da iſt, ſetzt er ſich auch gleich den Gott neben und über ſich; Du nimmſt dem Neger ſeinen Fetiſch. Nach mir entwickelt ſich der Menſch von Innen heraus: nach Dir erſt durch ein zufälliges, von Außen hinzutretendes Naturereigniß. Der Menſch hat alſo nach Dir nicht die innere Nothwendigkeit der Fortentwickelung in ſich.

Dikodomos. Rückſichtlich des ungeheuern Einfluſſes, den Du der Erd-Revolution auf die ganze Entwickelung des Menſchengeiſtes zuſchreibſt, muß auch ich mich endlich, mein Teleophanes, gegen Dich erklären.

Demogeron. Hielte mich nicht meines Amtes Unparteilichkeit zurück, auch ich würde meiner Ueberzeugung mit aller Lebhaftigkeit Worte leihen, Dem beizuſtimmen. So aber ertheile ich dem Teleophanes das Wort, mich begnügend mit der einfachſten Frage, ob Du, nach dieſen Vorkämpfen, etwa nun Deine Streitkräfte hinlänglich geſammelt haſt, um kühn den vereinten

Angriffen der auf Dich eindringenden Freunde, Deinologos an der Spitze, zu widerſtehen, oder ruhmvoll unter ihren Streichen zu fallen?

Teleophanes. Ich will nicht läugnen, daß die Bombe, die ſo eben über meinem Haupte zerplatzte, ſchon längſt von mir iſt geahnet worden. Ich habe mich nur gewundert, daß ſie in unſern frühern Geſprächen über Immanenz und Transſcendenz von keinem meiner damaligen Gegner iſt losgeſchoſſen worden. Nunmehr hat ein Redner, den der Grieche wohl einen ἀγὴρ δεινὸς λέγειν nennen würde, ſie gerade in die innerſten Fundamente meines Gedankenſyſtems geſchleudert, um es gänzlich umzuſtürzen. Und ich muß der Geſellſchaft mein Bedauern und meine Entſchuldigung darüber ausſprechen, daß ich einem ſolchen Gegner, faſt unvorbereitet und ganz ununterſtützt von Mitkämpfern, entgegentreten muß, da man ſeinen Angriffen kaum, aufs Sorgfältigſte geharniſcht und verſchanzt, entgehen zu können hoffen darf. Was ich in der Eil an eigenen Gedanken als Hülfstruppen zuſammenziehen konnte, um dem drohenden Ungewitter die Stirn zu bieten, wäre etwa Folgendes.

Dem philoſophiſchen Argumente, auf das Deinologos den größten Werth legte, hat er noch drei andere vorausgeſchickt, als Widerlegungen ſo vieler von mir aufgeſtellter; und aus allen vier Poſitionen ſoll ich herausgeſchlagen worden ſein. So leichten Kaufs räume ich indeſſen das Schlachtfeld nicht.

Was nämlich den erſten Punkt, die Traditionen aller alten Völker betrifft, ſo ſprechen ſie nicht gegen mich, ſondern zu meinen Gunſten. Sie reden, wie ich gegen Skopas ausführte, von einem Paradieſe, von einem goldenen Zeitalter, kurz von einem vorbarbariſchen Zuſtande. Willſt Du, o Deinologos, dieſe Erinnerungen der Vorwelt für bloße Einbildungen anſehen? Sie ſind vielmehr die erſte Form der Geſchichtſchreibung ſelbſt; und in dieſem Sinne gebe ich Dir zu, daß der vorgeſchichtliche Zuſtand auch ſchon geſchichtlich iſt. Denn weil die Geſchichte anfängt, ſo hat ſie eine Zeit vor ihr, ehe ſie angefangen hat; als zeitlicher Verlauf iſt dieſes Vorgeſchichtliche alſo gewiſſermaßen auch Geſchichte, aber nur Geſchichte an ſich, wie der Embryo an ſich Menſch war,

ehe er wirklicher Menſch geworden iſt. Ich läugne aber, daß dieſe Geſchichte vor der Geſchichte uns, wie Deinologos will, nur darum unbekannt ſei, weil uns Monumente der Erzählung fehlen. Das iſt eine bloße Ausrede. Jene alten Traditionen, die ich mich nicht ſcheue „ehrwürdig“ zu nennen, ſind eben die Documente, die wir noch jetzt beſitzen; und ſie liefern uns keinen inhaltsvollen Zeitverlauf aus dem einfachen Grunde, weil er nicht vorhanden war. So ſchildert uns die mythiſch-poetiſche Darſtellung, wie z. B. noch in der hiſtoriſchen Zeit ſelbſt bei den Indiern, nur den formellen Zeitverlauf eines ſich ſelbſt gleich bleibenden Zuſtandes. Es kommt nur darauf an, aus dieſen Beſchreibungen den wahren Gedanken herauszunehmen; das habe ich zu thun verſucht. Dieſe erſte Baſtion meiner Gedankenburg glaube ich alſo annoch behaupten zu können.

Das zweite, das geologiſche Argument habe ich vorhin ſchon gleich vorweg beſprochen. Ich habe der Kosmogonie des Deinologos die nothwendigen Forderungen der Philoſophie entgegengeſtellt, denen zufolge Alles mit einem Schlage da iſt; und unſer Freund iſt mir noch die Antwort auf meine Widerlegung ſchuldig geblieben. Ich ſetze hier nur noch dieß hinzu, daß, wenn er von einem Welt-Ei, von Feuerklumpen und Rinden bei der Erdbildung, von Entſtehung des Menſchengeſchlechts aus dem Schlamme der Erde, wie der Dogmatiker unſeres linken Flügels, ſpricht, ich unwillkürlich an Indiſche Kosmogonien, an die Leukippiſche Weltbildung aus dem Zuſammenſtoß der Atome, und an die ſtierköpfigen Menſchengebilde (τὰ βουγενῆ, wie Ariſtoteles ſie nennt) des Empedokles erinnert werde. Kurz, Deinologos beſchreibt uns eine Entſtehung des Univerſums aus dem Chaos, wie die heidniſchen Mythologen und die Dichter des Alterthums, Ovid an der Spitze, ſie nicht verworrener geben können. Gehe ich nun auf Deinen Vorwurf, mein Guter, zurück, daß ich „das Lallen der Kindermenſchheit der belehrenden Rede des erfahrenen Mannes vorziehe,“ ſo kann ich Dir dieß nur heim geben. Denn Deine Rede iſt eben durchaus die der anfänglichen Philoſophen, deren Gedanken ſchon Ariſtoteles eine „lallende Philoſophie“ nennt; und zwar nimmſt Du dieß Lallen im buchſtäblichen Sinne für

die Wahrheit hin, ja, Du preiſeſt es als die Errungenſchaft der neueſten Wiſſenſchaften, während ich aus dem Lallen des Kindesalters der Menſchheit, als einem bloßen Symbole, den tiefen Gedanken herauszubuchſtabiren verſuche, der unläugbar darin enthalten iſt.

Ich könnte hiermit dieſen zweiten Punkt verlaſſen, wenn ſich daran nicht zwei neue Angriffe geknüpft hätten, die ich alſo im Vorbeigehen pariren muß. Ich ſoll nämlich einmal mit meinen geologiſchen Theorien in Widerſprüche verfallen ſein, indem ich, wie Demogeron, Noemon und mehrere Freunde ſagten, ſpäter die Unveränderlichkeit der Natur behauptete, da ich doch anfänglich eine große Erd-Revolution angenommen habe. Es wird ſich aber ergeben, daß dieſer Widerſpruch nur ſcheinbar iſt. Denn die Entwickelung, die ich der Natur zuſchreibe, ſtatuire ich nicht um ihrer ſelbſt willen. „Deine Werke," ſingt das Chor der Engel im Fauſt, „ſind herrlich, wie am erſten Tag." Die Natur, als ſolche, bleibt ewig ſich ſelbſt gleich, vollendet. Die Veränderung, die ſie erlitten, iſt nicht eine Veränderung der Natur als ſolcher, ſondern ſie iſt ihr accidentell, nämlich inſofern dieſelbe im Dienſte des Geiſtes ſteht. Denn als die Zeit erfüllt war, wo die Geſchichte beginnen ſollte, da iſt die Natur ſelbſt in den Prozeß der Gährung hineingeriſſen worden. Es gelten hier nicht die Kategorien von gegenſeitigem Einfluß und Cauſal-Nexus, ſondern die der weſentlichen Identität der Natur und des Geiſtes. Wie nach Kant und Schelling das Abſolute ſowohl der Herr der Natur als des Geiſtes iſt, ſo behaupte auch ich einen inneren Uebergang beider Sphären in einander. Das Ahnen des hervorbrechenden Geiſtes wehte durch die Adern der Natur; denn ſie iſt an ſich Geiſt, und geſtaltet ſich, wie der Geiſt es fordert. Verändert ſich nicht noch jetzt die Natur mit der fortſchreitenden Cultur und Civiliſation der Menſchheit? Der rohe Germane hatte ein rauheres Klima, als der jetzige gebildete; während der Blüthe Polens im Mittelalter hatte es ein Weinklima. Die Gährung im Geiſte und die große Erd-Kataſtrophe fließen alſo vereint aus Einem Grunde, den Forderungen des ſich manifeſtirenden Weltgeiſtes; die Natur ſympathiſirt mit dem Leben des Geiſtes.

Der andere Vorwurf fällt damit von ſelbſt hinweg. Deinologos meint nämlich, ich ſetze die geiſtige Entwickelung des Menſchengeſchlechts als etwas demſelben äußerlich Gegebenes, weil ich ſie aus der großen Kataſtrophe herdatire. Allerdings hat dieſe die Bedingungen für jene Entwickelung dargeboten. Ich habe aber bereits in unſern erſten Discuſſionen auf die logiſche Natur der Bedingung aufmerkſam gemacht. Wenn die Sache, hier der Proceß der Weltgeſchichte, auch aus ihm ſcheinbar äußerlichen Bedingungen hervorgeht, die das ihn Setzende ſcheinen, ſo iſt in Wahrheit doch die Sache das Setzende ihrer ihr vorausgehenden Bedingungen: d. h. die Sache ſetzt ſich ihre Bedingungen, und damit ſich ſelbſt in ihnen voraus.

Was drittens das Argument von den Nomaden betrifft, ſo glaube ich nicht geſagt zu haben, ſie befänden ſich noch im Zuſtande des Paradieſes; und ſollte ich es geſagt haben, ſo nehme ich es hiermit zurück. Meine Meinung bei dieſer ganz beiläufigen Erwähnung war nur die, daß unter den noch jetzt lebenden Naturvölkern Spuren eines gemeinſamen Lebens, einer Ungetheiltheit des Beſitzes, z. B. in den Weiden der Nomaden, anzutreffen wären; und das nannte ich, mitten in dem unläugbar barbariſchen Zuſtande jener Völker, Ueberreſte eines kindlichen Naturlebens derſelben, welche dann auf einen früheren normalen Zuſtand der Menſchheit ſchließen laſſen. Hier verſteht mich nun Deinologos vollkommen falſch, wenn er mir andichtet, ich mache „den Urmenſchen zum Thier, zu einem gottleeren und gottloſen Weſen.“ Im Gegentheil. Der Menſch, der urſprünglich in einem Zuſtande bewußtloſer Einheit mit dem Abſoluten iſt, hat darin die ſinnlichen Begierden und Leidenſchaften — das Thieriſche — noch nicht für ſich zum Principe ſeiner Handlungen gemacht; ganz durchdrungen vielmehr vom abſoluten Geiſte, kennt er keine Selbſtſucht und Eigenwillen, eben weil nur der allgemeine Geiſt in ihm waltet. Alſo auch „ich erkenne ihn ſogleich mit ſeinem Gotte an;“ denn ich ſagte ja, daß in jedem Individuum, als einem Exemplare der Gattung, das Subject noch nicht als ſolches hervortrete, ſondern nur der Geiſt des gemeinſamen Lebens ſich durch alle hindurch ziehe. Deinologos kennt auch dieſe meine Anſicht; er ſagt ſelbſt,

ich ſetze den menſchlichen Geiſt in abſoluter Einheit mit der ſittlichen Subſtanz. Warum ſchiebt er mir dann aber Jenes unter?

Doch ich eile viertens dem philoſophiſchen Argumente zu. Hier wirft Deinologos zunächſt das Bedenken auf, ob denn die Entſcheidung der vorliegenden Frage überhaupt von weſentlichem Intereſſe für die Philoſophie ſei; und nachdem er dieſe Frage ins Unbeſtimmte geſchoben, ſetzt er etwas beißend hinzu: „Indeſſen für Teleophanes' philoſophiſches Syſtem iſt ſie ein unerläßliches Moment.“ Meine Freunde, es handelt ſich hier nicht um meine Anſichten, noch ob mein Syſtem umgeſtürzt werde oder nicht; denn ich zweifle faſt, daß ich ein eigenes beſitze. Das aber behaupte ich mit Zuverſicht, daß die Entſcheidung des jetzigen Streitpunkts von höchſter Wichtigkeit für die Philoſophie iſt. Ausmachen, wer von uns Recht hat, heißt entſcheiden, ob der heutige Empirismus, oder der ſpeculative Gedanke der neuern Philoſophie die Wahrheit getroffen hat. Ich möchte hier zwei einander entgegenſtehende Hauptanſichten anführen, und drittens die meinige als deren Vermittelung aufſtellen. Ich fürchte nicht, daß mir dieß als Hochmuth ausgelegt werden wird; denn Jeder muß doch wohl zu ſeiner Anſicht das Zutrauen haben, daß ſie die wahre ſei.

Es kommt nämlich, meiner Ueberzeugung nach, weſentlich darauf an, daß das Abſolute nicht bloß als ein Entſtandenes, Gewordenes, ſondern auch als ein Erſtes, Aus- und Durchſichſelbſtſeiendes gefaßt werde. Das iſt eine nothwendige Forderung der Philoſophie, welche von der rechten Seite unſerer Schule und Diadoche (um vom weiter Stehenden nicht zu reden) ſiegreich der linken iſt entgegengehalten worden. Ich ſtimme der rechten Seite durchaus darin bei, daß nicht das Vollkommenere aus dem Unvollkommeneren, ſondern umgekehrt, entſtanden ſei, die anſichſeiende Vollendung des Abſoluten alſo das Urſprüngliche war. Aber wie hat die rechte Seite unſerer philoſophiſchen Schule und die gemeine Vorſtellung der Menſchen dieß durchzuführen verſucht? Da ſie ein immanentes Abſolutes nicht an den Anfang ſtellen wollten, ſo nahmen ſie ein transſcendentes Abſolutes an, — das göttliche Prius jenſeits der erſchaffenen Menſchheit. So glaubten ſie der Schwierigkeit entgehen zu können, wie doch

die Sünde aus dem Sündloſen entſtanden ſei. Aber die Schwierigkeit iſt durch dieſen Nothbehelf des Glaubens nur um Ein Glied zurückgeſchoben. Denn das Vollkommene ſchuf ja doch Vollkommenes, das ſündloſe Menſchenpaar. Woher kam alſo die Unvollkommenheit? Nur durch die abſolute Immanenz des Vollkommenſten im Unvollkommeneren läßt ſich die Schwierigkeit löſen.

Die andere Richtung, die ich hier anführen will, kennt freilich dieſe ganze Schwierigkeit nicht, aus dem einfachen Grunde, weil ſie von vorn herein im Endlichen, Sinnlichen, Sündhaften ſteckt; dieß iſt ihr der abſolute Standpunkt. Das Endliche aber zum Abſoluten machen, heißt das Abſolute durchaus tilgen. Das iſt der Standpunkt der empiriſchen Weltanſchauung, und Deinologos ſcheint ſich nicht über denſelben erheben zu können. Wenn Du mir vorwirfſt, daß ich den Menſchen zum Thier erniedrige (und ich habe ſchon gezeigt, wie weit entfernt ich davon bin), woraus läſſeſt Du ihn denn entſtehen? Aus Feuerklumpen, Erdſchlamm, Koth und Dreck, als die letzte und höchſte „Blüthe“ aller dieſer ſaubern Potenzen. Wie kommen dieſe aber nun zum Abſoluten? Etwa durch einen unendlichen Proceß, der kein Ziel, und damit keinen Zweck hat? Deinologos beginnt alſo mit dem Zwieſpalt, als dem Erſten; denn ein urſprünglich transſcendentes Abſolutes nimmt er doch wohl nicht an, da er meiner Anſicht beipflichtet, daß das Individuum ein ſolches erſt aus ſich herauswirft. Das Böſe liegt ihm daher ſogleich im Urſprung; und die Zerriſſenheit ſoll auch wohl das Letzte bleiben. Viel reiner ſagte ſchon Ariſtoteles: das Böſe (τὸ κακόν) liege nicht im Princip, ſondern in den Folgen. Deinologos aber läßt die Ordnung aus der Unordnung entſpringen; was derſelbe alte Philoſoph ſchon an ſeinem großen Lehrer tadelte.

Zwiſchen jenen beiden entgegengeſetzten Richtungen ſuche ich nun den richtigen Mittelweg einzuſchlagen. Ich muß, wie die rechte Seite, mit einem in ſich vollendeten Zuſtande des Abſoluten beginnen. Ich kann ihn aber nicht in einem eingebildeten Jenſeits, ſondern nur in der dieſſeitigen Wirklichkeit finden. Hier ſchließe ich mich den Thatſachen der ſinnlichen Erfahrung, die ich

nicht (wie Deinologos wähnt) verſchmähe, ſo wie den geiſtigen Erfahrungen der Völker in ihren Traditionen an. Jener Empirie aber erlaube ich nicht, aus ihren Daten durch willkürliche Schlüſſe abentheuerliche Hypotheſen zu machen; und dieſe Ueberlieferungen lege ich durch den ſpeculativen Gedanken aus. Ich beginne mit der unmittelbaren Immanenz des Göttlichen in der Menſchheit, die, durch eine ſcheinbare Aeußerlichkeit — die Erd-Kataſtrophe — in die Entwickelung geriſſen, ſich ſelbſt zu dem macht, was ſie am Anfang ohne ihr Zuthun war. So erklärt es ſich, daß nicht der Zuſtand der Rohheit, ſondern der einer unmittelbaren Sittlichkeit das Erſte war. Eine anſichſeiende Freiheit nehme ich alſo allerdings als urſprünglich dem Menſchengeſchlecht inwohnend an. Das werde ich aber dem Deinologos niemals zugeben, daß, weil der Menſch urſprünglich an ſich frei ſei, er es damit auch ſogleich für ſich ſei. Denn das Fürſichſein, das Bewußtſein iſt immer erſt das Reſultat einer geiſtigen Entwickelung. Dieſe kannſt Du aber nicht als in alle Ewigkeit ſchon geſchehen vorausſetzen.

So weit meine Vermittelungs-Verſuche. Um nun ſchließlich einen gemeinſamen Boden zu gewinnen, auf dem ich mit Dir, o Deinologos, weiter disputiren könne, frage ich Dich, ob Du in der That den Zwieſpalt als das Urſprüngliche ſetzeſt, oder mit der Verſöhnung und Harmonie beginnſt. Ich kleide dieſen Angriff abſichtlich in eine Frage, weil ich nicht recht weiß, woran ich mit Dir in dieſer Rückſicht bin, wenn ich auch vorher die erſte Alternative als die glaublichere annahm. Denn einmal ſagteſt Du geradezu: „So iſt Gott von vorn herein dem Menſchen transſcendent, weil der Menſch eben ſogleich in der Sünde iſt.“ Dann prieſeſt Du aber auch wiederum meine Darſtellung, wonach „das Individuum, indem es ſich als Zweck, als Einzelnes faßte (dieß iſt ja die Sünde), auch das Göttliche als ein Einzelnes, den allgemeinen Geiſt als ein Transſcendentes ſich gegenüberſtellte“ u. ſ. w. Dieſer Anſicht trittſt Du bei, woraus hervorzugehen ſcheint, daß auch Du vor dieſem Faſſen und Gegenüberſtellen (denn Du bedienteſt Dich ja des hiſtoriſchen Tempus) die harmoniſche Immanenz des Abſoluten im Menſchen annimmſt. Dieſen Widerſpruch mußt Du mir löſen. Welche von beiden Anſichten

haſt Du? Bevor Du Dich nicht hierüber erklärt haſt, können wir nicht unſere Disputation fortſetzen.

Dikodomos. Ich ſehe, die vier Poſitionen laſſen ſich doch auch nicht halten.

Deinologos. Ich ſage für jetzt nur ſo viel, daß ich dem Teleophanes in allen Stücken von Anfang bis zu Ende entgegen bin, alſo unerſchütterlich bei meiner Anſicht bleibe. Demnach behaupte ich allerdings, daß, weil der Menſch, eben als vernünftig, von Haus aus frei iſt, er es auch im Böſen iſt. Das Böſe iſt aber nur die eine Seite, das Gute die andere; und indem ich beide als urſprünglich ſetze, habe ich darum die Abſolutheit des Böſen noch nicht ſtatuirt. Wenn Du aber nunmehr auch Deinerſeits behaupteſt, die Fortentwickelung des Menſchen liege in der Freiheit, ſo verfällſt Du damit in einen neuen Widerſpruch; denn die Vernunft ſollte ſich ja nach Dir als blinder Inſtinct, nicht als Freiheit geäußert haben. Dieſen Widerſpruch haſt Du ungelöſt gelaſſen, hierüber mußt Du Dich alſo vielmehr erklären, ehe wir weiter gehen können.

Teleophanes. Was ich blinden Inſtinct nannte, iſt nicht der thieriſche Trieb, ſondern als menſchlicher Inſtinct eben die Freiheit an ſich, die ich freilich nicht, wie Du, auch gleich für ſich ſetze. Daß es aber auch einen höhern geiſtigen Inſtinct gebe, beweiſt Dir noch jetzt das Thun des Künſtlers. Wenn der Dichter oder Maler ſeine Geſtalten hinzaubert, ſo handelt er nicht aus Bewußtſein, ſondern aus Inſpiration. Der Künſtler iſt mit unwiderſtehlicher Gewalt getrieben; er kann nicht anders, und doch iſt er frei. Alles Genie iſt, als Naturgabe, ſolcher Inſtinct. In unſern Zeiten freilich und je mehr die Particularität des Subjectes erſtarkt, verſchwindet dieſe bewußtloſe Freiheit, dieß Treiben der Gottheit. In der Urzeit war aber jedes Individuum ſo ganz davon erfüllt, daß ſein Wille bewußtlos nur den allgemeinen Geiſt ausdrückte. Dieſen Zuſtand bezeichnete ich als den, wo die Vernunft wie eine Naturkraft wirkte; Du aber verſtehſt darunter nur den Inſtinct des Thiers.

Deinologos. Du begehſt hier eine petitio principii,

indem Du auf Deine frühere Annahme eines Alllebens zurückkommſt, das ich eben beſtreite.

Noemon. Teleophanes meint wohl das geiſtig Wahre in ſeiner unmittelbaren Wirkſamkeit; und gegen dieſe Faſſung jener Anſicht wird Deinologos doch nichts einzuwenden haben.

Pauſon. Die Entwickelung des Menſchengeſchlechts aus dieſer unmittelbaren Wirkſamkeit heraus wird aber bei Teleophanes bedingt durch eine Erd-Revolution.

Deinologos. Das eben iſt der Punkt; und ſo ſcheinen mir die meiſten Entgegnungen des Teleophanes nur Behauptungen. Du läugneſt die geologiſchen Thatſachen, die Thatſachen der nüchternſten Naturwiſſenſchaften. Da hört unſere Disputation natürlich auf. Du willſt die Welt aus dem Gedanken machen. Das Menſchengeſchlecht ſoll nicht geworden ſein, ſondern ewig exiſtiren; das iſt Dir weſentlich für den Zuſammenhang Deines Syſtems, und darum behaupteſt Du es. Laſſe ich die Menſchheit aber auch entſtehen, ſo ſetze ich darum doch nicht das Endliche als das Abſolute. Der Vorwurf des Atheismus würde mich alſo nicht treffen. Das Abſolute iſt mir allerdings in der Totalität; darin iſt es aber nicht fertig.

Demogeron. Sollte auch Manches in Teleophanes' Behauptungen aufgegeben werden müſſen, wie z. B. die Geſchichte des Sündenfalls u. ſ. w., ſo bleibt doch die Grundanſicht unſeres Freundes unangetaſtet.

Hylibates. Ich bemerke zum zweiten Male, daß die Debatte ſich gänzlich vom Boden der Philoſophie entfernt, und zur Glaubensſache geworden iſt. Daher auch der Fanatismus, womit die Freunde im Voraus verſichern (wenigſtens von dem Einen Theil iſt dieß geſchehen), daß ſie auf ihrer Meinung beharren wollen. Und wenn die beiden Gegner ſo leicht die Vergangenheit ſich conſtruirt zu haben glauben, warum entwickeln ſie uns denn nun nicht auch ſogleich die ganze Zukunft der Erde?

Pauſon. Ich bitte, als der nächſte Redner, ums Wort.

Demogeron. Bevor ich es Dir ertheilen kann, ſtelle ich an Deinologos die Frage, ob er mit ſeinem Kampfe gegen Teleophanes zu Ende ſei.

Deinologos. Da der Streit der Anſichten ſich an Thatſachen anſchließt, und zwar an ſolche, welche geologiſcher und phyſicaliſcher Art ſind, ſo nehme ich mir vor, in einer zuſammenhangenden Rede eine geſchloſſene Phalanx ſolcher Thatſachen gegen den Teleophanes loszulaſſen; denn ohne Thatſachen kann die Philoſophie nicht beſtehen. Meine Arbeit wird mir ſehr erleichtert werden durch den unlängſt erſchienenen „Kosmus" des Fürſten der Naturforſcher. Doch bezwecke ich durch meine Antwort nicht eine bloße Attake gegen den Teleophanes; ſondern ich will dabei zugleich das Verhältniß von Natur und Geiſt näher erörtern.

Demogeron. Welche freudige Ausſicht auf einen köſtlichen Genuß gewährſt Du unſerem Kreiſe, der an ſolchem Vortrag ſich gewiß einen neuen Stoff immer reichhaltiger fließender Discuſſionen wird ſchöpfen können! Es ſteht nun denn nichts mehr entgegen, daß Du, o Pauſon, Deine Rede beginnſt.

Noemon. Ich erlaube mir nur vorher noch eine kurze Bemerkung. Vorhin habe ich auf einen Widerſpruch aufmerkſam gemacht, in welchen Teleophanes gerathen iſt, indem ihm zunächſt der Sündenfall, das Freiwerden des Menſchen an eine Erd-Kataſtrophe geknüpft war, er dagegen ſpäterhin ſeine Zuflucht zur Idee nahm, worin das Mögliche zugleich wirklich ſei. Vorerſt möchte wohl noch ein Unterſchied zwiſchen der abſoluten Wirklichkeit und der ſinnlichen Exiſtenz ſein, da dem Abſoluten die erſtere mit Ausſchluß der letztern zugeſprochen werden muß. Vom Abſoluten die ſinnliche Exiſtenz zu behaupten, konnte ich alſo dem Teleophanes nicht zugeben. Ich fürchtete ſogar einen Augenblick mit Skopas, Teleophanes möchte mit ſeinem Erzfeinde übereinſtimmen, der ja auch mit der Materie die Entwickelung des Abſoluten beginnt. Bald jedoch zeigte ſich ihre Divergenz; und ſo kann ich dem Teleophanes nur danken im Namen der rechten Seite für das Zugeſtändniß, daß das Vollkommene nicht aus dem Unvollkommenen ſtamme. Doch möchte ich noch die Unterſchiedenheit, die doch in der urſprünglichen Einheit von Dir zugegeben wird, mehr nachgewieſen wiſſen. Das Denken gehört dem Abſoluten; die Natur dagegen iſt geſetzt, erzeugt. Ich erkläre hierbei im Voraus, daß ich auf den alten Streit der Immanenz und

Transſcendenz zurückzukommen mich enthalte. Nur ſo viel ſage ich. Der Menſch iſt noch ſpäter, als die Natur, da er ſie wieder zu ſeiner Vorausſetzung hat, wie die Natur ſelbſt das Abſolute. Wenn nun das Denken von Ewigkeit her vorhanden war, ob auch ſogleich in Einheit mit aller Natur, ſo iſt nur zweierlei möglich: entweder iſt das Denken in der Geſtalt des Menſchen von Ewigkeit her da; oder aber, wenn der Menſch, wie wir aus den Thatſachen ſahen, an die Deinologos erinnert hat, erſt ſpäter konnte ins Daſein getreten ſein, ſo muß eine unendliche Intelligenz ewig vorhanden geweſen ſein. Die frühere Streitfrage kehrt alſo immer zurück; und wollte ich nur dieſe Alternative ſtellen.

Teleophanes. Auch glaube ich in unſern frühern Debatten mich hinlänglich über ſie ausgeſprochen zu haben; ſo daß darin meine Anſicht unverhüllt zu Tage liegt.

Pauſon. Daran alſo anknüpfend, mache ich von der Erlaubniß des Vorſitzers, das Wort zu nehmen, Gebrauch; und ſo möchte ich denn zunächſt im Allgemeinen die Inconſequenz des Teleophanes aufdecken, daß er einmal ſagt, das Abſolute müſſe von Anfang an als Geiſt, als Selbſtbewußtſein vorhanden ſein, und dann doch den Menſchen, der ihm das Abſolute iſt, erſt in Folge einer Entwickelung dahin gelangen läßt.

Demogeron. Du meinſt wohl, mein Freund, die erſten Menſchen haben noch kein geiſtiges Selbſtbewußtſein, ſind alſo noch nicht abſolut, während das Menſchengeſchlecht, als das Abſolute, doch ewig ſo vollendet ſein müßte.

Pauſon. Um den Freunden keinen Zweifel über meine Meinung zu laſſen, will ich meine Einwände gegen den Teleophanes nicht ſo aphoriſtiſch, ſondern ausführlicher und im Zuſammenhange begründen. Es ſind nämlich zwei Mängel, die mir ſeine Anſicht zu haben ſcheint.

Erſtens behaupte ich: Wenn Teleophanes' Satz, daß der Menſch nicht entſtanden, weder durch die Natur, noch durch einen göttlichen Willen, ſondern von Ewigkeit da iſt, conſequent durchgeführt wird, ſo bekommen wir eine Vielheit vorausſetzungsloſer Individuen, die wahrhaft eine polytheiſtiſche Götterwelt bilden. Denn Teleophanes verwirft die Anſicht

des Dogmenſtürmers und der äußerſten Linken, wonach das Vollkommene ſich entwickele aus dem Unvollkommenen, der Geiſt aus der Natur. Er ſagt: „Die Menſchen ſind nicht entſtanden, nicht vermittelt durch die Natur, oder ſonſt wie.“ Nun aber hat das jetzige Geſchlecht doch ſeine Vorausſetzung, iſt entſtanden durch ein früheres Geſchlecht u. ſ. f. ins Unendliche. Der Menſchengeiſt entwickelt ſich durch einen Proceß, der durch das ganze Geſchlecht hindurchgeht. In dieſem endloſen Progreß das wahre Urſprüngliche zu ſuchen, behaupte ich nun, iſt gedankenlos. Denn darin bekommen wir immer wieder, was ſeine Vermittelung oder Vorausſetzung außer ſich hat, — niemals das wahre Unmittelbare, das urſprünglich Setzende. Dieſes iſt das, was nicht vermittelt iſt durch Etwas außerhalb ſeiner.

Es hilft hierbei nichts, wie Teleophanes thut, zu ſagen, die Gattung ſei das wahre Unmittelbare, nicht die Individuen; denn die Gattung iſt nur im Individuum und als Individuum. Die Gattung iſt weder der Zeit, noch der Dignität nach ein prius für das Einzelne: das Individuum in beiden Rückſichten kein posterius gegen das Allgemeine; ſondern Beide ſind gleich ewig. Von jedem der Urindividuen gilt, daß es ſeine Subſtanz in ſich ſelber hat; es iſt Urſache ſeiner ſelbſt, d. h. vorausſetzungslos. Weder Natur, noch Gott, noch Gattung ſind ſeine Vorausſetzung. Zugleich weiß das Urindividuum ſich als vorausſetzungslos; dieſer erſte Menſch iſt ein ſubſtantieller Punkt. Nun aber iſt nicht Ein Urindividuum, ſondern mehrere; und ſo bekommen wir eben eine polytheiſtiſche Götterwelt. Das iſt der erſte Vorwurf, den ich der Teleophaneiſchen Anſicht zu machen habe.

Ihr zweiter Mangel iſt der, daß der Geiſt als ſolcher — das Abſolute — in ſeinem Proceſſe und ſeiner Entwickelung ſich ſelbſt, ſeinen Charakter als Geiſt verliert: ungeachtet ſeiner Veränderungen dennoch durch alle hindurch mit ſich ſelbſt in Identität zu bleiben. Wir können dieſe vorausſetzungsloſen Individuen bezeichnen mit A′, A″, A‴ u. ſ. w. Dieſe Götter-Individuen gehen im Tode zu Grunde. Das Abſolute geht aber nicht zu Grunde. Daher ſagt auch Teleophanes: Jene Urindividuen gehen eben ſo wenig unter, ſie werden durch den Gattungsproceß con-

ſervirt in den Kindern; A geht nicht zu Grunde, geht über in B; das Andere iſt aber ſelbſt Geiſt, Individuum; es iſt alſo ein Uebergang, der eben ſo kein Uebergang iſt, ſo daß die Continuität des Geiſtes ſich erhalte. — Dagegen behaupte ich nun, daß indem der Geiſt einen ſolchen Gattungsproceß durchgeht, er ſeinen Charakter als Geiſt verliert, da ſeine Identität und Continuität von Teleophanes abgebrochen wird, indem der ſpätere menſchliche Geiſt die Vorausſetzungsloſigkeit, welche dem erſten zukam, verloren hat, und ſomit die geiſtige Entwickelung nicht conſervirt iſt. Denn Gott der Erſte iſt und weiß ſich vorausſetzungslos; B aber iſt und weiß ſich vermittelt. Der Anfangspunkt und der Schlußpunkt des Abſoluten kreiſen alſo nicht in einander; und doch wird dieß ſonſt vom geiſtigen Proceß verlangt, ſich in einen Kreislauf in ſich ſelbſt zurückzubiegen. Das iſt mein zweiter Einwand.

Demogeron. Und was concludirſt Du aus beiden gegen den Teleophanes?

Pauſon. Dieß, daß, wenn er des negativen Dogmatikers Anſicht verwirft, und das Vollkommene nicht aus dem Unvollkommenen entſpringen läßt, er nothwendig annehmen muß, daß die Welt durch den abſoluten Willen Gottes geſetzt ſei.

Noemon. Die Subjectivität muß ewig ſein, das geben wir dem Teleophanes gerne zu; durch den Gattungsproceß wird dieſe Ewigkeit aber keineswegs erreicht. Das iſt es, was mein Pauſon meint.

Deinologos. Auch hat der Redner in der That das Juste-milieu des Teleophanes ſehr treffend aufgedeckt. Den Einen Gott der rechten Seite will unſer gemeinſchaftlicher Gegner los ſein; dafür macht er aber die endlichen Individuen zu Göttern.

Pauſon. Was Noemon ſo eben ausgeſprochen, war allerdings meine Meinung; die Gattung kann unmöglich als das gefaßt werden, was die Individuen producirt.

Kryſtalloon. Ich ſtimme zwar in vielen Punkten mit Teleophanes nicht überein; die ſo eben gegen ihn gerichteten Angriffe kann ich aber nicht billigen. Teleophanes behauptet durchaus nicht die Abſolutheit urſprünglicher Individuen; gegen dieſe erſte Beſchuldigung muß ich ihn alſo in Schutz nehmen. Es

ſind nach ihm keine Urindividuen vorhanden; ſondern es iſt, meint er, das Abſolute noch nicht in den Unterſchied gegen die Individuen getreten. Ein Verhältniß zwiſchen Beiden muß doch ſein vor der Selbſtthat des Menſchen. Wo dieſe That anfängt, fängt die Geſchichte an. Bevor alſo die Geſchichte anfängt, muß eine andere Beziehung zwiſchen dem Abſoluten und den Individuen Statt gefunden haben, als nachher. Nach Teleophanes iſt dieſe Beziehung nun eine Identität; und dieſe Identität iſt ſo zu verſtehen, daß die Einheit beider Seiten noch eine unaufgeſchloſſene iſt. Gott und Menſch ſind da noch gar nicht geſchieden, Individuen alſo am allerwenigſten Götter. Sondern weil die Menſchheit der Gottheit noch nicht entgegenſteht, ſo ſind die Individuen noch gar nicht ſelbſtſtändig, ſonder nur das Abſolute iſt ſelbſtſtändig: gerade wie die Blätter noch im Keime, als ihrer realen Möglichkeit, verſchloſſen ſind.

Pauſon. Aber das Abſolute iſt bei Teleophanes ja der Menſch ſelbſt.

Kryſtalloon. Vielmehr exiſtirt das wirkliche Abſolute in ſeiner für ſich ſeienden Vollendung, nach Teleophanes, erſt als das Ende eines Proceſſes.

Pauſon. Nach unſeres Freundes Anſicht muß ſich zwar die wahrhafte Freiheit erſt hervorbringen. Aber nunmehr ſagt er ja, das Vollkommene iſt früher als das Unvollkommene; das Abſolute iſt ihm alſo auch urſprünglich vorhanden, und zwar im Menſchen.

Teleophanes. Das Vollkommene des Anfangs hat aber nur eine anſichſeiende Vollendung.

Kryſtalloon. Auch der zweite Angriffspunkt des Pauſon iſt unrichtig. Denn nicht das Individuum, ſondern das Allgemeine iſt, nach Teleophanes, das Abſolute; es ſei nicht bloß von den Individuen getragen, ſondern bilde vielmehr ihre Grundlage. Nicht alſo der Geiſt gehe unter, indem der Faden ſeiner Continuität zerreiſſe, ſondern was zu Grunde gehe, ſei nur die äußere Erſcheinung, der jedesmalige, zufällige Träger des Geiſtes. Iſt Teleophanes conſequent, ſo ſagt er: „Die Natur iſt vollkommen, der Menſch iſt ein Glied der Natur. Die Menſchheit, und damit

die Individuen werden ſelbſtſtändig, indem ein bewußtes Ringen in ihr entſteht, die vorausgeſetzte Vollkommenheit als ihre eigene That zu ſetzen."

Demogeron. Teleophanes' Anſichten haſt Du vortrefflich dargelegt, werther Kryſtalloon. Teleophanes ſelber aber iſt ſich nicht treu geblieben. Denn die Natur iſt nach ihm nicht entſtanden, der Menſch ebenſo nicht entſtanden, ſo daß ſie ſich aus ihrem eigenen Unvollkommenen entwickeln mußten: und hinterdrein hat er doch den für ihn gefährlichen Satz ausgeſprochen, daß das Vollkommene ſich nicht aus dem Unvollkommenen entwickele, ſo daß das Abſolute ihm ſogleich urſprünglich da iſt im Menſchen, eine Entwickelung dann aber ſchwer denkbar iſt.

Kryſtalloon. Ich habe Teleophanes, ohne mich für jetzt auf die Frage nach der Entwickelung einzulaſſen, in Bezug auf den erſten Punkt ſo verſtanden, daß, ungeachtet die Natur und der Menſch mit dem Abſoluten zugleich ſind, doch das Abſolute die übergreifende, das Ganze beherrſchende Einheit iſt. Hat Teleophanes ſich das Verhältniß der Natur und des menſchlichen Geiſtes zum Abſoluten ſo gedacht, dann trifft Pauſons Vorwurf einer polytheiſtiſchen Götterwelt nicht zu; und für dieſen Punkt wenigſtens abſolvire ich den Teleophanes von der Anklage, mit ſich ſelbſt in Widerſpruch gerathen zu ſein.

Demogeron. Hören wir ihn ſelber; denn ſchon lange bewegt er ſich unruhig auf ſeinem Seſſel hin und her, feurige Erwiederungen ſeinen Lippen zu entſenden begierig. Auch wird er ſelber uns am Beſten ſagen können, wie er ſich verhält zu dem adminiculum, was Kryſtalloon ihm dargeboten hat, und er anzunehmen ſicherlich nicht verſchmähen wird.

Teleophanes. Da ich Pauſon nicht unmittelbar antworte, ſondern erſt nach einer Zwiſchen-Debatte, ſo muß ich mich zunächſt über die letztere auslaſſen. So erkläre ich denn, Kryſtalloon hat mich allerdings ganz richtig verſtanden; und ich nehme die Hülfe, die er mir gewährte, dankbar an. Auch halte ich die Stützen, womit er meine Anſicht gegen Pauſons Angriff mit ſo eindringlicher Klarheit aufrecht erhielt, für vollkommen ausreichend, um beide mir vorgeworfenen Mängel von der Hand zu

weiſen. Ich ſtimme daher auch Kryſtalloons Rede durchaus bei; und wenn ich etwas hinzufüge, ſo iſt es nur, um die Sache noch von einer andern Seite zu beleuchten, und ſo meine Vertheidigung auf eine neue Grundlage zurückzuführen.

Es ſind mir nämlich von Pauſon zwei Einwände gemacht worden. Der erſte iſt der, daß, indem ich die Ewigkeit der Menſchheit ſetze, mir die Einheit des Abſoluten verſchwinde: der zweite, daß, indem ein abſoluter Unterſchied zwiſchen den urſprünglichen und den ſpätern Individuen in die Augen ſpringe, die Continuität des Geiſtes unterbrochen ſei, woraus dann die Alternative erſchloſſen wird, daß, wenn ich mich ernſtlich von der linken Seite entfernen wollte, ich nothwendig auf einen abſoluten Willen kommen müſſe.

Was nun den erſten Punkt betrifft, ſo berufe ich mich auf eine rein logiſche Erörterung. Was iſt denn eine Vielheit, die ich als das Abſolute ſetzen ſoll? Glaubt Pauſon etwa, ich wolle das Atomenſyſtem des Leukippos wiederherſtellen? Ohne Einheit iſt mir die Vielheit logiſch unmöglich. Denn die Vielheit iſt ja nur das ſich von ſich ſelbſt abſtoßende Eine: die Einheit das ſich ſelbſt attrahirende Viele. Iſt alſo das Eine urſprünglich, ſo iſt es nothwendig auch das Viele, — das ſich als viele Eins ſetzende Eine. Ich meine alſo keineswegs, daß einige Menſchen für ſich ſelbſt, als Ur-Individuen, das Abſolute ſind oder geweſen ſind. Nur auf der mir gegenüberſtehenden Seite wird mit drei Urſubjecten in der Trinitätslehre viel Spuk getrieben. Ich kann mit der Vielheit nicht anfangen; das Abſolute hört aber darum nicht auf, als Einheit die Grundlage zu ſein, weil ſogleich auch eine Vielheit da iſt. Die Vielheit muß immer dem Abſoluten, eben weil es das Eine iſt, beiwohnen; aber in der anſichſeienden Vollendung des Abſoluten iſt die Vielheit noch nicht als ſolche, d. h. atomiſtiſch, hervorgetreten. Die Vielen, die ich als gleich ewig mit der Einheit ſetze, ſind alſo nicht Götter, ſondern Accidenzien des Abſoluten. Daß die Vielen eben Götter („wie unſer Einer"), nicht mehr Accidenzien des Abſoluten, logiſch ausgedrückt, jedes das Eine Eins ſein wolle, welches alle anderen nur auf ſich bezieht, ohne Reciprocität, — dieſe That der Selbſtheit nenne ich

eben den Sündenfall; mit andern Worten, die Accidenzien des Abſoluten wollten ſelber das abſolute Fürſichſein haben.

Noch ein anderer Angriff lag in dem erſten Vorwurf. Obgleich ich eigentlich Individuen als das Urſprüngliche zu ſetzen beſchuldigt werde, ſoll ich dann doch wiederum die Gattung zum Setzenden der Individuen machen. Dieſer Widerſpruch iſt erſonnen. Ich ſtimme ganz dem ehrenwerthen Gegner bei, daß Gattung und Individuum Beide gleich ewig ſind. Aber damit iſt eben ausgeſchloſſen, daß entweder das Individuum das Setzende der Gattung ſei, oder umgekehrt; und Beides wird mir wechſelsweiſe zugeſchrieben. Nicht mit Unrecht, inſofern nicht Eine der Alternativen, ſondern nur beide zugleich wahr ſind. Denn obgleich das Eine nur in der Vielheit, das Allgemeine nur im Einzelnen exiſtirt: ſo folgt daraus doch keineswegs, daß die Vielen das Selbſtſtändige ſind, und die Gattung von den Individuen abhängig zu denken iſt. Sondern ungeachtet das Individuum der alleinige Träger und das nothwendige Subſtrat ſeiner Gattung iſt, ſo iſt es doch auch wiederum das ſchlechthin von ihr Abhängige. Das der Dignität nach wahrhafte prius iſt mithin allein die Identität des Allgemeinen und Einzelnen, — die im Individuum realiſirte Gattung. So daß auch von dieſer Seite der Vorwurf einer polytheiſtiſchen Götterwelt mich nicht trifft.

Ich wende mich zum zweiten Angriffspunkt, daß ich die von der Natur des Geiſtes geforderte Continuität verletzt habe. Ich thue dieß nicht; denn ich identificire das Vorausſetzungsloſe und das eine Vorausſetzung Habende.

Pauſon. Mit dem erſten Punkt iſt auch der zweite erledigt.

Demogeron. Allerdings! und ſo ertheile ich Pauſon das Wort, um dem Teleophanes ſogleich zu antworten.

Noemon. Ich muß hier abermals einige Worte einſtreuen. Iſt denn die Philoſophie ein großes Orgelwerk mit verſchiedenen Regiſtern, die man beliebig aufziehen kann? wie Teleophanes ſo eben das Regiſter der Einheit und Vielheit ſpielen ließ. Er griff in die Taſte der ſich auflöſenden Qualität, indem er zeigte, wie das fürſichſeiende Eins durch Repulſion zu Vielen wird, um dieſe wieder durch Attraction in die Einheit zurückzuführen. Damit iſt

aber nur der Grund für den Uebergang der Qualität in die Quantität gegeben, und nichts weiter. Von hieraus iſt der Weg der Entwickelung noch der weiteſte, um den Begriff des Abſoluten als ſolchen zu definiren. Kann man vollends von der Vielheit ſogleich auf die Gattungen und Individuen in der Natur überſpringen? Der Stifter unſerer Schule ſchritt in ſeiner Logik erſt durchs Weſen und die Wirklichkeit hindurch, zum abſoluten Begriff und zur Idee, bevor er dann in einer ganz neuen Sphäre die Natur aus dem Gedanken konnte emporblühen laſſen. Ich frage alſo: In welchem Zuſammenhange ſteht das Kapitel der Vielheit mit den Naturerſcheinungen, — in welchem mit der Menſchheit, als einer urſprünglichen? Der Punkt iſt eben nicht erklärt, warum viele Menſchen urſprünglich waren; und kann es auch nicht werden durch ein Paar logiſche Kategorien.

Pauſon. Sicherlich! Denn wie richtig auch Teleophanes' logiſche Entwickelung ſein möge, ſo kann es doch hier nichts mehr helfen, auf die Logik zu recurriren, weil wir bereits auf einer höhern Stufe ſtehen. Die Vielheit nämlich, von der in der Logik die Rede iſt, iſt keine daſeiende Vielheit. Dennoch willſt Du aus dem dialektiſchen Uebergange der Einheit in die Vielheit ſogleich auf eine reale Vielheit in der Natur ſchließen; und dann ſprichſt Du auch wieder von der Immanenz des Abſoluten in Individuen, ziehſt alſo die reine Idee ins Gebiet der Sinnlichkeit herab. Das iſt das Amphiboliſche Deiner Darſtellung. Ich habe gezeigt, das Moment der Einzelnheit iſt ſo ewig, als das Allgemeine. Wo iſt aber die reale Einheit, welche die Quelle der Vielheit dieſer Individuen iſt? Nur wenn Du eine ſolche aufzuweiſen im Stande biſt, ſind die anderen, vielen Individuen nicht vorausſetzungslos.

Teleophanes. Sprichſt Du von einer Einheit, die vor den Vielen war, als die Quelle, aus der ſie erſt floſſen, ſo iſt das ſchon eine abſtracte Einheit. In der logiſchen Entwickelung iſt die Einheit erſt, wo ſie ſich als Vielheit repellirt. In der Logik giebſt Du das zu. In der Realität kann es ſich aber nicht anders verhalten.

Pauſon. Wie die Vielheit in der Logik keine daſeiende iſt,

die gezählt werden kann, ſo hat auch das Abſolute, als das Unveränderliche, als das wahre Eins, alle ſeine Unterſchiede nur als ideelle, d. h. als vorgeſtellte, ohne daß es zum wahrhaften Andersſein käme.

Teleophanes. Gerade umgekehrt! Das iſt eben der Unterſchied zwiſchen dem Individuum und dem Abſoluten, daß im Individuum die Vielheit, die es ſetzt, zunächſt nur eine vorgeſtellte, abſtracte iſt. Im Abſoluten aber iſt ſogleich das Subjective objectiv, die Wirklichkeit identiſch mit der Möglichkeit. Hat das Abſolute alſo eine ideelle Vielheit, ſo hat es auch eine reale. Das Abſolute wird ein Anderes, und wieder ein Anderes, und bleibt trotz alledem ſich ſelbſt gleich, das Unveränderliche. Das Andersſein iſt ideell geſetzt, indem das Eine das reale Andersſein ewig als ſich ſelbſt ſetzt.

Und damit iſt nun von ſelber die Antwort auf Deinen zweiten Angriff herbeigeführt. Kein einziges empiriſches Individuum iſt vorausſetzungslos, jedes hat an ſeinen Eltern ſeine Vorausſetzung; über jeden einzelnen Menſchen kann alſo hinausgegangen werden, und wir kommen nie auf einen erſten, weil die Continuität des Gattungsproceſſes nirgends abgebrochen werden darf. Aber dieſer Progreß ins Unendliche iſt nicht das Wahre; behauptete ich dieß, ſo hätteſt Du Recht, mich der Gedankenloſigkeit zu zeihen. Die ſich ſtetig einander vorausſetzenden Individuen ſind vielmehr nur Momente des Abſoluten, ſomit ſämmtlich, ungeachtet ſolchen Vorausſetzens, in dieſer ihrer Vermittelung nur Darſtellungen des Einen Vorausſetzungsloſen. In allen vermittelten Individuen geht daher das vorausſetzungsloſe Abſolute nur mit ſich ſelbſt zuſammen; und der unendliche Progreß iſt nur die Weiſe der Erſcheinung und Manifeſtation für das Eine, allein Vorausſetzungsloſe.

Pauſon. Gegen dieſen unendlichen Progreß, auch als eine bloße Darſtellungsweiſe des Abſoluten, muß ich mich eben erklären. Das Abſolute ſoll doch bei Dir unentſtanden ſein, ſich nicht durch generatio aequivoca aus dem Unvollkommenen entwickelt haben. Es hilft nichts, das Urſprüngliche, das ewige prius, das wahre Unmittelbare, das Setzende durch einen unendlichen Progreß

zur Darſtellung bringen und erreichen zu wollen; wir bekommen dadurch immer nur etwas, das geſetzt iſt.

Teleophanes. Auch will ich ja gar nicht das Abſolute durch einen unendlichen Progreß erlangen, da er nicht deſſen höchſte und alleinige Darſtellung iſt. Du biſt es nur, der mir Jenes unterſchiebt. Ich aber behaupte, daß der unendliche Progreß, als der Schein der zeitlichen Entwickelung im Ewigen, nur das Unterworfene, vom Abſoluten Abhängige bleibt.

Pauſon. Deſſen ungeachtet, da das Abſolute doch nicht ohne dieſe nie vollendete Kette ſein und ſich darſtellen kann, ſo erhältſt Du auf dieſe Weiſe, eben wegen jener Unerreichbarkeit, nirgends etwas Setzendes, Urſprüngliches.

Teleophanes. Iſt auch die Kette des unendlichen Progreſſes nie abgelaufen, ſo findeſt Du doch in jedem einzelnen Ringe derſelben, welchen Du auch berühren möchteſt, immer ſchon das ganze Abſolute als vorhanden da.

Pauſon. Dieſes Daſein des Abſoluten vor dem Relativen vermiß' ich eben bei Dir. Die Gattung iſt ja nur in den Individuen, die Einzelnheiten alſo ebenſo ewig, als das Allgemeine.

Teleophanes. Darum iſt auch das Abſolute nicht vor den Dingen, ſondern in und mit ihnen von Ewigkeit her das urſprünglich Selbſtſtändige; denn die eine Seite ohne die andere wäre eine leere Abſtraction.

Demogeron. Ich unterbreche hier die Debatte, um den Stand derſelben anzugeben. Teleophanes ſagt: „Das Abſolute iſt nur im Menſchengeſchlecht, dieſes alſo, als das Abſolute, ewig; mithin hat es nie eine Zeit gegeben, wo keine Menſchen-Individuen vorhanden geweſen ſind." — „Iſt dieß der Fall," erwiedert darauf Pauſon, „ſo können wir nicht anders auf ein Abſolutes kommen, als wenn wir die urſprünglichen Menſchen als Götter ſetzen." Das wäre nun aber nachzuweiſen; denn Teleophanes giebt dieß nicht zu.

Deinologos. Der Streitpunkt ließe ſich auch ſo faſſen. Teleophanes behauptet: „Das Menſchengeſchlecht iſt ewig, weil es keinen erſten Menſchen giebt." Da das Abſolute nun als Totalität ebenſo ewig iſt, ſo iſt die Folgerung des Pauſon, daß die

erſten urſprünglichen Menſchen Götter geweſen ſind, ohne allen Grund und Boden; denn einmal kommen wir ja nicht auf erſte Menſchen, und dann iſt nur die Totalität das Göttliche.

Kryſtalloon. Ganz richtig! Pauſon beweiſt ſo: „Weil Teleophanes die Gattung im Menſchen, die Individuen alſo eben ſo ewig als die Gattung ſetzt, ſo muß er, um einen Anfang zu haben, auf erſte Individuen kommen.“ Dieſen Anfang giebt Teleophanes aber eben nicht zu.

Teleophanes. Natürlich, weil damit das Abſolute aufhörte, das Abſolute zu ſein.

Demogeron. Da alſo beim unendlichen Progreß nie auf ein Erſtes gekommen werden kann, und Teleophanes daraus eben die Anfangsloſigkeit, und mithin Ewigkeit des Menſchengeſchlechts ſchließt, die es würdig macht, der bevorzugte Repräſentant des Abſoluten zu ſein: ſo muß Pauſon dieſe Ewigkeit widerlegen, indem er zeigt, daß es nothwendig erſte Menſchen gegeben habe.

Teleophanes. Das iſt allerdings der Punkt. Weil die Gattungen, als die ewigen Ideen der Dinge, ſich ſtets in Individuen verwirklicht haben, die in ununterbrochener Fortpflanzung kraft der Gattung ins Unendliche auseinanderfolgen, wie ſie einander vorhergehen, ſo giebt es kein empiriſch Erſtes Individuum. Die rechte Seite aber nimmt, wo nicht drei, doch immer Ein urſprüngliches, vorausſetzungsloſes Subject an, nämlich Gott, als den Schöpfer der Welt, und ebenſo erſte empiriſche Subjecte, Adam und Eva, die an jenem ihre Vorausſetzung haben. Die Continuität des Geiſtes wird alſo nicht auf meiner Seite, ſondern auf der gegneriſchen verletzt; denn zwiſchen dem urſprünglichen, vorausſetzungsloſen Subjecte, Gott, und dem vermittelten, geſetzten, Adam, iſt die Continuität der Naturen aufgehoben, die dann erſt in Chriſtus reſarcinirt wird.

Deinologos. Komm' nicht von der Sache ab, werther Teleophanes, indem Du den Streit in Feindes Land hinüberſpielſt, und Pauſons eigene Anſichten angreifſt. Du behaupteſt: „das Abſolute producirt ſich ewig in der Natur und im menſchlichen Bewußtſein; alſo iſt das Menſchengeſchlecht und die Natur ewig.“ Dieſe Ewigkeit hat Pauſon, und zwar aus philoſophiſchen

Gründen, zu widerlegen, da auch Teleophanes ſeinen Satz aus dem Begriff des Abſoluten ableitet.

Noemon. Wenn, wie Teleophanes behauptet, die Gattung das Individuum vermittelſt anderer Individuen producirt, ſo müſſen einzelne Menſchen ebenſo urſprünglich als die Gattung ſein...

Pauſon. Einzelne Menſchen alſo eine unentſtandene Götterwelt bilden.

Noemon. Wenigſtens, da jedenfalls die Gattung nicht ohne Individualität ſein kann, ſo erhöbe ſich damit eben die Frage: Iſt ein Subject das Urſprüngliche, oder viele?

Teleophanes. Dieſe Alternative gebe ich eben gar nicht zu: Eins iſt, weil Viele; Viele, weil Eins. Beide Correlata von einander trennen, iſt abſtracter Verſtand. Die Vielheit überhaupt iſt nie in der Zeit entſtanden, jedes beſtimmte Viele hat aber einen zeitlichen Urſprung; ſo daß keins der Zeit nach das Erſte oder ein Urindividuum iſt.

Pauſon. Erſte Individuen ſind mir nicht der Zeit nach Erſte, ſondern ſolche, welche die Quelle des Lebens in ſich ſelber haben.

Demogeron. Nun dann iſt, Deinen eigenen Worten nach, Teleophanes bisher noch unwiderlegt. Denn jedes empiriſche Individuum hat ihm eben keine urſprüngliche Dignität aus dem einfachen Grunde, weil auch nicht einmal der Zeit nach irgend Eins das Urſprüngliche iſt.

Deinologos. Es wird mir klar, in der Weiſe, wie Pauſon bisher verfahren iſt, wird Teleophanes auch nie widerlegt werden können. Ich komme darauf zurück, nur durch Geologie wird es geſchehen können.

Theologos. Auch ſo zweifle ich faſt. Denn daß es nothwendig eine ewige Bethätigung des Abſoluten ſei, in geiſtigen Individuen das Bewußtſein ſeiner — des Abſoluten — lebendig zu machen, wirſt Du nicht läugnen wollen. Wirfſt Du nun auch Deine Blicke auf die Erde, machſt Du durch die Revolutionen, die ſie erlitten, es auch noch ſo evident, daß auf ihr das Menſchengeſchlecht ein Entſtandenes ſei, ſo iſt immer damit die Anſicht noch nicht widerlegt, daß das Menſchengeſchlecht ewig ſei. Denn

es kann ja auf andern Weltkörpern exiſtirt haben. Nur philoſophiſch wäre alſo jene Widerlegung möglich.

Demogeron. Willſt Du nun dieſen Beweis führen, mein Pauſon, ſo geſtatte ich Dir hierfür noch das Wort. Einen logiſchen Widerſpruch wirfſt Du dem Teleophanes vor, logiſch muß er alſo auch gelöſt werden.

Theologos. Verzeih! Auf logiſchem Gebiete wird ſich Teleophanes nie fangen laſſen; denn weil er da die Kategorien künſtlich verſchlingen kann, ſo iſt er unverwundbar. Auf dem ewigen Kreislauf, in den er die Frage hineinzieht, beruht ſeine Unwiderleglichkeit. „Im unendlichen Progreſſe," ſagt er z. B., „iſt das Abſolute ſelbſt enthalten; die Erſcheinung iſt aber nichts, als die äußere Seite der Darſtellung, in welcher das Abſolute nur Geſtalt gewinnt." So leitet uns Teleophanes aus der Erſcheinung zum Durchſichſeienden, um uns umgekehrt von dem Durchſichſeienden wieder auf die Erſcheinung zurückzuwerfen. Von dem Einen werden wir immer auf das Andere gewieſen. Will man das Eine fixiren, ſo wird das Andere untergeſchoben. In dieſen Strömungen von durchgängig gegenſeitig bedingten Momenten deſſelben Proceſſes haben wir nirgend einen feſten Punkt, noch ein gewiſſes Ziel, auf das wir losſteuern könnten. Erkenntniß iſt unmöglich geworden; denn was ſich hier als Object derſelben giebt, iſt ein immer Wechſelndes, Werdendes, Vergehendes. Erkennen läßt ſich nur durch Principien, welche dieß Erſcheinende tragen, im Wechſel deſſelben beharren, welche alſo dem Proceß voraufgehen; mit andern Worten, erkennen läßt ſich nur im Lichte eines Durchſichſeienden, Sichſelbſtſetzenden.

Teleophanes. Gingen die tragenden Principien dem Proceſſe vorauf, ſo ſtänden ſie außerhalb deſſelben, und dann hätte er allerdings keinen ſicheren Halt. Indem aber die ewige Thätigkeit der Principien, als Totalität, ſich in den Momenten des Proceſſes nur ſelber darſtellt, ſo iſt dieſer ſelbſt das Object, das ſich ſelbſt Setzende.

Theologos. Dann liegt die Totalität nur in der Summe, worin kein Punkt ſpecifiſch unterſchieden iſt. — Doch es kommt auf den ganzen Zuſammenhang der Teleophaneiſchen Ideen an,

nur in ihrem Zuſammenhange können ſie beleuchtet werden. Teleophanes ſetzt im Menſchengeſchlecht das Abſolute, ſagt aber nichts von der Art der innern Verknüpfung der beiden Seiten, des Unbedingten und des Bedingten, in der Menſchheitsgeſchichte. Da nun der geſchichtliche Proceß die Entwickelung des Menſchengeſchlechts iſt, ſo müſſen wir ſehen, ob nicht in den Perioden dieſer Geſchichte, und in den Unterſcheidungen, die Teleophanes hier ſetzt, die Andeutungen des Zuſammenhanges zwiſchen dem Menſchen und dem Abſoluten liegen. Mit andern Worten, ich werde, ſobald das Wort an mich gelangt ſein wird, die Chriſtologie des Teleophanes meiner Unterſuchung unterwerfen.

Kryſtalloon. Ueber denſelben Gegenſtand werde auch ich als der folgende Redner auftreten, und hierin Teleophanes bekämpfen. Sollte Pauſon aber noch ſeine Fehde gegen ihn fortführen, ſo werde ich ihm gegen dieſen Streiter, namentlich in Bezug auf die Ewigkeit der Welt, wacker beiſtehen.

Pauſon. Was ich noch zu ſagen habe, iſt dieß: Teleophanes hat meinen Angriff nicht richtig aufgefaßt, wenn er meint, die Schwierigkeit, die ich in ſeiner Anſicht finde, liege in der Vielheit; weil er dieß glaubte, wurde er verleitet, die Discuſſion auf das logiſche Gebiet zu verlegen. Der Mangel ſteckt aber ganz wo anders, nämlich in folgendem Punkte. Iſt ſeine Behauptung, daß die Menſchheit nicht geſetzt iſt, conſequent durchgeführt, ſo fangen wir nothwendig mit vorausſetzungsloſen Individuen an. Ich ſehe dabei ganz von der Vielheit ab; und da Teleophanes ſich oft auf die Tradition beruft, ſo will auch ich darauf eingehen. Nehme man alſo Ein Menſchenpaar an, aus welchem das ganze Menſchengeſchlecht entſtanden ſei, ſo iſt die einfache Conſequenz die, daß dieſe zwei Menſchen die urſprünglichen Individuen waren; oder vielmehr, da Eva aus der Rippe Adams genommen wurde, ſo iſt Ein Menſch, Adam, der Erſte und Urſprüngliche. Wenn nun Teleophanes dieſer nothwendigen Conſequenz den Satz entgegenhält: „Jedes Paar hat wieder eine Vorausſetzung, und ſo zurück ins Unendliche;“ ſo behaupte ich eben, daß dieſer Regreß die Ohnmacht des Gedankens iſt. Du bekommſt dann nirgends das Urſprüngliche, das Unmittelbare, was ſeine Vermittelung in ſich ſelbſt hat.

Noemon. Ferner, wenn Teleophanes behauptet, das Menſchengeſchlecht ſei nicht geſetzt und Menſchen ſeien in alle Ewigkeit da geweſen, ſo müßte ja das Menſchengeſchlecht geradezu das Abſolute ſelber ſein.

Teleophanes. Die eine Seite deſſelben gewiß! Da mir aber die Beantwortung dieſer Einwürfe, wie ich ſie in unſern bisherigen Unterredungen gegeben habe, vollſtändig zu ſein ſcheint, ſo habe ich nichts weiter hinzuzufügen.

Hylibates. In der That, Pauſon hat kein neues Moment hereingebracht.

Kryſtalloon. Er geht nur mit ſeinem eigenen Schatten um, im Kampfe gegen den Teleophanes. Bei dieſem iſt das Abſolute von Ewigkeit her in den Individuen geſetzt. Die Ewigkeit haben ſie nicht in ſich, ſondern eben nur im Abſoluten. Beim Einzelnen kommt man nie auf ein Letztes; und da auch der Anfang ein Letztes, im Rückgang iſt, ſo findet ſich auch der Anfang nie in Individuen, ſondern immer nur im Abſoluten. Pauſon ſchiebt dem Teleophanes unter, daß das Abſolute eine unendliche Zeit thatlos geweſen ſei; denn Einer oder mehrere urſprüngliche Menſchen wären in der That energieloſe Götter. Das Abſolute iſt aber in ewiger Energie, ſetzt alſo von Ewigkeit her Individuen. Es wäre nicht das Abſolute, wenn es nach einer thatloſen Unendlichkeit erſt hinterdrein Menſchen machte. Die Welt und das Menſchengeſchlecht können nicht vom Abſoluten getrennt werden, ſondern ſind mit ſeinem Sein zugleich gegeben, weil es dieſelben, als einen Gegenſtand ſeiner Thätigkeit ewig vor ſich hat.

Pauſon. Wer ſagt dieß, daß die Welt und die Menſchheit nicht gleich ewig mit dem Abſoluten wären?

Teleophanes. Iſt dieß auch Deine Anſicht, wie die des Kryſtalloon, mit der ich vollkommen übereinſtimme, ſo mußt auch Du annehmen, daß ins Unendliche zurück immer Individuen durchs Abſolute geſetzt worden ſeien.

Demogeron. In Bezug auf das Menſchen ſetzende Abſolute ſtimmſt Du aber doch wohl, mein Beſter, nicht ſo ganz mit Kryſtalloon überein.

Noemon. Vielmehr hat Kryſtalloon eine Vermittelung eingeleitet zwiſchen Pauſon und Teleophanes, indem er zwar mit Jenem ein in ſich ſelbſt exiſtirendes Abſolute, ebenſo aber auch mit Dieſem ein ewig in andere Individuen ſich producirendes behauptet; und ſo ließe ſich von dieſem Punkte aus die Sache weiter fortführen.

Theologos. Dieſe Vermittelung glaube ich eben geben zu können, indem ich, von der Chriſtologie des Teleophanes aus, mir den Uebergang in ſeine allgemeine Vorſtellungsweiſe zu bahnen ſuche; denn dieſe Chriſtologie iſt nur eine beſtimmte Ausdrucksweiſe ſeiner ganzen Anſchauung. Die Chriſtologie läßt uns nämlich auf feſten Boden nieder; denn wir ſind mit ihr auf dem Gebiete der Geſchichte. Es iſt für einen Gewinn zu erachten, daß wir jetzt in der Debatte mit Teleophanes dieſen Boden betreten haben, weil ſich von hier aus zeigen muß, ob ſeine Faſſung der Principien in Wahrheit die Geſammtheit der Erſcheinungen in ſich aufgehen läßt, oder ob ſie derſelben nicht gewachſen iſt. Teleophanes hat das Chriſtenthum zum Mittelpunkt der Geſchichte, zum Höhepunkt, zum vollendetſten Ausdrucke deſſen gemacht, was er ſich als den Zuſammenhang, als die Einheit des göttlichen und menſchlichen Geiſtes denkt. Es läßt ſich alſo gerade hier bei der Chriſtologie, und bei der Ordnung der unterſchiedenen Perioden, in welche von ihr aus die Weltgeſchichte zerlegt wird, der deutlichſte Blick in das Verhältniß thun, das unſer Freund zwiſchen Gott und Welt ſtatuirt: wie ſich auch ermeſſen läßt, ob der geſchichtliche Gehalt in dieſe Ideen aufgeht.

Ich kann in dem, was ich zu ſagen habe, ausgehen von der letzten Debatte über die Ewigkeit der Menſchheit. Denn es kommt bei der Beurtheilung der Teleophaneiſchen Anſicht Alles darauf an, ob und wie er die Welt und insbeſondere den Menſchen von Gott abhängig ſetzt, — wie er ſich das Verhältniß der Abhängigkeit denkt. Ich beſtreite nicht die Behauptung der Ewigkeit der Welt und der Menſchheit; Teleophanes' Anſicht hierüber iſt in einem gewiſſen Sinne ganz richtig. Wohl iſt die Ewigkeit allerdings das Nicht-Zeitliche; doch kann von einem Sprunge aus der Ewigkeit in die Zeit nie die Rede ſein. Nicht nur zeigt

eine einfache Reflexion, daß man nicht von einer Zeit ſprechen könne, die vor der Erſchaffung der Welt abgelaufen ſei; denn Zeit giebt es nur im Veränderlichen. Sie iſt nur die Zahl der Bewegung, wie Ariſtoteles ſchon richtig ſah; ſie tritt daher erſt mit dem Menſchen ein, und iſt nur für die menſchliche Vorſtellung, welche dem Wechſelnden und Mannigfaltigen der Anſchauung die Einheit und Beharrlichkeit des Selbſtbewußtſeins entgegenzuſetzen und jene in dieſe zu reflectiren vermag. So erlangt das Viele einen Sammelpunkt im „Ich denke;“ nur ſo iſt Zeit möglich. Es läßt ſich alſo nicht ſagen, daß es vor dem menſchlichen Bewußtſein, alſo vor der geſchaffenen Welt, eine Zeit gebe.

Nicht aber bloß dieſe einfache Reflexion, ſondern andererſeits auch die Gewißheit hält mich davon zurück, die Ewigkeit der Welt zu beſtreiten, — die Gewißheit, welche Kryſtalloon vorhin ausgeſprochen hat, daß Gottes Weſen nicht anders zu denken iſt, denn als Energie. Gott wäre nicht Wirklichkeit, ſondern es ſtünde ihm noch etwas bevor; er wäre nur Möglichkeit, wenn wir nicht mit ihm zugleich die Welt dächten. Das Abſolute läßt ſich nur denken als denkend und wollend: Gott iſt immer zugleich Herr, d. h. Schöpfer, um an eine Ausdrucksweiſe Tertullians zu erinnern. Auf dieſe Ewigkeit der Schöpfung deuten auch alle Vorſtellungen, die man ſich von jeher über die Zwecke der Schöpfung gemacht hat, wenn man ſagte, Gott habe aus Liebe, aus Güte, oder auch, wenn man ſagte, zu ſeiner Verherrlichung, oder um ſeiner Offenbarung willen, die Welt geſchaffen. Alle dieſe Ausdrücke enthalten den Gedanken, daß Gott ſich als das, was er iſt, zum Bewußtſein bringen, daß er ſein Weſen habe zur Erſcheinung bringen und dieſe Erſcheinung an ſeinem Weſen habe wollen Theil nehmen laſſen. So gewiß er nun Gott iſt, ſo gewiß er es iſt in der Fülle ſeiner Eigenſchaften, ſo gewiß mußte auch ewig die Welt durch ihn beſtehen. Genau genommen iſt eigentlich, die ganze Frage zu erheben, für die Philoſophie überflüſſig. Woraus nehmen wir ihre Löſung? Sie iſt eine Folgerung aus dem Verhältniß, das wir ewig, zwiſchen Gott und Menſch denken, das nicht heute beſteht, morgen ein anderes iſt. Unſer Bewußtſein enthält oder iſt vielmehr ſelbſt dieſe Beziehung,

wird durch ſie conſtituirt; unſer Bewußtſein kennt dieſe Beziehung nur als eine weſentliche, nothwendige: es müßte ſich ſelbſt aufgeben, könnte ihm jemals ein Zerfall derſelben möglich ſcheinen, oder könnte ſie ihm ins Gebiet des Zufälligen gerückt werden. Iſt die Beziehung Gottes und der Welt einmal nicht geweſen, ſo iſt ſie eben eine zufällige; iſt ſie aber eine zufällige, ſo giebt es überhaupt keine Erkenntniß, am wenigſten Philoſophie. Giebt es Principien, die nicht wirkſam, nicht Energie ſind, die keine nothwendige, innere, ewig fortwirkende Beziehung auf die Erſcheinungswelt haben, d. h. kann überhaupt die Erſcheinungswelt aus ihrem nothwendigen Zuſammenhange mit ihren Principien herausgeſetzt werden, dann giebt es keine Erkenntniß, keine Philoſophie. Für ſie iſt daher jene Frage abgemacht. Ich ſtimme daher ganz mit Teleophanes überein, wenn er im Abſoluten von Ewigkeit her die Einheit des Begriffs und der Realität geſetzt denkt.

Aus der Ewigkeit der Schöpfung folgt aber noch keineswegs die Urſprünglichkeit, das Durchſichſelbſtſein des Menſchengeſchlechtes. Daß im Menſchen allein das Abſolute ſei, ſollte Teleophanes daher nicht ſo ſchnell behaupten. Der Urmenſch, die Fülle des Abſoluten in ſich tragend und auf ſich ſelbſt begründet, iſt, um mich ſo auszudrücken, eine dogmatiſche Ablagerung — eine Hypotheſe ohne alle factiſche Begründung, die unſer Freund nur aus ſeinen Prämiſſen folgern zu müſſen glaubte. In Wahrheit aber tritt der Menſch überall nur als ein vielfach bedingtes Weſen in der Geſchichte auf. Iſt er nach Teleophanes' Vorausſetzung unmittelbare Inſpiration des Abſoluten, ſo iſt die Nothwendigkeit, ja ſelbſt auch nur die Möglichkeit eines Bruches zwiſchen dem Menſchen und der Natur von unſerem Philoſophen nicht erwieſen. Wenn aber dennoch der Menſch, nach des Teleophanes Anſicht, wenigſtens in einer vereinzelten Epoche des geſchichtlichen Verlaufs ſeiner Bedingtheit und ſeines Unterſchiedes von der Natur, von Gott inne wurde, und nothwendig inne werden mußte (denn dieſen Verlauf behauptet unſer Freund ja als einen nothwendigen): ſo muß der zeitlich eingetretene Unterſchied auf einer Einheit beruhen, die vor jeglicher Erſcheinungsweiſe und Zuſtändlichkeit, vor jedem wandelbaren Geſchick der Menſchheit das Urſprüngliche,

vom Wechſel durchaus Unangegriffene iſt. Das iſt aber weder der Urmenſch, noch irgend eine empiriſche, in die Erſcheinung getretene Zuſtändlichkeit der Menſchheit, ſondern der Gedanke, in dem Gott den Menſchen gedacht, der Wille, in dem ihn Gott gewollt hat. Dieſer Gedanke geht aller wandelbaren Erſcheinung vorauf; er, als das Unbedingte, wird gefordert, weil wir den Menſchen zu allen Zeiten als einen bedingten, im Unterſchied ſich wiſſenden finden. Der Menſch tritt von Anfang an als dieſes beſtimmte Ich auf; die Subjectivität tritt hervor von jeher in Ehe, Beſitz, in der religiöſen Abhängigkeit. Der Menſch gab ſich alſo dieſe Stellung nicht, iſt nicht abſoluter Anfang. Sonſt hätten wir abermals den Tod aller ächten philoſophiſchen Erkenntniß.

Aus dieſer Frage hilft uns Teleophanes zwar ſelbſt hinaus. Denn er ſetzt dem in das menſchliche Bewußtſein eintretenden Unterſchiede die Einheit als das Urſprüngliche voraus, und man könnte ihm nun hieraus argumentiren, daß er ſelbſt dieſem dem Zwieſpalt noch ausgeſetzten Menſchengeſchlechte das Durch-ſich-ſelbſt-ſein abſpreche. Wir faſſen dieſe Einheit näher ins Auge; es iſt die Einheit des Menſchengeſchlechts mit dem Abſoluten oder das Abſolute ſelbſt. Wie nun durch die zu große Selbſtſtändigkeit des Menſchen, ſo kann man auch durch ein entgegengeſetztes Zuviel (wenn Ihr mir dieſen Ausdruck erlaubt) die Erkenntniß und Philoſophie unmöglich machen. Und in dieß ſchnurſtracks entgegengeſetzte Extrem läßt den Teleophanes ſeine dialektiſche Beweglichkeit umſchlagen. Giebt es nämlich nur Eines, was in ſich ſelber bleibt, keinen realen Unterſchied von ſich ſetzt, kein Anderes ſich gegenüber zuläßt, dann giebt es auch keine wirkliche Erkenntniß. Das Abſolute, als ſolches, für ſich betrachtet, iſt unerkennbar; es iſt nichts in ihm zu erkennen. Es laſſen ſich von ihm, wie wir an der Eleatiſchen Schule ſehen, bloß logiſche Prädicate ausſagen; und dieß gilt ſtets vom Abſoluten, wenn es kein real Unterſchiedenes ſich gegenüber ſetzt. Mit Recht haben Gnoſtiker und Kirchenväter den Vater den unerforſchlichen Abgrund genannt, und ihm das Schweigen als weibliches Symbol zugeſellt. Dieß gilt aber auch von dem Teleophaneiſchen Abſoluten, das nie zu einem wirklich Andern, ſondern nur zu einem

in der Vorſtellung Unterſchiedenen kommt: das nichts ſchafft (denn im Schaffen findet Teleophanes nur ausgedrückt, daß alle Dinge der Subſtanz nach Eins mit dem allgemeinen Weſen Gottes ſind), das nicht erlöſt, heiligt, — denn zu dieſem Zwecke müßte es auf ein real unterſchiedenes Andere eine weſentliche Beziehung haben. Das Teleophaneiſche Abſolute tritt nur in verſchiedene Phaſen ſeiner Exiſtenz, geht durch alle Wandelungen der Geſchichte hindurch: iſt aber dem Conflict der zeitlichen Bewegung entnommen; denn in jeder dieſer Phaſen iſt Daſſelbe geſetzt. Der Unterſchied derſelben fällt nur in die Vorſtellung des Abſoluten, in ſeine Vorſtellung, oder, wie Teleophanes ſagt, in ſein Wiſſen von ſich ſelbſt. Das Abſolute iſt ihm die Subſtanz; das Seiende, — aber als ſich wiſſend. Was ſo im Abſoluten Eins ſei, ſei im Menſchen getrennt. Der Menſch ſei erſt Sein, und dann Sich-Wiſſen. Im Abſoluten ſei dieſer Unterſchied in Einheit, und gehe nicht verloren; die menſchliche Entwickelung ſei nur ein untergeordnetes Moment.

Ueberhaupt iſt dieſe Unterſcheidung von Sein und Sich-Wiſſen der durchgreifende Angelpunkt für die ganze Entwickelung der Teleophaneiſchen Philoſophie. Teleophanes zerfällt den Begriff des Sich-Wiſſens in ſeine logiſchen Momente: er entdeckt darin die Momente des Unterſchiedes und der Einheit; flugs macht er ſie zu Phaſen eines geſchichtlichen Proceſſes, die gegeneinander Selbſtſtändigkeit gewonnen zu haben ſcheinen. Aber ſie gehören vielmehr zu dem Einen Begriff, der nicht auseinandergeriſſen werden kann (außer vielleicht für eine genetiſche Deduction zur Erleichterung des Verſtändniſſes), — den aber Teleophanes, um einen Unterſchied zu gewinnen, auseinander rollen läßt.

Genau genommen kann man gar nicht ſagen, daß Teleophanes irgendwo ein Abſolutes hat, oder über deſſen Realität ſich Gewißheit verſchaffen kann; er ſpricht nur vom Sich-Wiſſen. Hier tritt auch der ſeltſame Widerſpruch hervor, den Teleophanes begeht darin, daß er einmal Sein und Wiſſen im Abſoluten durchaus identiſch ſetzt und eingeſteht, daß das Wiſſen des Abſoluten von ſich ſelbſt nicht einmal, ſondern immer, und damit auf ewige Weiſe vorhanden iſt, daß im Abſoluten Begriff und Realität ewig eins

ſind: und daß er andererſeits das Abſolute in den geſchichtlichen Proceß hineinzieht, ſeinem Gewußtwerden, das doch nichts Anderes ſein kann, als ſein Sich-Wiſſen eine Geſchichte giebt. Der Widerſpruch iſt deutlich in folgenden Worten des Teleophanes ausgeſprochen: „Dieſe menſchliche Seite des Wiſſens vom Abſoluten unterſcheide ich nun ſehr genau, und ſetze ſie ausdrücklich gegenüber dem Wiſſen des Abſoluten von ſich ſelbſt im Menſchen. Jenes menſchlichen Wiſſens Entwickelung iſt die Geſchichte, die bisherige Geſchichte des Menſchengeſchlechts. Dieſes abſolute Wiſſen hat dieſe geſchichtliche Entwickelung als ein untergeordnetes, vorübergehendes Moment an ihr ſelbſt, das, dem Begriffe der Idealität zufolge, auch beſtimmt iſt, unterzugehen; während das Wiſſen des Abſoluten ſelbſt, unter der Hülle ſeiner in der Zeit zerfallenden Formen, ewig daſſelbe bleibt.“ Offenbar nämlich iſt nach Teleophanes das Sich-Wiſſen ein Activum und ein Paſſivum, ein Subject und Object zugleich; Beides iſt zumal, und der Unterſchied ewig in Einheit verſchlungen. Nun hat Teleophanes, ohne irgend einen Beweis für dieſe Berechtigung, den logiſchen Kreislauf des Sich-Wiſſens dem realen Verhältniſſe Gottes und der Welt, reſpective des Menſchen unterſtellt; das Verhältniß des Menſchen zu Gott iſt ihm der Kreislauf des Sich-Wiſſens, drückt alſo nichts als Ein zuſammengehöriges Ganze aus. Es kann keine Veränderung in dem einen Gliede vorgehen, die nicht mit ins andere eingreift. Iſt alſo dieß Verhältniß nur in einem geſchichtlichen Proceß zu realiſiren, ſo iſt das Abſolute (denn es liegt nur in dieſem Verhältniß) ein geſchichtlich Werdendes. In Wahrheit aber hat Teleophanes Bedingungen weder für die Welt und Menſchheit, noch für die Geſchichte. Wo ſollte denn die Geſchichte her kommen? Teleophanes hat nur Eines, das ſich wiſſende Sein oder das Sich-Wiſſen. Das Abſolute, ſagt Teleophanes, iſt nicht anders, denn ſeiend: wenn ſeiend, dann ſich wiſſend; denn ſein Sein iſt = Sichwiſſen, es iſt Subject-Object. Dieß iſt es eben in Ewigkeit, unbewegt und ungetrübt. Nirgend iſt ein Beweggrund zur Unterſcheidung, zur Entwickelung. Was hat es denn zu erreichen? Es hat ja Alles ſchon. Iſt es etwa unterſchieden, um ſeine Einheit ſuchen zu müſſen? Nein!

Es iſt ewig das Band ſeines eigenen immanenten (logiſchen) Unterſchiedes. Dieſe Gewißheit hat ſich dem Teleophanes aufgedrängt; und ſo hat er ſich nicht anders helfen können, als: er nahm die Geſchichte als Thatſache auf, ohne irgendwo ihre Möglichkeit zu erklären; er machte ſie zu einem äußern Reflex, der als zeitlicher, geſchichtlicher Proceß den Kreislauf wiedergiebt, der in logiſcher, ewiger Weiſe in dem Abſoluten, im Sich-Wiſſen vor ſich geht; und dann, um den unbequemen Begleiter loszuwerden, tilgte er dieſen Reflex, dieß geſchichtliche Werden, wie er ſagt, „nach dem Geſetz der Idealität," als ein „vorübergehendes, untergeordnetes Moment" wieder in das abſolute Wiſſen des Abſoluten.

Legen wir die Seiten des Widerſpruchs auseinander, ſo iſt in dem einen Falle die Geſchichte überflüſſig mit ſammt der Welt und Menſchheit; in dem andern Falle iſt die Geſchichte die Entwickelung der Gottheit ſelbſt, Gott alſo ein werdender, nie ſeiender, d. h. kein Gott, alſo auch kein Sich-Wiſſen. Das Zuſammenwerfen beider Seiten aber iſt eine Vereinigung jenes doppelten Widerſinns.

Ich ſage alſo erſtens: Teleophanes' Anſicht iſt nicht fähig, die Geſchichte in ihrem urſprünglichen Anſtoß, ſowie in ihrem Fortgange zu begreifen; zweitens iſt ſie nicht fähig, den Zuſammenhang Gottes und der Welt zu erfaſſen, und macht daher alle Erkenntniß unmöglich. Denn alle Erkenntniß beruht auf der Erkenntniß jenes Zuſammenhangs.

Gehen wir nun auf die Geſchichte über, ſo habt Ihr es, meine Freunde, vernommen, daß ſie für Teleophanes in dem Proceſſe des Sich-Wiſſens, der Erhebung aus der ſubſtantiellen zur fürſichſeienden Einheit beſteht. Die Subſtanz ſoll Subject werden. Der Ausgangspunkt der Geſchichte iſt die ungetrübte, unperſönliche Einheit des Menſchen mit der Natur, mit dem Abſoluten: der Endpunkt die ſich wiſſende, perſönliche, ſubjective Einheit, die, von Einem ihren Anfang nehmend, ſich auf das ganze Geſchlecht ausbreitet. In der Mitte liegt der Schmerz des Zerfalls und der Sünde. Erinnert Euch, daß die Geſchichte nur den Schein des Abſoluten, des Sich-Wiſſens nach Außen iſt, daß

ſie als einen zeitlichen Proceß nichts Anderes darſtellt, als den inneren Kreislauf des Abſoluten. Die Geſchichte iſt das werdende Abſolute gegenüber dem ſeienden, obwohl nirgends ein Grund für dieſen Proceß aufgezeigt werden konnte; ſie iſt nur eine dramatiſche Wiederholung. Die Geſchichte iſt nicht ein Anderes, dem Abſoluten gegenüber; ſondern ſie iſt eine beſondere Art ſeiner Explication. Was folgt alſo? Das ewige Geſetz, das in dem anundfürſichſeienden Abſoluten logiſch vorgebildet iſt, wird mit ſeiner eiſernen Nothwendigkeit die Geſchichte beherrſchen. Die unverbrüchliche, theoretiſche Nothwendigkeit eines logiſchen Geſetzes wird in der Geſchichte ihren Wiederhall finden; ſie wird die Zeiten, die Geſchicke, die Stufen des Bewußtſeins nach einer unabwendbaren Ordnung beſtimmen. Die Geſchichte wird die That, oder vielmehr das eigene Geſchick des Abſoluten ſein, das ſich nach ſeinem Fatum hervorbringen muß. Von einem freien Subject, einem Andern, dem Abſoluten gegenüber, von ſeinem Wollen, ſeinem Thun kann nicht die Rede ſein; denn die Geſchichte iſt nach Teleophanes nur der unerklärliche Wiederſchein des abſoluten Kreislaufs, das werdende Abſolute ſelbſt.

Das wird erſichtlich gleich aus dem erſten Acte der Geſchichte, den Teleophanes den vorgeſchichtlichen nennt. (Er kann nicht vorgeſchichtlich ſein; denn er iſt ein Moment im Proceß der Geſchichte, auf welches ſich die folgenden Momente ſtützen.) Während dieſes erſten Actes iſt der Menſch Eins mit ſeiner Gattung; er war urſprünglich der Gott der Natur, ihre Inſpiration. Der Menſch hatte davon aber kein Bewußtſein; und ſo wußte ſich doch auch die Gattung nicht. Der Menſch iſt wirkliche Perſönlichkeit des Abſoluten, aber ohne Selbſtgefühl; er iſt alles dieſes nicht als Subject. Ich frage: Iſt dieß der Menſch? oder hat uns Teleophanes bloß den Namen des Menſchen untergeſchoben, um irgend ein anderes Weſen damit zu bezeichnen? Warum ſpricht hier Teleophanes von Menſchen, da er nichts weiter, als etwa ein Bild von der Subſtanz entwirft? Er redet doch offenbar hier nur von einem Abſoluten, das alle ſeine Accidenzien durchdringt, — Accidenzien, die gar nicht von ihm unterſchieden werden können. Was ſpricht er von Natur und Geiſt? was vom

Abſoluten und ſeiner Inſpiration? da alles dieß Grenzen, Beſtimmtheiten, ſpecifiſche Unterſchiede vorausſetzt, die noch gar nicht da ſind, deren Herkunft noch mit einem Schleier verhüllt iſt, und deren Exiſtenz ſicherlich Teleophanes nur aus ſeinem jetzigen menſchlichen Bewußtſein in jenen phantaſtiſchen Traum verſetzt hat, etwa wie Völker ihre durch geographiſche Oertlichkeit oder ſonſtige Bedingungen entſtandenen Unterſchiede in die mythiſchen Zeiten als Unterſchiede der Glieder Einer Familie zurücktragen. (Es iſt merkwürdig, daß ſogar die modernen Philoſophen noch in einer mythenbildenden Thätigkeit begriffen ſind.) Teleophanes hat hier eine ſchlechterdings unerweisliche Hypotheſe aufgeſtellt. Wenn er wirklich vom Menſchen und ſeinen erſten Zuſtänden reden will, ſo müſſen wir in denſelben doch deſſen Begriff wieder erkennen. Denn der Begriff geht allen Erſcheinungsformen voraus und beſtimmt ſie; er iſt der Gedanke, in welchem der Menſch gedacht war. Was wir aber nie vom Menſchen können hinwegnehmen, ohne ihn ſelbſt aufzugeben, iſt ſeine Freiheit; in ihr liegt ſeine bewußte Unterſcheidung von Gott, von der Natur, ſein Bewußtſein über die Gattung. Mit dem ſpecifiſchen Principe, worin der Menſch mit Allem, was er iſt, gegründet iſt, unterſcheidet er ſich von allen Exiſtenzen. Dieſem Begriff des Menſchen, der alſo erſt von Teleophanes müßte umgeſtoßen werden, wenn er Recht behalten will, widerſpricht durchaus die Zuſtändlichkeit, in der wir ihn vorgeſchichtlich finden ſollen.

Wenn dann Teleophanes vorhin im Gegenſatze gegen Pauſon einige nähere Auskunft über die fingirte erſte Zuſtändlichkeit des Menſchen gab, indem er ſie als Viele und doch als Eins faßte, und von der Repulſion des Einen zur Vielheit ſprach: ſo erwäge er, welches doch das Band der Beziehung zwiſchen vielen Menſchen untereinander zur Einheit der Gattung iſt. Es handelt ſich hier nicht um Eins und Viele, ſondern um Vielheit menſchlicher Subjecte und ihre Einheit. Sind der Menſchen mehrere, ſo ſind die Einzelnen ihrer Abhängigkeit und Unvollkommenheit wohl bewußt. Der Drang nach Verwirklichung ihrer Zwecke bringt ſie zur Geſellſchaft. In alledem iſt die Freiheit als die organiſirende Macht thätig. Wie darf alſo Teleophanes jene Zuſtändlichkeit

ſingiren, in der der Menſch nicht Menſch war? Teleophanes iſt es, der auch nach dieſer Seite ſeinen Satz von der Ewigkeit des Menſchen ſelber umſtößt. Aber was hat ihn denn zu jener Fiction verleitet? Nichts Anderes, als daß er die Geſchichte zum Wiederſchein des Kreislaufes im Abſoluten machte, deſſen Momente er gewaltſam auseinanderzuhalten beſtrebt iſt. Das Abſolute iſt Sich-Wiſſen, iſt Subject ſeiner Subſtanz: alſo, ſchließt unſer Freund, muß im geſchichtlichen Verlauf die Subſtanz voraufgehen, um durch innere Diremtion Subject zu werden. Aber was erſt nur Subſtanz und nichts Anderes iſt, was nicht von vorn herein die Kraft über ſich hat, ſeine Subſtantialität zu bewältigen und zu verklären, — was nicht in ſich ſelbſt urſprüngliche Energie, und dieſe Arbeit iſt, über ſein natürliches Sein hinauszugehen: das kann nimmermehr Subject werden. Warum ſoll es nicht beharren als das, was es iſt? Wo hat es denn den Antrieb, über ſich hinauszugehen, einen Gegenſatz in ſeine Ruhe zu ſetzen? Das gilt gleich ſehr vom Menſchen, wie vom Abſoluten. Iſt der Menſch urſprünglich bloß natürliches Sein, ſo kann er es nie zum Geiſte bringen. Ihr ſeht gewiß, daß Teleophanes hier eine reine Abſtraction eingeführt hat, die er für eine Wirklichkeit ausgeben will. Jenes Subſtantialitäts-Verhältniß iſt nichts, als eine abſtracte Vorſtellung; und ſie beruht darauf, daß Teleophanes kein real Unterſchiedenes vom Abſoluten kennt. Er hat den Muth nicht, Gott eine geſchaffene Welt, einen freien Menſchen gegenüberzuſtellen; darum läßt er Welt und Menſch erſt als Nicht-Welt und Nicht-Menſch ununterſchieden und unbewußt im Abſoluten ruhen, als wenn er durch das weiter Hinausſchieben der ſchwierigen philoſophiſchen Frage ſich davon losmachen könnte.

Denn erſt mit dem zweiten Acte treten wir in den Unterſchied Gottes und des Menſchen ein. Dieſer Unterſchied iſt nach Teleophanes Sünde, Entfremdung und dergleichen. Ich ſollte meinen, es folge hieraus, daß die Freiheit, die Unterſchiedenheit des Menſchen von Gott, ſelbſt Sünde ſei. Denn bis dahin hatte Teleophanes den Menſchen noch nicht als Subject; ſowie er aus dem Subſtantialitäts-Verhältniß heraustritt, ſtürzt er gleich in den Abgrund der Sünde. Es iſt dieß nur die Ergänzung zu

der erſten Abſtraction, der Fiction des erſten Zuſtandes. Und es läßt ſich hier wieder die Einſicht gewinnen, daß Teleophanes nicht den Begriff des Menſchen, das Princip alles Menſchlichen ſeinen Erſcheinungsformen und Zuſtändlichkeiten vorauszuſetzen weiß. Darum ſtürzt er aus einem fingirten Gegenſatz in den anderen.

Doch wir fragen weiter, wie es denn zu dieſer Unterſchiedenheit des Menſchen vom Gott kam, und Teleophanes antwortet: durch eine Natur-Revolution auf der Erde. Der erſte Standpunkt wird durchbrochen; Gott wird transſcendent. Ob nun eine Natur-Revolution dieß zu bewirken vermag? Wie iſt hiervon der Beweis möglich? Es iſt wohl niemals eine mechaniſchere Erklärungsart für ein Factum geſucht worden, das über allen Mechanismus hinaus liegt. Da hat Schelling viel geiſtreicher verfahren, der dem Menſchen wenigſtens für dieſen Einen Moment Freiheit gegeben hat. Alle Philoſophen räumen ein, daß es ſich hier um ein überſinnliches Factum handle; und Teleophanes führt dafür eine ſinnliche Cauſalität an. Aber die Erklärung ſchließt ſogar eine Unmöglichkeit in ſich; denn da vor der Kataſtrophe der Menſch in Einheit mit der Natur, und, weil er nicht Subject, nicht mit Selbſtgefühl begabt iſt, ein bloß natürliches Sein und nichts Anderes ſein konnte: ſo berührt ihn die Natur-Kataſtrophe ganz gleichartig, wie die Natur. Die Veränderungen der Natur, die erfolgten, waren auch die Veränderungen im Menſchen; er ſtand mit ihr auf gleicher Stufe. Wie ſollte er von ihr loskommen, da er ganz Gleichartiges litt? Wie ſollte durch eine Veränderung, die doch das Veränderliche nur nach ſeiner Natur und gemäß derſelben trifft, aus dieſem plötzlich ein ſpecifiſch Verſchiedenes, ein Bewußtes und Freies geworden ſein. Der Menſch iſt daher Bewußtſein durch und durch; die Freiheit muß urſprünglich in ihm ſein. Oder iſt das Natürliche und Bewußte nur wie eine ſchlafende und eine wachende Monade unterſchieden, warum ward denn nicht durch jene Erſchütterung die ganze Natur aus ihrem Schlaf gerüttelt?

Noch mehr. Die Sünde verliert in der Vorſtellung des Teleophanes ihren ethiſchen Charakter. Ich muß dieſem neuen Mani-

chäismus mit den Worten Auguſtin's begegnen: „Jeder iſt ſelbſt Urheber ſeiner Uebelthaten, und keine Macht, als die des eigenen Willens, vermöchte und vermag die menſchliche Seele vom Throne ihrer Oberherrſchaft hinab- und aus der göttlichen Ordnung der Dinge hinauszuſtürzen. Wie die Vernunft nicht bloß alle wiſſenſchaftlichen Gegenſtände erkennt, ſondern auch ſich ſelbſt durch ſich ſelbſt erkennt; wie das Gedächtniß nicht bloß Dasjenige, woran wir uns erinnern, ſondern auch die Erinnerung ſelbſt umfaßt: ſo bewegt auch der Wille ſich ſelbſt, ſo daß, wie wir durch ihn von allen Dingen einen Gebrauch machen, wir auch von ihm durch ihn ſelbſt Gebrauch machen können. Was hängt mehr von unſerem Willen ab, als unſer Wille ſelbſt?“ u. ſ. w. Teleophanes hat die Freiheit, das ſpecifiſch Menſchliche, nirgends bedacht; ſie hat weder im erſten noch im zweiten Acte, alſo auch im dritten keine Stellung. Denn die einzelnen geſchichtlichen Acte ſind nothwendige Evolutionen, die das Abſolute durchmachen muß, um die Totalität ſeines Begriffs zu erreichen. Iſt es aber wohl möglich, die Geſchichte zu erklären, wenn man ihr Princip, die Freiheit, verläugnet? wenn man die freien Beſtrebungen, die Thaten hinwegnimmt, um eine nothwendige Entfaltung, einen Kreislauf des Bewußtſeins an die Stelle zu ſetzen, der nach einem logiſchen Geſetze dieſe und dieſe Stadien als eine Erſcheinungsform des Abſoluten durchmachen muß? Iſt es nicht dieſelbe Nothwendigkeit, welche die Entwickelung der Pflanze herbeiführt, die auch die Entwickelung des Bewußtſeins zur Reife bringt? Hat Teleophanes irgendwo eine Unterſcheidung von Natur und Freiheit? Er ſagt: „Gott iſt ebenſo ſehr die Subſtanz aller Dinge, des Steins, der Pflanze, wie auch Chriſti, alſo auch des Menſchen. Der Subſtanz nach ſind ſie alle Eins mit dem Weſen Gottes; Chriſtus aber *weiß* ſich Eins mit dem Vater.“ Was iſt dieß Wiſſen Anderes, als eine erhöhte Wirkung, eine erhöhte *Potenz*, welche im Menſchen die Eine und ſich gleiche Subſtanz annimmt? Sind wir hier einen Schritt hinaus über die Spinoziſtiſche Lehre von der Einen Subſtanz? Auch hier iſt der *Grundfehler*, daß die Welt und die Menſchheit nicht ein real Unterſchiedenes vom Abſoluten iſt, ſondern daß es die *logiſche Form des Begriffs*

(als Sich-Wiſſen) iſt, welche ſich in der Geſchichte zur Totalität ihrer Momente bringen will.

Dieſe Totalität des Begriffs tritt nun erſt im dritten Acte hervor; er iſt die nothwendige Fortſetzung eines einmal ins Werk geſetzten Proceſſes. Das Anſich, von dem die Entwickelung ausging, muß zum Fürſich kommen. War der Menſch im vorgeſchichtlichen Act ohne Selbſtgefühl das perſönlich gewordene Abſolute, ſo ſoll er es nun als Subject, als Selbſtbewußtſein werden, das Subject ſoll „als die höchſte Blüthe des abſoluten Weſens“ gewußt werden. Dieß, daß der Menſch das Abſolute als Subject erfaßt, iſt durch die früheren Stufen gefordert, indem die Einheit, die urſprünglich vorhanden war, wiederhergeſtellt werden muß. Der Begriff vollendet ſich darin, daß er Sich-Wiſſen ſeiner Subſtanz iſt. Es iſt eine eigene Sache, den Begriff durch eine geſchichtliche Entwickelung vollſtändig werden zu laſſen, ſeine Momente in den äußerſten Gegenſatz zu treiben, und ſie dann in einer weitern Periode zur Totalität zuſammenzunehmen. Es iſt meines Erachtens unmöglich, daß der Begriff zerriſſen werde, und daß er ſeine Stücke müßte, wie auf einer zufälligen Entdeckungsreiſe, zuſammenfinden. Er iſt ewig ganz, und in ſeiner Totalität ſchwebt er den einzelnen freien Individualitäten vor; er iſt das Maß, an dem ſie ihr Daſein, ihr Denken, ihr Thun meſſen, die Beſtimmung, der ſie zueilen. Er wird nicht durch ſie und mit ihnen; ſondern er iſt eine Größe, die über alle empiriſche Erſcheinungsform hinausragt. Hat der vorchriſtlichen Menſchheit nicht der Begriff in ſeiner Totalität vorgeſchwebt, dann haben ſie weder menſchlich gedacht, noch gefühlt, noch gewollt, — dann waren ſie keine Menſchen. Dann erkläre uns Teleophanes die Weisheit der Hindu, den Cultus Vorder-Aſiens, die Gottesfurcht und Sittlichkeit der Hebräer, die Kunſt Griechenlands. Der Begriff iſt immer ganz, und bringt ſich ganz dem menſchlichen Bewußtſein nahe; es gibt gar kein Bewußtſein, wo er es nicht ganz erfüllt. Aber die Auffaſſung, der Erfolg der Anſtrengungen iſt ein verſchiedener: die Kraft, die Gewalt, mit der der Einzelne ſich der Aufgabe zuwendet, eine größere oder geringere: das Organ ein mehr oder weniger ausgebildetes u. ſ. f. Wie die Arbeit, die

Naturüberwindung eine große Aufgabe iſt, die in ihrer ganzen Bedeutung den Menſchen aller Zeiten vorſchwebt, aber in ihrer Vollführung jetzt bloß in einzelnen Richtungen, dann in allen, jetzt langſamer, dann energiſcher fortſchreitet: niemals aber es eine Zeit gegeben hat, wo ſie nicht als Aufgabe dem Menſchengeſchlecht zum Bewußtſein kam; ſo hat es nie eine Zeit gegeben, wo dem Menſchen nicht der Begriff in ſeiner Totalität, ſeine Aufgabe als ein Ganzes zur Vorſtellung gekommen iſt. Dieſes läugnen, heißt das ſittliche Subject, den Menſchen in ſeiner Grundlage zerſtören. Das Princip des Menſchlichen, ſein Begriff ſchwebt alſo der Menſchheit und ihren einzelnen Individuen ewig vor. Aber wer vollführt ihn ganz? wer ſtellt in ſeiner Erſcheinung, in den gegebenen bedingten Zuſtänden jenen Begriff ganz dar? wer bringt ihn, als einen realiſirten, der Menſchheit zum Bewußtſein, und theilt ihr die Kraft mit, daß er von Allen realiſirt werde? Das iſt bei der Chriſtologie die Frage, und nichts Anderes.

Teleophanes nun führt uns zwar durch die Nacht des Sündenbewußtſeins auf die glorreiche Höhe der Geſchichte zu einem empiriſchen Individuum, welches eben eine Idee in ſich ſchließt. Aber die Grundbedingung für das Verſtändniß der Chriſtologie findet ſich bei Teleophanes nicht; denn er hat den Nerv der Geſchichte, den Nerv aller menſchlichen Thätigkeit, die Freiheit durchſchnitten. Es iſt ihm ja nur darum zu thun, den bisher unvollſtändigen Begriff vollſtändig zu machen, das Abſolute zum nothwendigen Abſchluß ſeines Proceſſes zu bringen. Der Zwieſpalt, die Sünde, welche zum einzigen Urheber das im Proceß begriffene Abſolute hatte, muß nun auch durch das Abſolute aufgehoben werden. Es geſchieht dadurch, daß die verlorene Einheit und Immanenz des Menſchen in Gott nun zur bewußten wird. Und dieſer Proceß muß mit einem empiriſchen Individuum anheben, und von da in die Vorſtellung aller Menſchen treten und ſo fort alle einzelnen Menſchen in ſich hineinziehen. Es kommt darauf an, daß die Wiederherſtellung für das Bewußtſein der Menſchen werde; darum muß ſie ſich an einem Einzelnen darſtellen. Zunächſt begreife ich von dem Letztern gar nicht die Nothwendigkeit. Wenn die Natur-Revolution, oder das durch ſie

wirkende Abſolute mit Einem Schlage und gleichmäßig alle Menſchen mit dem Gefühl der Entfremdung und Sünde durchdrang, ohne daß die menſchliche Freiheit mit in Rechnung kam: ſo bedarf es nur einer neuen Umwälzung des Abſoluten ſelbſt, um in ihnen das Bewußtſein der Einheit allgegenwärtig hervorzurufen. Wozu denn jetzt eine ſo zuſammengeſetzte Maſchinerie? Ja, wenn der erſte Adam mit Freiheit ſündigte, wenn er durch Ungehorſam fiel, dann mußte der zweite Adam das gefallene Menſchengeſchlecht durch unabänderlichen Gehorſam aufrichten. War aber Jenes nicht der Fall, dann iſt auch Dieſes unnütz.

Vielleicht wird Teleophanes ſagen: Bei der Wiederherſtellung ſind die Menſchen Subjecte, und darum kommt es auf die Umkehr des Einzelnen an. Aber wo ſind ſie denn Subjecte? Sie ſind ja nur die vielen Modi des Abſoluten, das bei jedem Schritte in ſeinem eigenen Proceſſe die ganze Maſſe der Erſcheinungsformen mit auf die höhere Stufe hinaufnimmt. Sie ſind ja nicht Freie, Andere gegen Gott; er iſt ja die einzige Subſtanz. Und der Zwieſpalt, der getilgt werden ſollte, iſt ja nur ein vorgeſtellter, iſt ja nur ein Schein der Dialektik, über welchen ſie an ſich hinaus iſt. Es gilt ja nur, dieſen trügeriſchen Schein der Maſſe zu benehmen, dadurch, daß das Abſolute ihn auflöſt. In der That iſt für Teleophanes die Erſcheinung Chriſti nur das Ende jenes trügeriſchen Scheines, in deſſen Bereich das Abſolute ihn noch ſein göttliches Drama fortſpielen läßt; in ihm erſcheint Gott noch als transſcendent wirkſam, der trügeriſche Schein wird alſo noch ſo lange erhalten, bis er aus dem Bereiche der Lebendigen tritt, und nun der Geiſt ſich auf Alle niederläßt, die Immanenz Gottes eine allgemeine wird. Ich frage, ob das heißt, das Chriſtenthum begreifen, daß man ſagt, die durch irgend ein Naturereigniß erzeugte ſchiefe Vorſtellung eines Zwieſpalts, eines transſcendenten Gottes, mußte durch den Fortgang der Weltdialektik in die Vorſtellung der Einheit, der Immanenz Gottes umgewandelt werden. Alſo eine Vorſtellung mußte durch eine andere vertrieben werden! Heißt das den Menſchen in der Wurzel ſeines Daſeins ergreifen, und ihn in den rechten Zuſammenhang mit Gott ſtellen?

Naturüberwindung eine große Aufgabe iſt, die in ihr
Bedeutung den Menſchen aller Zeiten vorſchwebt,
Vollführung jetzt bloß in einzelnen Richtungen,
jetzt langſamer, dann energiſcher fortſchreitet: ni
Zeit gegeben hat, wo ſie nicht als Aufgabe d
zum Bewußtſein kam; ſo hat es nie ein
Menſchen nicht der Begriff in ſeiner
ein Ganzes zur Vorſtellung gekomm
das ſittliche Subject, den Menſch
Das Princip des Menſchlichen, ſe
heit und ihren einzelnen Indiv
ihn ganz? wer ſtellt in ſein
dingten Zuſtänden jenen
einen realiſirten, der
die Kraft mit, daß e
Chriſtologie die Fre

Teleophanes
denbewußtſeins
empiriſchen
Aber die
logie
der Ge
heit d
un
v

... ihn, dem Abſoluten nur
... erwecken; die Geſchichte iſt durch
... verdunkelt; mit der empiriſchen Erſcheinung
... Sich-Wiſſen der Einheit des Menſchen mit Gott
... die Wahrheit, auf deren Erfaſſung es ankam.
Wir haben ſo nur den Höhepunkt eines theoretiſchen
Proceſſes; und das iſt der erſte Mangel der Anſicht des
Teleophanes. Denn nicht dieſe Idee ſoll ins Leben treten, ſondern
eine That, die That eines Individuums. Sowie ein Individuum,
ſagt Teleophanes nun zwar, dieſe theoretiſche Idee hat, ſo iſt es
das Individuum, in welchem der Begriff der Menſchheit ſich voll-
ſtändig realiſirt hat. Galt es aber nur die Erkenntniß, die Erfül-
lung eines theoretiſchen Proceſſes, ſo war das ſchon vor Chriſtus
erreicht; es bedurfte ſeiner Erſcheinung nicht. Weil der Begriff
in ſeiner Totalität dem Menſchen auf allen Wegen vorgeſchwebt
hat, ſo wußte er ſich ſchon im Alterthum Eins mit Gott, konnte
ſich aber in dieſe ſeine wahre Stellung praktiſch nicht hinein-

Ich will nun auch gar nicht unterſuchen, wie es denn nur denkbar war, daß aus dem Gefühl des Zerfalls und der Sündenſchuld, der Verlaſſenheit von Gott im menſchlichen Bewußtſein die Vorſtellung einer Wiederherſtellung, — aus der Nacht das Licht hervorbrach. Teleophanes löſt dieſe Schwierigkeit einfach durch die Maſchinerie des Abſoluten, welches ſein Anſich zum Fürſich bringt, und für welches der Zwieſpalt nur ein gemeinter, vorgeſtellter war. Aber dann iſt Chriſtus auch nichts weiter, als eine nothwendige Erſcheinungsform des Abſoluten, die kein eigenes Leben in ſich trägt, ſondern doketiſch nur das Abſolute durch ſich hindurchſcheinen läßt. Es ließe ſich leicht ausführen, wie die Teleophaneiſche Vorſtellung von Chriſtus nur die Gnoſtiſche iſt, die ſich aus denſelben Prämiſſen erzeugte. Auch den Gnoſtikern war Chriſtus nur eine göttliche Erſcheinung, eine Vorſtellung, welche das Abſolute erweckte, vor die Seelen der Menſchen hinſtellte, um dann die Geſtalt wieder in Nebel zerrinnen zu laſſen.

Drei Mängel ſind es demnach, die ich der Chriſtologie des Teleophanes vorzuwerfen habe, und welche ſämmtlich den Hauptpunkt ſeiner Lehre betreffen, der ſich in folgende Sätze zuſammenfaſſen läßt: Es galt darin für ihn, dem Abſoluten nur die Vorſtellung einer Idee zu erwecken; die Geſchichte iſt durch das Sündenbewußtſein verdunkelt; mit der empiriſchen Erſcheinung Chriſti tritt das Sich-Wiſſen der Einheit des Menſchen mit Gott ein; das iſt die Wahrheit, auf deren Erfaſſung es ankam.

Wir haben ſo nur den Höhepunkt eines theoretiſchen Proceſſes; und das iſt der erſte Mangel der Anſicht des Teleophanes. Denn nicht dieſe Idee ſoll ins Leben treten, ſondern eine That, die That eines Individuums. Sowie ein Individuum, ſagt Teleophanes nun zwar, dieſe theoretiſche Idee hat, ſo iſt es das Individuum, in welchem der Begriff der Menſchheit ſich vollſtändig realiſirt hat. Galt es aber nur die Erkenntniß, die Erfüllung eines theoretiſchen Proceſſes, ſo war das ſchon vor Chriſtus erreicht; es bedurfte ſeiner Erſcheinung nicht. Weil der Begriff in ſeiner Totalität dem Menſchen auf allen Wegen vorgeſchwebt hat, ſo wußte er ſich ſchon im Alterthum Eins mit Gott, konnte ſich aber in dieſe ſeine wahre Stellung praktiſch nicht hinein-

verſetzen. Iſt in der Staatenbildung der alten Welt, in dem Daſein, welche ſie der Freiheit gab, in jenen typiſchen Formen, die nach vielen Seiten noch die heutigen Bildungen hinter ſich zurücklaſſen, vielleicht das Alterthum von Gott verlaſſen geweſen? Haben die Griechen nicht eine Philoſophie ausgebildet, die uns noch immer Vorbild iſt? Sagt Ariſtoteles nicht, daß im Menſchen möglich, was in Gott wirklich? Hat er nicht die lebendigſte Wechſelwirkung zwiſchen dem ſchaffenden (ἐνεργητικός) und dem leidenden Verſtande (νοῦς παθητικός) ausgeſprochen? Sind die Stoiker vielleicht zurück hinter der Teleophaneiſchen Weltanſchauung? Muß unſer Freund in ihnen nicht die innigſten Verbündete ſeiner Weltanſchauung begrüßen, die doch nun ſchon weit über die unvollendete Form der Anſchauung Chriſti hinaus iſt? Haben jene Philoſophen nicht ſchon geſagt: „Um der Seele willen iſt Alles preiszugeben;“ und ihre Tugend über alles irdiſche Gute geſetzt? Hat nicht das Buch Hiob ſchon die ganze Innerlichkeit chriſtlicher Moralität? Und ſah nicht Jeſaias ſchon den Löſer der Menſchheit, der für ſie ſelbſt zum Sündopfer wird und durch Darbringung ſeines endlichen Antheils ſie zur ungetrübten Einheit mit Gott erhob? Sehen die Propheten, ſehen die Stoiker nicht ſchon die Nothwendigkeit des Univerſalismus, einer Verbrüderung aller Stämme der Menſchheit in Eine Völker-Familie ein? Als nothwendiger Gedanke war alles dieß ſchon ausgeſprochen, und lag mehr oder minder klar von Anfang an im menſchlichen Bewußtſein: ſelbſt in der Beſchränkung, in der Negation war es erkennbar; ja, ohne dieß wäre der Menſch ohne Verantwortung. Aber Paulus macht mit Recht die ganze chriſtliche Welt verantwortlich. Warum ſollte alſo Ein Individuum ſo hoch begnadigt ſein, die Idee allein in ſich auszudrücken. Es muß etwas Anderes ſein, als ein theoretiſcher Proceß, wodurch Chriſtus dieſe Stellung erſt errang. — Ich will mit dem Bemerkten nichts weiter ſagen, als daß Teleophanes nicht die richtigen Prämiſſen gegeben hat, um die charakteriſtiſche Geſtalt der Perſönlichkeit Chriſti und mit ihr das Specifiſche der chriſtlichen Menſchheit anzugeben.

Doch ich laſſe dieſen Geſichtspunkt fallen, und muß die Teleophaneiſche Anſicht noch von einer andern Seite in Anſpruch

nehmen. Der erſte Beginn des Bewußtſeins einer Immanenz des Abſoluten im Subjecte muß ſich nun auf alle verbreiten, fährt Teleophanes fort. Die empiriſche Erſcheinung Chriſti mußte vorhergehen, ehe die geiſtige Epiphanie habe eintreten können. Zur Erſcheinung gehört ein empiriſches Individuum, durch das hindurchgegangen werden müſſe, wenn gleich auch wieder darüber hinwegzueilen ſei. Die neue Religion ſoll in allen Individuen erſcheinen; ſo iſt das geſchichtliche Individuum wieder aufgelöſt, der Strom der Zeit rauſcht nur hindurch. Der zweite Mangel, den ich Deiner Chriſtologie, o Teleophanes, vorwerfe, iſt alſo, daß, indem Du über den geſchichtlichen Verlauf zum Letzten hineilſt, Dir die hiſtoriſche Erſcheinung des Erlöſers nur ein Moment in der Entwickelung iſt, das auch wieder heruntergeſpült wird. Du ſagteſt in dieſer Hinſicht faſt wörtlich, und ich glaube nicht, daß mein Gedächtniß mich täuſcht: „Daß die ewige Menſchwerdung ſich einzig und allein in Einer beſtimmten Zeit äußeres Daſein verſchafft habe, gehört nicht der abſoluten Wahrheit, ſondern lediglich dem in die Schranken der Zeit gebannten Vorſtellungsvermögen der Menſchen an. Aber der Glaube an die einmal vorgegangene, in die Erfahrung getretene Incarnation iſt etwas Nothwendiges; damit die ewige Geſchichte auch immer geſchichtlich werde, muß ſie einmal als Geſchichte erſchienen ſein, die ſich nun ſtets wiederholt.“ Das iſt nun wirklich eine traurige Nothwendigkeit, der die Idee unterworfen wird! Aber wie ich ſchon vorhin geſagt, Du konnteſt Dir bei einiger Conſequenz dieſe verwickelte Maſchinerie erſparen.

Obendrein kommſt Du hier ſehr ins Gedränge mit Deiner ewigen Idee, die doch erſt zeitlich reſultirt. Du kannſt es nicht von Dir abwenden, daß erſt im Jahre 1 der chriſtlichen Zeitrechnung die Einheit des Begriffs und der Realität eingetreten iſt. Das macht, weil Du durchaus ermitteln willſt! Indeß dieß beiläufig.

Teleophanes durfte ſich auch hier erſparen, die Art und Weiſe anzugeben, wie die einmalige Incarnation ſich nun auf alle Individuen erſtreckte; denn er entwickelt einen Proceß des Abſoluten, der alle ſeine Modificationen mit fortzieht. Auch braucht

er nicht anzuzeigen, wie alle Individuen, trotz ihrer Selbſtſtändigkeit, nur Ein Geiſt ſeien; denn wer wird noch fragen, wie das Abſolute Eins ſei mit ſeinen Accidenzen? Das Abſolute weiß ja ſich im Menſchen, und hat durch den Eintritt des Chriſtenthums das Bewußtſein ſo gebildet, daß es ſich darin weiß, hat in ihm das trügeriſche Vorgeben eines Zwieſpalts aufgelöſt. Es hat nun ſeine Dialektik vollendet; es iſt zu ſich ſelbſt gekommen, und verſchlingt den ganzen geſchichtlichen Proceß, als wäre er nie da geweſen. Man ſieht, wie Teleophanes bemüht iſt, die Zeit und die Geſchichte wieder aus dem Abſoluten, als ein untergeordnetes Moment, hinwegzutilgen. Hier kommen alle ſeine Widerſprüche wie in Einem Strahlenpunkt zuſammen. Er will ein anundfürſichſeiendes Abſolute, das ewig ſei Begriff und Realität. Wie ſoll er aber hinüber in die Endlichkeit, in die Bewegung der Geſchichte? Da er nur die Eine Subſtanz des Abſoluten kennt, muß er es in die Geſchichte verflechten; und die logiſchen Unterſchiede in der Form des Sich-Wiſſens, des Begriffs, geben ihm die nothwendigen Momente der geſchichtlichen Bewegung ab, obwohl er nirgends den Beweis geliefert hat, daß jene Gedanken-Momente für die Realität Gültigkeit haben. Aber indem er nun die Geſchichte ausführen will, hat er die Bedingung dazu nicht, nämlich die Freiheit, das freie von Gott Unterſchiedene. Er macht die Geſchichte zur Nichtgeſchichte, wie er Gott vorher zum Nicht-Gott machte; und dieſer Charakter der Nichtgeſchichte ſpricht ſich zuletzt deutlich darin aus, daß die ganze Bewegung wie in der Sündfluth des Abſoluten erſäufen muß.

Ich frage alſo: Iſt von Teleophanes die Geſchichte und ihr Mittelpunkt, das Chriſtenthum, erkannt? Es war dieß nicht möglich. Denn Teleophanes kennt nur Eines, aus dem er nicht hinausgeht. Das iſt der logiſche Begriff und ſeine formalen Momente. Das iſt ihm Eins und Alles. Dieſe Momente ſetzt er auseinander, nimmt ſie wieder zuſammen. Einen Inhalt hat er an ihnen gar nicht, in ihrer logiſchen Form ſind ſie ihm Inhalt genug; und das iſt der dritte Mangel, den ich ſeiner Anſicht vorzuwerfen habe. Indem Du, beſter Teleophanes, es nur mit der Form des logiſchen Begriffs zu thun haſt, und die logiſchen

Unterſchiede, die Du in ihm entdeckſt, in geſchichtliche Phaſen auseinanderſchlägſt: was iſt der Inhalt des Abſoluten, wenn ſein Werth nur iſt Wiſſen und Gewußtwerden? Da iſt Eins und Vieles, Allgemeines und Einzelnes, Einheit und Unterſchied, Subject und Object. Aus dieſen Bauſteinen, die alle auf Einen hinauskommen, baut Teleophanes ſich das All zuſammen, in dieſer kühnen Zuverſicht, daß an ihrer objectiven Gültigkeit gar nicht zu zweifeln iſt. Er bleibt aber nur in ſeinem Gedankenſyſteme; an reale Unterſchiede, an die wirkliche Welt geht er nicht heran, ſondern nimmt ſie gleich in einer Faſſung, wo ihre Mannigfaltigkeit und Unterſchiedenheit auf ſeine formalen Gedankenbeſtimmungen reducirt iſt. Und dann konnte freilich ſein erſtes logiſches Gedankengerippe, der Begriff in ſeinem Anundfürſichſein, für vollkommen ausreichend erklärt werden; denn weiter iſt die ganze Bewegung der Geſchichte nicht gekommen, und müßte ſich zu guter Letzt noch gefallen laſſen, in jenes blaſſe Schattengerippe verſinken zu müſſen.

Iſt aber mit dem logiſchen Schema des ſichwiſſenden Abſoluten wirklich das Chriſtenthum, die Vollendung des Menſchlichen nach allen ſeinen Seiten gefaßt? Doch ganz gewiß nicht! Es iſt kaum eine Hülſe davon ergriffen worden. Ja, Teleophanes ſetzt ſelbſt noch einen viel reicheren Inhalt ins Chriſtenthum, als den er mit ſeinen formalen Gedankenbeſtimmungen umſpannen konnte. Mir wenigſtens iſt der Zuſammenhang der heutigen Erſcheinungen mit dem Inhalt, den Du ins Abſolute ſetzeſt, noch nicht klar geworden. Du ſagſt zur rechten Seite der von Euch repräſentirten philoſophiſchen Schule: „Unwiderlegt iſt immer noch mein Einwurf, „wenn Chriſtus auch die vollendete Realität der religiöſen Idee wäre, ſo könnte er doch, wegen dieſes beſtimmten Charakters, nicht die Realität der politiſchen, äſthetiſchen und philoſophiſchen Idee ſein.“ Ich bin verwundert, wie Du dazu kommſt, dieſen Einwurf zu wiederholen, den der Dogmenſtürmer zuerſt erhob. Wie? Du, dem das Ziel der Weltgeſchichte in dem Sich-Wiſſen des Abſoluten oder im Bewußtſein der Immanenz des Abſoluten liegt, hältſt dieſes Ziel nicht in Chriſto vollſtändig erreicht? Dir iſt die Weltgeſchichte nichts Anderes, als die Dialektik

des Sich-Wiſſens: alſo kann nur das, was nach Dir in Chriſto war, ſich an den Andern wiederholen; — vollſtändiger, totaler kann es nicht werden. Chriſtus muß Dir das abſolute Subject ſein, über das nicht hinausgegangen werden kann, in das ſich alle künftigen hineinzubilden haben. Aber Dir überkam, als Du dieſen Einwurf ausſprachſt (der übrigens bei der richtigen Faſſung der Chriſtologie gar nichts zu ſagen hat), ein Gefühl, daß jene Formbewegung in der That nicht den ganzen Reichthum des geiſtigen Lebens umſpanne. Und in der That laſſen ſich die eigenthümlichen Kreiſe des geiſtigen Lebens, wie Staat, Kunſt, Religion u. ſ. f., auch gar nicht aus jener Wurzel ableiten, in welche Du alles Menſchliche verſenkſt, und an deren Entwickelung Du die geſchichtliche Dialektik geknüpft haſt.

Demogeron. Es fragt ſich, ob Du, o Teleophanes, ſogleich unſerem Theologos zu antworten wünſcheſt.

Teleophanes. Schwer würde es mir wieder werden, ſogleich im Zuſammenhange auf alles Einzelne dieſer umfaſſenden Kritik einzugehen. Ich erbitte mir daher nochmals von der Geſellſchaft einigen Aufſchub, um mich ſammeln und auf eine erſchöpfende Klag-Beantwortung würdig vorbereiten zu können.

Kryſtalloon. So erlaube mir die Verſammlung, dem ſo eben gehörten Vortrag ſogleich auch noch meine Einwendungen gegen Teleophanes' Rede hinzuzufügen. Dem Teleophanes würde es vielleicht die Antwort erleichtern, indem ich Manches für ihn anführen dürfte.

Teleophanes hat ſich in ſeinen frühern Schriften auf einen Standpunkt geſtellt, wo er ſich ganz in die Anſchauung verlieren wollte. Aber in den neueſten Schriften kommen manche Inconſequenzen vor, durch welche er wieder zur Philoſophie eingelenkt hat. An dieſen Inconſequenzen will ich zeigen, daß ſein früheres Syſtem unhaltbar iſt, und er ein anderes annehmen muß. Teleophanes hat jetzt zugegeben, daß das Abſolute auch ohne geſchichtlichen Proceß vollſtändig ſei; denn es ſei ſeiend und wiſſend, bevor die Geſchichte eintrete. Die geſchichtliche Entwickelung war ihm früher ein Moment des Abſoluten und iſt es jetzt nicht mehr. Das iſt der erſte Widerſpruch.

Zweitens hatte Teleophanes geſagt, die Zeit ſei ewig; und nunmehr behauptet er, die Zeit ſei nicht immer vorhanden geweſen, ſondern entſtanden, und wie ſie angefangen habe, werde ſie auch aufhören. Auch dieß iſt ein Widerſpruch.

Teleophanes. Ich habe das nie behauptet. Ich habe nur geſagt, daß, ungeachtet der unendlichen Continuität der Zeit, ſie doch als inhaltsvolle Entwickelung einmal begonnen habe, wie ſie auch dermaleinſt abſchließen werde; der formelle Verlauf der Zeit vor und nach ſei aber ein endloſer.

Kryſtalloon. Die Erſcheinungen der Natur haben doch auch Inhalt, die Natur iſt aber ewig nach Dir. Alſo fällſt Du entweder in den Widerſpruch, daß, wenn Du die inhaltsvolle Entwickelung der Zeit entſtehen läſſeſt, Du auch die Natur entſtanden ſein läßt, oder das Entſtandenſein der Zeit iſt Dir nur ein Wortſpiel.

Teleophanes. Das Wortſpiel gebe ich zu.

Kryſtalloon. Drittens: Die geſchichtliche Entwickelung ſoll durch die Sünde anfangen. Davon iſt keine Nothwendigkeit aufgezeigt, und es keimt daraus ſogar ein neuer Widerſpruch hervor. Die Erzeugung des Proceſſes in der Natur, mit welchem die Sünde anhebt, iſt eine Thätigkeit des Abſoluten. Alſo das Abſolute ſetzt jetzt den Menſchen als Sünder, während es vorher in Einheit mit dem Menſchen war. Das Abſolute war alſo vor der Sünde nicht vollſtändig, da es mit zur abgeſchloſſenen Totalität des Abſoluten gehört, einen ſolchen Proceß hervorzubringen.

Ferner, wie kommt das Abſolute als Chriſtus in die Geſchichte der Menſchheit, wenn es vor deren Entfaltung ſchon vollſtändig war? Wie konnte ein Nicht-Wiſſen dieſes ſich von Ewigkeit her wiſſenden Abſoluten eintreten? Dennoch müßte dieß der Fall ſein, da nach Dir das Sich-Wiſſen des Menſchen das Sich-Wiſſen des Abſoluten iſt. Hat ſich das Abſolute etwa wieder vergeſſen? Alſo iſt weder Chriſti Erſcheinung conſequent, noch die Sünde gerechtfertigt. Nach Deiner frühern Anſicht müßteſt Du ſagen, daß das Abſolute in dieſem geſchichtlichen Proceſſe ſei; dann müßte die Entwickelung, die Du erzeugſt, nicht durch den Menſchen vorgehen. Damit hat aber das Abſolute nur reale

Geſtalt durch die Geſchichte, und iſt ſonſt nicht vollſtändig. Jetzt iſt Dir das Abſolute wiederum vollſtändig; in dieſem Falle iſt es aber nicht in ſich ſelbſt ein nothwendiger Proceß, und hat alſo auch einen Unterſchied jenſeits.

Dann ſetzeſt Du den Menſchen bloß als Möglichkeit; ſo ohne Selbſtſtändigkeit kann er aber nicht zur Sünde kommen. Es handelt ſich hiernach darum, ob Du ſagſt, „Wir ſind frei, indem wir wiſſen," oder ob Du ſagſt, „Wir ſind frei als thätig, als nach Zwecken handelnd." In jenem Falle ſind wir frei nur im Bewußtſein, nur im Reich der Träume.

Endlich fragt es ſich, ob das Abſolute ſelbſt nach Zwecken, oder nach innerer Nothwendigkeit handelt. Zum zweckmäßigen Handeln gehört, daß das Thätige ſich in ſich ſelbſt mit Bewußtſein unterſcheidet.

Hiernach ſchließe ich mit folgender Alternative: Entweder Du giebſt zu, daß das Abſolute ohne den geſchichtlichen Proceß vollſtändig exiſtire, alſo für das menſchliche Bewußtſein etwas Jenſeitiges ſei. Oder Du ſtellſt Dich auf den Natur-Proceß hinüber, Du ziehſt den geſchichtlichen Proceß mit als Ein Moment ins Abſolute hinein; und dann biſt Du auf Deinen früheren Standpunkt zurückgefallen, daß das Abſolute vor der geſchichtlichen Entwickelung nicht vollſtändig war. Stellſt Du Dich wieder auf dieſen letzten Standpunkt, ſo werde ich auch dagegen meine Argumente vorbringen.

Teleophanes. Die beiden Gegner, die ſich mir zu gleicher Zeit zum Kampfe in die Schranken geſtellt haben, nehmen meine ernſtlichſte Anſtrengung in Anſpruch. Und wie dankbar ich auch den bisherigen Rednern ſein muß, durch Anregung der intereſſanteſten Vorfragen die Grundlagen für die folgenden Debatten herbeigeſchafft zu haben, ſo fühle ich mich doch den zwei neu aufgenommenen Mitgliedern unſeres Vereins zu nicht minderem Danke dafür verpflichtet, daß ſie mir über den innerſten Kern meiner Rede ihre gründlichen Urtheile nicht vorenthalten haben. Ehe ich aber darauf eingehe, iſt es wohl am Orte, einige Rückblicke auf das bereits Verhandelte zu werfen; dieß wird uns für das noch zu Beſprechende von dem weſentlichſten Nutzen ſein.

Zunächſt hatten Demogeron und Anchinoos die formelle Frage über den Glauben ſelbſt aufgeworfen. Ich hatte ein Glaubens- oder vielmehr Denkbekenntniß aufgeſtellt. In der That, die Chriſtologie iſt eben das Specifiſche im Glauben des Chriſtenthums; denn ſie iſt der Punkt, wo das Poſitive als ſolches ins Chriſtenthum einbricht, während Gott und Unſterblichkeit, die beiden anderen Gegenſtände der Epiphanie der ewigen Perſönlichkeit des Geiſtes, mehr der natürlichen Religion angehören. Hier haben beide Freunde nun bloß den Zwang, der in meinem Glaubensbekenntniſſe geſehen werden konnte und eigentlich jedem Glauben beiwohnt, beſeitigen wollen. Und wir waren friedlich aus dieſem erſten Gange geſchieden, indem wir übereinkamen, daß nicht nur in der Philoſophie, das verſteht ſich von ſelbſt, ſondern fortan auch in der Religion, jedem Gliede der religiöſen Geſellſchaft die vollkommene Freiheit ſeines Bekenntniſſes von allen Satzungen, als ſolchen, ſtets vindicirt werden müſſe, wie dieß auch in der jetzigen katholiſchen Bewegung noch mehr, als ſelbſt im Proteſtantismus hervortrete.

Nachdem dieſe religiöſe Formfrage zu allſeitiger Zufriedenheit durch eine poſitive Einigung der Anſichten beantwortet worden war, wendete ſich die Discuſſion zweitens zur metaphyſiſchen Grundlage des Inhalts jenes Glaubens, welche in zwei Punkten beſtand: der Ewigkeit des Menſchengeſchlechts und dem Entſtandenſein der Sünde. Denn wegen der drei Weltperioden, die ich annehme, einer anſichſeienden Vollendung des Abſoluten, das als die ewige Perſönlichkeit in unmittelbarer Einheit mit dem Menſchengeiſte ſei, eines Bruches zwiſchen dem unendlichen und dem endlichen Geiſte, und einer Rückkehr aus dem Zwieſpalt zur anundfürſichſeienden Verſöhnung, bedarf ich allerdings in der vorhiſtoriſchen Zeit eines unentſtandenen Menſchengeſchlechts, aus dem ſich mit der Zeit erſt die Entfremdung gegen das Abſolute zu entwickeln habe. Ehe alſo die Frage nach Chriſtus, dem Wendepunkte dieſes Proceſſes in der zweiten Periode, abordirt werden konnte, mußte die Frage nach der Sündenthat erörtert werden; denn mit ihr beginnt erſt die hiſtoriſche Zeit. Hier ſind drei Redner gegen mich aufgetreten, Skopas, Deinologos

und Pauſon, welche mir, merkwürdiger Weiſe, Entgegengeſetztes vorgeworfen haben.

Skopas nämlich tadelte es, daß ich den Sündenfall, der doch in der Religion als eine beſtimmte hiſtoriſche That gelte, und auch von mir als eine ſolche behauptet worden ſei, zu einer bloßen Vorſtellung, einer ſubjectiven That des Bewußtſeins mache, während ich ihn zum Werthe einer allgemeinen Idee hätte erheben ſollen, da es mir nun doch einmal nicht gelungen ſei, noch je gelingen könne, ihn als ein empiriſches Factum aufzuweiſen und nachzuweiſen. Ich verſuchte hiergegen dem Freunde in Erinnerung zu bringen, daß ich den Sündenfall, ohne ſeine objective Allgemeinheit im Menſchengeſchlechte im Mindeſten aufzugeben, doch als Erſcheinung einer Idee auch in einem beſtimmten Geſchehen des Entwickelungsganges der Menſchheit aufzuzeigen hätte, indem ich ihn an die Erdkataſtrophe knüpfte.

Nachdem ich ſo dieſem erſten Gegner, den ich mit dem Platoniſchen Sokrates im Sophiſten „einen Freund der Ideen" nennen möchte, die Stange gehalten zu haben glaubte, indem ich bei aller Anerkennung der Idee auch die empiriſche Seite als eine nicht zu verſchmähende ihm entgegenſchob, traf mich von Seiten des Deinologos der umgekehrte Vorwurf: es dürfe die Sünde nicht zu einer beſtimmten hiſtoriſchen Thatſache gemacht werden, da ſie, in der Natur des Menſchen liegend, ſogleich mit ihr, als ein ihr Nothwendiges gegeben ſei. Zu dieſem Vorwurf kam Deinologos aber auf demſelben Wege, als Skopas; denn auch er ging von der Idee, nur zwar näher von der Idee des Menſchen aus, um mich zu widerlegen. Während aber bei Skopas die Forderung einer empiriſchen That, womit er begann, umſchlug in die alleinige Geltung der Idee, ſo verflüchtigte ſich bei Deinologos das Hervorheben der Idee des Menſchen bald in die Behauptung einer empiriſchen Begebenheit. Denn weil er das Entſtandenſein des Menſchengeſchlechts eifrigſt gegen mich verfocht, ſo macht er ja eben dennoch die Sünde zu einem empiriſchen Geſchehen in einer beſtimmten Zeit. So war ich hier umgekehrt genöthigt, gegen die empiriſche Anſchauungsweiſe, welche mit dem Endlichen beginnt, — „mit Materie, Stein und

Holz, als dem allein Seienden," wie Plato im angeführten Dialoge ſagt, — die Priorität der Idee herauszukehren.

Beiden Rednern ſtimmte ich alſo bei, jeden zugleich mit des andern Einſeitigkeit ſchlagend. Beide bekämpften dann auch die Cauſalität der Natur-Kataſtrophe auf die Sünde; und ich entgegnete, daß auch hier der Geiſt und ſeine Thatkraft die Priorität der Würde und zum Theil auch der Zeit vor der Natur habe. Daher nannte mein Hylibates auch das Eingehen auf die Unterſuchung der hiſtoriſchen Facticität zweimal ein unphiloſophiſches Unternehmen.

Pauſon endlich verband die Einwürfe der beiden vorhergehenden Gegner, ohne dieſe Momente organiſch einander durchdringen zu laſſen; er meinte nämlich, daß ich ein beſtimmtes Factum, den urſprünglichen Menſchen, zu einer ewigen Idee gemacht habe, und ſo auf vorausſetzungsloſe Individuen gekommen ſei, dieſe Idee aber dann wieder durch den Gattungsproceß in abgeleitete Individuen habe herabfallen laſſen, wodurch die Continuität des Geiſtes aufgehoben werde. Ich erwiederte, daß der unendliche Proceß eben nicht von mir als die Idee, ſondern nur als ihre ſinnliche Erſcheinungsweiſe behauptet worden, und daß das Wahre erſt in der ſpeculativen Verknüpfung beider Seiten liege. Man muß alſo, wie in den Angriffen der drei Freunde geſchehen, weder die eine Seite auf Koſten der andern hervorheben, noch auch nur beide verſtändig mit einander vermiſchen. Indem ſie dann ſämmtlich die von mir behauptete Ewigkeit des Menſchengeſchlechts zu widerlegen ſuchten, ſo war, weil damit meine Chriſtologie ſteht und fällt, unſeres Vorſitzers Ausſpruch für mich von der höchſten Wichtigkeit, daß ich bisher noch nicht widerlegt ſei. Auf dieſe bloß negative Weiſe endete der zweite Gang unſeres Kampfes.

Doch fand ich drittens in den neu entſtehenden Streitern, Kryſtalloon und Theologos, für dieſen vorhergehenden Punkt getreue Bundesgenoſſen und Helfer. Denn ſie behaupteten mit mir die Ewigkeit der Welt und endlicher Individualitäten, ſei es auf dieſer oder einer andern Erde, weil das Abſolute ſonſt eine Zeitlang energielos geweſen wäre. Auch ſchützten ſie

mich gegen die nahe liegende Conſequenz, daß ich das Menſchengeſchlecht zum Durchſichſelbſtſeienden mache, indem ſie vielmehr anerkannten, daß ich das Abſolute zum alleinigen Agens im Univerſum mache, die endlichen Individualitäten alſo als das Abhängige ſetze.

Den Rücken auf dieſe Weiſe frei, und mit den neuen Gegnern ſchon in Einem Punkte einen gemeinſamen Boden habend, wie ſie denn in der That als Vermittler ſelber auftraten und auch als ſolche von der Geſellſchaft ausgeſprochen wurden, hoffe ich es auch mit ihnen bei dieſem letzten Gange, wie früher beim erſten, zu einer poſitiven Einigung zu bringen, — wenigſtens in Bezug auf die vorliegende Frage, die Chriſtologie. Denn unſere ſonſtige Differenz, die Annahme oder Verwerfung eines transſcendenten abſoluten Willens — wird wohl nicht ſo leicht auszugleichen ſein: ſchon um deßwillen, weil in dieſem zweiten Geſpräch der Trilogie die Mitglieder der Geſellſchaft, ſtillſchweigend oder ausdrücklich, übereingekommen ſind, auf dieſe Controverſen des erſten nicht mehr zurückzukommen. Auch dürfte die Schlichtung dieſes alten Grundhaders für unſere dermalige Transaction nicht unumgänglich nothwendig ſein, da die Chriſtologie ſich ja doch eigentlich innerhalb des Standpunkts der Immanenz des Abſoluten bewegt, die für dieſe Sphäre von Allen zugeſtanden wird.

Nach dieſer kurzen Ueberſicht wende ich mich ſogleich zum Hauptpunkt meiner Rede und den Urtheilen der beiden letzten Redner über ihn. Ihre Angriffe bilden ein Ganzes; ſo daß ich, den Gedankengang beider Freunde zuſammenfaſſend, in ihm vier Angriffspunkte gegen meine Chriſtologie erblicke, die theils dem Kryſtalloon, theils dem Theologos angehören. Doch bevor ich an die Erörterung dieſer vier Punkte gehe, muß ich von den drei Widerſprüchen, die mir Kryſtalloon vorgeworfen hat, vorher noch die zwei erſten herausheben, weil ſie gewiſſermaßen eine Vorhalle bilden, die durchſchritten werden muß, ehe wir in unſeren eigentlichen Gegenſtand eintreten können.

Kryſtalloon hat erſtens ganz richtig auf den Wechſel in meinen Anſichten aufmerkſam gemacht. Ich bin durchaus nicht gewillt, ihn in Abrede zu ſtellen. Ich erkläre vielmehr

nochmals, daß ich dieſen Fortſchritt den wiederholten Angriffen der frühern, zum Theil ausgeſchiedenen Kämpfer verdanke, deren Reigen Loipoteles führte. Dieſer zweiten Beichte will ich mich aber hier um ſo weniger rühmen, als man mir, ſeit der Ablegung meiner erſten, in öffentlichen Blättern vorgeworfen hat, daß ſie nur der Deckmantel ſei, um hernach unter dem Schutze dieſes Rückzugs durch eine gewandte Seitenſchwenkung meine aufgegebene Stellung wieder einzunehmen. Ich bekenne daher hiermit vor Euch und dem größern Publicum, daß meine Reue aufrichtig war. Ich habe ein Abſolutes abgeſchworen, das nur erſt als Reſultat eines Proceſſes wirklich und vollendet iſt. Ich fange nicht mehr, wie der Empirismus, mit einem Endlichen, Unvollkommenen, kurz mit der Sünde an, um daraus das Vollendete abzuleiten. Warum Kryſtalloon meine erſte Anſicht, die noch in meiner „Pſychologie“ und den „Vorleſungen über die Perſönlichkeit Gottes und die Unſterblichkeit der Seele“ vorherrſcht, gleich am Eingang ſeiner Rede „Sich-ganz-in-die-Anſchauung-Verlieren,“ und ſpäterhin „Sich-auf-den-Natur-Proceß-Stellen“ nennt, iſt mir unklar geblieben: es ſei denn, daß er darunter Empirismus und Naturalismus verſteht; was ich dann von der Hand weiſen müßte. So viel aber kann ich mit Sicherheit behaupten, daß ich durch dieſe Modification meiner Anſicht noch keineswegs zu einem andern Syſteme übergegangen bin, am allerwenigſten zu dem der rechten Seite, auch nicht etwa zur Richtung des Kryſtalloon, von der ich freilich nicht recht weiß, inwiefern ſie von der Rechten abweicht, — kurz, daß ich darum noch kein jenſeitiges Abſolute anzunehmen brauche.

Ich wende mich zu der von Kryſtalloon geſtellten Alternative, indem ich ihr geradezu ins Angeſicht ſchaue, ſie zugebe, und ihre Momente umfaſſend in Eins verſchmelze, ſollte Theologos auch darin ſeinen Vorwurf beſtätigt finden, daß ich durch die dialektiſche Verknüpfung der Gegenſätze in den „Spinnefäden meiner bloßen Begriffsburg“ unangreifbar ſei. Dieſe Poſition gebe ich ſo leicht nicht auf, um mich auf die Ebenen des Empirismus oder des Verſtandes verlocken zu laſſen. Dieſe Baſtion müßten die verbündeten Kämpfer erſt erſtürmen und ſprengen; und unter

ihren Trümmern ließe ich mich begraben. Meine Antwort auf jene Alternative iſt demnach die: Ja, ſage ich, das Abſolute iſt vor dem Proceß der Geſchichte ſchon vollendet; aber dieſe Vollendung iſt nur als ſeiende, vorausgeſetzte, noch nicht als reſultirende Thätigkeit. Erſt am Ende der geſchichtlichen Entwickelung kommt das Abſolute zur Vollendung; die Vollendung muß ſich ſelbſt vollenden. Das iſt der Unterſchied der anſichſeienden Vollendung von einer ſolchen, die erſt durch einen Proceß hervorgerufen wird. Damit die ſeiende Vollendung aber die Momente ihres Inhalts für ſich ſelber producirend zuſammenfaſſe, bedarf es einer Entwickelung in der Zeit, welche nur möglich iſt durch Aufheben einer anſichſeienden Vorausſetzung. Die fürſichſelbſtſeiende Vollendung, obgleich der Zeit nach das Letzte, iſt doch ſchon in allen Standpunkten, als die ewige Zweckthätigkeit, enthalten: das werdende Abſolute alſo im ſeienden, wie das ſeiende im werdenden.

Durch das Geſagte iſt auch der zweite Widerſpruch, den Kryſtalloon an mir entdecken wollte, gelöſt. Du haſt mir eingewendet, daß ich, das Entſtandenſein der Zeit zu einem bloßen Wortſpiele machend, dennoch wieder in die Anſicht zurückfalle, welche Du bloße Anſchauung nennſt, nämlich: das eigentliche Abſolute, das für ſich vollendete Abſolute immer erſt zum Reſultate eines Proceſſes gemacht zu haben. Hier erinnere ich nur an die in unſern erſten Unterredungen von mir aufgeſtellte Theorie über die Idealität der Zeit, die Theologos ganz im Kantiſchen Sinne zu nehmen ſcheint. Gebe ich aber auch zu, daß die Zeit nicht die ſubſtantielle Form des Abſoluten iſt, ſo werde ich ſie doch ebenſo wenig als eine bloße Form des menſchlichen Bewußtſeins gelten laſſen können. Selbſt wenn das Menſchengeſchlecht entſtanden wäre, ſo wäre doch ſchon im ewigen Rollen der Geſtirne die Zeit immer ſchon mitgeſetzt. Aber eben weil ſie eine ſo nothwendige Form der Natur, als des Menſchengeiſtes iſt, ſo iſt ſie auch dem Abſoluten unentbehrlich; denn ohne ſie würde das Abſolute gar nicht in die Erſcheinung treten können. Da es aber, als Energie, ewig erſcheinen muß, ſo iſt die Zeit ihm ewig beigeſellt; es iſt aber das in der Zeit die Zeit Ueberwindende. Und ſo ſetze ich eine

Zeit bloß formeller Veränderung, als das Urſprüngliche, auf die eine inhaltsvolle Veränderung in der Zeit, als die eigentliche Zeit folgt, bis durch Erfüllung des Inhalts dieſe Macht der Zeitlichkeit wieder überwunden wird. Die Zeit überhaupt entſtehen zu laſſen, iſt mißlich, weil das Entſtehen des Veränderlichen aus dem Unveränderlichen für dieſes ſelbſt eine Veränderung iſt, welche die Zeit immer ſchon vorausſetzt. Der Einwand endlich, daß ich auch eine bloß inhaltsvolle Zeit nicht entſtehen laſſen könne, wenn ich die Natur, die doch auch Inhalt habe, ewig ſetze, trifft nicht zu, da in der Natur, wie in der vorgeſchichtlichen Weltzeit, die Veränderung nicht den Inhalt berührt, ſondern die Natur in ihrem ſtets wiederkehrenden Kreislauf nur das ewige Einerlei des Inhalts, den ich ihr gar nicht abſpreche, aufzuweiſen hat. Darin unterſcheidet ſie ſich eben vom Geiſte, daß ihr ganzer Inhalt ſich nicht erſt in der Zeit zu entfalten braucht, ſondern von Anfang an vollendet da iſt.

Nach Beſeitigung auch dieſer Vorfragen könnte ich mich nun, wie Theologos ſich ausdrückt, „auf den feſten Boden der Chriſtologie“ niederlaſſen, wenn derſelbe dieſen Boden nicht mit gewiſſen metaphyſiſchen Fragen unterbaut hätte, auf die ganz und gar nicht einzugehen, mit wiederum unmöglich ſcheint.

Die erſte dieſer Fragen iſt, daß ich wähne, meine Begriffe haben „objective Gültigkeit,“ und könnten „an die reale Welt herangehen.“ Ich weiß nicht, meine Freunde, ob es an der Zeit wäre, auf eine Frage zurückzukommen, welche vor mehr denn ſechzig Jahren von der kritiſchen Philoſophie iſt aufgeworfen worden, indem dieſelbe den Ideen Objectivität abſprach, und aus Begriffen keine Realität herausgeklaubt wiſſen wollte. Ueber dieß logiſch-metaphyſiſche Grundprincip müßte doch, dächte ich, jeder Philoſoph des neunzehnten Jahrhunderts mit ſich im Klaren ſein. Selbſt ein Schelling, der mit aller Gewalt vierzig Jahre aus dem Buche der Geſchichte der Philoſophen auszuſtreichen ſich beſtrebt, wird uns doch wohl an jene Wiege der deutſchen Philoſophie zurückzuführen nicht im Stande ſein. Sollte unſer Theologos es bei den friſch aufkeimenden Trieben ſeines Geiſtes zu unternehmen ſuchen?

Aus derſelben Quelle fließt auch zweitens der Vorwurf, daß ich es nicht zu einem realen Unterſchiede des Abſoluten gegen die wirkliche Welt, zu einem wahrhaft Andern gebracht haben ſoll. So wenig als in jenem Falle das die wahre Idee wäre, was nicht das Weſen der Realität ſelber ausmachte, ſo wenig iſt das das wahre Abſolute, was nicht das reale Andersſein ſeiner ſelbſt überwunden und zur concreten Einheit mit ſich zurückgeführt hätte. Heißt ſolche Einwände machen, nicht, wie Schelling es thut, ſeines verewigten Freundes Philoſophie gänzlich mißverſtehen? Denn wenn, wie Du mir vorwirfſt, das Abſolute bei mir ſchon von Ewigkeit fertig iſt, unbewegt und ungetrübt, ohne Antrieb zur Unterſcheidung, ſo wäre die geſchichtliche Entwickelung, die ich doch auch nicht läugne, ja eben dieß unvollendete wahrhaft Andere gegen jene urſprüngliche, wechſelloſe Vollendung, und dieſe nicht darin bloß eingetaucht. Indem Du mich dann aber in Einem Athem auch wieder tadelſt, daß ich doch keine vollkommene Principien der ganzen wandelbaren Erſcheinung vorausgehen laſſe, ſo kehrt ſich gegen Deine eigene Anſicht von einem unbedingt fertigen Abſoluten der mir gemachte Vorwurf, daß es keinen Beweggrund zum realen Anderswerden, d. h. zur Schöpfung habe, während ich in der Annahme einer Fortführung der nur anſichſeienden Vollendung zur fürſichſeienden eben mehr Recht habe, als Du, den realen Unterſchied gegen das Abſolute entſtehen zu laſſen.

Auch der dritte Vorwurf, daß ich mit meiner Idee des Abſoluten noch auf dem Subſtantialitätsverhältniß und dem Spinozismus ſtehe, entſpringt aus dieſem Schillern in den Neo-Schellingianismus. Wie oft ſoll ich es noch wiederholen, daß ich gerade auf das Erfaſſen der abſoluten Perſönlichkeit ausgehe? Alle meine Schriften, mein ganzes Reden, Dichten und Trachten hat ja kein anderes Ziel. Wie kannſt Du mir alſo, beſter Theologos, vorwerfen, daß mein Abſolutes nicht „in die Endlichkeit und in die Bewegung der Geſchichte hinüber“ kann? Eben weil ich, wie Du richtig bemerkſt, „ein anundfürſichſeiendes Abſolute will, das ewig ſei Begriff und Realität,“ ſo hat es die Endlichkeit (denn das iſt ja doch wohl die Realität) ſchon

urſprünglich in und mit ſich, als ein ſich in und aus ihm entwickelndes Moment. Auf dieſe und ähnliche, den Angriffen gegen meine Chriſtologie überall eingeflochtene Controverſen kann ich mich alſo nicht näher einlaſſen.

Aber Theologos hat noch metaphyſiſche Fragen anderer Art angeregt, welche mehr der Metaphyſik der Sitten angehören und einen näheren Bezug auf unſeren Gegenſtand haben. Theologos iſt ſehr leichtfertig mit ſolchen Fragen, und höchſt voreilig, mir in dieſer Rückſicht Widerſprüche nachzuweiſen. Es wäre mir aber unſchwer, zu zeigen, daß Deine metaphyſiſche Grundlegung der Chriſtologie vom Standpunkt der Transſcendenz aus wenigſtens eben ſoviel Schwierigkeiten in ſich ſchließt, als die meinige, welche auf dem Princip der Immanenz beruht. Denn wenn Du einen abſoluten Willen als das ſchaffende und leitende Princip des Univerſums ſetzeſt, wie kann damit die menſchliche Freiheit beſtehen? Nur wenn in und mit dem individuellen Thun der abſolute Geiſt als wiſſend und wollend energirt, die individuelle Freiheit alſo ſelbſt eine Manifeſtation des Abſoluten iſt, iſt für die Willkür des Subjects ein Spielraum vorhanden. Wie iſt ferner mit dem Vorausſehen und Vorherbeſtimmen der göttlichen Allmacht und Weisheit die abſolute Nothwendigkeit und der Fatalismus in der Geſchichte abzuwenden? Auch hat die ſtrenge Orthodoxie im Chriſtenthum nothwendig, wie bei Deinem Auguſtin, auf die Prädeſtinationslehre gerathen müſſen. Und wenn Du mir dabei die Fatalität des Abſoluten vorwirfſt, willſt Du etwa, mit dem neuen Schelling, von der Gottheit einen willkürlichen Willen prädiciren? Sollteſt Du mich alſo auch mit dem alten Schelling, der Freiheit und Nothwendigkeit ſehr wohl zu identificiren wußte, einen dialektiſchen Tauſendkünſtler nennen, ich ſtimme demſelben darin vollkommen bei, daß Freiheit und Nothwendigkeit im Abſoluten gar keine Gegenſätze ſind. — Kryſtalloon räumt mir wenigſtens eine theoretiſche Freiheit ein, wie in Spinoza's Ethik; das Geſagte wird genügen, mir auch eine praktiſche zuſchreiben zu dürfen. Wenn beide Gegner dann aber auch in dem von mir aufgeſtellten Begriff des Abſoluten keine freie Zweckmäßigkeit, ſondern nur blinde Nothwendigkeit erkennen wollen, ſo frage ich: Iſt denn

innere Nothwendigkeit und Zweckmäßigkeit ein ſich ausſchließender Gegenſatz? Handelt nicht ſchon die Natur, nach unſerem Ariſtoteles, ganz bewußtlos und mit Nothwendigkeit aus den innern Geſetzen ihres Weſens, aber darum eben zweckmäßig oder frei? Sollte denn der bewußten Zweckmäßigkeit die innere Nothwendigkeit ihrer eigenen Geſetze fehlen?

Ebenſo wenig halte ich es für nöthig, auf den Vorwurf zurückzukommen, daß ich ein Natur-Ereigniß zur Cauſalität der geiſtigen Freiheit gemacht habe. Ich habe mich nämlich ſchon im Laufe dieſer Debatte gegen Deinologos ſattſam darüber ausgeſprochen, und gezeigt, daß dieſer Vorwurf lediglich auf einem Mißverſtändniß beruht.

Dem Widerſpruch endlich, daß das Abſolute eine Entwickelung habe, und doch auch wiederum keine, bin ich ſo eben, in der Beantwortung der Einwürfe des Kryſtalloon, durch die Unterſcheidung einer anſichſeienden und einer fürſichſeienden Vollendung begegnet. Wäre dieſe anſichſeiende Vollendung, der urſprüngliche Zuſtand, nicht eine empiriſche Erſcheinung, ſondern, wie Du behaupteſt, der Gedanke Gottes, der der Wirklichkeit voraufgehe, wo bliebe, mein Theologos, die ewige Wirkſamkeit des Abſoluten, die Du ſo ſehr urgirteſt, jetzt aber der empiriſchen Realität voraufſchickſt, die dann doch auch wiederum gleich ewig mit dem Abſoluten ſein ſoll?

Gehen wir alſo unverzagt an die vier meiner Chriſtologie gemachten Ausſtellungen.

Der erſte Angriff rührt von Kryſtalloon her; und es iſt der dritte der mir von ihm vorgerückten Widerſprüche. Er lautet: Iſt das Abſolute ſchon vor dem Beginn der Geſchichte wiſſend geweſen, wie kann es ſich in der Sünde vergeſſen haben, um als Chriſtus wieder zu ſich ſelbſt zu kommen? Die Löſung, die ich bereits für die erſte Vorfrage gegeben habe, nämlich jener Unterſchied zwiſchen anſichſeiender und fürſichſeiender Verſöhnung, hilft auch hier vollkommen aus. Im Urſtande war alles Wiſſen des Abſoluten von ſich ſelbſt im Menſchen nur deſſen Fühlen, Ahnen, eine Inſpiration: d. h. ſo ſehr Ergoſſenſein des Subjects in das abſolute Object, daß von keinem wiſſenden Subjecte, alſo

auch von keinem eigentlichen Wiſſen die Rede ſein kann. Das Abſolute iſt alſo in der anſichſeienden Vollendung, weil nur ergoſſen, ſo urſprünglich vergeſſen in den Individuen. Eben weil die Einheit nur anſichſeiend iſt, ſo iſt ſie ſelbſt eine einſeitige, ein Moment des Unterſchiedes; die Subjectivität iſt noch nicht darin aufgenommen, und ſo das Unvollkommene, damit aber die Sünde ſogleich im urſprünglichen Zuſtande angelegt; die ſchlummernde, weil des Stoffs entbehrende Selbſtſucht brauchte nur durch einen äußeren Anſtoß erweckt zu werden, um zur hellen Flamme aufzulodern. Der Vorwurf, daß ich die Sünde nicht gerechtfertigt habe, fällt ſchon durch dieſe Reflexion hinweg. Seine Nichtigkeit ergiebt ſich aber auch daraus, daß, weil das Abſolute in den Individuen nur verſenkt iſt, ſie endlich dazu kommen müſſen, dieſes Vergeſſenſein des Abſoluten in ihnen zum Bewußtſein zu bringen; und damit iſt ſogleich der Keim zur Selbſtſucht gegeben, wodurch ſie ſich ſelbſt zum Abſoluten aufwerfen, und jene anſichſeiende Vollendung als eine fremde Macht ſich gegenüberſetzen. Meine Principien ſcheinen hiernach allerdings ausreichend, die Sünde aus dem Sündloſen zu erklären. Vermögen dieß auch die Principien der Freunde mir gegenüber? Ich zweifle faſt. Da aber der ganze Inhalt des Abſoluten, jedoch verhüllt unter der formellen Schale der Selbſtſucht, dem Menſchengeſchlecht innewohnend geblieben iſt: ſo kommt es nur darauf an, denſelben wieder auferſtehen zu laſſen in dieſen zum Selbſtgefühl erſtarkten Individuen. Dieſe Erinnerung des Abſoluten aus ſeiner Vergeſſenheit, dieſes Sich-Verinnerlichen des Abſoluten im Menſchengeſchlecht iſt nun in der Perſon Chriſti zum Angel der Weltgeſchichte geworden. Dieſes menſchliche Thun, obgleich in Chriſto als an und für ſich vollendet in der Zeit erſcheinend, iſt auch kein geſchichtliches Werden, weil es auch urſprünglich und von je her, alſo zeitlos als das Thun des Abſoluten ſelber in der Menſchheit vorhanden war, ſo daß das Werden ſich nur auf die hinzukommende Thätigkeit der ſubjectiven Einzelnheiten bezieht.

Es folgen die drei Angriffe des Theologos: Daß ich den Werth der Erſcheinung Chriſti bloß in den theoretiſchen Proceß ſetze, ſich als das Abſolute zu wiſſen, und darum es zu ſein; daß

ich Chriſtus nur als ein vorübergehendes, untergeordnetes Moment in der Oekonomie des Chriſtenthums anſehe; daß, wenn nur das Wiſſen der Inhalt iſt, der Zuſammenhang dieſes bloß theoretiſchen Proceſſes mit den neueſten Erſcheinungen der Weltgeſchichte und höchſten Kreiſen der menſchlichen Thätigkeit von mir nicht ſei nachgewieſen worden. Hier meine Antwort.

Ich gebe erſtens zu, daß bei der Chriſtologie, welche den glorreichen Glanzpunkt der zweiten, der geſchichtlichen Weltzeit zum Gegenſtande hat, wie Theologos ſehr gut ſagt, der Accent auf das Wiſſen gelegt werden muß. Des ehrenwerthen Gegners Einwand nehme ich alſo in ſeiner ganzen Schärfe hin. Denn das iſt eben der Charakter dieſer zweiten Periode, die Phänomenologie des Geiſtes als Bewußtſein darzuſtellen. Wenn in der vorgeſchichtlichen Zeit das Abſolute dem Sein nach im Menſchengeſchlecht wohnte, ſo iſt es — aus dem Anſich ins Fürſich herausgetreten — nunmehr beſtimmt, dem Menſchen gegenſtändlich zu werden, oder vom Sein zum ſubjectiven Wiſſen zu gelangen. Daher hat Theologos auch ſehr ſchön nachgewieſen (worauf ich übrigens ſchon in meinen Kämpfen gegen Loipoteles ſtets gedrungen habe), wie von Anfang an in der geſchichtlichen Weltzeit dieß Bewußtſein des Abſoluten in ſeiner Totalität der Menſchheit vorgeſchwebt habe und nur allmälig immer deutlicher in ihr aufgetaucht ſei. Daß dann dieſe anſichſeiende Totalität des Abſoluten „eine über alle Erſcheinungsform hinausragende Größe“ ſei, iſt ein Anklang Deiner Anſichten an die des Loipoteles, welcher, was ein Recenſent (worin ich meinen Bewohner der ultima Thule zu erkennen glaube) über deſſen Namen witzelte, nunmehr ſelber zur Wahrheit erhoben hat, indem er wirklich unſere Reihen verlaſſen hat, in Dir aber unter uns wieder ſcheint auferſtanden zu ſein. Doch dieß beiläufig.

Dikodomos. Ich würde Loipoteles Namen vielmehr daher ſchreiben, daß ſeinen Anſichten das Ende fehlt.

Demogeron. Genug des Scherzes! Kennen wir doch unſeres einſtigen Mitglieds Gediegenheit Alle, und bedauern ſämmtlich ſein Scheiden. Wollte er nur mit etwas mehr Entſchiedenheit auftreten!

Teleophanes. In Chriſtus, behaupte ich alſo, feiert allerdings das Princip des Wiſſens, welches im Sokratiſchen Standpunkt der Subjectivität eſoteriſches Bewußtſein der Philoſophie wurde, ſeinen höchſten Gipfelpunkt als umfaſſendes Weltprincip. Du haſt ganz Recht, ſchon Platon und Ariſtoteles ſprechen die Natur des Abſoluten fürs Wiſſen vollſtändig aus; aber wenn ſie auch das Abſolute wußten, ſo blieb ihnen daſſelbe, ſeinem Sein nach, eine objective Gegenſtändlichkeit, ein allgemeines Princip, das ſie außer ſich ſetzten am äußerſten Rande oder im Mittelpunkt des Univerſums, und von dem ſie ſich, als Einzelne vom Allgemeinen, unterſchieden, wenn ſie es auch Idee, Vernunft, Denken des Denkens nannten. Dieſe Vernunft, dieſes Wort iſt nun, um mit Juſtin, dem Märtyrer, zu reden, in Chriſtus „an und für ſich“ erſchienen: d. h. Chriſtus identificirte den allgemeinen Logos ſo ſehr mit ſeiner individuellen Perſon, daß dieſe damit ſelber zur unendlichen Bedeutung der ewigen Idee gedieh, während die Alten ihre Individualität gänzlich in den Hintergrund treten ließen. Das iſt es, was Chriſtus in der Theorie vor den Alten voraus hat.

Weil aber in Chriſtus auf dieſe Weiſe der theoretiſche Proceß ſeinen höchſten Abſchluß gefunden hat, ſo iſt er zugleich in einen anderen Standpunkt umgeſchlagen. Denn das Individuell-Werden des Allgemeinen iſt eben der Punkt, wo es aufhört, bloße Theorie zu ſein und zur That wird. Weil das Abſolute ſich in Chriſti Vorſtellung zuerſt als dieſes Individuum ſelber weiß, ſo ſtellt er auch durch ſein individuelles Handeln, durch ſein ganzes Dichten und Trachten, das Abſolute an ſich dar. So kann ich auch wiederum nicht zugeben, daß in Chriſtus nur der Höhepunkt eines theoretiſchen Proceſſes erreicht ſei; ſonſt wäre Chriſtus ja nicht der Wendepunkt der Weltgeſchichte, von dem aus der Gedanke die ganze Menſchheit umgeſtalten ſoll. Gerade dieſe allſeitige Realiſation deſſen, was im Alterthum nur das Eigenthum weniger Wiſſenden war, iſt der Standpunkt des Chriſtenthums; und Chriſtus erfaßte ihn zuerſt durch ſeine freie That.

Daß aber darum, weil ich Chriſtus zur Epiphanie des Abſoluten mache, dieſe Erſcheinung, nach mir, aufhören ſoll, eine freie

That Chriſti zu ſein, wodurch er ſich dieſe Stellung ſelbſt errang, iſt eine Deiner wunderlichſten Behauptungen. Etwas hört darum noch gar nicht auf, freie That des Menſchengeſchlechts zu ſein, weil es Selbſt-Manifeſtation des Abſoluten iſt. Im Gegentheil, die menſchliche Freiheit iſt eben des Abſoluten edelſte Blüthefrucht. Dir aber kann die eigene That des Abſoluten, und das iſt Chriſti Erſcheinung Dir doch offenbar, allerdings nie eine freie That des Menſchengeſchlechts ſein, wenn Du es auch meinſt. Denn die Freiheit des Menſchen ſiehſt Du nur darin, daß ſie nicht eine Bethätigung des Abſoluten ſei. Alſo auch in Chriſtus wäre Dir der Menſch nicht frei, weil der Gott ſeine menſchliche Natur gänzlich beſtimmt und durchdringt: nur die übrigen Menſchen wären es, weil in ihnen dieſes Beſtimmtſein unvollſtändig. Hier kämſt Du alſo mit Deiner Verehrung jener von Dir ſo in Schutz genommenen Göttin Freiheit, die ich verachten ſoll, erſtaunlich ins Gedränge; ſo daß ſie ſich für einen ſolchen Verehrer und Beſchützer wird bedanken müſſen. Denn Du verlangſt die Freiheit des Menſchengeiſtes in der Geſchichte, und bei ihrem Hauptwendepunkte, bei Chriſtus, zerſchneideſt Du ihr mit einem Male ihren Hauptbewegungs-Nerven. Nicht mir, ſondern Dir wird alſo das Abſolute zum ungeſchickten Maſchiniſten, der, nachdem er ſeinem Kunſtwerk eine hinreichende Selbſtbewegung glaubt mitgetheilt zu haben, nachher den Fehler einſieht, und nun dennoch mit der Hand hineingreifen muß, ſein Uhrwerk wieder unmittelbar und in ſelbſteigener Geſtalt, durch ſeine zweite Perſon, in Gang zu bringen, da es bei den bloßen Mittelurſachen, den freien Thaten bloßer Menſchen, anfangen will zu ſtocken. Giebt es eine mechaniſchere Erklärungsart für Etwas, das über allen Mechanismus hinausliegt? Da ziehe auch ich Schelling Dir bei Weitem vor. Denn nach ihm arbeitet Chriſtus, als die in die Endlichkeit herabgefallene Materie, ſich doch wenigſtens durch eigene That wieder zum Menſchen, wie zum Gott, herauf. Bei mir ſteht aber die menſchliche und göttliche Seite der That, die Vergöttlichung und Einſohnung Chriſti mit der Menſch- und Fleiſchwerdung des Abſoluten in der genaueſten Verbindung. Beſännеſt Du Dich recht auf meine anfängliche Rede, Du würdeſt finden, ich begreife

Chriſtus als dieſe doppelte Bewegung: daß, indem das Abſolute ſich in ihm frei als Subject ſetzte, ſein Subject ſich zugleich frei als das Abſolute erfaßte; und beide Bewegungen ſind mir Eine und dieſelbe, denn die ſubſtantielle Freiheit des Menſchen iſt eben der abſolute Willen ſelbſt.

Meine Antwort auf dieſen erſten Vorwurf bahnt mir nun zugleich den Weg zur Beſeitigung des zweiten. Daß die empiriſche Erſcheinung Chriſti nur ein vorübergehendes Moment im abſoluten Proceſſe des Chriſtenthums ſei, werde ich nimmermehr fallen laſſen. Die Erfahrung zeigt ja doch auch wohl, daß die Geſtalt Chriſti verſchwunden, und ein anderes, höheres Moment, der Geiſt, an ſeine Stelle getreten iſt.

Was dahin iſt und verſchwunden,
Kann es wohl das Höchſte ſein?

Kühn ſcheint dieſe Rede allerdings, meine Freunde; aber erſt das Allgemeine in Chriſtus, der Geiſt, als die ſich in der Menſchheit vollziehende That, iſt das Höchſte. Eben weil in Chriſti Geſtalt die Idee zwar verwirklicht, aber nur als dieſes Individuum verwirklicht iſt: ſo iſt das Chriſtenthum in Chriſtus nur im Keime, oder als ein theoretiſches Embryo vorhanden. Die Aufgabe, die der Weltgeiſt den Germaniſchen Nationen auferlgt hat, iſt eben, dieſe Idee zur adäquaten Wirklichkeit zu bringen. Die beiden erſten Einwände alſo gewiſſermaßen zugebend, erblicke ich eben darin das ſpecifiſch Beſchränkte der ſinnlichen Erſcheinung Chriſti. Wundern muß ich mich alſo über Dein Verwundern, daß ich die Bemerkung der Linken, Chriſtus ſei nur die Vollendung der religiöſen Idee, in meinen Gedankenkreis aufgenommen habe. Eben weil das Höchſte in Chriſtus nur als theoretiſche Vorſtellung, noch nicht als durchaus realiſirte Weltgeſtaltung in allen Sphären menſchlicher Thätigkeit erſcheint, darum behauptete ich, und muß noch immer behaupten, daß in Chriſtus die Vollendung der politiſchen, äſthetiſchen und philoſophiſchen Idee noch nicht anzutreffen ſei.

Damit iſt aber auch der dritte Vorwurf abgewendet. Daß Du, mein Guter, den von mir entwickelten Zuſammenhang zwi-

ſchen den Ideen des Chriſtenthums und den jetzt ſich gebärenden Weltzuſtänden, nicht einſiehſt, thut mir wahrlich Leid. Iſt es denn aber meine Schuld? Ich will verſuchen, dieſen Zuſammenhang in einer flüchtigen Skizze anzudeuten. Er iſt einfach der: Das Chriſtenthum iſt keine National-Religion, die nur dem beſtimmten Geiſte Eines Volkes entſprechend wäre; es iſt die Weltreligion, welche die ganze Natur des Menſchen umfaßt, und damit in die Tiefen der Gottheit herabſteigt, — kurz, es iſt die Religion der Humanität. Nach ihr erfaßt ſich daher der Menſch, durch Negation des Sinnlichen an ihm, als unendliches Subject, und damit als das Fleiſchgewordene Abſolute ſelber. Dieß Bewußtſein ſeiner innern Würde und Einheit mit dem Abſoluten verlangt nothwendig und vor allen Dingen das Aufhören der Sklaverei, wie dieß auch innerhalb des Chriſtenthums ſehr bald eingetreten iſt.

Mit der Forderung der unendlichen Freiheit des Subjects iſt ebenſo im Staate die Theilnahme aller Bürger an den Functionen deſſelben gegeben: wegen der Aufnahme des einzelnen Geiſtes in den allgemeinen, aber auch dieß, daß das Individuum in ſeiner perſönlichen Freiheit zugleich mit der Subſtanz des Staates harmonire. Als den beſten Ausdruck für dieſe doppelte Forderung hat die Europäiſche Menſchheit bisher die Repräſentativ-Verfaſſung mit allen Garantien der Freiheit erkannt; ich führe dieſelben hier nicht wieder einzeln auf, weil ich ſie in unſern erſten Unterredungen bereits weitläufiger angegeben habe. Die Menſchheit drängt daher auch mit allen Kräften dahin, ſich dieſe Kleinodien zu erringen. Wenn ich aber dabei von einem Völker-Areopag redete, zu dem ſich die große Familie der Menſchheit verſammeln müſſe, um ſich als Einheit eines Vernunft-Lebens conſtituiren zu können, ſo weiß ich nichts davon, daß auch die Stoiker ſchon eine ſolche allgemeine Verbrüderung des Menſchengeſchlechts anprieſen; ich kenne bei ihnen nur die formelle Unendlichkeit der Subjectivität, durch welche alle Menſchen dann allerdings als atome Rechtsperſonen auf einander bezogen ſind. Wenigſtens giebt uns Cicero in Römiſcher Interpretation Chryſipps Worte ſo wieder: „Die Natur des Menſchen iſt, mit dem

ganzen Menſchengeſchlecht gewiſſermaßen Ein Civil-Recht zu haben.“ Meinſt Du dieß, und Du kannſt nichts Anderes meinen, ſo finde ich es doch himmelweit unterſchieden von der ſubſtantiellen Liebes-Einheit aller Völker, welche ſie, durch Ausführung der Principien des Chriſtenthums, umſchlingen ſoll, — himmelweit unterſchieden die halbe Auflöſung aller Völker-Individualitäten in dem Pantheon der Römiſchen Weltherrſchaft von dem freien Völkerbunde der ganzen Menſchheit, den ich für die Zukunft herbeiwünſche.

Gehen wir dann auf die Religion über, ſo dächte ich, die jetzige Bewegung in der katholiſchen Kirche gegen die Römiſche Jeſuiten-Herrſchaft, die proteſtantiſchen Proteſtationen Einzelner und ganzer Corporationen gegen die ſtarren Vertheidiger der Satzung, welche ſich ausſchließlich die Orthodoxen nennen, bewieſen klar, daß die Menſchheit — ihrer unverjährbaren Freiheit ſich endlich bewußt — jeden Glaubenszwang abſtreifen und jeden Laien zum Prieſter erheben will, damit die glorreichen Verheißungen einer triumphirenden Kirche in der neuen Welt-Religion, deren Morgenröthe eben anbricht, einmal eine Wahrheit werden. Dieſe Bewegung, welche das Losgebundenſein ſelbſt vom chriſtlichen Bekenntniſſe erringen will, iſt aber ſelbſt nur ächt durchgeführtes Chriſtenthum, weil dieſem der nie alternde Geiſt der Menſchheit eine unendliche Spannkraft verlieh.

Und ſo macht ſich auch in der Philoſophie der theoretiſche Standpunkt des Chriſtenthums jetzt dadurch praktiſch, daß die Unendlichkeit des ſich ſelbſt denkenden, und damit eben freien Gedankens ſich durch die Energie der That als alle Wirklichkeit erkennen will; ſo daß Deine Anſicht vom Denker, der mit ſeinen Begriffs-Spinnereien nicht an die Realität heranzukommen, und dieſem Gewebe keine objective Gültigkeit zu verſchaffen im Stande wäre, mich und die ganze neuere Philoſophie durchaus nicht mehr trifft. Dixi.

Noemon. Ich bin erfreut, Dir erklären zu können, daß wir durch dieſen Vortrag einander näher gerückt ſind, obgleich noch einige Punkte der Differenz übrig bleiben, die wohl einer nähern Erörterung bedürften.

Demogeron. Wie ſchmeichelhaft für Teleophanes dieſe Erklärung auch ſein wird, ſo würdeſt Du ihn und uns alle, verehrter Noemon, gewiß noch mehr verpflichten, wenn Du auch dieſe Differenz-Punkte ihm in der Folge entwickeln wollteſt. Inzwiſchen hat Kryſtalloon das Wort.

Kryſtalloon. Mit Recht hat Teleophanes bemerkt, daß wir ſchon theilweiſe einen gemeinſamen Standpunkt errungen haben, und ſomit Ausſicht vorhanden ſei, zu einer vollſtändigen poſitiven Harmonie zu gelangen, wenn wir nur das Gemeinſame feſthalten. Doch ſetzt er immer dabei fälſchlich voraus, wir würden auf ſeine Seite hinübertreten müſſen, da doch auch der umgekehrte Fall möglich iſt. Hat Teleophanes nämlich in ſeiner veränderten Anſicht die Geſchichte vom Abſoluten unabhängig gemacht, ſo dürfte er es vielleicht mit der Natur nun auch bald dahin bringen, und endlich auch die Sünde als freie That des Menſchen anerkennen. Wie die Sachen aber jetzt ſtehen, bewegt ſich Teleophanes noch in lauter Widerſprüchen. Zwei Punkte ſind es aber, die er gegen mich eingewendet hat; denn der dritte, über die Chriſtologie, fällt mit dem erſten zuſammen.

Erſtens. Teleophanes ſagt, das Abſolute müſſe als ſeiend und wiſſend, d. h. als vollendet, auch vor der Geſchichte gedacht werden, die außerhalb ſeiner vorgehe: dann ſagt Teleophanes aber wiederum, das Abſolute ſei anfänglich nur als ſeiend vollendet, als thätige Energie der Selbſtproduction komme es jedoch erſt am Ende des Proceſſes zur Vollendung; das iſt der Widerſpruch, auf deſſen Löſung es ankommt. In der letzten Vorausſetzung iſt das Abſolute des Anfangs eben noch keineswegs vollendet; und Teleophanes hat ſich damit wieder auf den Naturproceß zurückgeſtellt. Iſt das Abſolute dagegen ſchon urſprünglich vollendet, ſo braucht es dann nicht erſt in der Folge durch den Proceß der Weltgeſchichte thätig und ſich wiſſend zu werden.

Damit hängt zweitens die Frage nach der Zeit genau zuſammen. Teleophanes behauptet, das Entſtehen der inhaltsvollen Zeit ſei ihm ein Wortſpiel. Es iſt ihm aber kein Wortſpiel. Denn um das Entſtehen des Inhalts durchzuführen, fügt er ja hinzu, daß die Natur, als ewig, bloß eine formale Veränderung

aufzuweiſen habe. Einen realen Inhalt, der ſich durch die Zeit bekräftige, kann Teleophanes zwar der Natur nicht abſprechen, weil ſonſt das Abſolute an ihr keine Bethätigung hätte. Betreffen aber nicht auch in der Geſchichte die zeitlichen Veränderungen nur das Formelle? In beiden Sphären ſteht der reale Inhalt über der Zeit; denn er iſt gerade das Zeitloſe, das ſich, ungeachtet der äußern Veränderungen, ſtets als Daſſelbe erhält. Du aber fällſt darauf zurück, das Abſolute ſei nicht am Anfang vollkommen, und erreiche ſeine Vollkommenheit erſt in Chriſtus; da würde ihm aber vorher ſein Inhalt fehlen, den es doch zeitlos beſitzen muß. Weil das Abſolute nun, Dir zufolge, das Princip ſowohl im Geiſte als in der Natur ausmacht, ſo mußt Du, um conſequent zu ſein, auch in der Natur, wie in der Geſchichte, einen ſich entwickelnden Inhalt annehmen. Du biſt alſo in demſelben Widerſpruche geblieben, daß einmal der ganze Inhalt der Zeit ſchon von Ewigkeit her da geweſen ſei, und er dann wiederum auch erſt erſtanden ſein ſoll.

Auch in der Chriſtologie iſt es drittens nicht anders. Deine drei Perioden enthalten nichts, als formale Unterſchiede, wie ſchon Theologos richtig bemerkte; durch alle Stufen hindurch geht das Abſolute als das Sich-Wiſſende, dann iſt aber eben kein Unterſchied vorhanden. Am Anfang haben wir das Wiſſen der Gattung, und nicht des Individuums; das iſt aber ein Widerſpruch, denn die Gattung weiß ſich nur im Individuum. Iſt das Wiſſen vollendet, ſo iſt Dir das Abſolute vollendet. Aber dieſes Wiſſen ſollte ja von je her vollendet ſein; das Abſolute kommt am Ende nicht weiter, als es am Anfang geweſen iſt. Eigentlich aber haſt Du vier Perioden: erſtens das Wiſſen in der Urzeit bis zum Beginn der Geſchichte; zweitens von da bis auf Chriſtus; drittens von Chriſtus bis zur Vollendung der Philoſophie im Individuum; viertens ſoll das Wiſſen ſich auf die ganze Gattung erſtrecken, um damit zuletzt zur praktiſchen Ausführung zu kommen.

Demogeron. Es wäre vielleicht gut, wenn, ſtatt des Teleophanes, ein Anderer aus dieſem Kreiſe das Wort ergriffe, um ihn zu vertheidigen.

Hylibates. Kryſtalloon hat dem Teleophanes wohl Widerſprüche vorgehalten; aber wie er ſie in ſeiner eigenen Anſicht zu löſen vermag, geht nicht daraus hervor.

Kryſtalloon. Auch ſteht meine Anſicht hier gar nicht in Rede; und brächte ich ſie vor, ſo wäre das eine ſchlechte Discuſſion. Aus ſeiner eigenen Anſicht über die Thätigkeit des Abſoluten heraus habe ich meinen Gegner zu widerlegen, indem ich ihre Conſequenzen als widerſprechend aufweiſe.

Hylibates. Für das gemeine Bewußtſein iſt es im höchſten Grade plauſibel, daß nicht vollendet und vollendet einen Widerſpruch in ſich ſchließe. In der Logik iſt es aber kein Widerſpruch, wie ein in dieſer Wiſſenſchaft Geübterer Dir ſehr leicht nachweiſen würde. Die Idee iſt in ihrem Anſichſein als Begriff ſchon vollendet und ebenſo auch nicht, indem ſie ſich erſt in dem Proceſſe der Objectivität des Begriffs vollendet.

Noemon. Die nur anſichſeiende Idee muß ſich ſelbſt empiriſche Objectivität verſchaffen; und ſo entſteht Natur und Geſchichte.

Kryſtalloon. In Bezug auf Hylibates' Rede erinnere ich nur, daß das Gebiet der Logik hier nicht hergehört; denn hier handelt es ſich ums Abſolute, das ſich ſelbſt vollenden ſoll. In der Logik iſt das Abſolute aber nicht das thätige Subject des Proceſſes; das Abſolute iſt in der Philoſophie nur erkannt, nicht das ſich ſelbſt Erkennende. Zwar entwickelt ſich die Logik objectiv, auf ſich ſelbſt gleiche ewige Weiſe, ohne daß die beſondere Subjectivität vom Ihrigen hinzuthut; die Entwickelung iſt aber nur fürs denkende Subject, nicht fürs Abſolute ſelbſt, wenn ſie auch für alle Individuen dieſelbe iſt. Gebe ich alſo auch zu, daß in der Logik die anſichſeiende Vollendung des Begriffs der fürſichſeienden Vollendung der Idee, dem Erkennen nach, vorhergehe, ſo kann ich dieß doch vom Abſoluten ſelber in der Wirklichkeit nicht einräumen.

Demogeron. Auch in der Logik iſt die Thätigkeit des Abſoluten das den Proceß Anfachende, und vielmehr ſelber das Erkennende; denn die Entwickelung iſt Entwickelung der Sache, folglich des Abſoluten, da die Sache doch das Abſolute ſelber. Läugne ich alſo auch nicht, daß die Logik für die denkenden Sub-

jecte ſei, ſo folgt doch nicht bloß, daß ſie für alle dieſelbe ſei. Es folgt mehr. Die einzelnen Individuen, als der Potenz nach dieſelben, enthalten alle den allgemeinen Geiſt, ſollte dieſer auch nicht immer in ſeiner Totalität von ihnen erfaßt werden, ſondern der Wirklichkeit nach Anderes in Andern enthalten ſein. Dieſe Unterſchiede haben aber mit der Philoſophie nichts zu ſchaffen. In der Wiſſenſchaft bewegen ſich und erkennen mithin nicht Subjecte, ſondern das Abſolute iſt es, welches vom Anſichſein zum Fürſichſein fortſchreitet, gerade wie in der Wirklichkeit. Die Parallele mit der Logik durfteſt Du alſo nicht reſpuiren. Wäre ſonſt auch die Wiſſenſchaft der Spiegel der Wahrheit? Freilich was in der Erkenntniß Vor und Nach iſt, iſt es nicht immer im Leben. Aber Teleophanes nimmt auch im Abſoluten die That des Sich-Wiſſens, die zum Sich-als-vollendet-Setzen gehört, nicht bloß am Ende, ſondern ebenſowohl ſchon im Anfang an; nur iſt ſie dort nicht ſo vollſtändig, als im Reſultate. Auf dieſen von Teleophanes gemachten Unterſchied geht Deine ganze Deduction. Teleophanes ſagt: „Das Anfänglich-nicht-vollendet-Sein des Abſoluten iſt nur Relativ-nicht-vollendet-Sein, ebenſo aber auch ſchon Vollendet-Sein; es iſt nämlich die Vollendung im Anſichſein, nicht im Fürſichſein.“ Du ſetzt an den Anfang die Totalität, welche Anfang und Ende in ſich ſchließt: ſtatt daß zur abſtracten Totalität des Anfangs die Geſchichte erſt hinzukommen muß, das Abſolute zu vollenden. Du hätteſt alſo den Satz des Teleophanes zu widerlegen, daß das Abſolute erſt Anſichſein ſein müſſe, bevor es zum Fürſichſein gelangen könne.

Kryſtalloon. Das will ich. Teleophanes bewegt ſich in der Diallele, in den Anfang des Seins ein Nicht-Abſolutes zu ſetzen, was er dann doch das Abſolute nennt; Beides ſchließt ſich, als ein Widerſpruch, logiſch aus. In endlichen Dingen iſt die Totalität des Anfangs wohl eine andere, als am Ende; der Plan eines Hauſes und das Haus ſelbſt ſind Beide dieſelbe Totalität, und doch ſind ſie unterſchieden als das Haus der Möglichkeit nach und das Haus der Wirklichkeit nach. Die Möglichkeit iſt von der Art, daß ſie auch nicht ſein kann; folglich bedarf das Haus noch eines Andern, um zu ſein.

Noemon. Während alſo im Abſoluten die Möglichkeit die Thätigkeit in ſich ſchließt, ſo iſt der Mangel des Menſchen ſo zu faſſen, daß in der einen die andere nicht nothwendig enthalten iſt.

Demogeron. Möglichkeit und Wirklichkeit ſind reine Reflexionsbegriffe, von denen Einer nicht ohne den anderen zu denken iſt, wie wenn ich die Reflexion mache, daß, weil das Licht jetzt brennt, es auch brennen könne.

Noemon. Dieſe Reflexion allgemein ausgedrückt, lautet: Es giebt nichts Wirkliches, was nicht möglich wäre. Der Satz läßt ſich aber nicht umdrehen.

Kryſtalloon. Weil das Licht nämlich auch nicht brennen kann, ſo iſt hier die Wirklichkeit erſt von Außen herbeigeführt. Das willſt Du doch nicht auch vom Abſoluten gelten laſſen? Ariſtoteles behauptet daher mit Recht, daß das Abſolute immer zugleich der Möglichkeit und Wirklichkeit nach ſei; deßwegen ſetzt er es aber auch immer zuerſt. Denn entwickelte ſich das Abſolute erſt ſpäter, ſo hätte es ein anderes Princip, von dem es abhängig wäre; und aus dieſer Rückſicht tadelt Ariſtoteles den Speuſippos, der das Beſte zuletzt ſetze.

Theologos. Hinterdrein will Teleophanes zwar die in der Geſchichte auseinandergeriſſenen Glieder des Gottes, wie Iſis die des Oſiris, wieder zuſammenleſen; aber ich fürchte, auch hier wird leider das zeugende fehlen.

Noemon. Denn bei Teleophanes iſt das Mögliche im Abſoluten nur ein Nichtſeiendes, während Kryſtalloon vorausſetzt, daß das Mögliche im Abſoluten immer ſchon der Wirklichkeit nach ſei.

Dikodomos. Als anſichſeiende Vollendung iſt dem Teleophanes vielmehr das Abſolute gleich Anfangs eine ſehr mächtige Wirklichkeit, die ungetrübte Wirkſamkeit des Abſoluten. Das Princip iſt ihm alſo auch der zeugende Anfang, wie es die Mitte der Entwickelung und das Reſultat iſt. Weil alſo die Entwickelung ſelbſt das Abſolute iſt, ſo iſt es in ſeiner Entwickelung nur von ſich abhängig.

Anchinoos. So iſt Euch das Abſolute am Anfang nicht anders, als höchſtens im Denken fertig. Und die Wiſſenſchaft iſt Euch das Abſolute.

Dikodomos. Das Wiſſen iſt vielmehr die Mitte, dem ein Sein vorausgeht und nachher ſich wieder anfügt.

Kryſtalloon. Noch einem andern Vorwurf des Ariſtoteles ſetzt Teleophanes ſich aus. Denn da unſer Freund ſagt, das Abſolute komme erſt aus dem Anſichſein zur Wirklichkeit, die Möglichkeit aber, nach dem alten Philoſophen, doch immer das iſt, was auch nicht ſein kann, ſo macht unſer Freund ja die Welt zu etwas Zufälligem.

Demogeron. Das Mögliche, von dem wir hier ſprachen, iſt nicht die ſchlechte Möglichkeit der endlichen Dinge, ſondern die Möglichkeit, welche wir auch allein dem Abſoluten beilegen können, — die Möglichkeit, welche ihre eigene Wirklichkeit in ſich ſchließt, und ohne Beihülfe eines fremden Princips auch aus ſich entwickelt.

Kryſtalloon. Du definirſt ja, bei dieſer Entwickelung des Möglichen zum Wirklichen, die Nothwendigkeit; und das Nothwendige kann nicht auch nicht ſein.

Demogeron. Das folgt nicht in Bezug auf einen gegebenen Zeitpunkt.

Kryſtalloon. Dann würde folgen, daß es in ihm auch nicht ſein könnte; und ein Solches wäre doch das Abſolute nicht.

Teleophanes. Es bliebe immer nothwendig, wenn es in einem vereinzelten Zeitpunkte auch nur an ſich wäre, beſonders da ich dieſes Anſich immer ſchon als des Abſoluten eigene Thätigkeit ſetze. — Doch es ſoll mir nicht darauf ankommen, noch eine dritte Beichte abzulegen. Ich will einmal ein Abſolutes aufgeben, das nur an ſich vollendet ſei und dann erſt durch die Bethätigung des Endlichen ſich fürſichſelbſt vollende. Möge dieß ein Widerſpruch ſein. Dann frage ich: Iſt das Abſolute gleich am Anfang als vollendete Thätigkeit durchaus in ſich befriedigt, wie käme es denn dazu, die Weltgeſchichte, als die Thätigkeit des endlichen Geiſtes, aus ſich hervorgehen zu laſſen?

Kryſtalloon. Des Abſoluten Thätigkeit iſt auch hier, wie in der Natur, die nämliche von Anfang bis zu Ende; ſie iſt der ſich ſelbſt gleiche, bleibende Inhalt, welcher zeitlos, weil Welt und Menſchheit ewig. Nicht das Abſolute alſo wird ein Anderes,

ſondern der Menſch; das Bewußtſein des Menſchen wird zum Abſoluten erhoben.

Teleophanes. Ganz richtig! Und auch ich habe den Unterſchied der geſchichtlichen und der vorgeſchichtlichen Weltzeit ſo angegeben. Da die Menſchwerdung aber ein nothwendiges Moment des Abſoluten iſt, ſo iſt das Anderswerden des Menſchen ſelbſt eine Seite des unveränderlichen Abſoluten. Deine Antwort erklärt nun keineswegs dieß Anderswerden des Menſchen aus der Natur des Abſoluten. Denn weil nach Dir das Abſolute durchaus an und für ſich vollendete Thätigkeit auch vor der Geſchichte iſt, wie ſollte es da noch die unvollkommene Menſchheit und in ihrem Gefolge die Sünde in der Zeiten Laufe auftreten laſſen? Die Geſchichte wäre dann nutzlos, ja vom Uebel. Ein in ſich vollſtändig befriedigtes Abſolute könnte keine neue Thätigkeit hinzufügen, die Geſchichte der Menſchheit zu erzeugen. Der „erlaubende Wille“ des Abſoluten, um mit Leibnitz zu reden, wäre aber doch eine neue Thätigkeit des Abſoluten, welche zur bisherigen ſchon vollendeten hinzukommt, und vorher nur der Möglichkeit nach vorhanden war: und zwar nicht nur eine neue überhaupt, ſondern durch dieſes Zulaſſen des Unvollkommenen und Böſen würde ſich ſeine ganz vollkommene Thätigkeit ſogar verſchlechtern. Der Proceß der Weltgeſchichte, der doch nicht wegzuraiſoniren iſt, zeigt alſo, daß das Abſolute ſich entwickeln muß. Die Thätigkeit, die es am Anfang hat, iſt ſeine ausſchließliche, als der bloße Vernunft-Inſtinct der Menſchheit; wo die Seite der menſchlichen Thätigkeit noch gar nicht in Anſchlag kommt. Da dieſe aber zur abſoluten Vollendung des Abſoluten nothwendig iſt, und Du mir dieſe Nothwendigkeit der Geſchichte aus Deiner Anſicht heraus nicht nachweiſen kannſt, wenn das Abſolute ſchon vor ihr und abgeſehen von dieſer menſchlichen Selbſtentwickelung durchaus vollendet iſt: ſo nehme ich meine dritte Beichte zurück, und gebe Dir die höchſte Vollendung des Anfangs nicht zu. Nicht darin ſehe ich den Widerſpruch, daß ein am Anfang nur an ſich Vollendetes, alſo relativ Unvollkommenes erſt hinterdrein zur wahren Vollendung komme, ſondern in dem viel ſchlimmern Reſultate Deiner Auffaſſungsweiſe, wonach das ſchlechthin Vollkommene

erſt hinterher in der Weltgeſchichte ſo viel Unvollkommenheiten ſich entfalten läßt.

Kryſtalloon. Die Schwierigkeit, den Entwickelungsproceß der Weltgeſchichte zu erklären, iſt freilich keine geringe. Doch bleibt es Sache einer ſpätern Unterſuchung, ob er ein Moment im Abſoluten ſei, und wie er demſelben zukomme. Zunächſt müſſen wir uns über die Natur des Abſoluten einigen, und hier entſteht die Frage: Iſt denn im Abſoluten gar keine Entwickelung möglich? Bei der Natur allerdings; denn da in ihr die Thätigkeit des Abſoluten ein unzeitliches Verhältniß der Dependenz iſt, ſo fällt hier die Schwierigkeit fort. Sprichſt Du aber auch in der Geſchichte von einer Entwickelung des Abſoluten, ſo kann ich damit nicht einverſtanden ſein, weil dieß ein Verhältniß der Succeſſion iſt, ſo daß eine Zeit lang Etwas nicht im Abſoluten iſt; denn dann iſt das Abſolute nicht abſolut, weil es eines Erklärungsgrundes für den Uebergang bedarf. Der Widerſpruch, den Du im Abſoluten haſt, kann daher auch ſo ausgedrückt werden, daß Du ein doppeltes Verhältniß des Abſoluten zum Abhängigen ſetzeſt, nämlich ein unzeitliches in der Natur und eine zeitliche Entwickelung in der Geſchichte.

Teleophanes. Zunächſt gebe ich gar nicht zu, daß man genügend über das Abſolute ſprechen könne, ohne die Geſchichte mit hereinzuziehen; denn ſie gehört weſentlich dazu, den Begriff des Abſoluten zu bilden, da ſie eben die Manifeſtation und Erkenntniß des Abſoluten iſt. Sodann haſt Du in Bezug auf die zeitliche Entwickelung der Geſchichte die falſche Vorausſetzung, als ſei das Abſolute ſo ein beſtimmter Punkt am Anfang in der vorhiſtoriſchen Zeit. Das Abſolute des Anfangs, das in die geſchichtliche Entwickelung geriſſene Abſolute und das Abſolute am Ende, als für ſich ſelbſt vollendetes Reſultat der ganzen Bewegung, ſind nur die verſchiedenen Momente des Einen und alleinigen Abſoluten, das ſich in der Totalität derſelben nur mit ſich zuſammenſchließt. Dir imponirt die Zeit mehr, als der Raum. So wenig aber das Abſolute in der Natur auseinander geworfen iſt, weil die Momente des Sonnenſyſtems viele Millionen Meilen von einander entfernt ſind: ſo wenig iſt das Abſolute in der Geſchichte

zertheilt, weil ſeine Momente in zeitlicher Succeſſion auf einander folgen. Daß in der Natur die Inhalts-Momente des Abſoluten neben einander und in der Geſchichte nach einander erſcheinen, hängt von dem verſchiedenen Begriffe beider Sphären ab, und iſt alſo kein Widerſpruch im Abſoluten.

Noemon. Da fällſt Du wieder in den Pantheismus zurück.

Teleophanes. Nenne meine Anſicht, wie Du willſt. Den Pantheismus glaube ich aber durch das Princip der Idealität von Raum und Zeit überwunden zu haben. Geſchichte iſt Entwickelung des ſich findenden Abſoluten, das ſchon am Anfang vorhanden war. Wenn das Abſolute aus ſeiner anſichſeienden Vollendung ſich zur anundfürſichſeienden gebracht hat, dann iſt das Auseinander ſeiner Momente in der Zeit verſchwunden. Dieſe Einheit muß aber nicht bloß eine vorausgeſetzte, ſondern auch eine reſultirende ſein; und dazu gehört, daß es ſich aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit überſetze. Das fällt aber in die Zeit, welche mithin die nothwendige Erſcheinungsweiſe des Abſoluten iſt.

Kryſtalloon. Den Hauptpunkt meiner Anklage haſt Du keineswegs beantwortet. Denn im Allgemeinen behaupteſt Du zwar, das Abſolute ſei das, deſſen Möglichkeit Nothwendigkeit iſt: d. h. wo man von einem Möglichen, als unterſchieden vom Wirklichen, nicht reden kann. Nun ſieh' einmal: Das iſt der Punkt, den Du in der nähern Auffaſſung nicht mehr gelten läßt, indem Du dem Abſoluten eine Entwickelung in der Geſchichte zuſchreibſt, folglich von ihm ſagſt, ſeine Möglichkeit ſei noch nicht Wirklichkeit; denn in der Geſchichte iſt immer eine Entwickelung vom Möglichen zum Wirklichen.

Dikodomos. Das Abſolute iſt gleich am Anfang Wirklichkeit, d. h. reale Möglichkeit, die ſich zur abſoluten Wirklichkeit entwickelt. Es iſt alſo gleich von Anfang an ein Uebergang von Wirklichkeit zu Wirklichkeit, aber von einer möglichen Wirklichkeit zu einer wirklichen Wirklichkeit.

Kryſtalloon. Wenn ich von einer Möglichkeit geſprochen habe, ſo habe auch ich dabei immer die Möglichkeit der Sache im Sinne gehabt, und nicht eine leere Möglichkeit gemeint. Aber auch von der realen Möglichkeit kann es keine Entwickelung zur

zur Wirklichkeit geben, wenn man vom Abſoluten ſpricht; denn auch die reale Möglichkeit hat die Möglichkeit des Nichtſeins, und eine Entwickelung in der Zeit.

Teleophanes. Wenn Du die reale Möglichkeit des Abſoluten als vorhiſtoriſche Zeit, und die zweite Weltzeit als die Verwirklichung dieſer Möglichkeit von einander trennſt: ſo iſt das eine menſchliche Auffaſſung, wo Du im Endlichen ſtehen bleibſt. Im ewig bleibenden Reſultate der ganzen Bewegung, als dem für ſich vollendeten Abſoluten, iſt der Unterſchied aufgehoben, und die Seiten der Totalität zuſammengefaßt, wenn ſie gleich vorher für eine verſchwindende Spanne der Zeit auseinanderfielen. Dieſe Erſcheinungsweiſe des Abſoluten iſt alſo nur fürs Bewußtſein, d. h. phänomenologiſch, und inſofern ſtimme ich dem Theologos bei, wenn er die Zeit nur eine Form der Anſchauung nennt. Auf dieſe iſt aber der Menſch nicht, wie bei Kant, einzig und allein angewieſen: ſondern er hat auch die Kraft, dieſes Auseinander der Zeit zu überwinden, und im Zuſammenfaſſen der Momente der Entwickelung das Abſolute unter der Form der Ewigkeit als eine concrete Totalität zu begreifen; ein Wiſſen, welches, wenn der Proceß der Entwickelung vollendet iſt, ebenſo auch wieder zur ſeienden Einheit des Abſoluten in allen Sphären des Geiſtes wird.

Kryſtalloon. Nein! Auf dieſe Weiſe bringſt Du die Seiten des Widerſpruchs nicht zuſammen. Einmal ſagſt Du: Nur für die menſchliche Auffaſſung tritt die Scheidung der Seiten ein, der Unterſchied iſt nur eine zeitliche Erſcheinung; für das Abſolute und von ſeinem Geſichtspunkt aus, oder an ſich, giebt es keine Entwickelung vom Möglichen zum Wirklichen. Andererſeits reiſſeſt Du nun aber doch das Abſolute ſelbſt als ſolches in den Proceß der Entwickelung.

Teleophanes. Dieſer ſcheinbare Widerſpruch kommt daher, daß das Abſolute erſt dann das Abſolute in ſeiner concreten Totalität iſt, wenn es als es ſelbſt und ſein Anderes gefaßt wird. Als es ſelbſt ſchwebt es in ſeiner ewigen Sich-ſelbſt-Gleichheit über alle Unterſchiede; in ſeiner Manifeſtation im Andern, alſo von der endlichen Seite betrachtet, ſcheint es ſelbſt den Proceß der Veränderung zu leiden.

Kryſtalloon. Aber Du hältſt beide Seiten nicht zuſammen. Du erkennſt nicht auch im Endlichen das Unveränderliche des Inhalts als das allein Abſolute an; thäteſt Du es, ſo fiele Dir die Entwickelung der Geſchichte nicht ins Abſolute: und ſowie Du dieß zugiebſt, haſt Du Deinen Standpunkt verlaſſen, und trittſt zu uns herüber.

Noemon. Allerdings! Und zwar um ſo mehr, als Teleophanes ſchon geſtändig iſt, daß die Trennung der Momente nur für die zeitliche Erſcheinung ſei.

Teleophanes. Vielmehr ſeid Ihr es, welche beide Seiten auseinanderhaltet. Denn wenn der unveränderliche Inhalt Euch allein das Abſolute iſt, ſo wird Euch die Entwickelung der Geſchichte zu etwas bloß Formellem, das dem Abſoluten ganz gleichgültig iſt; ſo daß dieſes nur in ſich ſelbſt bleibt, ohne mit ſeinem wahrhaft Andern zuſammenzugehen.

Kryſtalloon. Und Du ziehſt das Abſolute ſelbſt zum Endlichen herab, indem Du es in die Zeit ſetzeſt.

Teleophanes. Vielmehr ſetze ich die Zeit ins Abſolute, als eins ſeiner, wenn gleich verſchwindenden Momente.

Anchinoos. Ins Abſolute geſetzt, läßt ſie eben das Verſchwinden bleiben; die Zeit wird dadurch ſelbſt abſolut, und weil es das Abſolute iſt, was ſich entwickelt, kann die Entwickelung kein Ende haben. Es iſt immer die alte Geſchichte; und ſo viel Perioden in der Entwickelung des Abſoluten vorkommen, ſo viel Abſolutheiten erhalten wir.

Dikodomos. In der Natur, weil ſie Alles zumal, kommt freilich nichts Neues heraus. Da aber in der Geſchichte der Zweck erſt durch die Entwickelung erreicht wird, ſo bewegt ſie ſich von dem implicite vorhandenen Abſoluten des Anfangs zu dem explicite ſich manifeſtirenden Abſoluten des Reſultats.

Anchinoos. Wenn ſchon implicite das Abſolute vorhanden iſt, ſo wären zwei ſolche Abſolutheiten eben ein wahrer Luxus; überdieß iſt implicite und explicite im Abſoluten identiſch.

Dikodomos. Gewiß! aber nicht ohne ſpeculativer Weiſe durch den Unterſchied beider Seiten hindurchgegangen zu ſein; und dahinein fällt eben die Entwickelung.

Teleophanes. Die Nothwendigkeit einer Entwickelung fürs Abſolute ließe ſich hiernach folgendergeſtalt ableiten. Du giebſt doch zu, Kryſtalloon, daß das Abſolute Geiſt iſt.

Kryſtalloon. Gewiß!

Teleophanes. Läßt ſich der Geiſt denken ohne die Thätigkeit, ſich ſelbſt zu dem zu machen, was er iſt?

Kryſtalloon. Keineswegs!

Teleophanes. Thätigkeit iſt aber Uebergehen von Möglichkeit in Wirklichkeit. Denn Thätigkeit ſetzt voraus, daß das, was durch dieſelbe hervorgebracht wird, vorher noch nicht da iſt, alſo bloß möglich iſt, um durch die That zur Wirklichkeit zu kommen.

Kryſtalloon. Wäre dieß immer wahr, ſo würde das Mögliche nie zur Wirklichkeit gelangen, indem ja die Thätigkeit, mithin auch die Vorausſetzung einer bloßen Möglichkeit, dem Geiſte nie fehlen kann. Schon Ariſtoteles hat aus dieſem Grunde die Thätigkeit als das Erſte geſetzt. Da alſo ein Mögliches eines Thätigen bedarf, um es zur Wirklichkeit überzuführen, ſo kann ohne vorhergehende Thätigkeit nichts Mögliches exiſtiren.

Teleophanes. Niemand läugnet, daß, weil das Abſolute urſprüngliche Thätigkeit, überhaupt die Thätigkeit das Erſte ſei. Aber im Begriffe jeder beſtimmten Thätigkeit, und eine unbeſtimmte iſt nichts, liegt es auch, daß immer ein Zuſtand vorhergehe (heiße er nun möglich, real möglich oder wirklich), auf den ein zweiter Zuſtand folge, welcher von dem erſten verſchieden ſei. Thätigkeit iſt alſo nicht möglich, ohne das Setzen eines ſpätern Zuſtands durch Negation eines frühern.

Kryſtalloon. Der Unterſchied der Zuſtände gilt nur da, wo es ſich um eine auch nicht thätige Thätigkeit handelt; die ihr vorausgehende Ruhe iſt ihre Möglichkeit. Das Abſolute aber iſt ewige Thätigkeit, die als ſolche immer möglich und wirklich zugleich iſt.

Noemon. Aber auch aus der abſoluten Thätigkeit wirſt Du, mein Kryſtalloon, die Negation doch nicht entfernen können; denn es gibt überhaupt keine Thätigkeit ohne Negation.

Teleophanes. Natürlich, weil ſie eine Succeſſion zweier terſchiedener Zuſtände iſt; iſt jeder derſelben nun auch ſchon ber eine Wirklichkeit, ſo ſchließen ſie doch auch wiederum einder aus, indem ſie ſich zugleich als Möglichkeit und Wirklichkeit zu einander verhalten.

Kryſtalloon. Wenn auch jede endliche Thätigkeit einen tlichen Unterſchied des Möglichen und Wirklichen zuläßt, ſo iſt eben, um dieſes Auseinanderfallens beider Zuſtände willen, eine bliche. Wird dagegen von der Thätigkeit des Abſoluten geredet, iſt dieſer Unterſchied nicht real. Es tritt nicht eine Wirklichkeit b Abſoluten ein, die erſt reale Möglichkeit, dann reale Wirkhkeit ſei; ſondern beide Zuſtände ſind beim Abſoluten immer rbunden, nur allein beim Endlichen fallen ſie auseinander.

Teleophanes. Auch beim Abſoluten, inſofern es thätig . Denn jede Thätigkeit trennt, wie ſchon Ariſtoteles ſagt. urch ſeine Thätigkeit geht das Abſolute alſo immer in die Endhkeit über, wie Ihr ja ſelbſt aus der ununterbrochenen Thätigit des Abſoluten die Ewigkeit der Welt beweiſen wolltet.

Demogeron. Indem ich auf die bisherige Unterſuchung iſchen Teleophanes und Kryſtalloon über die Natur des Abſoten zurückblicke, finde ich, daß ſie noch in einem Punkte, nämh dem Verhältniß des Endlichen zum Abſoluten, eine ifferenz haben; ſonſt aber ſind ſie einander bereits ſo nahe gekt, daß eine Verſtändigung wohl nicht mehr ausbleiben nn, ja, ich möchte ſagen, nothwendig erfolgen muß, wenn Ihr uch nur bei der Sache haltet.

Kryſtalloon. In dieſer freudigen Hoffnung (denn welche hönere könnte es für den Philoſophen geben, als ſich mit ſeinen itforſchern im Einverſtändniß zu finden?) erlaube ich mir, hochſchätzter Teleophanes, Dir noch Einiges mitzutheilen, wovon ich laube, daß es uns dieſem Ziele entgegenführen werde.

Zwei Punkte haben wir bereits gemeinſam: einmal nämch, daß in dem Abſoluten, als ſolchem, ein wirklicher Unterſchied on Möglichkeit und Wirklichkeit nicht Statt finden kann, daß lelmehr Beides zuſammenfallen muß, — oder, um genauer zu ben, daß eine Möglichkeit des Abſoluten, als real getrennt von

Teleophanes. Die Nothwendigkeit einer Entwickelung fürs Abſolute ließe ſich hiernach folgendergeſtalt ableiten. Du giebſt doch zu, Kryſtalloon, daß das Abſolute Geiſt iſt.

Kryſtalloon. Gewiß!

Teleophanes. Läßt ſich der Geiſt denken ohne die Thätigkeit, ſich ſelbſt zu dem zu machen, was er iſt?

Kryſtalloon. Keineswegs!

Teleophanes. Thätigkeit iſt aber Uebergehen von Möglichkeit in Wirklichkeit. Denn Thätigkeit ſetzt voraus, daß das, was durch dieſelbe hervorgebracht wird, vorher noch nicht da iſt, alſo bloß möglich iſt, um durch die That zur Wirklichkeit zu kommen.

Kryſtalloon. Wäre dieß immer wahr, ſo würde das Mögliche nie zur Wirklichkeit gelangen, indem ja die Thätigkeit, mithin auch die Vorausſetzung einer bloßen Möglichkeit, dem Geiſte nie fehlen kann. Schon Ariſtoteles hat aus dieſem Grunde die Thätigkeit als das Erſte geſetzt. Da alſo ein Mögliches eines Thätigen bedarf, um es zur Wirklichkeit überzuführen, ſo kann ohne vorhergehende Thätigkeit nichts Mögliches exiſtiren.

Teleophanes. Niemand läugnet, daß, weil das Abſolute urſprüngliche Thätigkeit, überhaupt die Thätigkeit das Erſte ſei. Aber im Begriffe jeder beſtimmten Thätigkeit, und eine unbeſtimmte iſt nichts, liegt es auch, daß immer ein Zuſtand vorhergehe (heiße er nun möglich, real möglich oder wirklich), auf den ein zweiter Zuſtand folge, welcher von dem erſten verſchieden ſei. Thätigkeit iſt alſo nicht möglich, ohne das Setzen eines ſpätern Zuſtands durch Negation eines frühern.

Kryſtalloon. Der Unterſchied der Zuſtände gilt nur da, wo es ſich um eine auch nicht thätige Thätigkeit handelt; die ihr vorausgehende Ruhe iſt ihre Möglichkeit. Das Abſolute aber iſt ewige Thätigkeit, die als ſolche immer möglich und wirklich zugleich iſt.

Noemon. Aber auch aus der abſoluten Thätigkeit wirſt Du, mein Kryſtalloon, die Negation doch nicht entfernen können; denn es gibt überhaupt keine Thätigkeit ohne Negation.

Teleophanes. Natürlich, weil ſie eine Succeſſion zweier unterſchiedener Zuſtände iſt; iſt jeder derſelben nun auch ſchon ſelber eine Wirklichkeit, ſo ſchließen ſie doch auch wiederum einander aus, indem ſie ſich zugleich als Möglichkeit und Wirklichkeit zu einander verhalten.

Kryſtalloon. Wenn auch jede endliche Thätigkeit einen zeitlichen Unterſchied des Möglichen und Wirklichen zuläßt, ſo iſt ſie eben, um dieſes Auseinanderfallens beider Zuſtände willen, eine endliche. Wird dagegen von der Thätigkeit des Abſoluten geredet, ſo iſt dieſer Unterſchied nicht real. Es tritt nicht eine Wirklichkeit des Abſoluten ein, die erſt reale Möglichkeit, dann reale Wirklichkeit ſei; ſondern beide Zuſtände ſind beim Abſoluten immer verbunden, nur allein beim Endlichen fallen ſie auseinander.

Teleophanes. Auch beim Abſoluten, inſofern es thätig iſt. Denn jede Thätigkeit trennt, wie ſchon Ariſtoteles ſagt. Durch ſeine Thätigkeit geht das Abſolute alſo immer in die Endlichkeit über, wie Ihr ja ſelbſt aus der ununterbrochenen Thätigkeit des Abſoluten die Ewigkeit der Welt beweiſen wolltet.

Demogeron. Indem ich auf die bisherige Unterſuchung zwiſchen Teleophanes und Kryſtalloon über die Natur des Abſoluten zurückblicke, finde ich, daß ſie noch in einem Punkte, nämlich dem Verhältniß des Endlichen zum Abſoluten, eine Differenz haben; ſonſt aber ſind ſie einander bereits ſo nahe gerückt, daß eine Verſtändigung wohl nicht mehr ausbleiben kann, ja, ich möchte ſagen, nothwendig erfolgen muß, wenn Ihr Euch nur bei der Sache haltet.

Kryſtalloon. In dieſer freudigen Hoffnung (denn welche ſchönere könnte es für den Philoſophen geben, als ſich mit ſeinen Mitforſchern im Einverſtändniß zu finden?) erlaube ich mir, hochgeſchätzter Teleophanes, Dir noch Einiges mitzutheilen, wovon ich glaube, daß es uns dieſem Ziele entgegenführen werde.

Zwei Punkte haben wir bereits gemeinſam: einmal nämlich, daß in dem Abſoluten, als ſolchem, ein wirklicher Unterſchied von Möglichkeit und Wirklichkeit nicht Statt finden kann, daß vielmehr Beides zuſammenfallen muß, — oder, um genauer zu reden, daß eine Möglichkeit des Abſoluten, als real getrennt von

lung fällt nur in die Zeit," und: „Die Thätigkeit des Abſoluten fällt nicht in die Zeit," von Kryſtalloon gezogene Schlußſatz: „Alſo iſt die Entwickelung nur Entwickelung des Endlichen," als dritter Einheitspunkt fort. Denn weil das Endliche, oder der reale Unterſchied des Möglichen und Wirklichen in zeitlicher Entwickelung ſelbſt ein Moment des Abſoluten iſt, ſo iſt die Entwickelung des Endlichen auch Entwickelung des Abſoluten. In einem gewiſſen Sinne könnte ich freilich zugeben, daß die Entwickelung immer nur Entwickelung des Endlichen ſei; denn inſofern die Inhalts-Momente des Abſoluten in die Entwickelung treten, d. h. in die Zeit auseinandergeriſſen werden, iſt es nicht das Abſolute als ſolches, ſondern immer nur das unter der Form der Endlichkeit erſcheinende Abſolute, was ſich entwickelt. Daß aber ohne dieſe Entwickelung des Endlichen, als ein nothwendiges Moment des Abſoluten ſelbſt, dieſes nicht bloß anſichſeiende Vollendung beſitze, ſondern auch ſchon an und für ſich vollkommen fertig ſein könne und in alle Ewigkeit geweſen ſei, werde ich Euch niemals zugeben.

Alles hängt alſo davon ab, ob meine verbündeten Gegner durchaus ein über allen Entwickelungs-Proceß ſchwebendes transſcendentes Abſolute behaupten wollen, oder das Endliche als eine immanente Seite des ihm immanenten Abſoluten anzuſehen gezwungen ſind.

Kryſtalloon. Der Satz, daß „der Unterſchied von Möglichkeit und Wirklichkeit, weil er das Vor und Nach mit ſich bringt, niemals vom Abſoluten gilt, ſondern nur wir ihn bei der Vergleichung machen können," wird jetzt von Teleophanes dahin interpretirt, den wirklichen Unterſchied beider Kategorien vom Abſoluten auszuſchließen, aber ihren realen Unterſchied zu geſtatten. Das ſcheint mir nun eine bloße Silbenſtecherei zu ſein..

Aller Unterſchied, ſofern er Entwickelung bringt, geht das Abſolute nicht an. Was Du willſt, iſt, daß das Endliche ein Moment des Abſoluten ſei; darum ließeſt Du das Abſolute ſich entwickeln. Du haſt aber ſchon einräumen müſſen, daß jener Unterſchied nicht wirklich ins Abſolute fällt; ſo haſt Du Dich unſerer Anſicht bereits genähert. Wollteſt Du, uns zu widerlegen,

den Schritt wieder zurück thun: so müßtest Du zeigen, daß die Möglichkeit einer Entwickelung nicht gedacht werden könne, ohne das Endliche ins Absolute zu setzen. Was nun diesen Punkt betrifft, so haben auch wir eine Immanenz des Absoluten im Endlichen, aber nur insofern als wir sagen: Die Dinge sind, was einen Gegenstand der Handlung des Absoluten ausmacht.

Teleophanes. Ich muß gestehen, daß ich mich in gewisser Rücksicht bei dieser Discussion im Vortheil zu befinden glaube, indem ich nicht, wie Du, im Wahne befangen bin, daß mein Gegner schon auf meine Seite herübergetreten sei. Was nun zunächst den Unterschied von Realität und Wirklichkeit betrifft, so glaube ich nicht, damit eine bloße Logomachie zu begehen. Die Wirklichkeit ist, was seine Möglichkeit immer schon in sich besitzt; das Reale hat seinen Grund nicht in sich selbst. Und nun behaupte ich eben, wenn man die Momente der Entwickelung mit endlichem Verstande eins vom andern trennt, dann ist jedes durch das andere auf äußerliche Weise bedingt; eins ist die Möglichkeit des andern, und dahinein fällt der reale Unterschied von Möglichkeit und Wirklichkeit. Betrachten wir aber die ganze Kette dieser Entwickelung als eine sich selbst erzeugende Thätigkeit, dann ist in diesem Ganzen, als Ursache seiner selbst, der wirkliche Unterschied von Möglichkeit und Wirklichkeit verschwunden. Die erste Betrachtungsweise steht auf dem Standpunkte des Endlichen, die zweite auf dem des Absoluten. Offenbar ist Beides aber nur eine verschiedene Auffassung einer und derselben Sache. Philosophiren heißt nun: auch das Endliche unter die Gestalt der Ewigkeit bringen, indem die auseinander getretenen Momente desselben in die Einheit aufgelöst werden. Fürchte doch nicht, das Absolute zu besudeln durch ein Zugeben der Entwickelung in ihm! Vielmehr würde es zu einem leeren x, wenn die Entwickelung des Endlichen jenseits seiner fiele. Was also von der einen Seite Entwickelung des Endlichen ist, muß auf der andern auch als die des Absoluten gefaßt werden, gerade wie z. B. im Centrum des Sonnensystems alles endliche Auseinander der peripherischen Körper in den unendlichen Einheitspunkt des Centrums zusammengefaßt ist.

Kryſtalloon. Beſſer, als Du ſelber es jetzt thuſt, konnte ich Deine Anſicht nicht widerlegen. Denn wenn, wie im Sonnenſyſtem der Mittelpunkt Alles iſt, ſo in der Geſchichte alle Entwickelung von Anfang an im Abſoluten vollendet iſt, ſo kann es doch keine Entwickelung im Abſoluten ſelber geben.

Teleophanes. Der Schwerpunkt iſt doch nicht das Ganze des Sonnenſyſtems; ſondern wie in Wahrheit die vollendete Realität des Sonnenſyſtems nur die Beziehung der peripheriſchen Körper zum Central-Körper iſt, ſo iſt das Abſolute nur das einende Band der beiden Gegenſätze, des Endlichen und des Unendlichen, nicht bloß weder der Mittelpunkt noch die Peripherie. Das Abſolute iſt weder bloße anſichſeiende Möglichkeit des Unendlichen, noch auch bloße Thätigkeit des Endlichen. So fällt letztere ins Abſolute ſelber hinein; ich laſſe daſſelbe ja aber auch über dieſer Entwickelung ſtehen, weil ſie ein ihm untergeordnetes Moment iſt.

Kryſtalloon. So wenig der Planet, obgleich von der Thätigkeit des Central-Körpers abhängig, ein ſich entwickelndes Moment deſſelben iſt, ſo wenig ſind die Subjecte Momente des Abſoluten.

Teleophanes. In der Natur entwickelt ſich freilich keine Geſtalt zeitlich aus der andern, weil ſie ſämmtlich perenniren. Da die Geſchichte ſich aber entwickelt, und das Abſolute, wie Du nicht läugnen wirſt, die Geſchichte leitet, ſo entwickelt ſich auch dieſe ſeine leitende Thätigkeit im Endlichen.

Kryſtalloon. Die Geſchichte iſt allerdings eine Bethätigung des Abſoluten, darum aber noch nicht deſſen Entwickelung; ſondern was ſich entwickelt, iſt allein das Menſchengeſchlecht.

Hylibates. Daß das Abſolute ſich in der Geſchichte offenbart, wird doch Kryſtalloon nicht läugnen können. Da bleibt es nicht ein Anſich, ſondern geht in das Endliche über und läßt es Antheil an ſich nehmen. Wenn Du eine ſolche Offenbarung zugiebſt, ſo iſt auch Dir das Endliche aufgenommen ins Abſolute, als deſſen Moment. Da nun die Geſchichte, welche die Offenbarung des Abſoluten iſt, ſich entwickelt, ſo muß auch das Abſolute ſich entwickeln; denn es iſt, was es iſt, nur indem es ſich offenbart.

Kryſtalloon. Es iſt doch ſehr unterſchieden, ob das Abſolute ſich oder etwas Anderes offenbart. Oder ſind alle Dinge Momente, und ſomit Offenbarungen des Abſoluten? Es wäre alſo hier die große Frage zu erörtern, inwieweit die Geſchichte als das Abſolute betrachtet werden ſoll.

Hylibates. An einem Beiſpiel will ich Dir zeigen, daß Du ſelbſt eine That der Geſchichte als die Entwickelung des Abſoluten wirſt behaupten müſſen. Obgleich es ſich nämlich hier um Chriſtologie handelt, ſo iſt doch bis jetzt von Chriſtus in unſerem eigentlichen Discurſe noch nicht viel die Rede geweſen, — vielleicht weil die jungen Griechen, die hier dialogiſiren, noch zu tief im Heidenthum ſtecken. Du wirſt nun aber doch nicht in Abrede ſtellen, daß das Abſolute ſich in dem Menſchen Chriſtus geoffenbart hat. Der Menſch Chriſtus iſt ein endlicher; und dieß Endliche iſt Gott ſelbſt. Hier kannſt Du mit Händen greifen, wie das Abſolute in die Zeit eintritt, und in zeitliche Unterſchiede auseinander geht.

Kryſtalloon. Die Chriſtologie behauptet aber auch, daß Chriſtus von Ewigkeit dageweſen iſt; Chriſtus iſt zwar erſchienen in der Zeit, aber er war von Anfang an derſelbe.

Hylibates. Doch auch ſeine Erſcheinung in der Zeit gehört zum Weſen des Abſoluten.

Demogeron. Die Kämpfer ſtimmen darin überein, daß das Abſolute im Endlichen thätig ſei. Kryſtalloon nimmt aber das Endliche als motum, während Teleophanes es als momentum auffaßt. Es könnte ſich alſo, um den Streit zu ſchlichten, nur um eine Analyſe der Thätigkeit des Abſoluten im Endlichen handeln. Von welcher Art iſt jene Thätigkeit? Das iſt die Frage, die ich an Kryſtalloon richte. Denn aus Euerem gemeinſchaftlichen Satze folgert Teleophanes, daß das Endliche ein Moment im Abſoluten ſei. Da Du nun dieſe Schlußfolgerung angefochten haſt, ſo liegt Dir ob, anzugeben, was das für eine Thätigkeit des Abſoluten ſei, die das Endliche wohl zum Producte, aber nicht als ihr Moment an ſich habe.

Archibulos. Die welthiſtoriſchen Individuen ſind zwar die das Subſtantielle vollbringenden Subjecte; aber das iſt

wohl zu unterſcheiden von der Behauptung, daß ſie Momente des Abſoluten ſeien.

Der äſthetiſche Freund. Setzt Kryſtalloon dieſe Entwickelung nicht als ein Moment des Abſoluten, ſo kommt dieß daher, weil er das Abſolute darin nicht erſchöpft ſieht; kurz, das Endliche bleibt ihm ein nur Endliches, das Abſolute dagegen das bloße Anſich, ſo daß im Endlichen vom Abſoluten immer ein Stück fehlt, — oder wir haben das bekannte Reſiduum des Loipoteles.

Kryſtalloon. Das Abſolute kann allerdings im Endlichen nie erſchöpft werden, weil es daran auch nicht ſeine ſpecifiſche Offenbarung hat; ein Reſiduum, welches nicht in die Endlichkeit aufgehe, kann das Abſolute aber auch nicht haben, weil das ganze Abſolute als ſolches gar nicht in die Entwickelung des Endlichen eintritt.

Demogeron. Mit ſeiner Thätigkeit doch, als dem Mittelbegriff zwiſchen dem Abſoluten und dem Endlichen. Ihn alſo, ich wiederhole meine Aufforderung, mußt Du uns erklären.

Anchinoos. Kryſtalloon hat geſprochen: erſtens vom Abſoluten, wie von einem Subjecte, und zwar einem agirenden; damit hat er zweitens Thätigkeit vom Abſoluten ausgeſagt, und drittens den Inhalt des Endlichen genannt das Object des Abſoluten. Wie laſſen ſich dieſe drei Beſtimmungen zuſammenbringen? Das iſt näher die Aufgabe, welche Du zu löſen haſt.

Dikodomos. Ich richte außerdem noch die Frage an Kryſtalloon: Was iſt das Abſolute ohne ſeine Thätigkeit? Was iſt ein thätiges Subject ohne den objectiven Inhalt ſeines Thuns?

Deinologos. Ich möchte hier an Kryſtalloon die cohortatio richten, ſich durch dieſes Drängen nicht von dem Wege abbringen zu laſſen, den er bisher ſo ſtrenge inne gehalten. Denn nur weil er es unermüdlich abgewieſen, ſeine eigene Anſicht herauszuſagen, hat er die Debatte bisher mit ſolcher Geſchicklichkeit und Schärfe führen können.

Kryſtalloon. Auch mache ich nur eine Ausnahme, um die Freunde zu befriedigen, und als Epiſode, da ich doch die Begriffe Subject und Object gebraucht habe, ohne vorher eine Definition derſelben zu geben. Was die dritte der von Anchinoos angeregten

Kategorien, die Thätigkeit, betrifft, ſo müßte ſie eigentlich Teleophanes erörtern, da er ſie zuerſt gebrauchte; und ich verwahre mir meine Rechte in dieſer Hinſicht ausdrücklich.

Teleophanes. Ich brenne vor Begier, dieſe Natur der Thätigkeit des Abſoluten an Kryſtalloons Stelle näher anzugeben.

Demogeron. Mäßige Deinen Eifer, und überlaſſe Deinem Gegner, was ſeines Amtes iſt.

Kryſtalloon. Was ſich entwickelt, ſind nur endliche Subjecte, und zwar ein jedes einzelne für ſich. Eine andere Entwickelung, z. B. einer Gattung, wie Teleophanes ſie annimmt, kenne ich nicht, und halte ſie auch durchaus für undenkbar, weil die Subſtanz das ſtets ſich gleichbleibende Anſich iſt. Die Subjecte allein ſind wirklich, und inſofern ſie ſich entwickeln, ſind ſie reale Möglichkeiten; die Entwickelung aber beſteht darin, daß ſie am Abſoluten ihr Entgegenſtehendes (objectum) haben, welches dieſelben zur Wirklichkeit fortführt, da ſie es nicht aus eigenen Kräften vermögen. Des Subjectes Sein iſt Fähigkeit, und kann daher auch abweichen vom Ziele; beim Abſoluten findet dieß nicht Statt.

Demogeron. Daß Alles, was exiſtirt, Individuum iſt, wird Niemand Dir beſtreiten. Die Behauptung aber, jede Entwickelung gehe nur dadurch vor ſich, daß ein endliches Subject ein abſolutes Object ſich gegenüber habe, haſt Du keineswegs bewieſen. Wo kommt das Endliche her, wenn es ganz abhängig vom Abſoluten ſein ſoll? Ein ſolches Verhältniß der Subordination des Endlichen unters Abſolute iſt gar nicht da. Was wir haben, iſt die Wirkſamkeit des Abſoluten; und die zeigt ſich doch an dem, was man das Endliche nennt. Um ſo mehr, da Du die Welt ewig ſetzeſt, welche andere Wirklichkeit kann das Abſolute haben, als dieſe ewige Thätigkeit in ihr? Hätte es noch eine von dieſer ewigen Thätigkeit im Endlichen unterſchiedene Wirkſamkeit in ſich ſelbſt, ſo hätten wir zwei Ewigkeiten neben einander und einen ärgeren Luxus, als vorhin Anchinoos Deinem Gegner vorwarf; denn es wären zwei explicite Abſolutheiten, die Du doch nicht wirſt behaupten wollen. Als eine ewige, iſt die Welt alſo vielmehr der Weltbegriff, der mit dem Abſoluten zuſammenfällt;

und nur als das reale Auseinander der endlichen Dinge im unendlichen Raume und der unendlichen Zeit aufgefaßt, iſt die Welt vom Abſoluten unterſchieden, ohne in Wahrheit für ſich und außer ihm zu ſein.

Kryſtalloon. Ungeachtet der Ewigkeit Beider, ſind ſie alſo darin unterſchieden, daß das Abſolute das mit ſich Identiſche, die Welt aber nur das ſtets ſich Reproducirende iſt, welches eben darum dem Abſoluten ewig gegenüberſteht. Durch Deine Behauptung aber begehſt Du den Widerſpruch, die Summe von endlichen Dingen, woraus die Welt beſteht, ſogleich dem Abſoluten aufzubürden, da es dieſelben durch ſeine Thätigkeit doch immer nur producirt.

Demogeron. Alſo im Begriffe der Thätigkeit des Abſoluten liegt Dir doch, daß das Endliche, als Product, ein ewiger Ausfluß des Abſoluten ſei. Und nennſt Du einen ſolchen Ausfluß des Abſoluten, welcher aus dieſem auch ſeine Materie nimmt, denn nicht ein Moment deſſelben?

Aſtynomos. Nun könnten wir den Teleophanes über den Begriff der Thätigkeit des Abſoluten hören, da er ſchon mehrmals in gewohnter Lebhaftigkeit hat einfallen wollen.

Demogeron. So ſei es drum!

Teleophanes. Kryſtalloon hat noch immer nicht erläutert, wie eine Thätigkeit des Abſoluten auf das Endliche Statt finden könne, ohne dieſes dadurch zu einem Momente des Abſoluten ſelbſt zu machen. Daß die Sache ſich nun nicht anders verhalten könne, fließt aus der Natur der abſoluten Thätigkeit ſelber, die ich jetzt erörtern will. Allerdings iſt die Geſchichte eine Entwickelung des Endlichen und im Endlichen. Wer wollte dieß läugnen? Wenn Du nur damit nicht auch die Seite der Entwickelung des Abſoluten in der Geſchichte in Abrede ſtellen wollteſt! Faſſen wir z. B. den Uebergang des Griechiſchen Geiſtes in den Römiſchen auf, ſo müſſen wir ſagen: die zeitliche Entwickelung der Griechen hat ſich ſo gemacht, daß die ſchöne Individualität, die ſich, ungeachtet ihrer perſönlichen Freiheit, doch in Einheit mit der ſittlichen Subſtanz des Volksgeiſtes wußte, zur abſtracten, formellen, unendlichen Subjectivität geworden iſt, die, indem ſie den Staat zu ihrer Beute

machte, den Sieg über die objective Subſtanz des Geiſtes davongetragen hat. Dieſer Uebergang iſt freilich menſchliche Entwickelung. Hört er aber darum auf, Thätigkeit des Abſoluten zu ſein? Den Individuen begegnet dieſer Uebergang bewußtlos, wie Thucydides erzählt, daß „ſeit dem Peloponneſiſchen Kriege Jeder in Griechenland nichts billigen wollte, als wobei er ſelber thätig geweſen ſei.“ In ſolchen Aeußerungen hat ſich die Sache, der Geiſt einer ganzen Weltepoche umgewälzt und fortgebildet. Daß die Subjecte nicht mehr in der Subſtanz gehalten waren, iſt, unbeſchadet ihrer individuellen Selbſtbeſtimmung, die Entwickelung des allgemeinen Geiſtes der Menſchheit von Einem Principe zum andern. Es hängt ja von ihrer Wahl ab, das neue Princip zu ergreifen, oder noch am alten feſtzuhalten bis zum letzten Lebenshauche: wie Manche in der That auch thun. Das heranwachſende Geſchlecht gehört ſchon durch Erziehung dem neuen Principe an. Soviel ergiebt ſich aber, beiläufig geſagt, mit Sicherheit aus dem ſo eben Angeführten, daß es falſch iſt, wenn Kryſtalloon behauptet, nicht eine Gattung, ſondern nur Individuen entwickeln ſich. Dieſe Behauptung ſtammte daher, daß er die Gattung, als Subſtanz, zu etwas Todtem macht, während ſie, als eine beſondere geiſtige Individualität, freilich nicht jenſeit der Einzelnen gefaßt werden muß. Der beſte Beweis, daß die Entwickelung Entwickelung der Sache ſelbſt, und ſo des Abſoluten iſt, liegt darin, daß die Individuen ſich ſelbſt gar nicht Rechenſchaft zu geben wiſſen, wie ihnen geſchieht, wenn eine ſolche veränderte Geſinnung ſich in ihren Gemüthern Bahn bricht. Dieſe Entwickelung der allgemeinen Vernunft iſt, was man populärer Weiſe die Wege der Vorſehung nennt, welche, wenn ſie ſolche Uebergänge macht, doch in der Zeit handelt. Das Abſolute iſt alſo ſchlechterdings in der Zeit thätig; weßhalb Du auch Hylibates trefflichen Einwand ganz unbeantwortet laſſen mußteſt, daß doch in Chriſtus wenigſtens das Abſolute, unbeſchadet der ewigen Zeugung des Sohnes, ſich ſelber auch zeitlich geboren habe. Denn wenn die Theologen auch, um nicht Patripaſſianer zu werden, keine Veränderung in Gott, dem Vater, ſtatuiren, ſo können ſie ſie doch in Gott, dem Sohne, als das Wort Fleiſch wurde, nicht wegdisputiren.

Kryſtalloon. Die Entwickelung, die Du darſtellſt, macht mir den Eindruck, wie wenn Jemand einen Berg hinaufſteigt. Anfänglich ſieht er nur ein kleines Stück der Gegend, über die er ganz hinabblickt, nachdem er hinaufgekommen iſt. Sollte ein Wanderer ſich einbilden, er habe dieſe verſchiedenen Gemälde ſucceſſive gemacht? Glaubſt Du, daß, was in der Geſchichte die Menſchen nicht erblickt haben, das auch nicht geſchehen ſei? Die Thätigkeit des Abſoluten iſt ewig dieſelbe. Nur das Menſchengeſchlecht geht weiter.

Teleophanes. Bliebe auch die thätige Vorſtellung des Abſoluten von der ganzen Weltgeſchichte immer dieſelbe, ſo müßte deren Realiſirung, als das andere Moment der abſoluten Thätigkeit, doch wenigſtens in die Zeit fallen.

Kryſtalloon. Da Ihr dabei bleibt, die Zeit und das Endliche zu einem Momente im Abſoluten zu machen, ſo iſt die Discuſſion zu einem Punkte gelangt, wo nicht mehr fortzukommen iſt.

Demogeron. Dann hätte Theologos das Wort gegen den Teleophanes.

Kryſtalloon. Noch einen letzten Verſuch zur Verſtändigung will ich machen. Die Urſache, um die ich die Disputation mit Teleophanes unternommen, war der Widerſpruch, daß unſer Freund das Abſolute als ſeiend und ſich wiſſend faßte, und dann doch eine Entwickelung hereinbrachte, welche erſt das Sich-Wiſſen zum Reſultate haben ſollte. Der Schlußſatz, den Teleophanes zog, war: „Das Abſolute hat eine Entwickelung.“ Um zu beurtheilen, ob Du berechtigt biſt, einen ſolchen Schlußſatz zu ziehen, kommt es auf die Vorderſätze an, die Du aufſtellſt. Hier gabſt Du nun als Oberſatz zu, daß das Abſolute als ſolches einen Unterſchied von Möglichkeit und Wirklichkeit nicht ertrage. Der Unterſatz, den Du ebenſo wenig läugneſt, iſt dazu der: daß ein ſolcher Unterſchied zur Entwickelung nothwendig ſei. Teleophanes ſchließt nun, obgleich der Oberſatz negativ iſt, das Subject deſſelben, das Abſolute, mit dem Prädicate des Unterſatzes, der Entwickelung, zuſammen. Der Schlußſatz muß vielmehr heißen: Das Abſolute entwickelt ſich nicht. Denn der Mittelbegriff zwiſchen dem Abſo-

luten und der Entwickelung, nämlich der Unterſchied von Möglichkeit und Wirklichkeit, iſt mit dem Einen negativ, mit dem Andern poſitiv verbunden. Die Schwierigkeit iſt dadurch entſtanden, daß Teleophanes, um im Endlichen die Entwickelung aufzuzeigen, das Unendliche mit hereinziehen zu müſſen meinte. Es fragt ſich aber, ob zwiſchen dieſen beiden Gliedern eine ſolche Beziehung zuläſſig iſt.

Teleophanes. Mein eifrigſter Freund hätte mir kein beſſeres Zeugniß über die ſpeculative Natur meines Reſultats ausſtellen können, als Du es mit dem Vorwurf thuſt, den Du mir ſo eben gemacht haſt. Aus einem regelrechten Schluß der formellen Logik kann unmöglich ein vernünftiger Gedanke hervorgehen; denn ein einfacher Satz, wie wir ihn ſo eben als Oberſatz ausſprechen hörten, ſchließt nie eine philoſophiſche Wahrheit in ſich. Zum negativen Oberſatze: „Das Abſolute fällt nicht in Möglichkeit und Wirklichkeit auseinander," als der Einen Seite, gehört auch noch die andere Hälfte: „Das Abſolute ſchließt den Unterſchied von Möglichkeit und Wirklichkeit in ſich," wenn Du meinen Oberſatz vollſtändig haben willſt. Das Abſolute iſt nicht eine todte Ruhe, worin es zu jenem Unterſchiede gar nicht käme; ſondern die allerdings in ihm vorhandene Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit iſt nur als die Thätigkeit zu faſſen, welche ihren Unterſchied, das Gebiet der Endlichkeit, ewig aufhebt, aber darum auch ewig aus ſich hervorgehen laſſen muß. So zeigt ſich, was Du vorhin verlangteſt, in der That, daß ohne das Endliche ins Unendliche zu ſetzen, keine Entwickelung denkbar ſei; denn das Unendliche, als das Princip aller Thätigkeit im Univerſum, muß alle Momente derſelben mit ſich haben, alſo den Unterſchied nicht von ſich ausſchließen. Gäbe ich Deinen verſtändigen Oberſatz der bloßen Identität zu, ſo hätteſt Du freilich gewonnenes Spiel.

Kryſtalloon. Meines Wiſſens hat bis jetzt Niemand einen Schluß beweiſen können, der dieſe Glieder enthielte, wie der Deinige, mit ſeinem Janusköpfigen Oberſatze; es giebt keinen Satz, der negativ und poſitiv zugleich wäre. Wir wollen die Richtigkeit der Schlußfigur hier nicht unterſuchen. Der Schluß iſt aber da mit dem Denken; zwei Urtheile ſind mir für denſelben erforderlich, und die hatteſt Du zugegeben. Du löſchteſt im Oberſatze

den Unterſchied von Möglichkeit und Wirklichkeit in Bezug auf das Abſolute aus; dieſer Unterſchied gehört aber nach Dir zur Entwickelung. Wenn Du nun deſſen ungeachtet jenen Schluß ziehſt, ſo iſt das ein Fehlſchluß. Sagſt Du dagegen, mein Verfahren ſei nicht ſpeculativ, ſo iſt das eine Vorausſetzung; und Du müßteſt mir beweiſen, daß mit Schlüſſen nicht zu verfahren ſei.

Teleophanes. In der That laſſe ich meine Gedanken nicht in Schlüſſe, in die Spaniſchen Stiefeln der Verſtandes-Logik einzwängen.

Kryſtalloon. Wenn das Prädicat Menſch auf den Cajus paßt, die Unſterblichkeit aber nicht dem Menſchen, als Subjecte, zukommt, ſo kann ich doch nicht den Schluß ziehen: „Alſo iſt Cajus unſterblich.“ Ich muß vielmehr ſagen: „Er iſt es nicht.“ Du aber ſchließeſt: „Er iſt unſterblich.“ Denn Du ſchloſſeſt auch aus jenen Vorderſätzen: „Folglich iſt die Entwickelung das Abſolute.“ Willſt Du einen ſolchen Schluß für richtig ausgeben?

Teleophanes. Ich kann mich hier mit Dir nicht in einen Streit über die Principienfrage einlaſſen, ob Verſtandesſchlüſſe ſpeculative Wahrheiten begründen können, wie Du alles Ernſtes zu behaupten ſcheinſt. Auch urgire ich nicht des Meiſters treffliche Bemerkung, daß ganz formell richtige Schlüſſe doch ſehr große Unwahrheiten enthalten können. Ohne mir alſo meine Rechte in Bezug auf jene Principienfrage zu vergeben, gehe ich vorläufig auf Deinen Standpunkt ein und ſage: Du kannſt mir einen ſolchen Schluß über die Entwickelung oder Nicht-Entwickelung des Abſoluten gar nicht vorhalten, weil ich den Oberſatz gar nicht zugebe, den Du mir andichteſt; und hätte ich ihn zugegeben, ich würde ihn hiermit ſogleich zurücknehmen. Wann habe ich aber geſagt, daß das Abſolute nur die Identität der Möglichkeit und Wirklichkeit ſei? es hat auch ihren Unterſchied in ſich. Soll ich nun in Deinen Spaniſchen Stiefeln mich bewegen, ſo muß ich ſagen, der Oberſatz lautet: das Abſolute iſt ſowohl die Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit, als ihr Unterſchied; und weder nur das Eine, noch das Andere.

Kryſtalloon. Teleophanes nimmt den Oberſatz zurück, der an der Spitze ſeiner urſprünglichen Rede

ſtand. Du läugneſt, daß ins Abſolute der Unterſchied von Möglichkeit und Wirklichkeit nicht falle. Doch in Einem und demſelben Athemzuge läugneſt Du auch wieder dieſen Unterſchied. Die Wortbedeutung Deines Satzes will ich mir alſo von Dir erbitten; denn wie der Satz da ſo eben von Dir hingeſtellt wurde, ſtößt Du den Grundſatz alles Denkens um.

Teleophanes. Nein! Nur den des verſtändigen Denkens, wenn es ſich in die Speculation eindrängen und ſie meiſtern will. Ich kenne recht gut den von unſerem Ariſtoteles aufgeſtellten Grundſatz des Widerſpruchs; aber ich behaupte auch, er gilt, auch nach dieſem Philoſophen ſelber, nur von endlichen Dingen, nicht vom Abſoluten. Von dieſem behaupte ich alſo, daß, damit nur Möglichkeit und Wirklichkeit in ihm zuſammenfallen können, ſie auch auseinander getreten ſein müſſen.

Kryſtalloon. Du haſt noch keine poſitive Beſtimmung des Abſoluten; denn Möglichkeit und Wirklichkeit machen zunächſt die Beſtimmungen des Endlichen aus. Um nun den Uebergang der Einen in die andere zu erklären, fehlt Dir ein Mittelbegriff. Den ſuchſt Du; und es war Dir unmöglich, ihn anders als ins Abſolute zu ſetzen. Daß das Abſolute jene Thätigkeit vollbringe, iſt gewiß; aber die Art und Weiſe derſelben iſt zu erklären. Du nimmſt Möglichkeit und Wirklichkeit als Unterſchiede des Abſoluten ſelbſt; da habe ich aber an den Begriff des Abſoluten appellirt. Den poſitiven Begriff, wie derſelbe ſich zur Möglichkeit und ihrem Uebergange in die Wirklichkeit verhalte, konnten wir freilich noch nicht beſtimmen. Das wäre die reale Definition. Für uns iſt das Abſolute nur erſt als logiſch definirt da.

Teleophanes. O! Bleibe mir fern mit den alten aus der Kantiſchen Philoſophie ſtammenden, in neueſten Zeiten von den Pſeudo-Hegelianern, wie Weiße und dem jungen Fichte, ſowie auch von Schelling — und auch Du, mein Theologos, biſt unter ihnen — adoptirten Unterſchiede! Was wir aus der Nothwendigkeit des logiſchen Denkens über das Abſolute ausmachen, iſt das Allerrealſte, und nicht bloß ein negativer Begriff deſſelben, — etwa das Schelling'ſche — „nur ſchlechthin nicht nicht zu Denkende.“

Kryſtalloon. Das, worüber wir jetzt ſtreiten, iſt das Verhältniß des Abſoluten zum Endlichen. Du behaupteteſt vorhin, das Endliche, als ein nur Mögliches, gehöre mit zum Abſoluten. Iſt aber das Mögliche das, was entwickelt — alſo durch ein Anderes beſtimmt — wird, ſo mußt Du doch einräumen, daß das Abſolute ein ſolches Paſſivum nicht iſt.

Teleophanes. Demogeron hat bereits früher auf die zwei Arten der Möglichkeit hingewieſen: eine ſolche, welche durch ein Anderes zur Wirklichkeit beſtimmt wird; und eine ſolche, welche durch ſich ſelbſt dazu übergeht. Iſt alſo das Abſolute ein Paſſivum, ſo gleicht ſeine Paſſivität der eines zurückwirkenden Zeitworts in der Grammatik; kurz, es iſt Selbſtbeſtimmung.

Kryſtalloon. Es giebt alſo nach Dir eine Möglichkeit, zu der es nicht gehört, beſtimmt zu werden?

Teleophanes. Sicherlich!

Kryſtalloon. Gut! Nun frage ich weiter: Was iſt die Wirklichkeit? Das, was nicht von einem Andern beſtimmt wird. Alſo wäre die Eine Art von Möglichkeit, die Du unterſcheideſt, genau das, was ich Wirklichket nenne. Da giebt es alſo keinen Unterſchied von Möglichkeit und Wirklichkeit in Bezug auf dieſe zweite Art der Möglichkeit.

Teleophanes. Vielmehr hat auch die Wirklichkeit dieſelben Arten, als die Möglichkeit: die Eine Wirklichkeit beſtimmt ſich aus ihrer eigenen Möglichkeit; die Möglichkeit der andern Wirklichkeit iſt eine ihr fremde Exiſtenz, und eine ſolche Wirklichkeit nannte ich vorhin die Realität. Die erſte Wirklichkeit, welche ſich aus ſich ſelbſt beſtimmt, hebt darum aber noch nicht ihren Unterſchied gegen die Möglichkeit auf. Denn um für ſich ſelbſt zu ſein, muß ſie ſich vorher als Anſichſein geſetzt haben. Alſo auch im Abſoluten iſt der Unterſchied des Anſichſeins und des Fürſichſeins: aber ſo zugleich, daß die Beſtimmung, bloß möglich zu ſein, ſelbſt ſchon die eigene Thätigkeit des Abſoluten iſt.

Kryſtalloon. Räume ich Dir auch Deinen Begriff des Selbſtbeſtimmens ein, ſo ſage ich: Wo Möglichkeit und Wirklichkeit ſchlechthin verbunden ſind, da iſt eben bloß Wirklichkeit vorhanden. Du aber behaupteſt, daß trotz der Identität dennoch

ein Unterſchied zwiſchen beiden Beſtimmungen bleibe. Dann verlange ich, daß Du dieſen Unterſchied angebeſt.

Teleophanes. Weil es das Abſolute iſt, welches dieſen Unterſchied an ſich ſetzt, ſo iſt es nur ein formeller: wie Du ja ſelber zugabſt, daß der Inhalt zeitlos ſei. Ein und derſelbe Inhalt erſcheint einmal in der Form des Anſichſeins; das anderemal iſt er zum Fürſichſein entwickelt. Das an ſich vollendete Abſolute, z. B. in den frommen Regungen begeiſterter Seher der Urzeit, und das anundfürſich vollendete Abſolute, etwa in dem dialektiſchen Denkproceſſe des Weiſen, ſind ein und daſſelbe Weſen, ein und derſelbe Inhalt des Abſoluten.

Kryſtalloon. An die Stelle von Möglichkeit und Wirklichkeit ſetzeſt Du nun zwei andere Wörter: Anſich und Fürſich. Ich will wiſſen, worin der Unterſchied, den Du behaupteſt, anzutreffen ſei, da Du doch ſagſt, auch als Möglichkeit habe das Abſolute kein Leiden.

Teleophanes. Der Unterſchied iſt der, daß der alleinigen Thätigkeit des Abſoluten in der Urzeit ſich allmälig eine für ſich ſeiende Thätigkeit des Endlichen gegenüberſtellt, welche zuletzt, ungeachtet ihrer bleibenden Endlichkeit, dennoch wieder in die abſolute aufgenommen iſt. Als thätige Identität der Gegenſätze, muß das Abſolute ſich nämlich ſelbſt aus ihnen erzeugen. Wäre die Thätigkeit bloße Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit ohne Negation ihres Unterſchiedes, d. h. ohne Vorausſetzen eines anſichſeienden aufzuhebenden Zuſtandes, ſo wäre das ſchon vollſtändig da, was erſt das Ziel der Thätigkeit ſein ſoll, dieſe daher vollkommen müßig.

Kryſtalloon. Ja! das mußt Du eben beweiſen. Es kommt darauf an, ob das Abſolute auch ſo von einem Zuſtand in den anderen übergehen kann. Es gibt Thätigkeiten, die ihr Reſultat außer ſich haben: andere, die es in ſich ſchließen.

Teleophanes. Vortrefflich! Und zweifelsohne wäre das Abſolute das, was ſich ſelbſt zum Reſultate hat. In der Thätigkeit des Endlichen kommt ein anderes Reſultat heraus, als vorher da war; im Abſoluten fällt dagegen das Woher und das Wohin zuſammen. Aber auch wenn es ſein eigenes Reſultat iſt, muß es

ſich, um nur Reſultat zu ſein, einen erſten Zuſtand als ſeine anſichſeiende Vollendung vorausſetzen, aus welcher es an und für ſich vollendet hervorgehen könne.

Kryſtalloon. Das Wort Reſultat, wie Du es gebrauchſt, ſagt nicht, was ich will. Ich kann Reſultat nur in der Bedeutung nehmen, daß etwas wird, was noch nicht geweſen iſt. Wo außer der Thätigkeit kein Product iſt, was bewirkt wird, da läßt ſich der Ausdruck gar nicht anwenden; denn da iſt alles Mögliche ſchon wirklich.

Teleophanes. Du haſt ja ſelbſt das Wort Reſultat zuerſt gebraucht, und nun willſt Du es verwerfen.

Kryſtalloon. Weil in der Identität des Inhalts Vorausſetzung und Reſultat identiſch geworden ſind.

Teleophanes. Es bleibt doch der weſentliche Unterſchied, der, nach dem Kantiſchen Beiſpiele, zwiſchen hundert möglichen und hundert wirklichen Thalern obwaltet.

Kryſtalloon. Der Unterſchied im Kantiſchen Beiſpiel iſt der, daß dieſelbe Inhaltsbeſtimmung einmal in der Vorſtellung und das anderemal im Context der Erfahrung anzutreffen iſt. Dieſer Unterſchied exiſtirt nun nicht im Abſoluten.

Teleophanes. Freilich nicht! Ich kann mir aber denken, daß derſelbe Inhalt auch in der Realität unter zwei verſchiedenen Formen, des Eingehülltſeins und des Herausgebildetſeins, exiſtire; und das iſt der Fall beim Abſoluten, welches ſich ſelbſt gleich bleibt, weil es, ungeachtet dieſer Formunterſchiede, doch die Identität des Inhalts ſich zu bewahren weiß, die wahre, lebendige Identität aber nicht möglich iſt, ohne daß die zwei Seiten, welche ſich identificiren ſollen, auch unterſchieden ſeien. Identität heißt Beziehung Zweier; darin unterſcheidet ſich die concrete Identität, welche eine Beſtimmung des Weſens iſt, von der abſtracten Einheit, die zu den Kategorien des Seins gehört. Die in der Identität auf einander Bezogenen ſind im Weſen Eins, in der Erſcheinung unterſchieden; und die Wirklichkeit beſteht darin, daß mitten im realen Unterſchiede die weſentliche Identität unverloren bleibe.

Kryſtalloon. Die Identität Zweier iſt aber eben das an ihnen, wodurch ſie nicht unterſchieden ſind. Wenn ihr Unterſchied,

den ich gar nicht läugnen will, aufgefaßt, und auf Etwas übertragen wird, wo er nicht hingehört, ſo muß ich eben dieſe Uebertragung von der Hand weiſen. Das Endliche faſſen wir in den Kategorien der Möglichkeit und Wirklichkeit. Du trägſt Beſtimmungen, die nur endlich ſind, auf das Abſolute über.

Teleophanes. Da haben wir abermals die Kantiſche Philoſophie! Wenn ich auf die Natur der logiſchen Kategorien hin argumentire, ſo raubſt Du ihnen jetzt mit Einem Male das Recht, aufs Abſolute angewendet zu werden; und vorhin hatteſt Du doch ſelbſt das Abſolute als die Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit ausgeſprochen. Jetzt biſt Du es alſo, mein Beſter, der ſeinen Oberſatz zurückzieht.

Kryſtalloon. Du willſt mich beim Worte Identität faſſen. So ſage ich: das Abſolute iſt pure Wirklichkeit; von einer Möglichkeit kann bei ihm nicht die Rede ſein, damit nicht Kategorien, wie Identität und Unterſchied, auf das Abſolute übertragen werden.

Teleophanes. Du biſt dadurch um nichts gebeſſert. Freilich, die Kategorie der Identität müßte ich fallen laſſen, wie vorhin die Kategorie Reſultat; ich würde aber nun auf die Analyſe der Wirklichkeit eingehen dürfen, und in dieſer mit Leichtigkeit ebenſo die zwei unterſchiedenen Momente herausheben können, die Du vom Abſoluten fern halten willſt. Und da Du, wenn wir nach langen Kämpfen dahin gelangt ſein würden, auch die Wirklichkeit für eine Kategorie des Endlichen ausgeben könnteſt, ſo müßteſt Du mir, ehe wir weiter gehen, erſt nach reiflicher Ueberlegung einen index categoriarum prohibitarum anfertigen. Oder vielmehr, da Du von jeder Kategorie mit demſelben Rechte wirſt behaupten können, ſie paſſe nicht aufs Abſolute, damit aber alles Endliche vom Abſoluten nur ausſchließeſt, ſo muß ich jetzt auch meinerſeits ſagen: Die Discuſſion iſt zu einem Punkte gelangt, wo ſie nicht weiter kommen kann.

Hylibates. In der That, die beiden Gegner ſcheinen auf zwei ganz verſchiedenen logiſchen Standpunkten zu ſtehen. Indem Kryſtalloon die unterſchiedloſe Gleichheit zum Principe ſowohl des Erkennens als des Seins gemacht hat, iſt es ihm zwar glücklich

gelungen, jeden Widerſpruch, aber freilich auf Koſten des Inhalts, aus dem Abſoluten zu entfernen. Es handelt ſich hiernach in ſeinem Streite mit Teleophanes nicht um die Conſequenzen; ſondern die Principien ſelber ſtehen in Frage. Die rechte Seite hielt doch noch feſt an der ſpeculativen Einheit der Gegenſätze, die nicht ohne den Unterſchied iſt. Dieß Princip haben die neuen Freunde aufgegeben.

Demogeron. Da auf dieſe Weiſe zwiſchen den Kämpfern ſich eine ſolche unendliche Kluft geöffnet zu haben ſcheint, daß ſie ihren Gegenſatz bis zur Vermittelungsloſigkeit zugeſpitzt haben, ſo bliebe nur noch die Discuſſion des Theologos gegen den Teleophanes über die concreteren Fragen übrig. Weiter fortzudisputiren über ihre zwei anderen noch rückſtändigen Streitfragen, kann ich den letzten Rednern nicht wohl rathen. Denn da Ihr Euch über die Principien nicht einigen konntet, wie ſolltet Ihr in den Conſequenzen übereinſtimmen? Die Principienfrage, wodurch die beiden Gegner des Teleophanes ſogar von unſeres Meiſters Anſichten ganz abzuweichen ſcheinen, müßten ſie aber einmal beſonders behandeln; dann würde ſich eben hoffentlich zeigen, was Teleophanes ſchon behauptet hat, daß alle Differenz nur auf Mißverſtändniß der Lehre beruht.

Kryſtalloon. Das wollen wir ſpäter thun. Für jetzt füge ich mich der Entſcheidung unſeres Vorſitzers, und überlaſſe die weitere Verfechtung unſerer Sache meinem Theologos. Er mag ſehen, wie er, bei dem Zwieſpalt in den Principien, mit dem Teleophanes in der Chriſtologie zu Rande zu kommen vermag; mir ſcheint dieß unmöglich.

Theologos. Nach der hitzigen Debatte, die ſo eben zwiſchen Kryſtalloon und Teleophanes geführt worden iſt, und welche die äußerſten Prämiſſen der Chriſtologie unſeres Teleophanes in Frage ſtellte, möchte ich wohl dem allgemeinen Wunſch der Freunde nachgeben, von meinen metaphyſiſchen Bedenken gegen die Rede des Teleophanes abſehend, mich ſogleich zum eigentlichen Thema und ſeinen nächſten Prämiſſen hinzuwenden. Hat doch Teleophanes ſelber es von der Hand gewieſen, näher auf dieſelben einzugehen. Nur ſehe ich mich gezwungen, zu meiner eigenen Rechtfertigung,

auf einige Anklagen gegen mich in aller Kürze zurückzukommen, welche Teleophanes in meiner Kritik seiner Rede begründet fand.

Zuerst bin ich beschuldigt worden, daß ich auf eine Frage zurückgegangen sei, die für einen Philosophen des neunzehnten Jahrhunderts gar keine Geltung mehr habe und die nur zu Kants Zeiten sei berechtigt gewesen, auf die Frage nach der objectiven Gültigkeit der Begriffe, nach der Objectivität der Idee. Ich bin der Meinung, daß diese Frage für den menschlichen Geist, für den theoretischen wie den praktischen, und so auch für die Philosophie, immer da sei. Jeder Fortschritt des sittlichen Lebens, jeder Fortschritt auf irgend welchem Erkenntnißgebiet, bringt die Frage ihrer Lösung näher; aber mit jedem Fortschritt wird sie neu, und in tieferer Fassung aufgeworfen. Warum hat sie denn Aristoteles nach Plato wieder aufgenommen? Und weßhalb verbietet Teleophanes dem Aristoteles nicht, was er mir verbietet? Die Kantische Fassung der Frage war eben nur eine besondere Fassung, in anderer Gestalt liegt sie auch der Philosophie Eueres Meisters zu Grunde; und sie ist es, wenn Ihr genau zusehtt, die auch die ganze Schule in verschiedene Heerlager spaltet. Daß die Principien des Denkens auch die des Seins, die des Seins auch die des Denkens sind, bin ich weit entfernt, zu bestreiten; auf ihrer Einigkeit beruht überhaupt die Möglichkeit der Speculation, beruht die Gewißheit, die der menschliche Geist vom Absoluten hat. Aber dennoch kann die Vermittelung des Denkens und Seins, deren fundamentale Darlegung für immer das Problem der Philosophie bleiben wird, gar verschieden bestimmt werden: bald oberflächlicher, bald durchgreifender, bald mehr partiell, bald mehr total, bald abstracter, bald concreter. Wird die Philosophie diese Vermittelung einstmals gefunden haben absolut, dann wird in und mit ihr alle Erkenntniß abgeschlossen sein.

Dieß als meine Rechtfertigung gegen den Vorwurf, daß ich zum Kriticismus oder sonst wohin zurückstrebe. Es war aber zu dieser Anklage nicht einmal ein Anlaß in meiner Kritik der Rede des Teleophanes. Es ist mir nicht in den Sinn gekommen, diese Fundamentalfrage aller Philosophie in Anregung zu bringen, sondern mein Einwand besagte nur, daß, um einen Gegenstand denkend

zu durchdringen, man ihn unter die entſprechenden Denkbeſtimmungen faſſen, und dieß Entſprechen nachweiſen müſſe. Teleophanes will von der Geſchichte, von der Chriſtologie ſprechen, und faßt ſie unter den Gedanken des Sich-Wiſſens des Abſoluten; mag das ſeine Anſicht ſein, ich fordere den Beweis dafür. Seine ganze Rede beruht auf der Vorausſetzung, daß jener beſtimmte Gedanke und jener beſtimmte zu begreifende Gegenſtand ſich decken; aber das kann ich ohne Beweis nicht hinnehmen. Würde mir denn Teleophanes ohne Weiteres zulaſſen, wenn ich vom Löwen ſprechen wollte und ſagte: der Löwe iſt der Grimm des Abſoluten und nun auf dieſen Satz eine weitläuftige Deduction baute? Wenn er mich hier interpellirte, ſo würde ich gewiß keinen Grund haben, ihm vorzuwerfen, er ſtelle die objective Gültigkeit der Begriffe in Abrede. Und ebenſo hat er mir aus Mißverſtändniß untergeſchoben, daß ich die Realität der Kategorien des Allgemeinen und Einzelnen, des Einen und Vielen u. ſ. w. läugne. Ich fragte nach der Berechtigung und dem Sinne ihrer beſtimmten Anwendung: ob ſie wirklich das reale Verhältniß des Abſoluten zur Welt, oder die Principien für die Entwickelung der Menſchheit enthalten. Gerade weil ſie objectiv gültig ſein ſollen, muß ihre logiſche Entwickelung und Auseinanderſetzung der Art ſein, daß ſich das Gegebene wirklich darunter faſſen läßt; nicht ihre objective Gültigkeit, ſondern die Richtigkeit ihrer logiſchen Dialektik und die Art ihrer Verwendung habe ich beſtritten.

Teleophanes. Mit andern Worten, Du giebſt die Richtigkeit meiner ganzen Anklage zu. Du räumſt jetzt ein, daß mit Begriffen an die Realität gekommen werden kann, und giebſt der Sache die Wendung, als habeſt Du nur meinem Begriff, nicht den Begriffen überhaupt dieſe objective Gültigkeit abſprechen wollen. Deine Kategorien alſo, Freiheit und That u. ſ. w., wären fähig, das reale Verhältniß des Abſoluten zum Menſchen auszudrücken. Da ich ſie nun auch als die meinigen nachgewieſen habe, ſo ſtimmen wir doch inſofern in den Principien (wenn auch noch nicht in allen Conſequenzen) überein, als Du den Unterſchied einer logiſchen (theoretiſchen) und einer realen (praktiſchen) Wahrheit, der auch bei Kryſtalloon vorkam, ſcheinſt fallen gelaſſen zu

haben; ſo daß nunmehr Ausſicht vorhanden iſt, Dich vielleicht recht bald in den Schooß unſerer Schule zurückkehren zu ſehen.

Theologos. Eine zweite Anklage gegen mich hat Teleophanes aus meinem Einwande gegen ſeine Rede genommen, daß er nirgend ein wahrhaft Anderes, ſondern nur den Schein eines Andern dem Abſoluten gegenüberſtelle. Das iſt allerdings ein weſentlicher Einwand von mir geweſen, und ich werde dabei bleiben, trotz aller Bannſtrahlen ſeiner alleinſeligmachenden Speculation. Da er aber eigentlich weiter nichts gegen mich geſagt hat, als: „So wenig als das die wahre Idee wäre, was nicht das Weſen der Realität ſelber ausmacht, ſo wenig iſt das wahre Abſolute, was nicht das reale Andersſein ſeiner ſelbſt überwunden und zur concreten Einheit mit ſich zurückgeführt hätte," einen Satz, den ich freudig zu meinem eigenen mache, den ich aber eben bei Teleophanes nicht bewährt finde; ſo bin ich jeder weitern Rechtfertigung überhoben.

Teleophanes. Die Bewährung meines Satzes liegt eben darin, daß ich an der individuellen Freiheit des Menſchen ein eben ſo reales Andersſein beſitze, als Du. Du läugneſt nicht, daß das Abſolute die menſchliche Freiheit mache. Du willſt nur nicht mit Erigena zugeben, daß es ſie dann auch ſein müſſe. Du ſagſt alſo: Gott macht ein reales Anderes; ich behaupte: er iſt es auch. Iſt nicht auf beiden Seiten die Schwierigkeit dieſelbe? Iſt es denn aber ſo ſehr ſchwer einzuſehen, daß dieß gerade zum Begriffe des Abſoluten erforderlich iſt, auch im real Andern ſeiner noch das Abſolute zu ſein?

Theologos. Eine dritte Anklage, auf Neo-Schellingianismus lautend, hat Teleophanes aus meinen Angriffen, wie er ſagt, auf das „Subſtantialitätsverhältniß" gezogen, in welchem nach meiner Anſicht ſeine Gottes-Idee ſtehen bliebe. Das habe ich aber weder dem Ausdrucke noch dem Sinne nach geſagt; und er brauchte mir gar nicht zu verſichern, wie ſein ganzes Dichten und Trachten auf die Erfaſſung der abſoluten Perſönlichkeit ausgehe. Ich bin durchaus in meiner Kritik dem Proceſſe ſeines Abſoluten von der Subſtantialität zur Subjectivität nachgegangen, kann aber darin freilich kein „anundfürſichſeiendes Abſolute"

entdecken, „das ewig sei Begriff und Realität," wozu sich doch Teleophanes nach der neuesten Wendung seiner Philosophie bekennt. Doch hierüber ist in der Debatte mit Krystalloon genug verhandelt worden.

Teleophanes. Daß Du dieß anundfürsichseiende Absolute in meiner Ansicht nicht zu entdecken vermochtest, liegt eben in Deiner Behauptung, daß die Substantialität nur die Substantialität sei; wodurch Du mir dann freilich die Möglichkeit benimmst, daraus zur Persönlichkeit zu gelangen. Du selbst aber gestehst damit, nur die logische Identität des Verstandes, gerade wie Krystalloon, zum Principe des vernünftigen Denkens zu machen.

Theologos. Auf weitere Anklagen, die Teleophanes gegen mich gerichtet, als z. B. gegen eine von mir behauptete Transscendenz des Absoluten (da ich doch in Wahrheit bei der Transscendenz des Absoluten so wenig eine philosophische oder irgend eine Erkenntniß für möglich halte, als bei der Immanenz, und es mir nicht im mindesten beikommt, einem modernen Nominalismus Vorschub zu leisten), ferner gegen einen Fatalismus, der sich bei meiner vermeintlichen Transscendenz des Absoluten herausstellen würde, endlich gegen den Mechanismus, mit welchem ich nach meinen Prämissen Christum in die Welt einführen müßte, brauche ich nicht einzugehen, da dem Teleophanes nur oblag, seine Ansicht zu vertheidigen, nicht über die meinige Hypothesen zu machen.

Teleophanes. Diese Hypothesen, womit ich, mit Deiner Erlaubniß, den Krieg in Feindes Land spiele, werden so lange unerschüttert bleiben, bis Du mir wirst nachgewiesen haben, daß ein absoluter Wille ohne Transscendenz und eine sich wissende Allmacht ohne Fatalismus fürs Individuum möglich sei.

Demogeron. Hat dieß Präludium auch noch nicht alle Principienfragen gelöst, so seid Ihr Euch doch, wackere Streiter, in den wesentlichsten bedeutend näher gerückt; so daß Krystalloons Furcht, Ihr würdet Euch nicht einigen können, schon mehr in den Hintergrund tritt. Geht nun also unverzagt ans Werk!

Theologos. So sehe ich, Eurem Wunsche Beifall gebend, von all dem eben Angeführten ab, und wende mich straks zu den

unmittelbaren, zu den nächſten Vorderſätzen, auf welche die Anſicht unſeres Teleophanes von Chriſtus ſich ſtützt; und da begegnet mir zuerſt ſeine Behauptung vom vorgeſchichtlichen Zuſtande der als ewig geſetzten Menſchheit, und von der Sünde. Ich knüpfe dabei zunächſt an die im Allgemeinen ſchon von mir aufgeſtellte Behauptung an: Teleophanes läugnet ſelbſt am Beſtimmteſten die Ewigkeit des Menſchengeſchlechts, die ihm doch zu erhärten ſo ſehr am Herzen liegt. Denn die Menſchen, die vor dem Sündenfall in der vorgeſchichtlichen Weltperiode da geweſen ſein ſollen, ſind keine Menſchen, weil, ſo lange keine Trennung des individuellen Bewußtſeins vom Abſoluten, das dadurch nach Dir transſcendent wird, Statt gefunden hat, auch keine Menſchheit exiſtiren kann.

Teleophanes. Vor der Sünde hat ſich das menſchliche Bewußtſein aber doch noch nicht vom Abſoluten losgeriſſen. Willſt Du alſo das Menſchengeſchlecht erſt mit dem Act dieſes Losreiſſens entſtehen laſſen?

Theologos. Bei Dir entſteht vielmehr ein menſchliches Bewußtſein erſt aus der Sünde; ich dagegen nehme eine Trennung des Menſchen vom Abſoluten auch ohne Sünde an.

Teleophanes. Ich kann mir dieſe Trennung nur als Sünde denken.

Theologos. Die Trennung liegt ſchon in der Freiheit des Menſchen. Die Sünde iſt aber nur ein Accidenz dieſer Freiheit, erſt ihre weitere Folge, nicht aber unmittelbar mit ihr gegeben.

Skopas. Wie definirſt Du dann die Sünde?

Theologos. Sie iſt die bewußte Losreißung, das freigewollte Widerſtreben des Einzel-Willens gegen den allgemeinen, göttlichen.

Skopas. Alſo muß doch vorher ein Zuſtand exiſtirt haben, von dem man ſich losreißen kann, und worin alſo die Trennung noch nicht vorhanden war.

Theologos. Mit dem Wiſſen von der Uebereinſtimmung des einzelnen und allgemeinen Willens entſteht auch das Bewußtſein des Gegentheils.

Teleophanes. Das gebe ich ja Alles zu. Was ſcheidet uns alſo noch? Beide ſehen wir die Sünde als ein Entſtandenes an; Beide behaupten wir die Präexiſtenz des Menſchengeſchlechts vor der Sünde.

Theologos. Ich behaupte: „Das Bewußtſein des Menſchen iſt ſchon vor der Sünde da;“ Du aber ſetzeſt in dieſer Zeit noch gar kein menſchliches Bewußtſein. Mir hat der Menſch urſprünglich Freiheit. Aus der Freiheit entſpringt aber unmittelbar die That; und mit jeder That erzeugt ſich das Bewußtſein des Guten und des Böſen.

Dikodomos. Nach der That, ſagſt Du, weiß erſt der Menſch vom Guten und vom Böſen. Du mußt alſo, gerade wie Teleophanes, erſt zugleich mit der Sündenthat das Bewußtſein des Menſchen ſetzen. Und wollteſt Du den Menſchen anders als Teleophanes, ſo müßte nach Dir der Menſch von Anfang an geſündigt haben.

Theologos. Keineswegs! Mit dem Bewußtſein der Freiheit kann der Menſch gut handeln, ohne daß er zu ſündigen brauchte.

Teleophanes. Nun gut! Auch hierin ſehe ich keinen Anlaß zum Streite. Nur möchte ich dieſen vorſündlichen Zuſtand nicht als ein Bewußtſein der Trennung des Menſchen vom Abſoluten bezeichnen. Der Menſch wußte ſich damals wohl ſchon als Subject, aber nur in Uebereinſtimmung mit dem Abſoluten; er war frei, aber nicht mit dem Bewußtſein der Trennung. Er handelte aus Inſpiration oder aus göttlichem Wahnſinn, wie ich einmal geſagt habe. Würdeſt Du dieſen Platoniſchen Zuſtand nicht als einen freien gelten laſſen?

Theologos. Ja, ich weiß, Du haſt in Deiner langen Rede am Anfange viele Standpunkte durch einander gewürfelt.

Teleophanes. Kurz, kannſt Du Dir nicht freie Regungen des Menſchengeſchlechts aus Inſtinct denken?

Theologos. Inſtinct iſt wieder ein ſehr unbeſtimmtes Wort, und nichts ſpecifiſch Menſchliches.

Skopas. So würde ich Dir das Naive als das vorſchlagen, was Teleophanes meint.

Teleophanes. Ja, oder ich ſetze in der vorgeſchichtlichen Zeit das Gute als ein Gefühl, wie noch jetzt z. B. im Weibe.

Theologos. Was wir als Gefühl kennen, iſt immer nur Reſultat einer Reflexion, ein durch die Vermittelungen des Verſtandes hindurchgegangener Inhalt der Vernunft, ein Schatz von Erfahrungen, aus dem wir handeln, und der nur den Schein der Unmittelbarkeit hat.

Teleophanes. Du haſt Recht, wenn Du von der Zeit ſprichſt, wo die unmittelbare Reinheit des Geiſtes ſchon durch das Sündenbewußtſein getrübt worden. Dieß iſt aber noch nicht anwendbar auf eine Zeit, wo die urſprüngliche Einheit des Einzel-Willens mit dem allgemeinen noch gar nicht zerriſſen worden war.

Theologos. Der Unterſchied unſerer Anſichten bleibt immer der, daß ich den Differenz-Punkt zwiſchen Gott und Welt früher ſtellen zu müſſen glaube, als Du es thuſt.

Teleophanes. Ich ſtelle ihn ſo früh als Du, und zwar ewig; aber ich potenzire ihn nicht von Anfang an zum Gegenſatze, und das thuſt Du ja auch nicht, da Du gleichfalls die Sünde erſt als ein ſpäter Hinzukommendes behaupteſt. Die Ariſtoteliſche Definition der Empfindung möge erläutern, wie ich es meine; und dieß Beiſpiel iſt hier gerade paſſend, da, inſofern der Handelnde im Gefühl bleibt, jene Trennung noch gar nicht vorhanden iſt. In der wirklichen Empfindung, ſagt nämlich unſer Philoſoph, iſt Empfindendes und Empfundenes Eins. Der Möglichkeit nach iſt das Empfindbare und Empfindliche verſchieden; die Thätigkeit des Empfindens hebt aber dieſe Trennung auf. Gerade ſo handelt nun das vom Abſoluten ergriffene Individuum in der Spontaneität des Gefühls ſittlich, ohne ſich ſelbſt vom Abſoluten zu unterſcheiden, obgleich es doch auch unterſchieden iſt.

Mehrere Freunde. Aus dieſen Erklärungen ergiebt ſich, daß beide Kämpfer über dieſen Punkt einig ſind.

Theologos. Die Differenz, die zwiſchen unſern Anſichten obwaltet, dürfte vielleicht deutlicher hervortreten, wenn ich, ſtatt von dem menſchlichen Bewußtſein und von der menſchlichen Freiheit auszugehen, vom Begriff des Abſoluten bei Teleophanes ausginge; was mir darum verſtattet iſt, weil in jenem erſten

Verhältniß absolutes und menschliches Sein nach unserem Freunde ganz zusammenfallen. Aus diesem erst nach der Sünde beginnenden Unterschiede zwischen Gott und dem Menschen folgt, daß, eben wegen ihrer der Sünde vorhergehenden Identität, mit dem Eintritt der Sünde das Absolute selber nach Teleophanes sündigt. Denn der einzelne Mensch ist nach Dir selber das Absolute. Kann nun aber wohl, ich frage es, das Absolute sündigen?

Teleophanes. Auf diese Frage läßt sich keine einfache Antwort geben. Die Sünde gehört mit in die Nothwendigkeit der geschichtlichen Entwickelung, in welche sich das Absolute auseinanderlegt. Aber es ist nicht das Absolute, als Absolutes, welches sündigt. Ebenso wenn der Adler ein Lamm zerhackt, so ist es offenbar das Absolute, das in ihm thätig ist. Weil jedoch die Thätigkeit der Natur eine solche ist, worin noch kein Unterschied der Individualität gegen das Allgemeine eingetreten ist; so ist man eher geneigt, die natürlichen Thätigkeiten, namentlich der leblosen Wesen, dem Absoluten als solchem zuzuschreiben, die menschlichen Thätigkeiten aber von ihm auszuschließen.

Theologos. Daß Du die Sache so materialistisch nehmen würdest, darauf war ich nicht gefaßt.

Teleophanes. Mißversteh' mich nicht, mein theuerer Freund. Die Schwierigkeit ist allerdings nicht klein, genügend zu erklären, wie aus dem sündlichen Zustande die Sünde habe entspringen können. Aber sie ist auf meiner Seite nicht größer, als auf der Deinigen. Du sagst, der Mensch sei gleich von Anfang an ein selbstständiger; und so willst Du es dadurch vermeiden, seinen späteren Fehltritt aus dem Absoluten selber ableiten zu müssen. Aber das Absolute gab ihm doch diese Selbstständigkeit, gab ihm also das, womit er die Kraft hatte zu sündigen, — kurz, es ließ die Sünde geschehen und schuf ihre Möglichkeit. Nun siehst Du, gerade ebenso kann ich sprechen, auch ohne einen absoluten Willen jenseits des menschlichen anzunehmen. Das menschliche Subject war im Gefühl zwar Eins mit dem Absoluten; seine Regungen waren die des Absoluten. Mit einem Worte, ich habe in der vorhistorischen Zeit die Freiheit der Kinder Gottes geschildert, die gar nichts anders wissen, als daß der Wille des Absoluten

in ihnen ihr eigener Wille iſt. Aber da ſie einzelne Subjecte ſind, ſo liegt in ihnen die Möglichkeit, ſich dem Abſoluten entgegen zu beſtimmen. Dieſe Möglichkeit iſt aber zunächſt ganz in den Hintergrund gedrängt, iſt eine ganz bewußtloſe.

Theologos. Dadurch hören die Weſen, die Du im Urzuſtande annimmſt, eben auf, Menſchen zu ſein, weil ſie nicht frei ſind; denn dazu gehört das Bewußtſein der Möglichkeit des Böſen.

Dikodomos. Kinder ſind doch Menſchen, obgleich das Bewußtſein des Böſen noch nicht bei ihnen aufgetaucht iſt.

Theologos. So kann man ſie auch noch nicht eigentlich frei nennen. Auch paßt das Beiſpiel hier nicht. Denn die Kinder, in denen die Freiheit noch nicht da iſt, ſetzen in den Eltern Weſen voraus, in denen die Freiheit ſchon eine wirkliche geworden; hier aber handelt es ſich um einen Zuſtand, dem wirklich gewordene Freiheit nicht vorausgeht. Freiheit ſchließt aber, wir mögen ſie definiren, wie wir wollen, immer eine Vorſtellung der zukünftigen Handlung und ein Wiſſen um ihre Uebereinſtimmung oder Nicht-Uebereinſtimmung mit den Geſetzen des freien Weſens in ſich. Denn Freiheit iſt nicht, ohne vorher das Bewußtſein deſſen zu haben, was ich thun werde. Dazu gehört auch die Gewißheit, daß ich es laſſen und das Gegentheil davon thun könne.

Teleophanes. Freiheit ſetzt aber auch voraus, daß ſie ihre eigene Urſache ſei, alſo ſich erſt ſelbſt zu dem gemacht habe, was ſie iſt; denn ohne dieß iſt ſie keine Freiheit. Willſt Du das Beiſpiel der Kinder nicht gelten laſſen, ſo müſſen ihre Eltern auch einmal erſt die Freiheit errungen haben, um ſie zu beſitzen, alſo, wie die Kinder, einſt nur an ſich frei, d. h. ihres Beſitzes noch nicht gewiß geweſen ſein. Sagte ich nun alſo auch vorhin, daß, ungeachtet der Spontaneität des Handelns bei den vorſündlichen Menſchen, das Bewußtſein der Möglichkeit des Böſen urſprünglich ganz zurücktritt, ſo muß ich doch ebenſo behaupten, daß es allmälig immer mehr hervorbricht, gerade wie noch jetzt beim Kinde. Das Abſolute ſündigt alſo nicht, weil das allmälige Hervortreten dieſes Bewußtſeins des Subjects, auch dem Abſoluten zuwider handeln zu können, eben das allmälige Selbſtſtändig-Werden und Sich-Losreißen des Individuums von dem Abſoluten — das reale

Andersſein, wie Du es nennſt — erzeugt, während vorher das abſolute Subject und das einzelne Subject ſich noch nicht entgegengeſetzt waren.

Deinologos. Ich muß hier auf das Beſtimmteſte gegen jeden Unterſchleif warnen, wenn Teleophanes nun doch durch eine Hinterthür die Freiheit als das urſprünglich dem Menſchen Einwohnende behaupten will, nachdem er in der Disputation gegen mich die Freiheit hartnäckig als ein erſt ſpäter Entſtandenes hatte durchfechten wollen.

Teleophanes. Gemach, mein Guter! Stürme nicht mit ſolcher Heftigkeit auf mich ein! Nicht die ſubſtantielle Freiheit, ſondern nur die Willkür kann ich als ein Entſtandenes behauptet haben. Auch war der Schluß unſerer Debatte ja der, daß, nachdem Du allerdings meine Anſicht ſo aufgefaßt hatteſt, als läugne ich alle und jede Freiheit in der urſprünglichen Menſchheit, ich mit der Unterſcheidung hervortrat, der Menſch habe von Anfang an die anſichſeiende Freiheit gehabt, wenn er auch noch nicht für ſich frei war.

Theologos. Freiheit iſt aber Thätigkeit, und Thätigkeit nicht ohne Fürſichſein möglich; ſo daß die Freiheit auch gleich anfänglich Fürſichſein ſein muß.

Teleophanes. Ich will zugeben, daß jede freie Thätigkeit Fürſichſein vorausſetzt. In der vorgeſchichtlichen Zeit iſt die fürſichſeiende Freiheit aber noch nicht die des einzelnen Subjects. Dieſes hat wohl die Möglichkeit, willkürlich zu handeln, ſich dem Abſoluten entgegenzuſetzen; aber es übt ſie noch nicht aus, — es iſt nur an ſich frei. Die freie Thaten der Sittlichkeit, die das Subject begeht, ſind alſo nur Ausflüſſe ſeiner erſten, ganz in der Identität mit dem Abſoluten ruhenden Freiheit. Die fürſichſeiende Freiheit, die ſich dabei zeigt, iſt die Freiheit des Abſoluten im endlichen Subjecte, deſſen individuelle Freiheit nur an ſich iſt, inſofern es nur die Möglichkeit der Trennung in ſich ſchließt.

Deinologos. Eine äußerſt feine Diſtinction!

Teleophanes. Ich könnte auch ſagen, das Subject iſt zunächſt eine reine Form, in welcher der Inhalt des Abſoluten erſcheint. Wenden wir dieß auf den Unterſchied der anſichſeienden

und fürſichſeienden Freiheit an, ſo würde ſich die Sache ſo ſtellen, daß der Menſch das Fürſichſein der inhaltsvollen Freiheit, welche eben die göttliche ſelber iſt, habe, die formelle Freiheit aber nur an ſich in ihm vorhanden ſei. Der Menſch iſt Bewußtſein, Freiheit, aber noch nicht im Gegenſatz gegen die Natur, das Abſolute. Das einzelne Subject iſt noch nicht, als ſolches, für ſich frei; d. h. es handelt noch nicht willkürlich.

Theologos. Alſo hat der Menſch, als Subject, noch keine Freiheit.

Teleophanes. Er hat ja die des Abſoluten, deſſen Subſtrat er iſt, und die Möglichkeit, ſich gegen das Abſolute zu ſetzen.

Theologos. Alſo er hat das Bewußtſein der Sünde?

Teleophanes. Nein! Weil er ſich dieſer ſeiner diaboliſchen Kraft noch nicht bewußt iſt, ſo erlangt er erſt mit der Zeit dieſes Gefühl ſeiner Anti-Göttlichkeit, während urſprünglich das Gefühl ſeiner unmittelbaren Identität mit dem Abſoluten allmächtig in ihm obwaltet.

Denkogeron. Die metaphyſiſchen Vorfragen ſcheinen mir zwiſchen den Kämpfern erledigt. Sie kamen erſtens darin überein, daß in der vorſündlichen Zeit zwar ein Unterſchied des Menſchen von Gott, aber noch kein Gegenſatz vorhanden ſei. Und dieſer Satz genügte dazu, daß ſie zweitens Beide einander zugaben, im Urzuſtande ſei dem Menſchen ſo viel Selbſtſtändigkeit gelaſſen, um die in ihm angelegte Freiheit der Willkür durch die Sünde zur Wirklichkeit zu bringen. Ihr könnt alſo, ohne Euch einen Sprung zu Schulden kommen zu laſſen, nunmehr an die Lehre von Chriſtus gehen.

Theologos. Es bliebe immer (ſelbſt wenn wir über die vorigen Punkte hinausgekommen wären) die für die Chriſtologie höchſt weſentliche und über ſie ſchon vorläufig entſcheidenden Vorfrage übrig, ob der in der wirklichen Sünde eingetretene Gegenſatz zwiſchen Gott und Menſchen ein nothwendiger war, und in welchem Sinne, ob ein metaphyſiſch nothwendiger, wie Teleophanes will. Die Vorſtellung des Böſen, als etwas weſentlich mit der Freiheit Gegebenes, denke ich mir zwar für den Menſchen

nothwendig, nicht aber die That. Wäre Dir auch dieſe nothwendig, damit das Abſolute und die Menſchheit werde: ſo müßteſt Du jeden abſoluten Maßſtab für die Moralität und Verantwortlichkeit des Menſchen aufgeben, die für einmal geſetzte Nothwendigkeit der Sünde würde für immer geſetzt ſein; die erſte Thatſache würde ſich in jedem Individuum, in jeder Handlung wiederholen müſſen.

Teleophanes. Auch dieſe letzte Vorfrage darf uns nicht entzweien. Eine Zufälligkeit kann die Sünde doch nicht ſein, wenn ſie auch erſt in einer beſtimmten Zeit mit voller Deutlichkeit hervorgetreten iſt. Denn dann würde die Erlöſung ja eben ſo zufällig. Laß alſo die urſprünglichen Menſchen ſich immerhin mit der Vorſtellung des Böſen begnügt haben, weil eben ihr ſocialer Zuſtand ihnen noch keine Veranlaſſung zur ſündigen That gab. Erſt an dieſer kann ſich die Vorſtellung aber erſt recht verdeutlichen. Auch iſt die Freiheit ſo lange noch nicht in der Wirklichkeit bewährt, als der Menſch nur die eine Seite, das Gute, bethätigt, die andere, das Böſe, ſich bloß vorſtellt. Zur vollendeten Ausgeburt der Freiheit bedarf es alſo, nach meiner Anſicht, allerdings der That. Die metaphyſiſche Nothwendigkeit der Freiheit, ohne die der Menſch eben eine bloße Maſchine, folglich kein Menſch wäre, fordert die metaphyſiſche Nothwendigkeit der Sünde. Denn das Product der Freiheit, das Gute, iſt nur als die Thätigkeit, wodurch das Böſe überwunden wird, zu faſſen. Die metaphyſiſche Nothwendigkeit der Sünde iſt aber dadurch nicht aufgehoben, daß dieſelbe erſt ſpäter unter den Menſchen auftrat; denn ſonſt wäre kein immer erſt in der Zeit zu realiſirender Zweck, auch nicht einmal der der Weltgeſchichte, metaphyſiſch nothwendig. Wenn dann ſeit dem Sündenfall nun auch alle Menſchen ſündigen, und ſündigen müſſen, durch den Einbruch der geſchichtlichen Zeit, ſo hebt dieß doch die Freiheit keineswegs auf, ſondern realiſirt ſie nur, weil eben Eins ohne das Andere gar nicht ſein kann.

Theologos. Du willſt alſo durch die Behauptung der Nothwendigkeit von Sünde und Erlöſung nur ſagen, daß die That eine in der allgemeinen Welt-Ordnung gerechtfertigte ſei?

Teleophanes. Allerdings! Greife denn alſo endlich meine Anſichten über die Chriſtologie ſelbſt näher an!

Theologos. Unſere Sache bleibt ſich ganz gleich, mögen wir die Sünde oder die Erlöſung ins Auge faſſen. Iſt die Sünde eine metaphyſiſche Nothwendigkeit; d. h. iſt ihr Eintritt ein nothwendiges Moment im Proceſſe des Abſoluten, ſo wird die Erlöſung, das andere gleich nothwendige ſein; denn der Begriff muß ſich aus ſeinem Zerfall wieder herſtellen. Du nimmſt keine Rückſicht darauf, daß dieſe Vorgänge, oder richtiger dieſe Thaten, die Sünde und Erlöſung, auf dem Gebiete des Freien vor ſich gehen; ſie ſind Dir wie die nothwendigen Entwickelungsphaſen eines natürlich Lebendigen. Das Abſolute, das Du annimmſt, ſoll es ſeine Wirklichkeit erreichen, ſo muß es dieſen nothwendigen Proceß durchlaufen; es muß in der Sünde mit ſich zerfallen, in der Erlöſung ſeine Identität erreichen. Nach Dir ſucht Gott ſeine eigene Verſöhnung. Denn Du haſt nur das Eine ſich ſelbſt entwickelnde Identiſche, und das iſt dem Geſetze des Proceſſes unterthan: leidend folgt es dem Verlaufe deſſelben, um ſich ſelbſt erſt zu gewinnen, um frei zu werden, — um zu ſein, was es ſein ſoll; es iſt in die Macht dieſes Sollens, dieſes Geſetzes gegeben, das inſofern, dem werdenden Abſoluten gegenüber, das Höhere, Mächtigere und Freie zu nennen iſt.

Teleophanes. Dein Haupteinwand bleibt der, daß, weil ich Sünde und Erlöſung als gleich nothwendige Thaten ſetze, ſie mir darum blinde Entwickelungen des Abſoluten ſein müſſen. Ich ſage aber: Auch die freie Selbſtbeſtimmung des Menſchen muß als nothwendige Entwickelung der Gattung angeſehen werden, ſelbſt vom chriſtlichen Standpunkt der Vorherſehung. Das Abſolute kann nur Einen Zweck haben, das Gute, dem das Menſchengeſchlecht mit Nothwendigkeit entgegengeht. Dieſer Zweck muß alſo auch von den Individuen ergriffen und ausgeführt werden. Aber darum hört dieß Nothwendige nicht auf, freie That der Individuen zu ſein. Denn welches Individuum dieſen Zweck und ſeine jedesmalige Beſtimmtheit in verſchiedenen Zeiten zuerſt ergreife, in ſeinem Wiſſen befeſtige, und hernach zur That gebäre, das iſt durch die freie Selbſtbeſtimmung der Einzelnen vermittelt. In unſerem Falle iſt alſo die Erlöſung eine nothwendige That der Menſchheit; dieſe konnte nicht nicht mit dem Abſoluten ſich

verſöhnen, wie ſie nicht hat nicht fallen können. Aber wie viele Individuen ſterben unverſöhnt dahin, weil ſie ſich dieſen Zweck des Abſoluten nicht anzueignen und darzuſtellen verſuchten oder vermochten! Ebenſo daß in Chriſtus dieſer Gedanke zum erſten Male in ſeiner vollſtändigen Klarheit auftauchte, und den Nachkommenden zum Vorbilde ſich realiſirte, das iſt Chriſti freie That. Nennſt Du ſelbſt die Macht des Entwickelungsgeſetzes das Höhere, Freie, gegenüber dem werdenden Abſoluten, wie kannſt Du wähnen, daß ich dem Abſoluten nicht ſelbſt dieſe Macht der höhern ſubſtantiellen Freiheit (weil das Geſetz eben ſein eigenes iſt) mitten im verſchwindenden Scheine ſeines Werdens zuſchreibe? Der Menſch dagegen, wie er ſich frei dieſem Freien ergeben kann, hat doch auch zugleich die Willkür, ſich zum Theil außer dieſer Macht zu ſetzen, ſie ſeinem Willen transſcendent zu machen; und das war die relative Transſcendenz, die ich in unſern erſten Unterredungen ſtets verfocht.

Theologos. Ich bin am Wenigſten geſonnen, den Menſchen in ſeiner Freiheit und deren Bethätigung aus ſeiner Beziehung zu ſeinem Zweck, der Gott ſelbſt iſt, zu löſen. Der Menſch iſt als freies Subject ſtets auf das Abſolute bezogen, und in dieſer Beziehung wurzelt ſogar ſein Subject-Sein; in ihr liegt der Fortſchritt des Menſchengeſchlechts und des Einzelnen als ein nothwendiger, als ein ewiger, d. h. als ein göttlich gewollter, — nur aus dieſer Beziehung kann er begriffen werden. Aber ich verlange auch, daß das Abſolute mit dem ganzen Ernſt des Wortes als Zweck, d. h. als Princip des menſchlichen Strebens gefaßt werde, das ſich nicht erſt im menſchlichen Thun producirt, ſondern in ewiger Vollendung dem menſchlichen Geiſte ſich zu erkennen giebt. Nur das menſchliche Bewußtſein hat ſich zu vollenden, es hat der Unendlichkeit ſeines Gegenſtandes, ſeines Zwecks, ſeines Princips gleich zu werden; nur das giebt eine freie Bewegung, die, mit dem Hinblick auf das Ziel, ganz gewiß auch eine nothwendige iſt. Wie kann denn aber Das Princip und Zweck einer Bewegung ſein, was in der Bewegung ſelbſt erſt wird? wie kann es ſelbſt frei ſein, da es, im fortlaufenden Proceß ſeines Leidens, Thätigkeit, Subjectivität und Freiheit erſt erwerben ſoll, da es

ſeine eigene Vollendung noch als eine zukünftige hat? wie ſoll zu ihm ein freies Verhältniß möglich ſein, da es Freiheit nur giebt dem Freien gegenüber, da Freiheit ſich nur gründet auf das Bewußtſein an und für ſich ſeiender Principien, da nach der Anſicht des Teleophanes conſequent jeder Act menſchlichen Strebens nur ein in der den Proceß des Abſoluten ſelbſt beherrſchenden Ordnung gegründeter iſt, dazu beſtimmt, das Abſolute ſeiner Vollendung näher zu bringen? Du haſt, mein Freund, an die chriſtliche Vorſtellung des Vorherſehens erinnert, in der ja auch eine Nothwendigkeit gegeben ſei. Ganz gewiß! und dieß „Vorher“ drückt eben das **a priori** des Gedankens aus, die Priorität des Princips, des Zweckſetzenden, zu dem ſich alles menſchliche Denken und Vollbringen als das Nachher verhält. Dieß **a priori**, dieß abſolute Inſichvollendetſein des Zweckſetzenden vor aller geſchichtlichen Entwickelung giebſt Du auf; darum ſträube ich mich gegen Deinen Proceß des Abſoluten. Ich kann, ſo wahr ich nicht aus dem Bereich des menſchlichen Bewußtſeins heraustreten kann, in welchem mir immer dem Unbedingten ein Bedingtes, dem Aprioriſchen ein Abgeleitetes gegenübertritt, und alle Einheit als Aufgabe einer Vermittelung, einer Syntheſis erſcheint, Deine Identität des Unendlichen und Endlichen, der Nothwendigkeit und Freiheit, des **Prius** und **Posterius**, — dieſe Identität, die Du auch wohl als Proceß faſſeſt, nur als einen unaufgelöſten Widerſpruch hinnehmen, in welchem alle berechtigten Unterſchiede um ihre Stärke und um ihren Werth gekommen ſind, und die Vereinigung eine rein nominelle geblieben iſt.

Der äſthetiſche Freund. Ich glaube, daß durch meines Freundes Teleophanes Schuld die Discuſſion auf eine ſchiefe Bahn gelenkt wird, indem er öfter Ausdrücke der Vorſtellung gebraucht, wie vorhin das Vorherſehen, deren er wohl thäte, ſich zu enthalten, um dem Gegner keine Gelegenheit zu geben, daraus nach ſeinen „menſchlichen Vorſtellungen“ Conſequenzen zu ziehen.

Hylibates. Iſt Theologos mit ſeinen menſchlichen Vorſtellungen denn noch im Beſitze der Erkenntniß des Abſoluten?

Teleophanes. Giebt er nicht, indem er das göttliche Zweckbewußtſein zu einem Vor und das menſchliche Sich-Vollenden zu

demſelben in zeitlicher Entwickelung zu einem Nach macht, jede Möglichkeit der Speculation auf? ja, widerſpricht er nicht ſeinen eigenen Prämiſſen, welche die Zeit zu einer bloßen Vorſtellungsweiſe des Menſchen machen, die aufs Abſolute durchaus nicht paſſe? Wenn die Totalität der zukünftigen und vergangenen Entwickelungs-Momente des Weltgeiſtes, in Eine Einheit zuſammengefaßt, das wahre Abſolute ſind, wie kann dieß, durch den Uebergang einer Stufe zur andern, ſeiner Vollendung näher gebracht werden? Du thuſt, als ob die Glieder die Totalität ſetzten, und nicht vielmehr dieſe die einzelnen Phaſen bedingte. Die in zeitlicher Erſcheinung zuletzt auftretende Vollendung des Zwecks iſt das abſolute „Gedanken-Prius" aller ſeiner von ihm ſich ſelbſt vorausgeſetzten Bedingungen. Es weiß ſich zu allen Zeiten auf dieſelbe Weiſe; und die in zeitlicher Succeſſion auftretenden Unterſchiede ſeines Wiſſens ſind allerdings die Seite der menſchlichen Entwickelung. Nur muß der in allen dieſen Momenten ſich durchziehende Faden der Identität des Abſoluten nicht außer ihnen geſetzt, ſondern als der feſte Stock betrachtet werden, der in dieß bewegliche Gewebe ewig eingeſenkt iſt. So allein wirſt Du die Einheit und Verträglichkeit der abſoluten Nothwendigkeit mit der menſchlichen Freiheit verſtehen, deren Erkenntniß ja eine der Hauptaufgaben unſerer Philoſophie iſt. Dann wirſt Du die Weltgeſchichte nicht mehr mit Deinem menſchlichen Bewußtſein, mit dem unauflöslichen Jacobiſchen Gegenſatze eines Bedingten und Unbedingten, ſondern im Lichte des Abſoluten erkennen.

Theologos. Es giebt überhaupt nach meiner Anſicht gar keine Erkenntniß, als im Lichte des Abſoluten. Auch die Erkenntniß der Mathematik, der Naturwiſſenſchaften, wenn ſie wirklich eine iſt, wenn ſie auf das Allgemeine und Nothwendige geht, d. h. die Erſcheinung und das Einzelne von ihrem Principe aus begreift, iſt im Lichte des Abſoluten. Die Kluft gebe ich gar nicht zu, die Teleophanes zwiſchen der ſpeculativen und anderer Erkenntniß aufſtellte, indem er gegen Kryſtalloon behauptete, daß der Satz des Widerſpruchs, die Schlußformen und dergleichen in der Speculation keine Stelle hätten. Gilt der Satz des Widerſpruchs logiſch, iſt er die conditio sine qua non aller Logik, dann

gilt er vom Stein ſo gut wie vom Abſoluten. Das menſchliche Bewußtſein iſt ein auf allen Stufen mit ſich Identiſches, in der Anſchauung und Vorſtellung wirkt ſchon der ſpeculative Gedanke: und der ſpeculative Gedanke überſchreitet nicht die Sphäre des menſchlichen Bewußtſeins, und hat es auch gar nicht nöthig, denn in dem ganzen Bereich deſſelben iſt das Abſolute wirkſam.

Teleophanes. Auch mein ganzes Beſtreben iſt, jene Kluft auszufüllen: aber freilich kann dieß meiner Anſicht nach nicht dadurch geſchehen, daß man, wie Du thuſt, den ſpeculativen Begriff gänzlich der Vorſtellung opfert, daß man, mit einem Worte, den Hauptſtrahl des Abſoluten außerhalb des Farbenſpiels der menſchlichen Entwickelung fallen läßt. So erweitert man nur die Kluft zur Unendlichkeit, ſtatt ſie zu füllen. Die Selbſt-Erkenntniß des Abſoluten iſt mir auch die menſchliche Erkenntniß von ihm? Nennſt Du das eine Kluft? Aber auch die menſchliche Erkenntniß, welche den logiſchen Verſtandes-Satz des Widerſpruchs zum Princip hat, kann ich mir nicht von der abſoluten Vernunft-Erkenntniß unabhängig denken; ſondern um nur dieſe, welche die Einheit der Gegenſätze erfaßt, vollziehen zu können, müſſen ſie doch beide vorher im Bewußtſein auch geſchieden ſein. Beide Erkenntniſſe jedoch in Wahrheit ſcheiden als die menſchliche und göttliche, und dann doch auch noch mit den Lippen ihre Einheit bekennen, ungeachtet ihre Subjecte getrennt bleiben, das kann ich Dir nicht durchgehen laſſen. Wenn Einer ſich nun in dieß Gebiet des Auch zurückzieht, hört allerdings aller Streit auf.

Theologos. Wenn ich Unterſchiede aufrecht erhalte, deren gründliche Vermittelung das Bewußtſein von der Speculation fordert, wenn ich dieſe tiefſte Vermittelung in Deiner Löſung durch die ewige Identität, oder durch den Proceß des Abſoluten nicht finden kann, und ſo lange das Recht des Unterſchieds urgire, bis derſelbe nicht ſeiner Natur entſprechend vermittelt iſt, ſo glaube ich nicht, in die Vorſtellung, wie Du ſagſt, zurückgefallen zu ſein.

Teleophanes. Doch! bis Du ſelbſt auf Deine Weiſe gelöſt haſt, was Dir auf die meine nicht genügt. Indeſſen freut mich Deine jetzige zugeſtehende Wendung, wodurch Du wiederum

nicht mehr das Princip, ſondern nur die Art der Anwendung angreifſt. Demnach ſind auch nach Dir im Abſoluten die höchſten Gegenſätze vermittelt; nur kann dieß Wiſſen nicht für Dich ſein, eben weil Dein Wiſſen nur das menſchliche, nicht das Wiſſen des Abſoluten von ſich ſelbſt iſt. Und iſt das noch kein Kriticismus. Denn der Zuſatz, daß das Abſolute im ganzen Bereich des menſchlichen Bewußtſeins wirkſam ſei, hebt nach Dir jene Trennung ja doch nicht auf, bleibt alſo eine bloße Redensart.

Theologos. Ich will Dir jetzt, um von aller metaphyſiſchen Discuſſion fern zu bleiben, und Deine Vertheidigung Deiner Chriſtologie zu beantworten, einen Unterſchied entgegenhalten, auf den ich gleich beim erſten Angriff hindeutete, deſſen Schärfe Du aber in Deiner Vertheidigung noch nicht gehörig begegnet biſt. Ich habe eingewandt, Deine geſchichtliche Entwickelung, deren Höhepunkt Chriſtus iſt, ſei ein Proceß in der Vorſtellung des Abſoluten, kurz ein rein theoretiſcher Vorgang. Ich ſagte dagegen: die Sünde, die Erlöſung iſt eine That; ſie iſt ein praktiſcher Vorgang. Der Unterſchied iſt der: In allem theoretiſchen Verhalten des Geiſtes wird der Gegenſtand des Anſchauens, Denkens, Erkennens als an ſich daſeiend vorausgeſetzt, und wird nur ſeine Beziehung zum denkenden Subject herbeigeführt oder als eine nothwendige erwieſen. Jeder Beweis ſtrebt nur, dieſe Beziehung des an ſich ſchon vorhandenen Gegenſtandes zum denkenden Subject als eine nothwendige darzuſtellen; er macht den Gegenſtand nicht, ſondern vermittelt nur ſeinen Zuſammenhang mit dem Denkenden. Der Beweis für das Daſein Gottes ſchafft nicht erſt das Bewußtſein von Gott. Die Geometrie ſetzt das Dreieck mit ſeiner geſetzmäßigen Natur als an ſich vorhanden voraus, und bringt ſie nur für das Bewußtſein des Geiſtes hervor. Selbſt das Experiment der Naturwiſſenſchaften ſetzt als an ſich vorhanden voraus das Geſetz, auf deſſen Enthüllung hingearbeitet wird. Soll alſo der Geiſt ſich theoretiſch auf etwas beziehen, ſo muß es ſchon ins Daſein gerufen ſein. Im Denken iſt alſo wohl ein Fortſchritt; aber ich kann ihn nur einen idealen nennen, weil er das an ſich Seiende nur für das Bewußtſein hervorbringt und allmälig die einzelnen Seiten des bereits Daſeienden aufſchließt.

Davon unterſcheide ich nun den realen Fortſchritt im praktiſchen Verhalten des Geiſtes. Das Handeln ſetzt an die Stelle des Daſeienden ein Anderes, es macht das handelnde Subject ſelbſt zu einem Andern; es bringt hervor und ſchafft, was nicht da war. Wenn alſo in der Menſchheit ein realer Fortſchritt gemacht wird, ſo wird er durch den Willen, durch die That vollbracht; iſt auf dieſe Weiſe dann ein neuer Zuſtand gegeben, ſo wird er auch Gegenſtand der Theorie und werden im Denken alle ſeine Conſequenzen gezogen. Wenn nun irgendwo in der Menſchheit ein realer Fortſchritt gemacht wird, ſo muß der in der Religion ein realer ſein; denn die Religion iſt nicht eine Beſtimmtheit des menſchlichen Seins, ſondern geradezu ſeine Subſtanz. Ein Fortſchritt im religiöſen Bewußtſein muß praktiſch gemacht werden; es muß durch die That (ſei ſie eine göttliche oder menſchliche) das Neue hingeſtellt werden, das von nun an Mittelpunkt auch des theoretiſchen Bewußtſeins wird. Es kann das Neue, den Fortſchritt Anbahnende nicht gedacht noch erkannt werden, wenn es nicht ſchon Wirklichkeit geworden. Darum iſt die Kirche eher als die Dogmatik, und der Chriſtus eher als die Apoſtel. Darum iſt die Dogmatik nicht ohne die Kirche, die Apoſtel nicht ohne den Chriſtus; denn der reale Proceß wirkt im idealen fort und iſt ſeine bleibende Grundlage. Wäre der Proceß, mit dem das Chriſtenthum in die Welt tritt, ein idealer, ein theoretiſcher geweſen, dann hätte es Apoſtel des Evangeliums geben können, ohne einen Chriſtus; ſo gut wie Einer, hätten Viele die Verſöhnung des Menſchen mit Gott, oder, wie Teleophanes ſagt, die Perſönlichkeit des Abſoluten als irgend eine nothwendige Folgerung aus, ich weiß nicht, welchen Prämiſſen (vielleicht aus denen unſeres Freundes) deduciren können. Aber es bedurfte der That, in der der unendliche Werth des Menſchen, ſeine Einheit mit Gott zur Anſchauung kam, der That aus freier Selbſtbeſtimmung; und wie das Urbild in ſeiner That voraufging, ſo mußte die Nachfolge in der That geſchehen. Darum iſt der Glaube an die Perſon und an die That als Bedingung der Seligkeit gefordert worden: d. h. die Zuverſicht zu dem wirklich Gewordenen, nicht das Wiſſen, das aus Prämiſſen eine nothwendige Wahrheit ableitet.

Im Anfang alſo war die That, und in ihr der Keim zum Umſchwung der ganzen Weltanſchauung; dann hat ſich auch die Theorie darum bemüht, das Geſchehene in nothwendige Beziehung zum Bewußtſein zu bringen, und es in einem weitern Zuſammenhang zu begründen. Aber es war kein anderer Weg, als vom Glauben zum Wiſſen, auf welchen daher auch alle Kirchenväter hinweiſen. Den realen praktiſchen Fortſchritt, den Chriſtus bewirkt, behaupte ich nun, hat Teleophanes zu einem idealen theoretiſchen gemacht (da doch ein ſolcher immer einen realen vorausſetzt); danach hätte ſich der Umſchwung durch die chriſtliche Weltanſchauung auf rein theoretiſchem Wege durch nothwendige Ableitung aus gegebenen Prämiſſen, durch die Hinſtellung eines an ſich ſchon Daſeienden vor das Bewußtſein ergeben müſſen, — es hätte eines Chriſtus gar nicht bedurft. Und ferner hat Teleophanes einen Vorgang auf religiöſem, menſchlichem Gebiete zu einem metaphyſiſchen Proceß im Abſoluten gemacht; da gehört aber die ganze Frage gar nicht hin. Ich mache auf dieſen Unterſchied des Theoretiſchen und Praktiſchen in aller Schärfe aufmerkſam, nicht, weil ich eine tiefere Vermittelung des Unterſchiedes läugnete, ſondern weil ich nicht zugeben kann, daß ein praktiſcher Vorgang in einen theoretiſchen, eine religions-philoſophiſche Frage in eine metaphyſiche verwandelt wird. Es ſcheint mir dieß eine unerträgliche μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, die Perſon und That Chriſti und die That der Willensumkehr in ſeinen Nachfolgern zu einem Moment im Proceß des ſein Sich-Wiſſen erreichenden Abſoluten zu machen.

Teleophanes. Ich übergehe hier dieß neue Primat der praktiſchen Vernunft, dieſe bloß zu einem Corollarium der Moral gewordene Religion. Nach den Prämiſſen des Theologos mußten wir auf alles dieß gefaßt ſein. Ich frage nur: wer läugnet denn die menſchliche Freiheit in Chriſtus anders, als Du, der das göttliche Wollen in Chriſti That nicht aus den bloßen Entwickelungsgeſetzen der menſchlichen Natur in der Geſchichte erklären zu können behauptet? Oder ſoll nur in Chriſtus eine myſtiſche Union beider Naturen, die Du ſonſt ſtrenge ſonderſt, eingetreten ſein? Dann hilft ſeine That der Menſchheit nichts. Uebertrage aber

auf die ganze Menſchheit, was Du auf Chriſtus allein beſchränkſt; und alle Schwierigkeiten, die ſich Dir in meiner Lehre noch entgegenſtellen, werden ſich löſen. Begreife doch, wie die nach Chriſti Beiſpiel auch in den übrigen Menſchen vorgehende freie Converſion des ſinnlichen, einzelnen Menſchen in den allgemeinen und vernünftigen Willen, welcher der neue Menſch iſt, zugleich eine göttliche That ſei? Gnade nennen es die Chriſten, wie ſehr auch unſer äſthetiſcher Freund dieß als eine Accomodation von meiner Seite tadeln möge.

Daß Du dieſe freie Converſion aber nur als einen idealen Proceß faſſen kannſt, der allein in der Gottheit vorgehe, iſt doch wohl nur von dem Standpunkte möglich, welcher der Gottheit einen transſcendenten Willen beilegt, dem es in der Welt dann nur um ein leeres Spielen zu thun iſt, da er in ſich ſelbſt ſchon Alles viel vortrefflicher hat, als er es je durch die Thaten der Menſchen ſich geſtalten laſſen kann. Das Merkwürdige dabei iſt, daß Du dieſen idealen Standpunkt der Transſcendenz nun mir unterſchiebſt; und wenn Du auch nicht einen abſoluten Willen der Gottheit jenſeits des Menſchengeiſtes in meine Anſicht hinein interpretiren kannſt, ſo iſt die Converſion des Wiſſens vom Abſoluten, die im Fortſchritt der Weltgeſchichte allerdings vor ſich geht, nach Dir das bloß Ideale, — den Thaten Transſcendente, was ich als die Hauptſache im Abſoluten behaupten ſoll. Mache ich denn aber die denkende Vernunft nicht zum real wirkenden, alle einzelnen Willen durchdringenden und bewegenden Geiſte, in welchem auch die menſchliche Freiheit und deren Werke wurzeln, und der namentlich auch in Chriſti That und ſeiner Nachfolger Willensumkehr lebt?

Archibulos. Iſt Dir das Göttliche denn nur ſo in allen endlichen Geiſtern zerſtreut?

Teleophanes. Vielmehr als ihr einendes Band iſt es das allein Reale in ihnen. Dieſe ſtete Realiſirung des Abſoluten im Menſchengeſchlechte halte ich für den eigentlichen Entwickelungs-Proceß des Chriſtenthums, der als religiös allerdings das ganze Sein aller Individuen, wie Chriſti, ergreift. Wodurch wäre dieſe von mir beſchriebene Converſion nun weniger eine That, als was

Du Chriſtus zuſchreibſt? Im Gegentheil. Ich möchte ſagen, da nach Dir durch göttliches Thun die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur in Chriſtus ſchon von Ewigkeit her geſetzt iſt, ſo bleibt dem lebenden, Fleiſch gewordenen Chriſtus nur die theoretiſche Thätigkeit, dieſe Einſicht ſich zu vergegenwärtigen, und darauf die Kirche und Dogmatik zu gründen, während nach mir Chriſtus erſt durch ſeine That im Leben ſich zur Göttlichkeit erhebt, die dann von der Gemeinde nach ſeinem Tode auch in Theorie verwandelt wird. An ſich freilich nehme auch ich dieſe Einheit als ewig und in Allen vorhanden an; aber erſt indem ſie in Einem Menſchen durch die That zum individuellen Wiſſen erhoben worden, iſt ſie Product der Freiheit des Einzelnen. Indeſſen auch für eine That göttlicher Nothwendigkeit ſehe ich dieſen Converſions-Proceß Aller zur Heiligkeit an; denn das Abſolute muß das Vollkommenſte ewig als Zweck ſetzen. Da dieß jedoch wieder aus ſeines eigenen Weſens innerſter Natur entſpringt, ſo ſchließe ich mit der Behauptung der Nothwendigkeit nicht die wahre Freiheit, ſondern nur die Willkür vom göttlichen Weſen aus.

Archibulos. Ich möchte ſolche nothwendige Freiheit für eine Einſeitigkeit erklären, wo Einem unheimlich zu Muthe wird.

Anchinoos. Mir ſcheint, es müßte Einem bei einer göttlichen Willkür noch viel unheimlicher zu Muthe werden.

Theologos. Um den realen Fortſchritt genauer zu bezeichnen, den das Chriſtenthum herbeiführt, und den nur eine That vollziehen konnte, will ich in einigen Zügen den Unterſchied der chriſtlichen und der antiken Weltanſchauung angeben. Mögen ihn Andere anders faſſen; es kommt mir nur darauf an, ihn irgendwie augenfällig zu machen. Ihr, meine Freunde, werdet Euch erinnern, daß ich vorhin gegen Teleophanes behauptete: die Totalität des Begriffs ſei auch dem Alterthum gegenwärtig geweſen, und nicht erſt mit Chriſtus ins Bewußtſein getreten; und wenn es ſich demnach bloß um Erfüllung eines theoretiſchen Proceſſes, um Mittheilung von Erkenntniſſen gehandelt habe, ſo ſeien dieſe auch ſchon dem Alterthum nicht fremd, und die Erſcheinung Chriſti ſomit überflüſſig. Denn was ſchon in ſeiner Allgemeinheit erkannt war, wozu ſollte das noch an einer Individualität individuell und

mehr oder weniger zufällig dargeſtellt werden, um auf dieſem Umweg noch einmal ins Bewußtſein zu treten? Es wäre dieß ein Widerſpruch und Ueberfluß zugleich. Teleophanes gab mir zum größten Theile zu, daß dem Alterthum die Erkenntniſſe des Chriſtenthums nicht fremd geweſen ſeien, ſuchte aber doch noch die Nothwendigkeit der Perſönlichkeit Chriſti auf ſeine Weiſe zu rechtfertigen. Es entſprang indeſſen jene meine Behauptung nur aus einer Taktik, durch die ich meinen Gegner nöthigen wollte, dem Proceß eine praktiſche Bedeutung zu geben, und den Wendepunkt in die That zu ſetzen. Seit aber Teleophanes ſeinem Proceß die praktiſche Bedeutung, die ich urgire, zu vindiciren beſtrebt iſt, habe ich jene Taktik aufgegeben.

Teleophanes. Und dieſes Aufgeben jener Taktik iſt ſelbſt die größte Taktik. Denn zum dritten Male redeſt Du Dich gut heraus, nachdem ich eben allein nachgewieſen, wie die praktiſche Bedeutung des chriſtlichen Proceſſes, die Du in meiner Anſicht nur verkannt haſt, auch eine Ueberflügelung des theoretiſchen Proceſſes im Alterthum enthalte. Und wenn Du jetzt zugiebſt, daß das Alterthum auch in der Theorie hinter Chriſtus zurückſtehe, ſo hat Deine Taktik vollends ihren Zweck verfehlt; denn nun hat Chriſtus ja ſchon dadurch eine neue That geübt, daß er dieſe Theorie auf eine höhere Stufe brachte, die noch nicht da geweſen.

Theologos. Ich ſage nun: Wohl iſt ein großer Unterſchied zwiſchen der Erkenntniß des Altterthums und der ſeit dem Chriſtenthum eingetretenen; und der Uebergang von der einen zur andern war durch eine nothwendige Vermittelung des Denkens nicht zu gewinnen, ſondern nur durch eine That, an der ſich die Wirklichkeit deſſen darſtellte, was ſofort als Wahrheit iſt erkannt worden.

Der Unterſchied zwiſchen der chriſtlichen und antiken Weltanſchauung iſt kurz folgender: Einmal kann die alte Weltvorſtellung das Abſolute nie von aller Bedingtheit losreißen und in ſeiner abſoluten Freiheit begreifen; alles Drängen nach Ueberſchwenglichkeit des Gottesbegriffs bei Platon, bei Plotin und Proklos überwindet dieſe Schranke nicht. Zweitens kennt das Alterthum in ſeinen tiefſten Philoſophemen Gott

nur als die belebende Mitte des Univerſums, als die Weltſeele, als die Einheit der Ideen, als den Zweck, nach dem Alles hinſtrebt, nicht als ſchaffenden, erlöſenden, heiligenden Willen; wo die Speculation der Alten von Gott ihren Ausgang nimmt, gewinnt ſie von ihm aus nur eine Reihe ſich abſtufender Unvollkommenheiten. Darum hat ihr drittens die Welt weder in ihrem Grunde noch in ihrer Vollendung Theil an der göttlichen Wahrheit, — eine Betheiligung, die das Chriſtenthum in der Trinitätslehre durchführte. Die Alten hatten nicht begriffen, was Tertullian ſagte, Gott ſei nichts ſo würdig, als was zum Heil der Menſchen ſei. Weder den Unterſchied der Welt von Gott noch ihre Einheit mit ihm hat die alte Philoſophie richtig eingeſehen. Ein vierter Mangel lag in der Verkennung des ſpecifiſchen Unterſchiedes zwiſchen dem natürlichen und geiſtigen Leben, zwiſchen der Natur und dem Menſchen. So wenig wie die göttliche Freiheit, hat das Alterthum die menſchliche von aller materiellen Bedingtheit frei denken können. Der Menſch iſt ihm nur ein Glied in der Kette des natürlichen Daſeins, nicht das freie Weſen, das den ſinnlichen Stoff zum Inhalt und Material der Bethätigung und Verwirklichung ſeiner Freiheit nimmt, und im Bedingten das Unbedingte realiſirt, in ſeinem Denken und Thun die Harmonie des Sitten- und Naturgeſetzes vollzieht, dieſer beiden vollkommenen Offenbarungsformen des vollkommenen Gottes. Höchſtens eine Flucht aus dem Sinnlichen, eine Abſtraction vom Erſcheinenden bis zur unerſchütterlichen Ruhe und Vereinfachung des Geiſtes hat die alte Philoſophie empfohlen. Die freie Vereinigung und Lebensgemeinſchaft des göttlichen und menſchlichen Geiſtes, von der der ungebildetſte Chriſt zu ſagen wußte, wird in der Ariſtoteliſchen Ethik, ſo hoch dieſe Arbeit übrigens ſtehe, durchweg vermißt. Damit hängt denn fünftens zuſammen, daß die alte Philoſophie das Praktiſche mit dem Theoretiſchen vermengt, die Tugend als ein Wiſſen gefaßt hat. Denn da ſie die ſpecifiſche Natur des Menſchen, wie ſie in der Freiheit gegründet iſt, und die wahre in dieſem Princip gegebene Aufgabe des Menſchen, nämlich die allſeitige Verwirklichung der Freiheit, nicht erkannte, und da ſie das Element, worin die Freiheit ſich

bethätigen ſoll (das Sinnliche), herabſetzte gegen das Göttliche: ſo iſt ihr nichts übrig geblieben, als den Zuſammenhang und die Abhängigkeit des Menſchen vom Alleben und deſſen höchſter Einheit theoretiſch auszubilden — durch die Abſtraction von allem Sinnlichen, als dem Unwahren. Plotin verachtet geradehin die Freiheit im Praktiſchen. Mit der ſittlichen Freiheit verkennt das Alterthum auch die ſittliche Individualität; und indem es nun die höchſte Aufgabe in die Theorie, alſo in den idealen Fortſchritt ſetzt, endet es in gänzlicher Rathloſigkeit und Ungewißheit über einen möglichen realen Fortſchritt, der nur praktiſch, in der Löſung der praktiſchen Aufgaben der Menſchheit, zu erreichen war.

Dieſe Rathloſigkeit des dahinſterbenden Alterthums über das Ziel, über das Wohin der geiſtigen Bewegung, dieſe verzweifelten und vergeblichen Verſuche, auf theoretiſchem Wege zur Löſung der Räthſel, zur Ruhe des Geiſtes zu kommen, ſind der klarſte Beweis, daß auf dem Wege nothwendiger Denk-Vermittelung nicht weiter zu kommen war, nicht der Anfang einer neuen Entwickelung geſetzt werden konnte. Das müßte aber nach Teleophanes der Fall ſein: nach ihm müßte ſich aus den Prämiſſen der Schluß nothwendig ergeben; aber er hat ſich nicht nothwendig ergeben. Und welche Demonſtration hätte den verzweifelnden Denker überreden, ihm Gewißheit geben und ſagen können: der Menſch iſt nicht vor Gott verworfen, er iſt zu Gott erhöht, er iſt mit ihm verſöhnt? Da bedürfen wir alſo des realen Fortſchritts, der That, der Wirklichkeit; nur ſie konnte die Vorurtheile bezwingen, die Fleiſch und Blut des Alterhums durchdrungen hatten; nur aus ihr, wie aus fruchtbarem Keime, entfaltete ſich eine ganz neue Weltanſchauung und legte Schritt für Schritt die alte in Trümmer. In der Erſcheinung und dem Thun Chriſti war die neue Wahrheit implicite enthalten; an dieſer ihrer Praxis hat ſich die Menſchheit erhoben, und hat die Schätze der Erkenntniß zu Tage gefördert, die darin angelegt waren. Darum geht es nun vom Glauben zum Wiſſen, von der Praxis zur Ausführung der Theorie. Ueberſchauen wir alſo jenen Unterſchied der antiken und der chriſtlichen Weltanſchauung, ſo müſſen wir eben einen Uebergang haben, in dem das Alte widerlegt, das Neue begründet

iſt. Dieſer Uebergang iſt die That, welche die Wirklichkeit der neuen Wahrheit einführt; durch Demonſtration iſt er nicht zu vermitteln.

Teleophanes. Du fichſt gegen Windmühlen. Denn ich ſtimme Dir ja vollkommen darin bei, das Chriſtenthum als einen praktiſchen Proceß anzuſehen; der theoretiſche iſt aber die nothwendige Vorausſetzung deſſelben. Denn das wahre ſittliche Handeln fließt aus theoretiſcher Erkenntniß; und dieſe iſt immer der Praxis vorhergegangen, wie ſie aus ihr wieder entſpringt. So fließt auch Chriſti praktiſcher Standpunkt ganz ungezwungen aus meinen Prämiſſen. Er hatte die wärmſte Ueberzeugung von der Wahrheit ſeiner Idee, die in Alexander und Cäſar ſchon von den Heiden geahnt wurde. Er machte ſie aber erſt durch die That ſeinem Volke zu einer Realität, und ſtarb für dieſe thatkräftige Idee und begriffsmäßige That. Die Unterſcheidung, die Du dann zwiſchen dem Alterthum und der chriſtlichen Zeit machſt, klingt wohl in einigen Punkten an das Wahre an. Worin beſtand aber, ſcharf gefaßt, der Fortſchritt? Die Alten behaupteten: „Nur die Gattung, das Allgemeine," — Chriſtus: „Das Individuum, das Fleiſch gewordene Wort iſt das Abſolute." Und ſo iſt es ganz richtig, daß die Alten mehr in der Theorie blieben; denn ſie verweilten im Allgemeinen, und die Gattung iſt ſchon immer als das vorhandene Göttliche da. Chriſti Behauptung ließ ſich aber nur durch die That bewähren. Denn damit das Individuum das Göttliche ſei, muß es ſich erſt thatkräftig dazu machen. Dieſe Wahrheit iſt Chriſti ganzer Lebensinhalt.

Theologos. Immer handelt es ſich hier um eine praktiſche Wahrheit; ſie wird erſt wahr, indem ſie gethan wird, ſie wird möglich erſt dadurch, daß ſie wirklich wird. Sich frei wiſſen kann der Menſch nicht, ohne von ſeiner Freiheit Gebrauch zu machen. Als Gottmenſch kann ſich Einer nicht wiſſen, ohne ſich als einen ſolchen praktiſch auszuführen. Darum macht ſich Chriſtus überall zum Mittelpunkt der neuen Ordnung, zum Glaubensinhalt, zum Richter der Lebenden und Todten u. ſ. f. Sein Thun iſt das, was er iſt; und er gebietet, man ſolle ſeine Lehre thun, um zu wiſſen, daß ſie von Gott ſei.

Der äſthetiſche Freund. Ich frage Dich aber, Theologos, kannſt Du ohne jene Demonſtration eine Brücke aus dem Alterthum zu Chriſtus finden? Ohne dieſe Brücke kann Chriſtus nicht als nothwendig begriffen werden aus der ganzen Summe der vorhergehenden Thatſachen.

Theologos. Das ſoll er auch nicht!

Der äſthetiſche Freund. Wie erklärſt Du dann die Worte: „als die Zeit erfüllt war?“

Theologos. „Als die Summe der Bedingungen gegeben war.“ Bedingung iſt aber von Urſache verſchieden; die Urſache wirkt frei.

Der äſthetiſche Freund. Iſt Chriſtus noch in einem ſpecifiſch verſchiedenen Sinne, als alle übrigen Weltbegebenheiten erſchienen? Dieſen realen Proceß zu begreifen, dazu reicht doch die Summe aller Bedingungen ebenſo hin, wie das Begreifen der Franzöſiſchen Revolution aus der Geſammtheit der ihr vorhergehenden Thatſachen möglich iſt.

Theologos. Alle dieſe Thatſachen ſinken für Chriſtus zu einem rohen Stoff herab. Iſt aber Chriſtus bloß durch Aneignung des Stoffs, durch Fortführung des Proceſſes auf dem Wege des nothwendigen Denkens geworden? Oder iſt ſeine That nicht vielmehr der Punkt, von dem die ganze folgende Entwickelung ausgeht? Dieſe That iſt aber nicht das Product eines nothwendigen Denkens. Erſt mußte dem Menſchen eine neue Geſtalt ſeines Lebens gegeben ſein, er mußte die Gewißheit von dem Erfülltſein der menſchlichen Aufgabe, von der verwirklichten abſoluten Freiheit im Bereich des Menſchlichen haben, ehe ſich ihm aus dieſem einfachen Punkte eine neue Weltvorſtellung entwickelte. Aus dem Gläubigen erſt wird er wieder ein Wiſſender.

Dikodomos. So löſt Du ſelbſt den Gegenſatz auf, den Du vorhin behaupteteſt. Wenn aus dem Glauben, der dem realen Proceſſe der Praxis angehören ſoll, wieder ein Wiſſen hervorgeht, ſo kann zwiſchen Beiden nicht ein ſo ſtrenger Gegenſatz obwalten, um ſo mehr, da auch der Glaube, wie das Wiſſen, ein theoretiſcher Proceß iſt: alſo auch Dir, wie dem Teleophanes, Theorie und Praxis in Chriſti Auftreten verbunden ſind.

Hylibates. Am Wenigſten kann ich es Dir aber durchlaſſen, daß Du dem Alterthum einen theoretiſchen, dem Chriſtenthum einen praktiſchen Proceß zuſchreibſt. Kunſt und Staat ſind dort offenbar auch praktiſch, denn ſie ſind Ausflüſſe der Freiheit des Griechiſchen Geiſtes; und überhaupt iſt Theorie und Praxis nie ſo geſchieden, ſondern Eins im Proceß der fortſchreitenden Entwickelung. Auch religiös iſt die antike Welt, wie die moderne. Die Alten fühlten ſich in ihrem unmittelbaren Daſein als göttlich, während dieß im Chriſtenthum erſt durch eine Vermittelung am Ende des Weltproceſſes eintreten ſoll, die eben den Einzelnen äußerlich in einem hiſtoriſchen Individuum hingeſtellt worden, an das ſie zu glauben haben. Mit dem Chriſtenthum ſoll dann nach Dir erſt das Princip der Freiheit eingetreten ſein; jener Glaube an etwas Aeußerliches, — die Unfreiheit ſoll erſt die Freiheit begonnen haben. Welcher Widerſpruch!

Theologos. Es verſteht ſich, daß auch das Alterthum Religion gehabt und in einer reichen Lebensfülle ſeiner Freiheit Geſtalt gegeben hat; aber ſeine Principien, wie ſie die Philoſophie zum Bewußtſein gebracht hat, haben nicht ausgereicht, um das menſchliche Streben über einen befriedigenden Abſchluß zu beruhigen. Die Philoſophie, die ſeit Sokrates Zeiten die Stelle der in Aberglauben und Unglauben zerfallenden Religion vertreten wollte, mußte bei dieſer Stellvertretung die höchſte Aufgabe des Menſchen in die Theorie ſetzen; ſie konnte aber darum auch nirgend die Möglichkeit eines realen Fortſchrittes erſchauen, und mußte ſich zuletzt ſelbſt mit den Traditionen der frühern Schule begnügen. Es fehlte das neue, productive Princip; und das konnte nur in der Religion, in der Praxis liegen. Gründlich konnte die Philoſophie der alten Religion nicht aufhelfen; denn ſie iſt nicht, wie die Religion, das Sein, ſondern nur eine Beſtimmtheit am Sein des menſchlichen Geiſtes. Jeglicher Fortſchritt der Menſchheit mußte vielmehr aus der Religion hervorgehen, aus ihrer innerſten Subſtanz; und war hier eine neue Productivität angebahnt, ſo nahm dann auch erſt die Philoſophie wieder einen Aufſchwung. — Als das Erleben dieſer in der Subſtanz des Menſchen vorgegangenen Bewegung Seitens jedes Einzelnen,

kann aber der Glaube nach dieſer meiner Erörterung keine Unfreiheit ſein.

Teleophanes. Dieſe Freiheit erlangt der Glaube alſo nur, indem er ſich aus der Einzelnheit zur Allgemeinheit, d. h. eben ins Wiſſen erhebt. So liegt ſchon in dieſem Bedürfniß der Freiheit das Anknüpfen ans Alterthum. Wie dann auch die Chriſtliche Menſchheit das Princip ihrer Religion erſt ſeit der Zeit wahrhaft erfaſſen konnte, als durch das Wiedererwachen der alten Philoſophie am Ende des fünfzehnten Jahrhunderts der finſtere Glaubenszwang des Mittelalters in den heiteren Tag des Wiſſens umſchlug. Aber die Continuität mit dem Alterthum wurde nicht damals bloß wieder angeknüpft, ſie lag der erſten Entwickelung des Chriſtenthums ſchon zu Grunde. Denn eben die ſo ſchön von Dir beſchriebene Unfähigkeit des Alterthums, über ſeine Theorie hinauszukommen, iſt der Anknüpfungspunkt der ſonſt iſolirt ſcheinenden That Chriſti, die ſich aber in den Kirchenvätern ſehr bald beeilte, ihren inneren Zuſammenhang mit dem philoſophiſchen Heidenthum, z. B. in der Logos-Idee, zu documentiren. Wie kann Dir alſo jetzt das Alterthum mit Einem Male complet abbrechen mit ſeiner Theorie, und die That des Chriſtenthums aus der Piſtole anfangen, da Du doch vorhin ſelbſt ſagteſt, in dieſer That ſei eine neue Wahrheit enthalten geweſen, welche als höhere Stufe der Theorie, doch an die frühere anknüpfen mußte.

Theologos. Ich bin weit entfernt, die Continuität des Alterthums mit der chriſtlichen Welt aufzuheben. Alle Schöpfungen des Alterthums bekommen im Chriſtenthum erſt ihren geiſtigen Mittelpunkt, nach dem ſie verlangten, und werden Bauſteine am Ausbau der vollendeten Menſchheits-Gemeinſchaft. Es iſt ja der Menſch, der von Anfang war, der in allen Bildungen des Alterthums ſeiner Freiheit Daſein gab, — derſelbe iſt es, der in Chriſto ſeine Vollendung, die volle Wirklichkeit ſeiner Freiheit findet: d. h. ſie ſich giebt, ſie erwirbt durch die That, als ſeine eigene ſetzt, ſie als Subject in Beſitz nimmt; die That, die Bethätigung der Freiheit, hält alſo vielmehr die Continuität im Menſchengeſchlecht feſt.

Teleophanes. Alſo auch Du machſt jetzt das Alterthum, als den in die Theorie endenden Proceß zur bedingenden Vorausſetzung für den mit der Praxis beginnenden Proceſſe des Chriſtenthums: wie denn jedes folgende welthiſtoriſche Volk in der That damit beginnt, die Ideen, zu welchen das frühere zuletzt gekommen iſt, in Ausführung zu bringen, und ſie dadurch weiter zu führen. Mithin ſind wir auch in dieſem Punkte ganz einig. Die Höhe des theoretiſchen Proceſſes im Alterthum ſehe auch ich als ein Umſchlagen in den praktiſchen Proceß an: und zwar in den von Dir ſelber angeführten Beiſpielen, die das Gegentheil beweiſen ſollten, in der Moral der Stoiker, als der Vorläuferin der chriſtlichen, und in der Vereinfachung der Seele bei den Neuplatonikern. Die ganze Philoſophie des Alterthums weiſt ſchon auf Chriſtus hin, und iſt eine Propädeutik, wie ein Kirchenvater ſagt, des Chriſtenthums. Chriſtus iſt der Erbe des theoretiſchen Proceſſes des Alterthums, um das auf einen kleinen Kreis beſchränkte Erkennen des Allgemeinen praktiſch durch die ganze Menſchheit durchzubilden, indem es ſich als eine in jedem Einzelnen zu wiederholende That darſtellte.

Hylibates. Und dieſe Entwickelung gehört ſelbſt mit zum Abſoluten, während es Dir ſchon abſolut fertig, nicht ein ſich durch eigene Thätigkeit Verunendlichendes iſt. Liegt dieß nicht ſelbſt in der chriſtlichen Vorſtellung von Vater, Sohn und Geiſt?

Theologos. Dieſe Momente ſind ewige Wirkſamkeiten, nicht zeitliche Unterſchiede.

Teleophanes. Um ewige Wirkſamkeiten zu ſein, mußten ſie als zeitliche Unterſchiede auftreten, die durch die Idealität der Zeit auch wieder aufgehoben worden.

Theologos. Du ſagſt nun: Das Chriſtenthum hat auch einen praktiſchen Ausgangspunkt, der Urheber deſſelben ſei Erbe der Weisheit des Alterthums geweſen, die er dann ins Leben führte. Aber auch ſo faßt Du das Chriſtenthum als eine Ueberzeugung, die auf dem theoretiſchen Wege eines Denkproceſſes mit Nothwendigkeit gefolgert werden könnte; das iſt nicht richtig, denn ſo wäre die neue Erkenntniß des Chriſtenthums nicht das Primitive, ſondern die begründenden Prämiſſen wären das Primitive.

Du darfſt die perſönliche Thätigkeit Chriſti nicht von einem theoretiſchen Reſultate abhängig machen; denn dieſes reicht nie hin, den praktiſchen Punkt herbeizuführen. Ich ſage vielmehr, daß eine neue Erkenntniß mit der Perſon des Erlöſers erſt hinterher verknüpft wird. Nur durch dieſe Perſönlichkeit hat es die Philoſophie mit einer vollen Gegenwart, mit einem ſchlechthin Wirklichen zu thun; nur an dem Wirklichen haben wir einen Maßſtab für das Mögliche. Um das Chriſtenthum theoretiſch durchzubilden, mußte das als objectiv vorhandene Geſchehen deſſelben nur in innere nothwendige Beziehung zu dem Subjecte geſetzt werden. Darauf geht die Philoſophie des Chriſtenthums aus; und ſo zieht ſich durch dieſelbe ein Ueberwiegen bald des theoretiſchen, bald des praktiſchen Proceſſes hindurch. Das iſt der Gegenſatz, der zwiſchen den morgenländiſchen und abendländiſchen Kirchenvätern, zwiſchen Scotiſten und Thomiſten, dem lutheriſchen Proteſtantismus einerſeits, und bei den Reformatoren Frankreichs, Calvin und Janſenius andererſeits, obwaltete. Bei den Einen wird der Mittelpunkt ins Theoretiſche, bei den Andern ins Praktiſche geſetzt.

Bei Dir wird die Perſönlichkeit des Erlöſers mit Recht vergeſſen, weil Du an ſeine Stelle die Idee ſetzeſt, die allein bleibe, während ihr Träger, die Perſon, als vorübergehendes Moment verſchwindet. Es kommt nach Dir nicht darauf an, daß eine neue Verwirklichung der Freiheit anhebe, ſondern daß nur die Summe der Verſtändniſſe des Alterthums zuſammengefaßt werde. Das Gewonnene iſt Dir nur eine neue Einſicht. Iſt Chriſtus nur der Erfinder einer theoretiſchen Wahrheit, ſo müßte er ſich auf das objectiv ſchon Daſeiende beziehen, was, ohne daß er es machte, als ein gegenwärtiges Anſich ſchon vorhanden war. Die Philoſophie muß doch in das eindringen, was geſchichtlich iſt: geſchichtlich iſt, daß man in der Perſon den Schöpfer eines neuen Zuſtandes ſah; darauf gehſt Du nicht ein, ſondern beſchuldigſt das bisherige Menſchengeſchlecht eines Irrthums, des Hängens an bloßen Vorſtellungen. Und nun, obgleich Dir der Zweck über das Individuum hinausgeht, willſt Du doch die Perſönlichkeit Chriſti gegen die linke Seite Euerer Schule feſthalten. Du kannſt es aber nicht,

weil ſich nach Dir in ſeiner Erſcheinung nur der Inhalt eines nothwendigen Denkens entfaltet. In Euere ganze Schule fällt der Unterſchied zwiſchen einem hiſtoriſchen und einem idealen Chriſtus gar nicht hinein; und mit Recht. Denn wo aller Inhalt nur des Denkens eigener Inhalt iſt, da iſt die Perſon ein Ueberfluß.

Noemon. Teleophanes hat die Sache nicht ſo gefaßt, als ſei das Chriſtenthum bloß das Schluß-Reſultat des Alterthums; ſo daß die Perſon gleichgültig ſei. Schon der Meiſter ſagt, der Weltgeiſt ſei nicht Cauſalität im gewöhnlichen Sinne; ſondern er ſelbſt bereitet ſich die geſchichtlichen Zuſtände ſo zu, daß ſie für ihn die Bedingungen ſeines Hervorgangs ſind. Die Elemente, aus denen das Chriſtenthum ſich entwickelt hat, ſind alſo ſelbſt ſchon ſeine That.

Teleophanes. Ja wohl! und ſo habe ich unſerem Theologos näher drei Punkte entgegenzuhalten. Erſtens heißt: Chriſtus als das Reſultat aller ihm vorhergegangenen Bedingungen anerkennen, durchaus nicht, daß er nichts Neues in der Entwickelung der Weltgeſchichte hinzugefügt habe. Im Gegentheil. Jede neue Geſtaltung der Geſchichte beſteht darin, daß das Vorhergehende verarbeitet, umgebildet und zu einem neuen Reſultate zuſammengefaßt wird. Es würde dem Individuum ſehr ſchlimm ergehen, welches alle hiſtoriſche Continuität wegwerfen und mit jeder Tradition brechen wollte.

Zweitens ſehe ich gar nicht ein, wie eine Perſon dadurch vergeſſen und in den Hintergrund zurückgedrängt werden kann, daß ſie der Träger einer Idee iſt. Nun iſt im Chriſtenthum aber doch eine Idee enthalten, und nicht nur eine Idee, ſondern die Idee in unverhüllter Form, die abſolute Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur. Und die Perſon Chriſti iſt nur darum ſo groß, weil dieſe Idee ihn eben belebte, und ſein ganzes Thun und Treiben bewegte. Daraus folgt aber auch, daß es auch nach mir Chriſto nicht um einen theoretiſchen Proceß, noch auch um ein Corollarium deſſelben zu thun war, ſondern lediglich darum, dieſe Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur an ſeiner Individualität praktiſch durchzuſetzen. Der Name der Perſon iſt freilich gleichgültig; und hätte ein anderes Subject das gethan,

was die Geſchichte von Chriſtus berichtet, ſo wäre Jenes Chriſtus. Die Idee muß ſich aber unter allen Umſtänden verwirklichen.

Daraus folgt aber nicht drittens, daß wir keinen Unterſchied zwiſchen dem hiſtoriſchen und idealen Chriſtus machen. Auch hier muß ich Deinen Vorwurf zurückweiſen. Eben weil der hiſtoriſche Chriſtus nur particular begann, was die folgende Entwickelung der Weltgeſchichte zu einer allgemeinen Idee in allen Formen des Geiſtes erhob, ſo iſt damit die geſchichtliche Geſtalt Chriſti zu einer idealen Perſon, kurz zur ewigen Perſönlichkeit des Geiſtes in ihrer realen Erſcheinung potenzirt. Iſt man darum aber nicht dem individuellen Schöpfer dieſer tröſtenden Wahrheit zu ewigem Danke verpflichtet?

Theologos. Ich hebe nicht dieß auf, daß in Chriſto eine Idee ins Leben getreten ſei, noch auch iſolire ich die Idee von ihrer Durchführung in allen Geſtalten des geiſtigen Lebens. Ja, die abſolute Freiheit, der abſolute, von aller Bedingtheit freie Werth des Menſchen, er gehöre einem Volk, Stande, Bildungskreiſe an, welchem er wolle, das iſt eine gewaltige, die größte Idee; das iſt eine Idee, die den Menſchen trägt. Aber kann ſie ihn tragen, kann er ſie haben, kann er ſie objectiv vorſtellen und denken, wenn er ſie nicht erlebt, mit ſeinem ganzen Thun in ihr ſteht, wenn er ſie nicht durch die That für ſich hervorbringt? Erſt muß ſie mein ganzes Sein ergriffen haben, ich muß erſt ihre That ſein, ehe ich ſie erkennen kann. Warum hat ſie denn kein Philoſoph des Alterthums? warum deducirt Ariſtoteles die Nothwendigkeit belebter Werkzeuge? Es mußte ſich alſo erſt Einer als ihre Wirklichkeit, als ihre Bethätigung hinſtellen. Dieſer Eine, wie ſoll ich ihn iſoliren von der fernern Verwirklichung des Princips in jedem Einzelnen der Menſchheits-Gattung, — des Princips, deſſen That er geweſen iſt? Weil er die That des Princips geweſen, die ewige That, ſo wirkt er fort, iſt er die erzeugende Macht jeder fernern Bethätigung; und darum wird in alle Ewigkeit die Menſchheit an dieſer Perſon feſthalten. Denn es kommt der Menſchheit nicht bloß auf die Idee, ſondern auf ihre Wirklichkeit an; ſie hat nur Sinn als eine wirkliche. Die Entwickelung der chriſtlichen Völker iſt kein

Hinausgehen über die in Chriſto gegebene Wirklichkeit, ſondern ein Einführen derſelben in alle Seiten des geiſtigen und materiellen Lebens. Sie kann in einen weiteren und nothwendigeren Erkenntniß-Zuſammenhang geſtellt werden, als ſie der Urheber ſtellen konnte; dadurch wird nicht über ſie hinausgegangen. Das wäre aber allerdings dann der Fall, wenn es ſich um die Mittheilung eines theoretiſchen Grundſatzes, einer metaphyſiſchen Wahrheit gehandelt hätte; denn dieſe gilt nur, ſoweit ſie bewieſen iſt, und im Zuſammenhang der Erkenntniß ſteht. In dieſem Falle wäre aber ſchon Paulus mehr als Chriſtus, und müßte uns Paulus der Chriſtus ſein; denn er hat der chriſtlichen Ueberzeugung ſchon einen genaueren wiſſenſchaftlichen Zuſammenhang unterbaut, und ihre einzelnen Elemente in einem zuſammenhaltenden Ganzen abgerundet.

Teleophanes. Wer zuerſt eine neue Bahn bricht, iſt immer größer, als die ihm nachfolgen. Das iſt die Ehre der Genialität, wenn auch die Späteren das einmal begonnene Werk fortführen und weiter entwickeln. Darin liegt die Rechtfertigung der hohen Bedeutung, welche Du der That beilegſt. Wer wollte ſie läugnen, und hätte ſie je geläugnet? Das Werk iſt damit aber immer ein vereinzeltes und iſolirtes, welches erſt durch die Zuſtimmung der Menſchheit, durch die Erhebung in die Idee allgemeine That der Gattung wird. Soll des Zimmermanns Sohn, ſollen die einfachen Fiſcher, die ihn umgaben, und die er in alle Welt ſchickte, die Völker zu lehren, ſchon die ganze Vollendung des Chriſtenthums, die neunzehn Jahrhunderte uns gebracht haben, in ſich ſchließen können?

Noemon. An ſich iſt das Chriſtenthum allerdings ſchon in Chriſtus vollendet.

Teleophanes. Aber nicht für ſich.

Noemon. Es freut mich, daß Du wenigſtens zugiebſt, mit dem Chriſtenthum ſei eine neue Geſtalt aufgetreten, die vorher nicht da war. Das Neue aber iſt, daß Chriſtus ausſprach, er und der Vater ſeien Eins; das Abſolute ſei ein geiſtiges Individuum. Und als dieſes Individuum ſtellte er ſich hin, indem er ſagte: „Ich bins.“

Elpizon. Dieſer Ausdruck iſt wohl nicht ganz bibliſch. Auch muß man das Neue im Chriſtenthum nicht zu hoch anſchlagen, da die Idee der vollkommenen Vermenſchlichung des Göttlichen ſchon z. B. indiſch iſt.

Teleophanes. Aber dort war das Göttliche nur die Subſtanz des Individuums, nicht dieſes ſelbſt.

Demogeron. Und allein durch Letzteres wird jene Idee erſt That und Wahrheit. Alle Uebrigen vor Chriſtus haben es als eine theoretiſche Idee ausgeſprochen, z. B. Platon und das alte Teſtament. Die Einheit der Idealität und Realität iſt ein ſehr altes philoſophiſches Theorem, das wirklich und wahrhaftig geworden iſt in Chriſtus.

Teleophanes. Daß die Idee in Chriſtus praktiſch geworden, darin ſtimmen wir alſo ſämmtlich überein. Auch das habe ich mit Theologos gemein, daß aus dieſer Praxis des erſten chriſtlichen Standpunkts wieder eine neue Theorie hervorgegangen iſt. Nur über den Werth dieſer Weiterbildung in ihrem Verhältniſſe zum Keime ſcheinen unſere Anſichten auseinanderzugehen. Wenn auch die Verallgemeinerung des praktiſchen Prozeſſes, wonach jedes Individuum die Geſchichte Chriſti an ſich durchlebt, indem es den alten Adam ablegt, und einen neuen Menſchen anzieht, ſchon in Chriſtus ſelber angelegt iſt: ſo kann ich doch nicht zugeben, daß er das Abſolute allein in ſeiner geiſtigen Individualität verwirklicht glaubte; ſo daß er geſagt hätte, „Ich bins allein.“ Dazu hatte er zuviel Liebe; und wie er eins mit dem Vater war, ſo wollte er, daß in ihm und durch ihn alle Menſchen es ſeien. Ohne alſo die hiſtoriſche Geſtalt Chriſti im Mindeſten herabzuſetzen, müſſen wir doch die weitere theoretiſche Erkenntniß, daß die Menſchwerdung als eine ganz allgemeine, als eine ewige zu faſſen ſei, für eine Erhebung des Chriſtenthums auf einen höheren Standpunkt anſehen.

Theologos. In den weſentlichen Punkten Deiner Entwickelung des Chriſtenthums ſtimme ich Dir auch bei, namentlich eben darin, daß das Chriſtenthum eine in allen ſeinen Bekennern ſich wiederholende That ſei. Nur die Form Deiner Beweisführung habe ich angreifen wollen; ich erkläre nicht die That

aus der Totalität der im Alterthum gegebenen Bedingungen. Du müßteſt beweiſen, daß der durch das Chriſtenthum gegebene Fortſchritt das Ergebniß theoretiſcher Unterſuchungen war. Woher ſtammte aber den Menſchen die Gewißheit ihrer Ueberzeugung? Da alle empiriſche und philoſophiſche Erkenntniß das Daſein deſſen vorausſetzt, worauf ſie ſich bezieht, wie konnte der abſolute Werth des Menſchen, ſeine durch alles Natürliche unüberwindliche ſittliche Größe, ſeine Vereinigung mit Gott in den allgemeinen Zuſammenhang des Wiſſens aufgenommen werden, wenn ſie nicht vorher als Thatſache da geweſen war? Die unauflösliche, auf den abſoluten Werth des Einzelnen gegründete und in jeder That zu bewährende Liebe Aller zu Allen ohne Anſehen der Völker, wer konnte ſie faſſen, ohne auf die Liebesthat des Erlöſers zurückzugehen? Was half der Grundſatz, wenn die That nicht da war? Die Perſon iſt die Wirklichkeit aller ihrer Grundſätze. Durch Beweiſe läßt ſich der nothwendige Uebergang aus dem Alterthum ins Chriſtenthum nicht finden. Denn wollteſt Du auch alle theoretiſchen Erkenntniſſe des Alterthums in Eine Idee zuſammenfaſſen, Du würdeſt doch nicht einem damals in Paläſtina lebenden Juden ſagen können: Glaube an dieſe Idee, um danach zu handeln!

Noemon. Selbſt in der theoretiſchen Erkenntniß iſt der Fortſchritt nicht der, daß die Geſtalten des Wiſſens ſich Glied für Glied eine aus der andern ſelber nachwieſen; ſondern ihre Entwickelung iſt die That des in ihnen arbeitenden Geiſtes. Der ſpätere Philoſoph weiß nicht, wie er aus dem frühern Syſteme hervorgetreten iſt; aber dennoch bricht der Geiſt ſich Bahn.

Teleophanes. Jetzt ſehe ich den Punkt, wo wir uns einigen werden, ſchon deutlich hervorleuchten. Wir müſſen die welthiſtoriſche That in der Gegenwart ihres unmittelbaren Geſchehens von ihrer weitern Ausbildung in den folgenden Zeiten unterſcheiden. Hinterher kann ſehr wohl durch die Philoſophie bewieſen werden, daß das Chriſtenthum aus den Prämiſſen des Alterthums hervorgegangen ſei. Dieß habe ich gethan; und Theologos wähnte, dieſe philoſophiſche Demonſtration lege ich dem Bewußtſein Chriſti unter. Im Augenblicke der That iſt dieſe

aber vielmehr nur ein bewußtloſer Zug des Weltgeiſtes im Individuum.

Theologos. Das Chriſtenthum iſt die durch die That erworbene Gewißheit über den abſoluten Werth der menſchlichen Perſönlichkeit, über ihre Unabhängigkeit von jeder bedingten Cauſalität, ihr Gehaltenſein von der göttlichen Gnade; und das iſt doch immer das im Chriſtenthum enthaltene Neue.

Teleophanes. Im Stoicismus iſt dieſer abſolute Werth des Menſchen doch ſehr klar ausgeſprochen.

Elpizon. Ebenſo iſt er ſchon bei Platon vorhanden; indem er ſagt, daß jedes Weſen eine Idee hat, ſieht er Alles in Gott, von dem es dann ſpäter abgefallen ſei.

Theologos. Das iſt aber nur eine theoretiſche Sünde, eine theoretiſche Verirrung. Dem Platon iſt das Wegblicken von der Idee nach dem Sinnlichen, Einzelnen die Sünde; und vergleichen wir das mit der chriſtlichen Lehre vom Sündenfall, als einem Ungehorſam gegen das von Gott gegebene ſittliche Gebot, ſo ſpringt hier der Unterſchied in die Augen, den ich vorhin zwiſchen der antiken und chriſtlichen Weltanſchauung machte.

Demogeron. Oder bei Platon iſt die Auffaſſung eine natürliche.

Elpizon. Die ſittliche Seite tritt nicht zurück, wie wenn gewiſſe Thiere Repräſentanten der Leidenſchaften und Unſittlichkeiten ſind.

Teleophanes. Wie ja auch im Phädros das eine Pferd des Seelengeſpanns gut, das andere böſe iſt. Doch Du ſelbſt, mein guter Theologos, biſt ja der Meinung, daß dem Alterthum überall das Streben nach der chriſtlichen Wahrheit einwohne.

Hylibates. Nur Ein Punkt ſcheint mir noch unerledigt. Deine Auffaſſungsweiſe der Chriſtologie, o Theologos, hat das Anſehen, als ob die Erſcheinung Chriſti iſolirt in der Weltgeſchichte daſtehe. Jeſus ſelbſt würde aber die Rechtfertigung ſeines Auftretens in jener Zeit aus dem Vorhergehenden übernehmen Er will das Geſetz erfüllen. Ein Vorher hatte er, das war das Judenthum. Ein Nachher verkündete er, — den Geiſt. Er hatte

das große Bewußtſein, daß er das Reſultat einer Vergangenheit und der Grund einer Zukunft ſei. Dieſe Zukunft iſt gekommen. Ich wollte bemerken, es ſei keine Anmaßung der ſpätern Zeit, über die unmittelbare Erſcheinung Chriſti zu ſtehen.

Theologos. Chriſtus iſt allerdings nicht hineingeſchneit in die Geſchichte, da ſie ſelbſt auf dieſen Punkt ſich hinbewegt. In Chriſtus iſt das Weſen der Religion ſelbſt repräſentirt. Er iſt, ſeinem ewigen Weſen nach, der Menſchheit immer gegenwärtig geweſen; denn was Zweck der Bewegung iſt, geht derſelben auch vorauf: und wenn er das Geſetz erfüllt hat, ſo hat er das erfüllt, was aus ſeiner Weſenheit ſelbſt gefloſſen iſt. Iſt in ihm die Aufgabe dem Menſchengeſchlecht hingeſtellt, ſo auch deren Löſung. Dieſe Löſung ſoll aber in jedem menſchlichen Subject, in allen Lebenskreiſen vollzogen werden; ſie fordert alſo von ſelbſt eine weitere geſchichtliche Entwickelung. Das Princip will in allen ſeinen Erſcheinungsformen wirklich ſein. Darum ſollten ſeit Erſcheinung Chriſti alle Individuen in den ein für allmal gewonnenen Lebenskreis hineingezogen werden. Darum iſt Chriſtus das unvergängliche Individuum in allen Individuen.

Hylibates. Der Geiſt entwickelt ſich aber zu größerer Vollkommenheit in der Zeit. Mit dem Chriſtenthum in ſeiner Gährung ſind alle Greuel und Schmach wieder hervorgetreten; es hat ärger gewüthet, als das Heidenthum. Nicht die Kirchenväter haben dieß beſiegt, ſondern die Entwickelung der Humanität. Sanct Humanus hat dieſes beſänftigt.

Demogeron. Sanct Humanus iſt der Geiſt des Chriſtenthums.

Theologos. Auch jenen Verirrungen der chriſtlichen Völker liegt Humanität, aber eine verkehrte, zu Grunde. Die Ermahnung des Auguſtin: cogite intrare in ecclesiam, wurde befolgt, weil nur, wer den Glauben habe, ſelig werden könne. Aus dieſer Quelle floß auch Duns Scotus' Behauptung, den Juden müſſe man ihre Kinder rauben, um ſie zu Chriſten zu machen.

Noemon. Das Chriſtenthum hat dann einen unendlichen Werth, ſo daß es jene Verirrungen auch wieder gut macht.

Hylibates. Sanct Humanus iſt auch ſchon im Heidenthum geweſen, z. B. bei Sophokles.

Demogeron. Theologos läugnet auch nicht, daß das Chriſtenthum ſchon vor ſeinem Entſtehen da geweſen ſei. Erſt die Praxis hat aber die abſolute Geltung des Menſchen ausgeſprochen.

Teleophanes. Erſt nachdem aus dieſen praktiſchen Anfängen das Chriſtenthum wieder theoretiſch geworden iſt, werden alle Wunder deſſelben, die ſchon in ſeinem Keime lagen, praktiſch werden.

Demogeron. Die allgemein gewordene Thatſache ſoll in der Wirklichkeit ausgeführt werden.

Elpizon. Was iſt Euch aber der abſolute Werth des Menſchen?

Demogeron. Der Menſch muß den Werth des Abſoluten haben.

Teleophanes. In Chriſtus iſt es ja ſo.

Demogeron. Durch Aufhebung der ſchlechten Subjectivität macht ſich der Menſch zum Abſoluten; er iſt dann nicht der Menſch, ſondern Chriſtus in ihm die Verwirklichung des Abſoluten. Sonſt hätte der abſolute Werth des Menſchen nur den Sinn der Perſon, wie bei den Römern. Das Weſen des Menſchen iſt die Gottheit, das hat Chriſtus gezeigt. Sonſt wäre er ein Phantom in der Geſchichte, das nicht in ſie hineingehört; er könnte nicht alle Menſchen ſeine Brüder nennen, weil ſie den Willen Gottes thun. Nur durch die Identität ſeiner mit dem Menſchen iſt die Wahrheit, ſind die Menſchen von abſolutem Werth; d. h. ſie ſind das Abſolute ſelbſt. Ich denke, wir ſind einig

Die

Zukunft der Menschheit

und die

Unsterblichkeit der Seele

oder die

Lehre von den letzten Dingen.

Ein Gespräch.

Herausgegeben

von

Dr. C. L. Michelet.

Zweite mit einem Vorwort vermehrte Ausgabe.

Berlin, 1863.

Commissionsverlag der Nicolai'schen Verlagsbuchhandlung
(G. Parthey).

Die Epiphanie

der

ewigen Perſönlichkeit des Geiſtes.

Eine philoſophiſche Trilogie.

Herausgegeben

von

Dr. C. L. Michelet.

Drittes Geſpräch.

Ueber die Zukunft der Menſchheit und die Unſterblichkeit der Seele oder die Lehre von den letzten Dingen.

Zweite mit einem Vorwort vermehrte Ausgabe.

Berlin, 1868.

Commiſſionsverlag der Nicolai'ſchen Verlagsbuchhandlung (G. Parthey).

Vorwort.

Die Entstehungsgeschichte der drei Gespräche, deren letztes hiermit in unveränderter Ausgabe zum zweiten Mal erscheint, habe ich zum Theil bereits in der philosophischen Zeitschrift: „Der Gedanke" (Bd. I, S. 68, 172—173) erzählt. Sie bilden gewißermaßen die Vorläufer zu den in der Zeitschrift, als dem „Organ der Philosophischen Gesellschaft," mitgetheilten Unterredungen derselben. Denn da es sich lange hinzog, ehe die Gesellschaft sich dieß eigene Organ erwarb (1860), und auch die Verbindung mit dem Noack'schen Unternehmen (1846—1848) erst später eintrat, so entschloß ich mich, zunächst das erste Gespräch: „Ueber die Persönlichkeit des Absoluten," im zweiten Jahre des Bestehens der Gesellschaft (1844) in meinem eigenen Namen herauszugeben. Es stand diesem Unternehmen allerdings entgegen, daß die Mehrheit der Versammlung sich der Herausgabe widersetzte, mir auch die Protocolle der Gesellschaft nicht zur Herausgabe überließ. Da ich indessen dem damaligen Schriftführer bei der Anfertigung der Protocolle behülflich gewesen war, indem ich ihm die jedesmal bald nach der Sitzung aus dem Gedächtniß schriftlich von mir zusammengestellten Verhandlungen übersendete, sie aber immer zurückforderte: so habe ich nach diesen Entwürfen das ganze Gespräch, wie aus Einem Gusse, selbst verfaßt, ohne die Genauigkeit der Reden der Andern dabei vertreten zu können. Deßhalb sah ich auch kein Unrecht darin, das Gespräch in meinem Namen herauszugeben, um so mehr, da ich die Unterredenden durch Griechische Namen bezeichnet hatte. Und die Gesellschaft billigte auch insofern mein

Unternehmen, als ſie die in ihrer Sitzung vom 23. October 1844 deßhalb gegen mich erhobene Anklage unberückſichtigt ließ, indem ja gerade der Zweck des Vereins darin beſteht, daß jeder die durch die Unterredungen gewonnenen Einſichten zum Nutzen der Wiſſenſchaft verarbeite und veröffentliche.

Mit dem zweiten Geſpräche: „Der hiſtoriſche Chriſtus und das neue Chriſtenthum," verhält es ſich anders, indem ich hier ſchon ſelbſt das Amt des Schriftführers bekleidete, und die Geſellſchaft ausdrücklich die Herausgabe ihrer Protocolle genehmigte. Die Unterredungen, die ſich an die in der Zeitſchrift (Bd. I, S. 173) angeführten Schriftſtücke S. 1—58, 65—71, 95—111, und 137—157 ſchließen, ſind zwar auch noch von mir redigirt, aber ſtets von den Betheiligten ſelber durchgeſehen und genehmigt worden; ſo daß hier nicht bloß die Motive der Unterhaltung, ſondern wörtlich gepflogene Verhandlungen vorliegen. Vielleicht erkennt der achtſame Leſer auch, daß das Geſpräch nicht aus der Feder Eines Verfaſſers gefloſſen, ſondern mehr eine Zuſammenſtellung der Arbeit mehrerer iſt; wodurch es an Gediegenheit gewinnen mag, was ihm von Seiten der Vollendung der Form abgehen dürfte.

Mit dem gegenwärtigen Geſpräche, das zuerſt 1852 erſchien, hat es eine ähnliche Bewandtniß, wie mit dem erſten, nur daß hier die ſchöpferiſche Einheit des Werks noch mehr hervortritt, indem die wirklich gepflogenen Unterhaltungen unmittelbar nachher nur in ganz kurzen Umriſſen der Schrift anvertraut wurden, und ich das Ganze alſo gewiß mit demſelben Rechte, wie Plato ſeine Geſpräche, als meine Arbeit in Anſpruch nehmen kann, wenn auch ſelbſt bei Plato nicht zu leugnen iſt, daß ſeinen Geſprächen wirkliche Vorgänge zu Grunde liegen. Die Griechiſchen Diſtichen, die S. 42, 56 und 217 vorkommen, gehören meinem verſtorbenen Freunde Profeſſor Franz an. Die Grundlage des Geſprächs bilden Unterredungen, die

ich während mehrerer Halbjahre mit Studirenden in einem philosophischen Conversatorium und Disputatorium gehabt, und als Vorsitzer geleitet habe. Während ich die Stellung der Aufgaben und Fragen den Theilnehmern überließ, kamen sie immer auf denselben Gegenstand, die Unsterblichkeit der Seele, zurück, bis ich selbst erkannte, daß aus diesen Bedenken, Schwierigkeiten, Einwürfen und Lösungen sich ein recht stattliches Gespräch ergeben würde.

Indem die Philosophische Gesellschaft ihre Discussionen Theils an eine vorhandene Schrift, Theils an einen in ihrem Schooße gehaltenen Vortrag, Theils an aufzustellende Thesen knüpfte, so ist in jedem dieser drei Gespräche der Reihe nach die Eine dieser Verfahrungsarten angewendet worden. Und es bleibt mir nur noch übrig, aus den Griechischen Namen der Mitunterredner ihre wahre Person hervorgehen zu lassen; wobei ich indessen zwei im ersten Gespräch vorkommende Namen, Loipoteles und Kallilogos, übergehe, da ich von ihnen nicht mit Sicherheit weiß, ob sie diese Enthüllung gern sehen würden. In allen drei Gesprächen stellt mich selbst Teleophanes vor, gewissermaßen als der das Ziel, die Verwirklichung der ewigen Persönlichkeit des Geistes, Enthüllende, im Gegensatz zu Loipoteles, der immer einen Bodensatz des Zwecks unvollendet übrig lassen will. Die anderen Hauptredner des ersten Gesprächs sind: Eusebios-Göschel, Noemon-Gabler, Lykos Stadtgerichtsrath Wolff in Danzig, Elpizon Professor Althaus. Die übrigen Personen sind Gerenios-Marheineke: vier Freunde des Kallilogos, von denen ich nur den ersten, den verstorbenen Agathon Benary, nennen will: Hylibates-Förster der erste Freund des Teleophanes, und Oikodomos-Boumann der zweite Freund. „Der ästhetische Fremdling" ist Rötscher, weil er damals noch nicht in Berlin wohnte. Aus dem ersten Gespräch in's zweite gingen nur über: Teleophanes, Noemon, Elpizon, Hylibates, Oikodomos, und „der ästhetische Freund," wieder Rötscher, der

unterdessen nach Berlin gezogen war. Demogeron ist der Stadtschulrath Schulze, Anchinoos Professor Mätzner, Skopas Professor Märcker, Deinologos Dr. jur. E. Schmidt, Pauson der Däne Dr. Stilling, Kryſtalloon Professor Glaser in Königsberg, Theologos Dr. phil. Alexis Schmidt. In Archibulos sind die Bemerkungen des Ober-Präsidenten von Viebahn jetzt in Oppeln und des Präsidenten Lette zusammengeschmolzen. Astynomos ist der damalige Polizei-Präsident von Puttkammer, als die Polizei-Präsidenten noch Philosophen waren oder Philosophen noch zu Polizei-Präsidenten befördert wurden. In's dritte Gespräch gingen über Teleophanes und Theologos; neu hinzu kamen Physiokrates Dr. Roth aus Zürich, Ideologos Birnbaum aus Pesth, Dikazon Lejuge aus Königsberg, Oregomenos Dr. Friebelt aus dem Großherzogthum Posen, Peranor Professor Lazarus in Bern, Thanatokrates ein Pole, dessen Namen ich nicht erfahren habe, Lyas Lua Redacteur des Danziger Dampfbootes, der östliche Freund des Teleophanes Graf Cieszkowski. Als Nebenpersonen traten auf: Hippeus Rittmeister Canabäus, Georgos Gutsbesitzer v. Wedell, Glykogalax Professor Süßmilch in Greifswald, und „der Fremdling aus Osten," dessen Namen ich ebenfalls anzugeben nicht vermöchte. — Die nur Erwähnten, Pyroryax und den Dogmenstürmer, wird wohl jeder leicht erkennen.

Das erste Gespräch ist von Cramer in Nürnberg verlegt worden: das zweite, welches 1847 erschien, hat Leske zu Darmstadt in Verlag.

Michelet.

Zueignung.

Berlin, den 18. März 1852.

Der Kampf, den einst prophetisch ich geschaut,
Er ist in höh'rem Maße ausgebrochen,
Als je zu denken wir es uns getraut.
Es hat in jenen großen Frühlingswochen
Nicht nur der Freiheit Morgenroth gegraut,
Die Schmach der langen Knechtschaft war gerochen,
Es trat aus trüber Zeiten Nebelflor
Der vollen Freiheit heller Tag hervor.

Nicht nur in des Gedankens inn'ren Reichen
Sah'n wir der Freiheit eine Brücke bau'n,
Und fromme Finsterlinge feig erbleichen
Vor der Vereine jungen Lebens-Au'n.
Auch uns'res Bundesstaats dreifarbig Zeichen
Stand hoch entfaltet da in Deutschlands Gau'n.
Gewähret wähnten wir die Güter alle
Mit unbeschränkten Herrschthums jähem Falle,

Kurz war jedoch die Täuſchung unſ'res Traums.
Schon des Novembers herbſtlich kaltes Wehen
Ließ alle Blüthen unſ'res Hoffnungsbaums
Erſtarrt im Eiſe ſchnöden Rückſchritts ſehen,
Der aus dem Jammerthal des Erdenraums
Den Bruder hinweiſt zu des Himmels Höhen,
Doch ſelber ärndtet in der Gegenwart,
Weß' Jener in der Zukunft Jenſeits harrt.

Dieß Jenſeits will Euch das Geſpräch erſchließen
Als unſ'rer Thaten eig'ne Zukunftsſaat,
Wenn der Geſchichte Wellenſchäume fließen,
Der Weltgeiſt mit Gewitterkrachen naht,
Die Quellen der Geſellſchaft ſich ergießen,
Friſch zu bewäſſern unſ'res Lebens Pfad,
Bis uns der Geiſt der neugebornen Erde
Frohlockend zuruft ein allmächtig: Werde!

Perſonen des Geſprächs.

Theologos.

Teleophanes.

Phyſiokrates.

Ideologos.

Dikazon.

Oregomenos.

Peranor.

Thanatokrates.

Lyas.

Der öſtliche Freund des Teleophanes.

Theologos. Zum dritten Male, Teleophanes, folgen die Freunde Deiner Aufforderung. Immer neue Gestalten treten hinzu; und den jüngeren haben sich die jüngsten angereiht. Wie herrlich sind wir, mitten im Getümmel der Hauptstadt, doch ihren Belästigungen entgangen! Die Gärten der Akademie, die Ihr anfänglich herbeiwünschtet, wir haben sie nunmehr gefunden. Gen Süden zieht sich der weltberühmte Musensitz hin, dessen hohe Steinmassen uns Kühlung entgegenwehen. Im Osten trennt des Flüß'chens Arm (sollte es denn nicht wirklich der Kephissos sein?) uns von jenen Gebäuden, welche die heitere Tonkunst und der ernste Staat für ihre verschiedenen Zwecke errichteten. Im Westen dehnt sich ein der Wissenschaft des Pflanzenreichs gewidmeter Garten aus, der der akademischen Genossenschaft angehört. Nach Norden endlich schützt ein mäßiges Geländer uns vor dem Gewühl der Vorbeigehenden; so daß die hohen, rings umdachenden Bäume uns innerhalb mit ihren Schatten auch die Einsamkeit gewähren, die ein tapferer Fürst, des großen Königs Bruder, sich einst hier geschaffen hatte im Palaste, der längst den Jüngern der Wissenschaft dient, und vor dessen Pforte nunmehr des Letzteren hohes Reiterbild schützend prangt.

Mit Deiner dritten Frage in der Lehre von der ewigen Persönlichkeit des Geistes sollst Du uns heut Rede stehen. Ich meine: die Unsterblichkeit der Seele; und wiewohl das Terrain derselben ein sehr coupirtes ist, wo mancher auch geübte Dialektiker leicht wird straucheln können, so weiß ich doch, Du wirst Dich nicht, wie unsere berühmten Sängerinnen, viel von uns nöthigen lassen, um zu sprechen. Erspare uns aber eine lange Rede, womit Du die zweite Zusammenkunft beganneſt. Des Zwiegesprächs Süßigkeit ist so lockend. Auch paßt eine solche Rede kaum, indem die Gesellschaft wünscht, Du mögest selber einmal den Vorsitz führen. Einen Anhaltspunkt muß der Dialog indessen haben; und da man auch nicht wieder unmittelbar an Eine Deiner Schriften anknüpfen möchte, so gieb uns zur Abwechselung, wie es auch in unseren Statuten vorgesehen ist, eine Reihe kurzer Thesen zum Besten, durch deren Faden orientirt wir uns dann

erweiternd, widerlegend, beistimmend aus des Gespräches Labyrinthe werden herausfinden können.

Ich sehe freilich schon im Voraus, was für eine Art Unsterblichkeit Du Dir und uns wirst zu Rechte legen wollen mit Deiner umdeutenden Symbolisirung des christlichen Dogma, das Du dem Namen nach immer noch nicht willst fallen lassen. Im ersten Gespräche schwebte Dir Deine vorgeschichtliche Weltzeit vor. Hier hattest Du es nur mit der ewigen Person des Absoluten zu thun, weil die Individuen Dir noch nicht zu wirklichen Personen erstarkt waren. Die Christologie hatte zweitens die schwerere Aufgabe: an dem in den Gegensatz mit der absoluten Persönlichkeit getretenen Individuum das empirische Erscheinen des unendlichen Geistes und den Kampf dieser Conversion zur Darstellung zu bringen. Willst Du consequent sein, so mußt Du jetzt über die geschichtliche Zeit, welche in jener Unterredung recht eigentlich zu Grunde lag, hinaus uns einen Blick in die Zukunft der Menschheit, also jedenfalls in ein gewisses Jenseits, eröffnen, und uns zeigen, wie nun im erreichten Ziele der nachgeschichtlichen Zeit die beschränkte Individualität in positiver Harmonie mit der ewigen Persönlichkeit des Absoluten sei; so daß Erscheinung und Begriff in der vollendeten Idee des Geistes versöhnt sind.

Wie Du daher in diesem Jenseits, als Deiner Lehre von den letzten Dingen, die frei gewordene Individualität wieder wirst verschwinden lassen dürfen, sehe ich nicht ein. Doch harre ich begierig Deiner Sätze.

Teleophanes. Indem ich den Wollsack zwar Euch dankend, geliebten Freunde, aber schüchtern einnehme, beginne ich damit, Euch meine Thesen vorzulegen:

1.

Die Unsterblichkeit der Seele ist nur eine negative Qualität derselben, die Abwesenheit der Sterblichkeit; womit noch nichts über die positive Natur der Seele ausgesagt ist.

2.

Daß die Seele nicht sterben kann, heißt nur, daß sie nicht, wie der Leib, in ihre Elemente zersetzt werden kann, eben weil sie nicht leiblich ist.

3.

Um also von der Seele, statt einer bloß negativen und zukünftigen, eine gegenwärtige positive Qualität aussagen zu können, müssen wir erst ihre Natur angeben. — Sie ist der Geist in der Abhängigkeit von der Natur, der natürliche Geist, der

den Veränderungen der Natur unterworfen ist, statt dieselbe zu beherrschen; woraus eben fließt, daß er vom Sterben des Leibes mit leidet.

4.

Es geht also vom Geiste alles das unter, wodurch er Seele ist: der Racenunterschied, die Geschlechts-Differenz, das Temperament u. s. w., weil alles dieses aus leiblichen Bestimmungen fließt.

5.

Ueberhaupt kann sich die Individualität im Tode nicht erhalten; denn das Princip der Individuation ist die Materie, in welcher der Gedanke, als die in allen Menschen identische Form der Gattung, sich, wegen der Verschiedenheit des Stoffs, auf verschiedene Weise verkörpert.

6.

Mit der Individualität geht auch das Bewußtsein unter. Denn das Bewußtsein ist nur die Form der Subjectivität, mit welcher sich das Individuum von seinen Objecten unterscheidet; ohne diesen Unterschied von Subject und Object ist kein Bewußtsein möglich.

7.

Das in allen Unterschieden der Individualität und Subjectivität sich gleich bleibende Geistige nenne ich die Persönlichkeit.

8.

Im juristischen Sinne ist die Persönlichkeit der abstracte Begriff des freien Geistes, der als Subject in einer äußeren Sache unmittelbares Dasein hat; so aber daß der äußere Umfang dieser Freiheitssphäre für jeden Einzelnen noch ganz gleichgültig ist, mithin sowohl die Gleichheit als die Ungleichheit der Personen eine bloße Möglichkeit ist. Die juristische Person ist daher nur ein formeller Begriff.

9.

Der höhere Inhalt der Person ist das sittliche Thun derselben, sei es als Familien-Glied, als Mitglied der Gemeinde, oder des Staats und Volks, endlich als Weltbürger im Processe der Geschichte.

10.

Die Thaten, welche in Bezug auf Kunstausübung, Religion und Wissenschaft vollführt werden, muß man ebenso

aus einem ſittlichen Geſichtspunkte betrachten, inſofern in einer jeden das Gute, Wahre und Schöne als der Endzweck der Welt angeſtrebt und ſeiner Vollendung entgegengeführt, oder als erreicht dargeſtellt wird.

11.

Nur was im Dienſte der abſoluten Idee vom Einzelnen vollführt wird, bildet ſeine wahrhafte Perſönlichkeit; alles Sonſtige, was er in ſeinem Leben thut, gehört ſeiner Individualität und Subjectivität an.

12.

Alle Thaten der ſittlichen Perſonen ſtimmen zu Einem Ziele zuſammen. In allen perſonificirt ſich lediglich der abſolute Wille des Weltgeiſtes. Was die Individuen in freier Selbſtbeſtimmung als ſittliche Perſonen vollbringen, ſind Darſtellungen jenes abſoluten Willens.

13.

Dieſer Wille iſt die eigentliche Perſon, welche das wahre Weſen aller Individuen ausmacht. Ihn nenne ich die ewige Perſönlichkeit des Geiſtes.

14.

An die Stelle der Unſterblichkeit der Seele ſetze ich alſo, als das wahrhaft Affirmative, die Ewigkeit des Geiſtes, der, in welchen Individualitäten und unter welchem Volke es auch ſei, ſich in den ſittlichen, äſthetiſchen, religiöſen und wiſſenſchaftlichen Sphären derſelben theoretiſch und praktiſch darſtellt.

15.

In dieſem Geiſterreiche lebt von den Individuen und Subjecten alles das fort, was überhaupt werth iſt, unſterblich zu ſein, — der Geiſt.

16.

Die Mnemoſyne der Geſchichte iſt der Ort, wo ſelbſt die individuelle Unſterblichkeit ihren Platz findet. Mit den Thaten und Gedanken, die Platon, Ariſtoteles, Alexandros, Chriſtus und Raphael noch täglich und ſtündlich in den Geiſtern ſo vieler Menſchen erwecken, feiern auch ihre Leiber ihr ewiges Auferſtehungsfeſt.

17.

Auf einem anderen Sterne, getrennt von ihrer nationalen, telluriſchen Grundlage, verlieren die Individuen jeden Halt und Boden, und werden zu Geſpenſtern.

18.

In den Schooß des Abſoluten ſind ſie aufgenommen, und ruhen dort von ihren individuellen Kämpfen aus. Aber die ewige Perſönlichkeit des Geiſtes iſt nicht ſelbſt ein ſich von allen anderen Individuen unterſcheidendes Individuum, kein Subject, dem eine objective Welt gegenüberſtände, keine juriſtiſche Perſon, die ſich formell auf andere atome Perſonen bezöge; ſondern nur in ihnen kommt ſie zur Erſcheinung.

19.

Die ewige Perſönlichkeit des Geiſtes iſt die in der dritten Weltzeit, als dem Ende aller Dinge, an und für ſich ſeiende Vollendung des Abſoluten, welche nun durch die Ausbildung aller menſchlichen Sphären zur Vernunftgeſtalt in allen — darin unſterblichen — Einzelnen mit deren Bewußtſein wirkt, während dieſelben in der erſten Zeit dieß Wiſſen und Sein des Abſoluten in ihnen bewußtlos als Gefühl, Ahnung und Inſpiration in ſich trugen.

20.

Der Strom des abſoluten Geiſtes durchdringt in dieſem neuen ſocialen Leben der Menſchheit alle Individuen ſo mächtig, alle Herzen ſchlagen ſo einmüthig für das allgemeine Wohl und den Endzweck der Welt, daß die Gemeinſchaft der Heiligen verwirklicht iſt, in der alle Geiſter Ein Geiſt ſind, welcher niemals ſtirbt und beim Wechſel ſeiner Hüllen ſtets ſich ſelbſt gleich bleibt. Das zukünftige Leben iſt das Leben der Zukunft.

21.

Je mehr der Einzelne in ſeinem Leben dieſe ewige Perſönlichkeit des Geiſtes an ſich zur Darſtellung bringt, deſto verklärter ſteht ſein Leib ſchon jetzt wieder auf, deſto weniger ſtirbt von ihm mit dem Tode ab, deſto mehr geht er ſelbſt in ſeiner Ganzheit und Lebensfülle in ein anderes Daſein dieſer ewigen Perſönlichkeit über.

22.

In dem angegebenen Sinne iſt das ewige Leben eine Seelenwanderung und Palingeneſie des Geiſtes. —

Ich erkläre nunmehr, als Vorſitzer, die Discuſſion über dieſe zwei und zwanzig Sätze für eröffnet.

Ein Freund. Welcher ſchönen Hoffnung, mein Theuerſter, willſt Du uns kurzlebige Sterbliche berauben! Ich fordere alle Freunde dringend auf, ſich nicht ohne Schwertſtreich das koſtbare Gut, dem wir ſo zuverſichtlich entgegenſehen, aus den

Händen winden zu laſſen, ſondern die individuelle Fortdauer unſeres bewußten Ille ego nach dem Tode mit allen Waffen der Dialektik zu vertheidigen.

Phyſiokrates. Ich will eine ſolche Unſterblichkeit gar nicht, weil ich das Individuum, dieſen Inbegriff des Sterblichen gar nicht für werth halte, eine ewige Dauer zu genießen; es zahlt mit dem Tode den Tribut ſeiner Endlichkeit und Unangemeſſenheit.

Hippeus. Sprich' für Dich, und greife nicht über die Individualität der Anderen über. Ich, meines Theils, ſehe allerdings etwas ſehr Tröſtliches, Beruhigendes und auch Beglükkendes darin, eben mit meiner beſonderen Individualität die Wunder der Schöpfung ewig anzuſchauen, und die innerſten Tiefen des Abſoluten immer mehr zu ergründen. Was iſt daran zu verſchmähen? Würden alle dieſe Merkwürdigkeiten nicht für den Menſchen verloren ſein, wenn es nicht eine Fortdauer nach dem Tode gäbe, während welcher er ſie anſtaunen könnte?

Teleophanes. Das ſoll doch keinen Beweisgrund für die Unſterblichkeit abgeben? Es iſt vielmehr nur ein frommer Wunſch. Mit Recht nannte Theologos daher gleich Anfangs dieſe Frage eine kitzliche und ſchlüpfrige, — eben weil ſie ſo leicht zur Herzensſache wird, mehr als die beiden erſten. Denn wie die Sachen auf unſerem modernen Standpunkt der übermächtigen Subjectivität ſtehen, ſo liegt uns unſer liebes Ich weit mehr am Herzen, als die ewige Perſönlichkeit des Geiſtes, und die große Individualität eines Jeſus. Und Manche gäben Beides, ohne es ſich geſtehen zu wollen, recht gerne in den Kauf, um nur ſich zu retten. Uns aber, hoffe ich, wird nichts ſo ſehr am Herzen liegen, als die Aufſuchung der Wahrheit, was auch daraus folge. Pragmatiſche Gründe für eine individuelle Fortdauer glaube ich ganz abſchneiden zu dürfen. Denn wir ſtehen auf dem Standpunkt wiſſenſchaftlicher Unterſuchungen.

Phyſiokrates. So will ich denn zuerſt die metaphyſiſche Grundlage weiter entwickeln, auf die, der vierten und fünften Theſe unſeres Vorſitzers zufolge, die Frage allein zurückgeführt werden, damit aber auch ihre Erledigung finden kann.

Wenn wir den einzelnen Menſchen betrachten, wie er ſich uns in ſeiner ganzen Erſcheinung darbietet, ſo iſt kein Grund vorhanden, der Seele ein anderes Schickſal beizumeſſen, als dem Leibe. Dieß hat Teleophanes' dritte Theſe klar und deutlich aufgeſtellt. In dieſer Rückſicht darf der Menſch die Parallele mit dem Thiere durchaus nicht abweiſen. Sondern wie die phyſiſchen Kräfte des Thiers von der Geburt an bis zum vollendeten Wachsthum ſteigen, und von da ab wieder fallen, ebenſo ergeht es dem Menſchen. Zwiſchen Geburt und Tod iſt das Individuum ein abgeſchloſſenes Ganze, gerade wie ein Baum.

Das Princip dieſes Wachsthums und Erſtarkens nennen wir bei den Thieren Inſtinct, beim Menſchen Seele. Wie der Inſtinct aber die innere Zweckmäßigkeit iſt, der gemäß die organiſchen Weſen durch eine ihnen inwohnende Thätigkeit das ſie Erhaltende ſuchen und das ihnen Schädliche fliehen, ſo werden wir auch die menſchliche Seele nicht als einen Fremdling im Körper anſehen können. Sie iſt, gerade wie beim Thiere, der Inſtinct dieſes Körpers, der, als das Princip ſeiner Thätigkeit, ihn gedeihen und ſich entwickeln läßt. „Sogenannte geiſtige Kräfte," ſagt ein berühmter Zoolog, „ſind nichts Anderes, als Kraftäußerungen der Nerven-Materie im Organismus." Sobald daher der Körper verſchwindet, verſchwindet mit ihm zugleich das Princip ſeiner Bewegung und Belebung. Wenn das Inſtrument zertrümmert iſt, heißt es ſchon im Platoniſchen Phädon, wo ſollte da ſeine Harmonie noch exiſtiren? Und ſagt nicht Einer unſerer abweſenden Freunde, ſagt Pyroryar nicht ſehr ſchön: „Wie Feuer und Brennliches zuſammen aufhören, ſo Seele und Körper; denn ſie iſt ſein Feuer?"

Eine individuelle Unſterblichkeit ſcheint mir demnach eine vollſtändige Unmöglichkeit zu ſein. Mit welchem Rechte wollen wir die Seele, das Lebensprincip des Körpers, über die Dauer deſſelben beſtehen laſſen, da wir ſie doch zugleich mit ihm entſtehen ſehen? Auch während der ganzen Dauer des Lebens ſympathiſiren Beide vollſtändig mit einander. Was den Einen Theil trifft, berührt nothwendig auch den anderen. Wie können wir im Augenblicke des Todes allein eine ſolche Ausnahme von der allgemeinen Regel ihrer Sympathie annehmen? Wollen wir uns alſo auf den Standpunkt der Wiſſenſchaft ſtellen, ſo müſſen wir ſagen: Die Seele dauert nur ſo lange, als der Körper.

Peranor. Du ſetzeſt voraus, mein Beſter, daß Geiſt und Körper durchaus homogener Natur ſind, während ſie vielmehr gerade einander entgegengeſetzt ſind. Der Leib gehört dem Irdiſchen, Sinnlichen, Vergänglichen: der Geiſt dem Ewigen, Intellectuellen, Unvergänglichen an. Ich will nicht läugnen, daß Leib und Seele oft mit einander ſympathiſiren. Wenn der Leib krank iſt, leidet auch die Seele davon. Aber ebenſo oft vielleicht ſehen wir den ſtärkſten Geiſt in dem gebrechlichſten Körper, und gerade die höhere Natur der Seele durch die Schlacken des Irdiſchen hindurch ſcheinen. Ueberhaupt ſcheinſt Du mir das, was bloß der Erſcheinung angehört, für das Weſen der Sache zu nehmen. In dieſem Leben ſcheint der Geiſt zwar mit dem Leibe mitzuleiden und ihm zu dienen; die Behauptung der dritten Theſe Deines Teleophanes gilt nur hienieden. Aber befreit von den Feſſeln dieſes Körpers, wird der Geiſt aus dieſer Verpup-

pung vielmehr in ſein eigenes Gebiet, ins reine Element des ätheriſchen Gedankens ſich erheben, und im Jenſeits mit Jugendkraft, ein neugeborener Schmetterling, die Fittige rühren, welche jetzt durch die Schwere des Leibes noch gelähmt ſind.

Phyſiokrates. Schlage die Erſcheinung ſo gering nicht an, noch ſuche ſie vom Weſen zu trennen. Das Weſen des Geiſtes kann ſich nicht hinter ſeiner Erſcheinung verſtecken, und kräftig ſein, wenn die Erſcheinung matt; ſondern an ſeiner Aeußerung wird man die Energie des Geiſtes erkennen. Der Körper iſt auch kein Hemmſchuh für den Geiſt, ſondern vielmehr die Art und Weiſe, und noch dazu die einzige, durch welche der Geiſt zur Darſtellung gelangen kann. Leib und Seele ſind daher, wie Spinoza ſagt, Ein und daſſelbe Weſen, nur einmal angeſehen von Seiten des Denkens, das andere Mal von Seiten der Ausdehnung: das eine Mal als das Princip der Thätigkeit, das andere Mal als ihr Stoff. Von einer Trennung Beider, bei welcher mit dem Untergange des Leibes doch die Seele bliebe, kann ſo wenig die Rede ſein, als von einem Mittelpunkt des Kreiſes, nachdem Du die Peripherie hinweggenommen.

Dikazon. Du machſt in der That, als ob der Menſch ein Thier wäre. Für dieſes gebe ich Dir Dein Räſonnement unbedingt zu. Die thieriſche Seele hat ihre alleinige Erſcheinung im Leibe, und iſt nicht unabhängig von ihm. Der menſchliche Geiſt hat dagegen Sphären ſeiner Thätigkeit, wo er ganz unabhängig vom Leibe iſt und in ſich wohnt, ſelbſt ſo lange er noch auf Erden in Verbindung mit ihm iſt. Wie wird er frei ſeine Flügel ſchwingen können, wenn der Bleiklumpen der Sinnlichkeit ihn nicht mehr nach unten zieht!

Phyſiokrates. Ich will auch nicht in Abrede ſtellen, daß der Inſtinct, der im Menſchen als Vernunft zum Bewußtſein kommt, ihn weiter bringe, als das Thier. „Die Seele des Menſchen", ſagt der angeführte Naturforſcher, „iſt eine potenzirte Thierſeele." Aber auch ſein Körper iſt ein ganz anderer, die ſchönere Darſtellung einer edleren Seele; und die Parallele zwiſchen Leib und Seele darf ich alſo dennoch aufrecht erhalten.

Dikazon. Daß die menſchliche Seele nicht mit ihrem Leibe ſtirbt, mußt Du vielmehr, beſter Phyſiokrates, aus der ſchon von Peranor angeführten Erfahrung entnehmen, daß gerade im kränkſten Körper, wenn die Schwingen des Todesengels ihn ſchon umſchweben, der regſte Geiſt, beim Schwinden aller Sinne, ſich kund giebt, und gewiſſermaßen, wie Einer Deiner zu uns übergegangenen Naturphiloſophen ſagt, die Anker für eine ſchönere Heimath lichtet.

Phyſiokrates. Ich ſchließe daraus nur, daß, wenn ſchon der halbe Körper verfault oder überhaupt unfähig geworden iſt,

der Seele als Werkzeug zu dienen, sich die Lebenskraft dann in den noch unversehrten Theil, etwa ins Gehirn, zurückzieht, um dort ein um so kräftigeres Leben zu führen (wie ja der Mangel Eines Sinnes die Schärfe der anderen zu erhöhen pflegt), bis auch dieser Theil der Naturnothwendigkeit erliegt.

Lyas. Selbst in den geistigsten Functionen ist die Seele an den Leib gebunden, und die Organisation des Gehirns die nothwendige Bedingung für die Qualität unserer Gedanken. Aendere ein wenig, mein Dikazon, die Construction und Lage dieser Fibern und Nerven, laß einen Tropfen Wassers in diese Harmonie sich verirren, gleich ist der Gedankengang des Menschen ein anderer, und sein Verstand dahin.

Teleophanes. In der That weiß ich nicht, o Peranor und Dikazon, wie Ihr Eure beiden Gegner bezwingen wollt, da das Princip, aus welchem sie ihre Behauptungen erschlossen, nämlich die Harmonie zwischen Leib und Seele, von Euch selber ist zugegeben worden. Wenn Ihr diese Harmonie aber für auflösbar, für die bloße Erscheinung haltet, als ob im Wesen der Geist auch für sich bestehen könne, so beweist dieß nur, daß Ihr einen Dualismus zwischen Geist und Materie annehmt, wie er seit Platon so recht eigentlich das allgemeine Bewußtsein der Menschheit geworden ist. Materie und Geist sind Euch zwei von einander unabhängige Substanzen, die nur in der Erscheinung verbunden, im Wesen aber durchaus getrennt seien. Wisset, daß der Dualismus die schlechteste aller Philosophien ist; denn sie hat zwei von einander unabhängige Principien, zwei Absolute neben einander, — und das ist doch ein schreiender Widerspruch.

Ich fürchte also, besonders nach Physiokrates' so klaren als eindringlichen Worten, nicht mehr, daß es in diesem Kreise noch Männer geben wird, welche aus dem metaphysischen Argumente der Einfachheit des Immateriellen, der Zusammensetzung der Materie gegenüber, wie Platon und Mendelssohn, die Unauflöslichkeit und Unzerstörbarkeit der Seele, im Gegensatz zur Auflöslichkeit und Zerstörbarkeit des Körpers behaupten wollen.

Viele Freunde. Gewiß nicht!

Teleophanes. Aber denket darum nicht, meine Freunde, daß ich Alles auf Materie und bloße Natur reduciren will. Physiokrates scheint dieß freilich allen Ernstes im Schilde zu führen. Er betrachtet den Geist nur als Natur-Product. Allerdings ist dieß eine nicht zu verkennende Seite desselben. In der Empfängniß zuckt der Blitz des Geistes urplötzlich aus dem befruchteten Schooße des Weibes hervor. Aber der Geist ist ebenso das Zeugende der Natur und der Materie; und das ist das wahrhaftere Verhältniß. Statt also den Geist zum bloßen Corollarium oder auch nur zum Lebensprincipe des Leibes zu machen,

müſſen wir vielmehr die Materie ſelber als einen, und zwar den letzten, Ausfluß des Geiſtes anſehen. Der Geiſt hat die Priorität der Würde vor der Natur. An ſeiner Erſcheinung hat er jedoch immer ſeinen adäquaten Ausdruck; denn ſonſt wäre er ſelber weſenlos.

Dieſe letzte Betrachtung widerlegt aber auch die Hoffnung, daß erſt in einem anderen Leben der Geiſt zur rechten Exiſtenz und Wirklichkeit kommen werde. Denn wenn die Erſcheinung das wahre Daſein des Geiſtes iſt, ſo muß er darin auch ſein wahres Weſen entfalten. Giebt es alſo ein höheres Leben des Geiſtes, als das, was er in dieſer inſtinctartigen Einheit mit ſeinem Leibe führt, und wir auf dieſer Seite — des Gartens geben dieß den Freunden uns gegenüber ſicherlich zu, ſo darf es doch nicht ein anderes doppeltes Leben ſein, wie Ihr es herbeizuwünſchen ſcheint; ſondern es iſt der verklärte Glanzpunkt dieſes Lebens, und nur im Leibe ſelber kann ſich der Geiſt unabhängig von demſelben zeigen. Dieſe Unabhängigkeit tritt bei Phyſiokrates mehr in den Hintergrund; und räume ich ihm auch die Richtigkeit ſeiner einheitlichen Anſchauungsweiſe ein, ſo muß ich doch ſagen, daß er mit ſeiner Verwerfung der individuellen Unſterblichkeit nur die Eine Seite der Wahrheit hervorgehoben hat.

Ideologos. Ich glaube eben in dem Hervorkehren dieſer anderen Seite Argumente zu beſitzen, wodurch ich, jene Mitleidenſchaft von Leib und Seele vollkommen anerkennend, dennoch die wahre Unſterblichkeit zu retten vermag. Meine Methode iſt nämlich: nicht vom ſinnlichen Einzelnen, von dem empiriſchen Gegebenſein eines thieriſchen oder organiſchen Leibes mit ſeinem ſich regenden Inſtinct zu beginnen, ſondern mit dem Allgemeinen, mit dem Abſoluten, kurz mit dem Allleben; und wir wollen ſehen, was daraus folgen wird.

Ich ſage alſo: Der Geiſt iſt das allgemeine Leben, wie es ſich als natürliches Univerſum und paradieſiſcher Zuſtand des urſprünglichen Menſchengeſchlechts ſich ſelber vorausſetzt, um in der Entwickelung der Weltgeſchichte zu ſeinem anundfürſichſeienden Daſein zu gelangen. Die Thaten dieſes abſoluten Geiſtes ſind ewig; denn ſie ſind die nothwendigen Momente und Stufen ſeiner Inhalts-Entfaltung. Die Völkerwanderung, die Franzöſiſche Revolution, kurz jede welthiſtoriſche Begebenheit iſt unſterblich, weil ſie in ihren Folgen unaufhaltſam fortlebt. Wir genießen die Früchte aller dieſer Thaten des Menſchengeiſtes. Und hier reichen wir nicht bloß den Führern, welche dieſe Thaten zuerſt ins Leben riefen, die Krone der Unſterblichkeit hin. Napoleon iſt zwar der Held der neuen Zeit, der aus dem Gedanken eine Umgeſtaltung der Welt praktiſch verſuchte, nachdem Rouſſeau und

Voltaire ſie in der Theorie entwickelt hatten. Aber was wären dieſe Schriftſteller ohne die Bürger-Deputirten und Volksredner, welche ihre Gedanken der ganzen Nation zugänglich, und ſo die Revolution erſt möglich machten? Was wäre vollends Napoleon ohne die Grenadiere, die er zum Siege führte? Sie haben ihm ſeine Siege erſt erfechten helfen.

Hieraus ſchließe ich: Jeder, der ſich an einer großen Begebenheit betheiligt hat, möge ſein Name auf die Nachwelt kommen oder nicht, er hat ſich durch ſeine Thaten eingeſchrieben in die ewigen Annalen der Geſchichte und die Unſterblichkeit errungen. Wenn Phyſiokrates jedem Individuum die Unſterblichkeit entzog, obgleich er es zu einem abſolut Selbſtſtändigen und Iſolirten machte, ſo gewähre ich ſie ihm im Gegentheil durch ſeine Theilnahme am Abſoluten, — dadurch daß es ein eingereihetes Moment deſſelben iſt. Nichts kann untergehen, was den ſubſtanziellen Geiſt an ſich zur Darſtellung bringt.

Phyſiokrates. Darum handelt es ſich jetzt nicht. Schon auf dem Landſitze des Kallilogos iſt verhandelt worden, wie das Allgemeine ewig in den Individuen lebt. Unſere Frage aber iſt, ob das Individuum ſelbſt ewiglich an dieſem Leben Theil habe; und das muß ich, meinen Prämiſſen zufolge, durchaus läugnen.

Ideologos. Da das Individuum die Darſtellung des Allgemeinen iſt, ſo iſt es eben in dieſer Darſtellung als individuell erhalten.

Georgos. Um Vergebung! Deinen Schlüſſen fehlt die Grundlage. Wenn das Individuelle, nach der fünften Theſe des Teleophanes, nur aus der Materie ſtammt, und darin ſcheinen die entgegengeſetzten Kämpfer, Phyſiokrates und Ideologos, übereinzuſtimmen, ſo folgt aus dieſer Anſicht nothwendig der Untergang des Individuums. Umgekehrt, wurzelt das Individuelle, wie wir behaupten, nicht bloß in der Natur, ſondern dürfen wir auch von einer geiſtigen Individualität ſprechen, ſo muß von der Ewigkeit des Geiſtes auf die Ewigkeit des Individuums geſchloſſen werden.

Teleophanes. Man kann zugeben, daß das Princip der Individuation ein doppeltes ſei, und ich ergänze damit meine angegriffene Theſe: einerſeits die Natur in der Race, dem Klima, dem Geſchlecht, der Abſtammung von dieſem Aelternpaare u. ſ. w.; andererſeits aber bildet die Erziehung das Individuum, und das iſt der Geiſt, der in daſſelbe bringt. Durch die Lehre kommt der allgemeine Gedanke als etwas Aeußerliches an das Individuum heran, damit es ſich denſelben aneigne, und ſo ein Repräſentant der Gattung werde. Was dem Individuum nun von der Natur verliehen worden, giebt es der Natur zurück. Wir werden nicht mit den Scholaſtikern fragen, ob wir bei der

Wiederbringung aller Dinge auch alle unſere Haare, Nägel u. ſ. w. wieder erhalten werden: ebenſowenig uns dann, wie Göthe's Mutter, nach unſerem Hochzeitskleide ſehnen. Mit dem Untergange des Materiellen geht auch der Einzelne, dem jenes angehörte, unter. Dieſem Zuſtande nähert ſich der Greis, deſſen Individualität ſich abſtumpft, weil er im Vergehen ſeiner Sinnlichkeit ſich negativ gegen die Materie verhält.

Das zweite die Individualität conſtituirende Element, der allgemeine Inhalt, iſt dagegen die bleibende Kette in dem ſtets wechſelnden Gewebe der individuellen Geiſter. Wenn dieſer Inhalt — die Ideen der Zeit, die Grundſätze der Nation u. ſ. w. — dann aber ſelbſt wieder als ein unterſchiedener in den verſchiedenen Individuen erſcheint, ſo iſt die Quelle dieſes Unterſchiedes der Stoff, und lediglich der Stoff. Dieſelbe Form, das Ideal des Künſtlers z. B., drückt ſich anders aus in einer hölzernen Aphrodite, als in einer marmornen; und aus gutem Leder macht man beſſere Schuhe, als aus ſchlechtem, wie ſchon Ariſtoteles bemerkt. Selbſt alſo beim geiſtigen Inhalt iſt das Princip der Individuation immer die Materie; und ich kann in dieſem Sinne meine angefochtene Theſe vollkommen aufrecht erhalten. Nur wegen des Stoffs iſt das Allgemeine auf mannigfache Weiſe individualiſirt; was auch ſchon die Scholaſtiker wußten. Wie das Individuum aber der Natur ſeinen Stoff, ſo giebt es den geiſtigen Inhalt, den es ſich angeeignet, dem allgemeinen Menſchenbewußtſein zurück.

Georgos. Außer den zwei von Dir angeführten Momenten der Individualität giebt es noch ein drittes. Wir brauchen nur auf die Etymologie des Worts zurückzugehen. Das Individuum iſt, als Atom, das Untheilbare, Unſterbliche, das unauflösliche Princip, in welchem Ideelles und Materielles, Allgemeines und Beſonderes ſchlechthin Eins ſind.

Theologos. Die zwei Seiten, welche Teleophanes am Individuum herausgehoben hat, gehören nämlich nur ſeiner Erſcheinungsweiſe an, und bilden noch nicht das Weſen der Individuation, welches, als das Dritte, eben darin beſteht, daß das Natürliche ſelbſt ins Geiſtige erhoben iſt, und damit an deſſen ewiger Dauer Theil nimmt.

Georgos. Dieſe unverlierbare Durchdringung des Allgemeinen und Individuellen möchte ich auch darin nachweiſen, daß gerade, je kräftiger der Mann das Allgemeine ausdrückt, er deſto individueller iſt. Nur die kräftige Individualität vollbringt große Thaten: d. h. doch wohl geiſtige, im Dienſte der allgemeinen Idee. So daß von Teleophanes nur behauptet, aber keineswegs bewieſen worden iſt: das Individuelle ſei das Materielle.

Teleophanes. Die innige Durchdringung des Allgemei-

nen und Beſonderen, des Ideellen und Materiellen im Individuum läugne ich keineswegs, gebe auch dem Theologos zu, daß in ihr gerade das Weſen des Individuums beſteht. Aber weil beide Erſcheinungsweiſen nothwendig dazu gehören, um das Weſen des Individuums zu bilden, oder vielmehr das geiſtige Weſen des Individuums an ſeiner Leiblichkeit die adäquate Weiſe der Erſcheinung hat (und dieſe Coincidenz iſt eben das Dritte, das ich annehme), ſo kann ich nicht einräumen, daß mit dem Untergang der Einen Erſcheinungsform, des Materiellen, die andere, das Ideelle, ſich noch als daſſelbe Individuum forterhalte. Nur dieſe Verknüpfung, ſo lange ſie dauert, iſt das Individuum; mit ihrer Löſung, weil die Verknüpfung eben das Weſen des Individuums ausmacht, iſt auch das Individuum untergegangen. Sonſt hätten wir dennoch einen aus der Einfachheit — eben jenes Seelenatoms — geſchöpften metaphyſiſchen Beweis für die Unſterblichkeit.

Lyas. Weil Organismus und Allgemeines im Individuum zuſammenflammen, dieſes das Ineinanderſpielen von Natur und Seele iſt, ſo iſt die geiſtige Individualiſirung des Allgemeinen an einen Organismus gebunden, mit deſſen Untergange der geiſtige Inhalt aus ſeiner beſchränkten Form in das unendliche Leben der Gattung übergeht.

Teleophanes. Was dann des Georgos Einwand betrifft, daß der Mann um ſo individueller ſei, je kräftiger er das Allgemeine ausdrücke, ſo iſt dieſe Behauptung ganz richtig. Der Ausdruck des Allgemeinen iſt eben ſeine Ausführung in den einzelnen Geſtalten, in dem Stoffe. Zu dieſer Durchführung, zum Handeln gehört ein kräftiges materielles Daſein, eine ſtarke Individualität, ohne welche der Menſch eine ſchöne Seele bleibt, die aus der verſchwimmenden Allgemeinheit ihrer Ideale nicht herauskommt.

Georgos. Immer haſt Du nicht bewieſen, daß nur das Allgemeine der Geiſt ſei, das Individuelle aber geiſtlos.

Teleophanes. Vielmehr habe ich zugegeben, daß das Individuum dadurch Geiſt iſt, daß es das Allgemeine verwirklicht; aber je reiner es dieſen Geiſt an ſich zur Darſtellung bringt, deſto mehr wird das bloß Individuelle zertrümmert.

Phyſiokrates. In einem gewiſſen Sinne wollen wir den Freunden ja auch, wie unſeres Vorſitzers ſechszehnte Theſe beſagt, eine individuelle Unſterblichkeit zugeſtehen. Wenn der Körper nicht ganz untergeht, wie er denn in ſeinen Elementen fortlebt, ſo, wegen der Harmonie von Leib und Seele, auch dieſe. Das Individuum genießt z. B. als Familienglied die Unſterblichkeit, wie wenn die Züge des Vaters im Sohne ſich erhalten; oder die Kunſt bewahrt ſie uns auf.

Georgos. Nicht dieſe natürliche Individualität meinen

wir, wenn wir vom Individuum ſprechen, ſondern es beſteht in der ideellen Totalität ſeiner Momente.

Ideologos. Auch von dieſem Intellectualismus aus conſtruiren wir Euch, und das thut eben die angeführte Theſe, die individuelle Unſterblichkeit. Kant und Hegel z. B. haben Beſonderes in der Entwickelung des Weltgeiſtes geleiſtet. Nach dieſem ihrem individuellen Charakter ſind ſie unſterblich; und ich kann mir ein Bild von ihrer Individualität entwerfen, wenn freilich auch — die Naſe dabei verloren geht.

Teleophanes. Selbſt die Naſe, des Sokrates z. B., iſt — nach der erſten Unſterblichkeit, auf die uns Phyſiokrates beſchränkt — in ſeiner Büſte, freilich nur der Form nach, erhalten; dieſe Form macht ſie aber doch erſt zur Naſe des Sokrates, denn den Stoff hatte ſchon ſein Organismus ſelbſt öfters gewechſelt.

Hippeus. Auch jene zweite Unſterblichkeit des Intellectualismus iſt nicht die wahre; die wahre individuelle Unſterblichkeit iſt ohne Selbſtbewußtſein nach dem Tode nicht möglich.

Georgos. Dieſes kann eben nur in der ſittlichen Unſterblichkeit gerettet werden. Weil das Individuum ſich einmal als ein Moment des allgemeinen Geiſtes in der Sittlichkeit ausgeprägt hat, ſo iſt es dadurch ewig.

Teleophanes. Sogar dieſe dritte Form ſtellt die individuelle Unſterblichkeit im gewöhnlichen Sinne nicht her; ſie iſt, wie jene beiden erſten Formen, nur eine „uneigentliche" Unſterblichkeit. Ariſtides und Perikles ſind zwar unſterblich in ihrem Zeitalter, indem ſie den ſittlichen Inhalt deſſelben zur Darſtellung gebracht haben; und die Elemente dieſer ſittlichen Unſterblichkeit habe ich ſelbſt in der neunten und den zwei folgenden Theſen angedeutet. Aber wie dieß Zeitalter als eine unmittelbare Exiſtenz verſchwunden iſt, ſo noch mehr die Individualitäten, die darin eine Rolle geſpielt haben. Als ewige Geſtalt iſt das Zeitalter jedoch allerdings unſterblich; es iſt ein nothwendiges Glied in der Entwickelung des Menſchengeiſtes, und ſo nimmt es alle ſeine Individuen, benamte und namenloſe, mit in die Ewigkeit auf. Von dieſem Geſichtspunkt aus aber eine ſelbſtbewußte Unſterblichkeit des Individuums conſtruiren zu wollen, iſt ein verunglückter Verſuch, den ich am ſcharfſinnigſten in einer lateiniſchen Diſſertation eines Schriftſtellers aus dem Volke unſerer öſtlichen Nachbarn ausgeführt finde. Es iſt in ſeiner Anſicht eine ſehr richtige und eine ſehr ſchiefe Seite enthalten. Daß das Individuum mit dieſem Leben vollendet iſt, und nicht mehr ein anderes werden kann, gebe ich ihm vollkommen zu. Daß aber das andere Leben nur ein ewiges Beſchauen des vergangenen ſei, Sokrates z. B. in alle Ewigkeit, als bewußtes Individuum, immer nur wieder daſſelbe thue, was er bei ſeinen Lebzeiten in

Athen gethan, — iſt eine Vorſtellung, von der mir die ungeheuerſte Langeweile ebenſo unzertrennlich ſcheint, als unſerem Leſſing von der Vorſtellung des theiſtiſchen Gottes.

Georgos. Wir wollen auch nicht alle jene uneigentlichen Unſterblichkeiten, die keine ſind; und wenn Du die eigentliche, auf die Du zuletzt zu ſprechen kamſt, bei jenem öſtlichen Fremdling ſo langweilig geſchildert findeſt, laß uns doch lieber von Stern zu Sterne wandern, was auch Deine ſiebzehnte Theſe dagegen haben mag; öffne uns dauernd die Pforten einer unendlich fortſchreitenden Erkenntniß.

Teleophanes. Ich will es nicht urgiren, daß dieſer unendliche Progreß, wo das Individuum immer noch nachholen kann in einer anderen Welt, was es hier verſäumt, weil die Unendlichkeit vor ihm liegt, der religiöſen Vorſtellung von der Vergeltung nach dem Tode ſchnurſtracks entgegen ſteht; und ohne Vergeltung kann ich mir eine individuelle Fortdauer nicht vorſtellen. Bedenke aber Du, meiner von Dir angegriffenen Theſe gemäß, was aus einem Individuum wird, das, ſeinem natürlichen Boden entriſſen, Wurzeln auf einem anderen Sterne, in einer ganz anderen Umgebung ſchlagen ſoll. Es iſt offenbar nicht mehr daſſelbe Individuum. Wenigſtens die Continuität des Bewußtſeins kann unmöglich vorhanden ſein. Es müßte ſich immer wie zwei vorkommen; und das iſt, wie Du aus der Seelenlehre weißt, die Verrücktheit. Das Individuum iſt aus ſeinem Volke, ſeinem Lande, ſeinem Stande u. ſ. w. gar nicht herauszureißen; denn es iſt nur eine beſondere Form, in welche ſolcher allgemeine Inhalt gegoſſen iſt.

Theologos. Das iſt eben, was ich an den Freunden, deren Reigen Teleophanes führt, zu tadeln habe, daß Ihr das Individuum zu einer bloßen Form macht. Das Individuum hat vielmehr am ſittlichen Inhalt ſeinen eigenen Reichthum, den ihm der Tod nicht entreißen kann. Und von dieſem Standpunkt aus möchte ich zwar nicht ſtringente Beweiſe für die individuelle Unſterblichkeit anführen, — ſie ſind meiner Anſicht nach unmöglich, — aber doch die Sache auf eine Höhe der Ueberzeugung bringen, wo ſie mir ziemlich ſicher zu ſtehen ſcheint.

Betrachten wir nämlich den Gang der welthiſtoriſchen Entwickelung, — und ich will hierbei die eigenen Prämiſſen des Teleophanes im erſten Geſpräche aufnehmen, — ſo ſchreitet ſie vom Allgemeinen zum Individuellen vor. Im Anfang der Geſchichte, in Deiner vorhiſtoriſchen Zeit, lebt nur der allgemeine Geiſt; und alle Individuen ſind in der That nur Formen dieſes allgemeinen Geiſtes, Schemen und Schatten ohne eigenes Leben. Obgleich Du nun ſelbſt bei dieſer einzigen Perſönlichkeit des Abſoluten nicht bleiben zu wollen verſprachſt, auch im zweiten Ge-

ſpräche an Chriſti Individualität den Anlauf zu nehmen ſchienſt, die Unendlichkeit des Individuums anzuerkennen, ſo ſehe ich doch jetzt immer klarer, was ich Euch ſchon damals vorwarf, Eure Philoſophie kann dazu ſich nicht erheben; immer verſenkt Ihr wieder das Individuum in die Nacht des Allgemeinen. Und nochmals müßt Ihr es hören, daß Ihr die Spinoziſtiſche Subſtanz zum Höchſten macht.

Mir aber iſt es Ernſt mit der Unendlichkeit des Individuums, ſie iſt das Ziel der Wege des Abſoluten; und das würde ich deutlicher, als Du es in Deiner neunzehnten Theſe gethan haſt, als den Inhalt der dritten Weltzeit bezeichnen. Ich will alſo in der Weltgeſchichte nicht mit dem Allgemeinen enden. Sondern wenn Anfangs das Individuum im Allgemeinen wurzelte, ſo ſcheint mir, daß zuletzt umgekehrt das Allgemeine im Individuum wurzeln müſſe, das Individuum, als unendlich berechtigt, der Boden ſei, aus welchem die Saaten der allgemeinen ſittlichen Verhältniſſe hervorkeimen. Dieſe ſind am Ziele der Geſchichte nicht mehr Vorausſetzungen, ſondern Producte individueller Thätigkeit. Ein Individuum, das aber der Träger des ewigen Inhalts iſt, kann auf dieſe Weiſe unmöglich nicht ewig ſein, weil mit dem Träger auch das Getragene verſchwände; was wider die Vorausſetzung der Ewigkeit des Inhalts wäre.

Meine Ueberzeugung von der individuellen Fortdauer der Seele hat alſo eine moraliſche, praktiſche, keine theoretiſche Grundlage; und die Freunde wiſſen aus unſerer letzten Zuſammenkunft, wie ich mit Kant der praktiſchen Vernunft das Primat ertheile. Ich will darum aber nicht den Kantiſchen Beweis von der Unſterblichkeit, deſſen Mängel ich ſehr wohl kenne, wieder hervorholen. Denn während dieſer Philoſoph die Heiligkeit nur in der unendlichen Dauer für erreichbar hält, wodurch ſie eben unerreichbar wird, ſo behaupte ich, in jeder ſittlichen That erreicht der Menſch die Heiligkeit. Die That, ſagt Ihr ja ſelber auf der anderen Seite, iſt das eigentliche wahrhafte Sein. Nun denn, durch unſere Thaten erringen wir die Unſterblichkeit:

> Hac arte Pollux et vagus Hercules
> Enisus, arces attigit igneas.

Wenn das Individuum den ewigen Inhalt ſich durch ſeine Thaten angeeignet hat, ſo iſt er dann ſo innig mit der Individualität verwachſen, daß dieſe in deſſen Ewigkeit erhoben worden, und fortan, zu ewiger Dauer gefeſtigt, nicht mehr untergehen kann. Denn die Heiligkeit, als das dem Begriffe Angemeſſenſein, iſt eben, wie Ihr wiederum behauptet, die Ewigkeit.

Ideologos. Vortrefflich haſt Du, geliebter Theologos, die Ewigkeit der Thaten verkündet. Jede edle und ſittliche That trägt in der Geiſterwelt ihre ewigen Früchte, welche die Erbſchaft der Nachwelt ſind. Und ſo heißt es ſehr ſchön in der Schrift von den Gerechten: „Ihre Werke aber folgen ihnen nach.“ Doch die Behauptung: „Das Ewige an den Thaten iſt ewig,“ iſt eigentlich nur ein identiſcher Satz. Wenn Du aber durch einen Trugſchluß, den die Logiker Erſchleichung nennen, den ganzen Apparat der Endlichkeit, der zeitlichen Umgebung, die mit einer ſolchen ewigen That verbunden iſt und ihr allerdings erſt die Mittel ihres Hervortretens darbietet, mit in die Ewigkeit hinüber ſchleppen willſt, ſo muß ich aufs Entſchiedenſte einem ſolchen Verfahren entgegentreten. Denn es iſt um kein Haar beſſer, als der kindiſche Wunſch von Göthe's Mutter. Durch die That hat das Individuum ſich eben verallgemeinert, verewigt. Der Inhalt, der zunächſt nur ins Subject eingeſchloſſen war, iſt objectiv geworden und in den Complexus des Weltzuſtands eingetreten, um dort, wie der Dichter ſagt, „fortzeugend immer Neues zu gebähren.“ Das Inſtrument aber, wodurch ſo Hohes zu Stande kommt, das Individuum, reibt ſich ab in dem Kampfe mit der Außenwelt; und ſein Werk iſt um ſo vollkommener, je weniger das Individuum vom Seinigen hinzugethan hat. Den Künſtler über das Kunſtwerk vergeſſen, iſt das Ziel jeder wahren Kunſt. In Raphaels Sixtiniſcher Madonna, in ſeiner Verklärung Chriſti tritt uns die Sache ſo mächtig entgegen, daß ſein perſönliches Leben, ſeine Schwächen, ſeine Liebſchaften ganz vergeſſen werden. Sokrates' und Chriſti Werke ſchlugen erſt durch, als ihre Urheber die Zeitlichkeit verlaſſen hatten. Nur ein Schluck aus dem Becher des Letheſtroms öffnet die Pforten der Unſterblichkeit.

Theologos. Das iſt abermals eine Eurer ewigen Täuſchungen, daß Ihr das Individuum zum Mittel herabſetzt, während es doch der alleinige Selbſtzweck iſt.

Teleophanes. Richtig! und ſehr gut und ganz mir aus dem Herzen haſt Du geſprochen, als Du das Ziel der Weltgeſchichte im Anerkennen der Abſolutheit des Individuums ſetzteſt. Wir werden wohl in der Folge noch darauf zurückzukommen, die Gelegenheit haben. Aber, ich frage Dich, kannſt Du darunter die Abſolutheit jedes empiriſchen Individuums, oder mußt Du nicht vielmehr die Abſolutheit der Individualität überhaupt darunter verſtehen? Die Orientaliſchen Individuen ſind weit davon entfernt, ein Bewußtſein der Abſolutheit in ſich zu tragen. Der Grieche träumt in ſchöner Selbſttäuſchung der jugendlichen Phantaſie die Selbſtſtändigkeit des Individuums. Der Römer ſpreizt ſich zur abſtracten Freiheit der juriſtiſchen Perſon, wie ich ſie in meiner achten Theſe beſchrieben habe, auf. Iſt in allen die-

ſen wohl, ſo lange ſie die Heiterkeit des Daſeins genoſſen, eine Spur von der Tiefe des Chriſtenthums, worin das Individuum ſich in den Schooß der Gottheit birgt und das unendliche Weſen an demſelben Menſch wird, anzutreffen? Einen Confucius, Cyrus, Alexandros oder Ulpian, — willſt Du ſie nun wirklich nach ihrem Tode zu dieſer Reife des Bewußtſeins fördern? und ſind ſie dann noch, was ſie im Leben waren? Müſſen ſie nicht in der That ihr ganzes Sein in den Letheſtrom verſenken, wenn ſie werden ſollen, was Du ihnen zumutheſt? Wo bleibt dann aber die Continuität des Bewußtſeins, das von Hippeus geforderte: Ille ego, qui quondam. Bedenke ferner, daß ſelbſt uns Chriſten die Unſterblichkeit nur verheißen iſt, inſofern wir Eins in Chriſto, und durch ihn mit dem Vater ſind, alſo nicht getrennt, ſondern als Glieder an dem Leibe, deſſen Haupt er iſt.

Mit einem Worte alſo: Am Ende der Zeiten, in der nachhiſtoriſchen Weltperiode wird das Individuum (d. h. die jedesmal Lebenden) in ſeinem Leben das Bewußtſein der Abſolutheit haben, weil es ſich zum abſoluten Ausdruck und thatkräftigen Träger des unendlichen Inhalts gemacht hat, wiewohl dieß zu allen Zeiten mehr oder weniger der Fall iſt. Aber je vollkommener es geſchehen wird, um ſo gleichgültiger wird der Einzelne gegen ſeine beſondere, ihn von Anderen auszeichnende Eigenthümlichkeit ſein, weil dieſe ſelber, wie der Meiſter ſagt, um ſo gleichgültiger geworden iſt, um ſo geringfügiger erſcheint, und um ſo weniger in den Vordergrund tritt.

Drei Sätze ſind es hiernach, die ich, unſerem Theologos theils beiſtimmend, theils entgegentretend, behaupte: erſtens, das Individuum iſt Zweck; zweitens, ſeine Ewigkeit genießt es in einer beſtimmten Zeit, da nicht der Progreß ins Unendliche, ſondern das Entſprechen von Begriff und Realität das Merkmal der Ewigkeit iſt; drittens, die Continuität des empiriſchen Bewußtſeins zwiſchen Dieſſeits und Jenſeits des Grabes iſt unmöglich herzuſtellen, und nur ein Gebilde der Phantaſie. —

Doch warum erhebſt Du bei dieſen Worten Dich ſo plötzlich von Deinem Seſſel? Du eilſt doch nicht etwa deßwegen davon, um unſeren Reden mit Hülfe obrigkeitlicher Vorſorge durch die beliebte Auflöſung der Verſammlungen Einhalt zu thun?

Dikazon. An die Stelle des verſtummenden Theologos habe ich mir vom Vorſitzer das Wort erbeten, um als zweiter Kämpfer in die Arena zu treten. Ganz recht iſt es dem Theologos geſchehen, nach ſo kurzem Streite ſchon aus dem Sattel gehoben worden zu ſein. Denn wer ſich ſelber aufgiebt, den halten die Anderen nicht. Wer von ſeiner eigenen Ueberzeugung ſagt, daß ihr ſtringente Beweiſe fehlen, der traut ihr nicht, theilt

ſie vielleicht nur aus Convenienz, und wird ſich vom leichteſten Winde bald auf die andere Seite ſchieben laſſen.

Ich will deßhalb eine ganze Schlachtordnung von Beweiſen für die individuelle Unſterblichkeit anführen, ohne weder die verbrauchten ontologiſchen der vormaligen Verſtandes-Metaphyſik, noch die modernen moraliſchen des Kantiſchen Kriticismus zu Hülfe zu nehmen.

Vorher erlaube ich mir aber noch eine allgemeine Bemerkung, nämlich die, daß ich es nur billigen kann, wenn Teleophanes in einer ſeiner früheren Schriften den Gegenſtand, der uns jetzt beſchäftigt, die Unſterblichkeit der Seele, in Verbindung gebracht hat mit einer anderen Lehre, der Perſönlichkeit des Abſoluten. Denn mit der einen ſteht und fällt allerdings die andere. Wenn das abſolute Princip nur die Spinoziſtiſche Subſtanz iſt, ſo iſt der endlichen Subjectivität keine jenſeitige Exiſtenz zu geſtatten, da nicht einmal eine unendliche Subjectivität Platz greifen kann. Wenn dagegen das Princip ſelbſt abſolute Subjectivität iſt, ſo ſcheint damit der Subjectivität ſelbſt die Würde der Abſolutheit zuzukommen. So verſtehe ich wenigſtens mit meinem verehrten Lehrer, den Du den Nachbar der Sarmaten nennſt, des Meiſters Ausſpruch, daß das Abſolute nicht ſowohl die Subſtanz, als ebenſoſehr das Subject ſei. Nicht alſo aus dem geſchichtlichen Argument des Theologos, daß das Subject das Ziel der Entwickelung ſei, will ich ſeine Ewigkeit ableiten; ſondern vielmehr daraus, daß es ſchon im Principe als deſſen weſentliches Attribut enthalten iſt.

Zu dieſem mehr metaphyſiſchen Grunde möchte ich nun noch fünf andere hinzufügen, welche theils hiſtoriſcher, theils ſittlicher Natur ſind. So Vieles ſpricht für die Unſterblichkeit der Seele.

Erſtens, meine Freunde, dürfen wir ein Argument nicht unberührt laſſen, welches beſonders von Cicero hervorgehoben und eine Lieblingswendung dieſes allerdings mehr populären Schriftſtellers iſt. Ich meine: den übereinſtimmenden Glauben aller Völker, den consensus gentium. In der That, überall, wo man ſich auch umſieht, haben die Völker von dieſem irdiſchen Leben auf ein anderes hingeſchaut, in welchem die Seele fortdauere; und daraus erklärt ſich auch die Sorgfalt, welche ſie auf die Beſtattung ihrer Todten verwendeten, und die faſt um ſo größer wird, je tiefer wir ins graue Alterthum zurückſteigen. Sollte die ganze Menſchheit ſich in dieſem Glauben geirrt haben? Unmöglich! und ich halte mit Deinem Ariſtoteles dafür, daß, was Alle annehmen, nicht der Irrthum ſein kann, ſondern Wahrheit in ſich ſchließen muß.

Wenn zweitens die Seele nicht unſterblich wäre, ſo wäre

das Leben eine Qual, und wir müßten mit Faust, dem tragiſchſten Helden der modernen Dichtkunſt, in die Verzweifelungsworte ausbrechen, daß es beſſer für uns geweſen wäre, nie geboren zu ſein. Auf die Behauptung des Epikuros, daß der Tod uns nichts Fürchterliches ſein könne, weil wir und der Tod uns eben nicht begegnen, der Tod nicht iſt, wo wir ſind, und wo wir nicht ſind, der Tod iſt, läßt ſchon Cicero mit Recht den Mitunterredner im erſten Buche ſeiner Tusculaniſchen Unterſuchungen erwiedern: Nicht zu ſein, nicht mehr die Empfindung des Seins zu haben, nachdem man die Heiterkeit des Daſeins genoſſen, das iſt eben der Gipfel des Elends. Warum klammert Egmont bei Göthe ſich ſo krampfhaft an die ſüße Gewohnheit des Lebens an? Weil er es kannte, und nun, da er deſſen Werth erkannt, verlieren ſollte. Wer nicht geboren worden, iſt nicht und kennt nichts, und hat alſo auch nichts zu verlieren. Aber dieſer Vernichtung meines Seins, die Du uns in Ausſicht ſtellſt, kann ich nicht ſo ruhig entgegenſehen, als jener andere erwähnte Göthe'ſche Held, der die giftige Schaale auszuſchlürfen im Begriff iſt,

und wär's auf die Gefahr, ins Nichts dahinzufließen.

Ich geſtehe, es liegt etwas Teufliſches in dieſem Ausſpruch, mit dem ich mich nie befreunden konnte.

Läugneſt Du die Fortdauer der menſchlichen Seele nach dem Tode, was hat drittens der Menſch vor dem Thiere voraus? Ihr Unterſchied iſt dann gänzlich verſchwunden. Die Thiere werden geboren, leben, friſten die Exiſtenz ihres organiſchen Leibes, und ſterben, kehren wieder zu Staub zurück. Theilt der Menſch dieß Loos, dann lieber ein Thier ſein, als ein Menſch! Denn das Thier iſt zufrieden im Kreiſe dieſer ſeiner bloß ſinnlichen materiellen Exiſtenz. Es entſpricht ſeiner Gattung beſſer, als der Menſch, welcher eben in dieſem Leben den Forderungen des Geiſtes nicht genügt, während das Thier Alles leiſtet, was die Natur von ihm verlangt, um es zu einem adäquaten Exemplar ſeiner Gattung, d. h., Deiner Sprechweiſe gemäß, ewig zu machen. Warum, da die ganze Natur uns die ſchönſte Harmonie zeigt, in der höchſten Geſtaltung des Univerſums, in der Perle der Schöpfung, kurz im Menſchen ſolchen ſchreienden Widerſpruch annehmen?

Viertens wären nach Deiner Theorie einer Quaſi-Unſterblichkeit nur berühmte Männer dieſes Guts theilhaftig; das ignobile vulgus, der unbekannte Haufe der Menſchen ſänke in die Nacht der Vergeſſenheit zurück und Niemand behielte eine Spur ihres Daſeins. Wie willſt Du dieß mit den Grundſätzen der ewigen Gerechtigkeit in Uebereinſtimmung bringen, die eben ſelbſt die Talente verſchieden ausgetheilt hat, und nun Die-

jenigen noch ſo hart mit der Vernichtung beſtrafen würde, die ſie ſelbſt dazu beſtimmt hat, im beſcheidenen Kreiſe, entfernt vom Geräuſch des großen Welttheaters, nicht unwichtigere, aber um ſo ſchwerere Pflichten zu erfüllen, als ſie eben den Lohn der Anerkennung bei Mit- und Nachwelt nicht zu gewärtigen haben? Ich laſſe hier das gewöhnliche Argument von der moraliſchen Vergeltung nach dem Tode, ohne welche die göttliche Gerechtigkeit nicht beſtehen könne, gänzlich fort. Denn ich ſehe ein, daß die Philoſophen hierin einen vollſtändigen Sieg über die Theologen davon getragen haben, und dieſe ſelbſt ſich der Gründe der Philoſophie nicht mehr entſchlagen können, daß das Gute und Böſe ſeine Belohnung in ſich ſelbſt finde, daß die Ausſicht auf eine künftige Seligkeit ein egoiſtiſcher Handel wäre, Tugend und Glückſeligkeit ein und derſelbe Begriff ſeien; und was Teleophanes und der Dogmenſtürmer ſonſt noch hierüber Treffliches geſagt haben.

Was ſoll endlich fünftens aus den armen Kindlein werden? Sie ſind nach dem Evangelium, eben wegen der Reinheit ihres Gemüths, des Himmelreichs vergewiſſert worden. Und nun willſt Du auch ſie in den Abgrund der Vernichtung ſchleudern? Müßten ſie nicht gerade für die Kürze ihres Erdenlebens einen Erſatz in einem anderweitigen Daſein finden? Oder ſoll der Keim zu einem ſo unendlichen Sein, wie er in eines jeden Menſchen Bruſt gelegt iſt, bei ihnen nun ganz erſtickt werden, ohne nur einmal zur bewußten Ahnung zu kommen? Wenn ich vorhin die Gerechtigkeit des Abſoluten in Anſpruch nahm, um Allen die Glückſeligkeit des ewigen Lebens zu ſichern, ſo muß ich, um ſie den Kindern zu erkämpfen, an die Weisheit der höchſten Vernunft appelliren. Wie iſt es möglich, im Gebiete des Geiſtes ſo zweckloſe Productionen zu geſtatten, wie das Leben der Kinder iſt? Die Natur handelt blind, und von dem Uebermaß der Blüthen-Fülle, die ſie uns jeden Frühling bietet, reicht uns der Herbſt nur die wenigſten als goldene Früchte dar. Darf dieſer blinde Zufall auch im Reiche des Geiſtes ſein Spiel treiben? Und ſind wir nicht beſſer, als abfallende Blätter der Bäume, mit denen der Vater der Dichtkunſt der Menſchen Geſchlechter verglichen hat?

Teleophanes. Ganze Schanzkörbe von Gründen haſt Du ja gegen die Baſtionen meines Syſtems zuſammengeſchleppt; und ich werde verſuchen, in ebenſo zuſammenhangender Rede, als Du Deine Gründe vorgetragen, ſie nun auch mit den Waffen der Dialektik zu widerlegen.

Dikazon. Wäre es nicht beſſer, daß Du einzeln auf jeden meiner Gründe antworteteſt, um mir die Gelegenheit zu laſſen, für jeden Punkt beſonders zu repliciren? Sonſt würden wir

aus den langen Reden, die Deinem Sokrates ſo ſehr verhaßt ſind, nicht herauskommen.

Teleophanes. Gern will ich in meiner doppelten Eigenſchaft, als Vorſitzer und als Kämpfer, Deinem Wunſche willfahren, wiewohl ich dadurch in den Nachtheil komme, vor den Augen der Freunde mehrere Deiner Angriffe längere Zeit unbeantwortet zu laſſen. Vom Eingang Deiner Rede denn alſo zuerſt einige Worte.

Wenn Du mir als Beweggrund dafür, daß ich in einer früheren Schrift die Unſterblichkeit der Seele mit der Perſönlichkeit des Abſoluten verbunden habe, unterlegſt, daß die Eine Lehre mit der anderen ſteht und fällt, ſo möchte ich dieſer Auffaſſung auch ſachlich entgegentreten. Ich kann mir wohl denken, daß Jemand die abſolute Vernunft als abſolutes Subject ſetzt, ohne die endliche Subjectivität darum als ewig zu behaupten. So gut, wie mir auch der umgekehrte Fall nicht unmöglich ſcheint, daß ein Philoſoph, der zur Erkenntniß der Unendlichkeit der Subjecte als der letzten Zwecke des Univerſums gekommen iſt, nun keinen Platz mehr, weder im Himmel noch auf Erden, für eine überweltliche abſolute Subjectivität findet. Ja, ich habe ſogar Grund zu glauben, daß Manche von Denen, welche der äußerſten Linken unſerer Schule angehören, bei ihrem ausgeſprochenen Atheismus, der ein Abſolutes weder als Subject, noch auch nur als Subſtanz geſtatten will, nun eben (denn irgend ein Abſolutes kann keinem Syſteme gänzlich fehlen) dieſe Abſolutheit in die endlichen Subjecte verlegen, ihnen unendliche Dauer gewähren, und einem jeden den Werth „des Einzigen" beilegen. Wenn dieß Reſultat ſo als das Ende der religiös-philoſophiſchen Bewegung der Menſchheit erſcheint, ſo ergiebt ſich als ihr Anfang die Annahme einer einzigen jenſeitigen abſoluten Subjectivität, welche den anderen Subjecten gar keinen Platz übrig läßt. Alſo, ſiehſt Du, iſt auch hier die Trennbarkeit der beiden Lehren zum Vorſchein gekommen.

Nichtsdeſtoweniger haſt Du nichts Alltägliches und Ungehöriges geſagt, ſondern was die Grundlage der Anſchauungsweiſe des ganzen Chriſtenthums iſt. Dieſes nämlich, vom Standpunkt des Dualismus ausgehend, deſſen Ueberwindung ein bloßes Sollen bleibt, läßt aus einem außerweltlichen Subjecte innerweltliche Subjecte hervorgehen, damit ſie eine Zeit lang ihr Weſen außer ihm und gegen einander treiben, bis ſie wieder zu einer gewiſſen Vereinigung durch die aufgehobene Trennung eines Himmels und einer Erde gelangen, ohne jedoch — merkwürdiger Weiſe — die einmal durchgemachte Aeußerlichkeit und Selbſtſtändigkeit zu verlieren. Das iſt das ganze Neſt von Widerſprüchen, um mich eines Kantiſchen Ausdrucks zu bedienen, in das die chriſtliche

Weltanſchauung verfällt. Denn es iſt offenbar, daß durch die Rückkehr der vielen Individuen ins Geiſterreich, wo, wie Angelus Sileſius ſingt, alle Heiligen Ein Heiliger ſind, ſie nur die Einheit der abſoluten Perſon bilden. Ich bin alſo allerdings der Anſicht, daß die Perſönlichkeit des Abſoluten und die Unſterblichkeit der Seele Eine und dieſelbe Idee, aber von den beiden verſchiedenen Seiten ihrer Erſcheinung angeſehen, ſind. Die Perſönlichkeit des Abſoluten iſt das ſich in jedem einzelnen Subjecte perſonificirende Gute, Wahre und Schöne. Die Unſterblichkeit der Seele bedeutet das wahre Weſen jedes einzelnen Subjects, das ſich aus dieſer Erſcheinung wieder zurückzieht und die Exiſtenz des beſonderen Individuums überdauert. Dieſe Verknüpfung beider Lehren nannte ich in der von Dir angeführten Schrift, ſo wie in meiner dreizehnten Theſe, die ewige Perſönlichkeit des Geiſtes. Denn die Identität des weſentlichen Inhalts in der Reihe der ihn verſchieden darſtellenden Subjecte iſt die Continuität des abſoluten Bewußtſeins und des Bewußtſeins des Abſoluten. Aber das nennt Ihr dadrüben eine Schein-Unſterblichkeit; und wir ſcheinen noch nicht an den Punkt gekommen zu ſein, wo wir die Wahrheit, welche ich die Ewigkeit des Geiſtes nenne, unverhüllt zur Darſtellung bringen könnten.

Ich wende mich alſo zu den dem Kreiſe der Erſcheinungen angehörenden Gründen, durch die Ihr Eure Schein-Unſterblichkeit retten wollt. Denn in der That iſt dieſe unendliche Dauer eines endlichen Sinnenweſens ein weſenloſer Schein der Phantaſie, zu deſſen Aufrecht-Erhaltung Du Alles zuſammengefaßt haſt, was Dir von dem alten Rüſtzeug nur irgend wie noch brauchbar ſchien.

Zuerſt will ich aber Dein erſtes Argument widerlegen. Du ſprichſt von einer Uebereinſtimmung aller Völker. Unterſuchen wir, ob ſie vorhanden iſt.

Wenn wir nun bei den Chineſen beginnen, ſo ſehen wir dieſelben alle Jahr das Feſt der Vorfahren feiern, wo die ganze Familie im Saal der Vorfahren ſich verſammelt, und dort in Erinnerung an dieſelben zubringt. Für jeden Verſtorbenen hängt ein Täfelchen an der Wand; und dieſe dürre Chronik iſt das Einzige, was die Mnemoſyne von dem armen Ahnen übrig gelaſſen hat, — ſeine ganze Unſterblichkeit. Denn das Höchſte iſt ja, einer Chineſiſchen Secte zufolge, ſich in den Abgrund der ewigen Vernunft hinabſtürzen, um dort ſeine Individualität und alles Endliche, womit man im Leben behaftet iſt, aufzugeben. Findet ſich hier nicht die Schein-Unſterblichkeit der Erinnerung, die Ihr uns vorwerft, ſchon bei dem älteſten Volke der Erde ausgeſprochen? Und wo bleibt da Euer ſo ſehr geprieſener consensus gentium?

Fragen wir dann die so sehr gerühmte Indische Weisheit, so steht es darin um die individuelle Unsterblichkeit nicht besser. Denn während der Chinese, in stummer Resignation, der Vernichtung seines Selbsts gelassen zuschaut, so wünscht der Indier sie in dem Maße, daß er sogar fürchtet, sie könnte nicht eintreten. Der Mensch, der nicht in religiöser oder philosophischer Contemplation zugebracht, könne dem Schicksal nicht entfliehen: „der furchtbaren Veränderung" anheimzufallen. Das heißt: Wer sich sinnlichen Neigungen und der Zerstreuung des praktischen Lebens hingegeben oder Verbrechen begangen hat, müsse der Seelenwanderung unterliegen; seine Seele fahre in einen Schakal oder in ein anderes Thier. Es liegt in dieser Vorstellung ein gänzliches Verkennen der menschlichen Individualität; eine menschliche Seele kann keinen thierischen Leib zu ihrem Organe haben, so wenig als die Baukunst, wie Aristoteles sich ausdrückt, in die Flöten fahren kann. Der Widerspruch der Seelenwanderung ist der ungeheure, daß das Individuum sich in seiner Kreuzigung noch fühlen soll. Die Unsterblichkeit der Seele halten die Indier auf diese Weise für die höchste Qual, der sie nur durch die Theorie entgehen zu können hoffen: dadurch daß sie alle Formen der Natur erkennen, um die Freiheit über sie zu erlangen, nicht mehr Einer einzelnen unterworfen zu sein. Die höchste Seligkeit ist ihnen also, der furchtbaren Veränderung entnommen zu sein; so daß das Ich und das Bewußtsein schwinde, und die Seele das Allgemeine rein in sich abspiegele, wie ein klarer Bach den Kieselgrund, über den er rollt.

Die Perser scheinen das erste Volk gewesen zu sein, in welchem eine Ahnung von bewußter Unsterblichkeit des Einzelnen auftauchte; und zwar in ihrer Geister- und Engellehre. Aber auch hier ist es nicht sowohl das irdische Individuum, als solches, sondern vielmehr die individualisirte Idee desselben, (was das Mittelalter den astralischen Geist nannte), die über den Tod hinausdauert.

Auch die Juden sind erst nach der Babylonischen Gefangenschaft, also durch die Perser, zu einer Unsterblichkeits-Lehre gekommen, während in ihren älteren Schriftwerken keine Spur davon anzutreffen ist, und Ausdrücke, wie: „bei seinen Vätern versammelt sein", oder „in die Grube fahren", u. s. w. sich nur auf die Bestattung der Todten beziehen, wenn man auch fälschlich daraus die Seelen-Unsterblichkeit hat ableiten wollen.

Das zuletzt anzuführende Volk des Orients, die Aegyptier, besitzen in der von den Indiern aufgenommenen Lehre der Seelenwanderung nur eine sehr uneigentliche Unsterblichkeit. Denn was kann zwischen einer Menschen- und einer Ibis-Seele für eine Continuität des Bewußtseins stattfinden? Durch die lange Dauer

des Leibes in der Einbalſamirung zur Mumie und das Todtengericht der Lebenden über die Verſtorbenen wird das Individuum aber nur in ſeinen äußeren Formen oder in der ſubjectiven Erinnerung der Anderen erhalten, folglich treten auch hier nur die von der anderen Seite für keine angeſehenen Unſterblichkeiten ein.

In Griechenland, wo die individuelle Freiheit zum erſten Male hervortritt, erblüht daher auch erſt der Glaube an die Fortdauer der einzelnen Seele. Aber in wie verkümmerter Geſtalt! Schon im Leben iſt nicht die Seele, ſondern der Körper das Selbſt des Menſchen, indem der Zorn des Achilleus, nach dem Sänger deſſelben,

— viel tapfere Seelen der Heldenſöhne zum Ais
Sendete, aber ſie ſelber zum Raub ausſtreckte den Hunden.

Und was ſind nun dieſe Seelen im Orcus? Manen, Schatten, bewußtlos umherſchleichende Phantaſie-Gebilde, ohne Selbſtbewußtſein und Leben, die den Odyſſeus erſt erkennen und Sprache erhalten, nachdem er ſie das Blut der Opferthiere trinken ließ. Ja, der Könige Schatten, ſagt Achills Seele zum Freunde, ſind unglücklicher als Tagelöhner auf der Erde. Solche Unſterblichkeit iſt alſo kein beneidenswerthes Loos, nicht das, was die Freunde, was namentlich Dikazon darunter verſtanden wiſſen will. Die Uebereinſtimmung aller Völker, die Du behaupteteſt, iſt alſo nicht vorhanden. Bis zu den Griechen wenigſtens hat kein Menſch, etwa Sokrates in ſeinen Mythen und Die um ihn ausgenommen, eine leiſe Regung von den Hoffnungen gehabt, welche jetzt gemeinhin unter den Menſchen über das Jenſeits verbreitet ſind.

Die Römer haben keine Originalität in dieſer Lehre; der Ciceronianiſche Traum des Scipio copirt nur den Platoniſchen Sokrates.

So fängt erſt mit dem Chriſtenthum die Vorſtellung an, in der die Freunde gleichfalls ſich als einer letzten ergehen. Alle chriſtlichen Völker, das will ich zugeben, haben die Lehre von der Fortdauer des Individuums nach dem Tode angenommen. Das kann man aber keineswegs einen consensus gentium nennen. Vielmehr zeigt ſich hier die Nichtübereinſtimmung der Chriſten mit allen gentes, d. h. gentiles oder Heiden. Dieſe Lehre iſt das Specifiſche des Chriſtenthums, das dann freilich auch in den Muhamedanismus, dieſen Orientaliſchen Abklatſch des Chriſtenthums, übergegangen iſt. Erſt das Chriſtenthum, ſich vom ganzen übrigen Weltbewußtſein unterſcheidend, lehrt die Unendlichkeit des Individuums. In ihm iſt es allgemeine Weltvorſtellung geworden, daß, wie der Meiſter von ſeinem philoſophiſchen Standpunkt rühmt, nicht ſowohl die Subſtanz, ſondern ebenſoſehr das Subject das Abſolute ſei. Das Individuum iſt ſo der Gegenſtand der göttlichen Sorgfalt, ſeine ewige Seligkeit der Endzweck

der Vorſehung geworden. Aber ſelbſt in dieſer Anſchauung iſt das Individuum mit dem Tode fertig oder vollendet. Es kann ſich nicht mehr ändern, fortſchreiten, beſſern. Die Reihe ſeiner Thaten im Leben macht das ganze Individuum aus, wie unſer Lehrer ſagt. Nach dieſen Thaten wird es gerichtet, und dafür beſtraft oder belohnt. Das individuelle Thun iſt alſo am Individuum getilgt; es iſt kein Individuum mehr, als nur, wie jener Fremdling aus Oſten auch meinte, in der Beſchaulichkeit ſeines vergangenen Lebens. Die Individuen ſind, wie in Dante's göttlicher Komödie, zur Unbeweglichkeit verdammt und in das bloße Reich der Vorſtellung erhoben.

Dagegen hat ſich nun ſeit der Verbreitung der Reflexions-Philoſophien der Subjectivität, wie ſie der Meiſter nennt, durch die Kantiſche und Fichte'ſche Philoſophie der Glaube an ein ſtetes Fortſchreiten des Individuums von Stufe zu Stufe, von Tugend zu Tugend, von Erkenntniß zu Erkenntniß aufgethan, da es eine Unendlichkeit vor ſich habe, um immer vollkommener, ſeliger, göttlicher zu werden, dem Ziele ſich immer mehr anzunähern. Aber ich möchte Kant und den Freunden gegenüber in ihren Hoffnungen rathen, ſich dieſes Ziel vom Leibe zu halten, in tantaliſcher Qual das Waſſer des Lebens, wonach ſie dürſten, die Frucht der Erkenntniß, nach der ſie die Hand ausſtrecken, nicht zu berühren. Denn durch die erreichte Vollkommenheit iſt das Individuum das Abſolute geworden, und hat aufgehört, dieſes Individuum zu ſein. Vor nichts muß dieſes Streben ſich alſo mehr in Acht nehmen, als davor, das zu erreichen, wonach es ſtrebt, da mit dem erreichten Ziele wunderbarer Weiſe alles das, um weßwillen die ganze Anſtrengung geſchah, ins Entgegengeſetzte umſchlägt. Die einmal erreichte Heiligkeit macht das Poſtulat der unendlichen Dauer des Individuums unnütz, und ſeine Selbſtſtändigkeit zu Nichte.

Der Widerſpruch des unendlichen Progreſſes zeigt ſich ſo in dieſer Unſterblichkeitslehre in ſeiner kraſſeſten Geſtalt; und keineswegs kann ich finden, daß alle Völker in denſelben gefallen ſind. Es iſt im Gegentheil eine ganz junge Anſicht, jenes Leben nur ſo für eine Fortſetzung, ein Weiterſpinnen des erſten anzuſehen, ja für das eigentliche Leben, deſſen bloßes Vorſpiel das gegenwärtige im irdiſchen Jammerthal ſei, worüber man ſo ſchnell als möglich hinwegzukommen habe. Dieſe Vorſtellung eines ſteten Fortſchritts der Individuen ſetzt die von Fontenelle in einem Geſpräch mit einem ſentimentalen Frauenzimmer zuerſt behauptete Vielheit der Welten voraus, die ganz ohne Beziehung auf einander eine neben die andere in den unendlichen Raum geſtreut ſind, um die Oerter der verſchiedenen Ausbildungsſtufen abzugeben. Da zöge ich denn doch die gleichfalls hetero-

dore Anſicht des Origenes vor, der eine Succeſſion von Welten in der Zeit annahm, in deren jeder die Individuen nach dem Verdienſte, welches ſie in der früheren hatten, geordnet wären; was wenigſtens auf einen Geſammtzuſtand deutet und den Gedanken der Einheit der Welt nicht verletzt.

Dikazon. Ich gebe Deiner hiſtoriſchen Erörterung darin vollkommen Recht, daß vor dem Chriſtenthum die Menſchheit noch nicht zum Bewußtſein der Unendlichkeit des Individuums gekommen war, ohne dieſe abſolute Bedeutung des Individuums alſo auch die individuelle Unſterblichkeit nicht in ihrer Wahrheit hervortreten konnte.

Teleophanes. Damit giebſt Du ſelbſt den Beweis für dieſe Lehre auf, den Du aus dem consensus gentium ſchöpfen wollteſt.

Dikazon. Keineswegeſ! Ich behaupte vielmehr, daß die Unſterblichkeitslehren aller vorchriſtlichen Völker mehr oder weniger deutliche Ahnungen und Spuren der wahren Lehre enthalten, welche dann im Chriſtenthum in ihrer ganzen Reinheit und Klarheit hervorgetreten iſt. Denn überall iſt der Anſatz dazu genommen, dem geſtorbenen Individuum eine neue Hülle, einen neuen Leib zu verſchaffen, ſei es als Thiergebilde, Schattengeſtalt oder Mumie, um darin die Individualität, die eben an die Natürlichkeit gebunden iſt, erhalten ſehen zu können.

Teleophanes. Ganz richtig! Dieſer Verſuch mißglückt aber allen vorchriſtlichen Völkern. Um die Individualität zu erhalten, erfinden ſie eben in ihrer Phantaſie allerhand Mittel, welche dieſelbe vielmehr untergraben. Denn ein Menſch und eine Ameiſe oder ein Wolf, wenn nun auch die Eigenſchaft der Arbeitſamkeit oder Gefräßigkeit gemeinſam iſt, kann doch nicht, wie der Platoniſche Phädon will, ein und daſſelbe Individuum ſein; und noch weniger iſt der Schatten in der Unterwelt oder die Mumie in den Apotheker-Büchſen ein und daſſelbe Individuum mit dem Verſtorbenen. Im erſten Falle, der Seelenwanderung, iſt nur die allgemeine Qualität, nicht das Individuelle, im anderen nur der Leichnam des Individuums übrig geblieben. Das Allgemeine lebt freilich ewig im Geiſte; und dieſe Ewigkeit des Geiſtes haben jene Völker geahnt, als ſie ihre Vorſtellungen über die Unſterblichkeit bildeten. In den Mythen aller Völker iſt alſo wohl die Ewigkeit des Geiſtes, nicht aber die individuelle Fortdauer nach dem Tode angedeutet. Für mich, nicht für Dich ſpricht der consensus gentium. Jedoch hat auch die Lehre von der Ewigkeit des Geiſtes immer nur erſt im Chriſtenthum, weil darin das Individuum unendlichen Werth erhielt, zum Bewußtſein kommen können. Aber weil die Religion überhaupt die Wahrheit nur in der Form der Vorſtellung — des Ahnens und Glaubens

— hat, ſo reißt ſie die Ewigkeit, als den Gedanken der Coincidenz des Begriffs und der Realität, in die Unendlichkeit der Zeitdauer auseinander, in welcher die Realität ſich fortwährend dem Begriffe angemeſſen machen ſoll, aber eben darum es nie iſt. Um dieſe Angemeſſenheit der Realität, als des Körpers, mit der Seele, als dem Begriff, anſchaulich zu machen, wird die Auferſtehung der Leiber angenommen. Der Körper zu einem ätheriſchen himmliſchen Leibe geworden, der ſich aus dem Verweſen des irdiſchen entwickelt, ſoll das geeignete Organ ſein, in welchem die Individualität fortdauern kann. Durch dieſe Hypotheſe wird überhaupt die Fortdauer nach dem Tode erſt erklärlich. Statt aber das Leben im Geiſte als eine Verklärung, als ein dem Begriffe Angemeſſenſein dieſes irdiſchen Körpers im gegenwärtigen Leben, wie meine einundzwanzigſte Theſe thut, zu faſſen, wird durch das Erſtehen eines neuen, wenn gleich himmliſchen Leibes, nur ein anderes phyſiſches Leben hinzugedacht. Das individuelle Leben ſetzt ſich nach dem Tode fort, eben weil es ſich fortſetzen will; und dieſer Glaube bedenkt nicht, daß die Elemente des Leibes durch ſeine Zerſetzung in der That den Elementen, anderen organiſchen Gebilden zurückgegeben werden, alſo eine wahre nicht Metempſychoſe, ſondern Metaſomatoſe erleiden, und dadurch eben dem Individuum jede Stütze ſeiner Individualität rauben.

Dein zweites und Dein drittes Argument faſſe ich in Eins zuſammen. Die Thiere ſollen, wenn es keine Unſterblichkeit giebt, meinſt Du, ebenſo gut daran ſein, wie der Menſch, dieſer noch obenein die Qual haben, daß er weiß, zu etwas Höherem beſtimmt zu ſein, und dennoch daſſelbe nie erreichen kann.

Ich gebe die Vergleichung zwiſchen dem Thiere und dem Menſchen zu. Jedes bildet ſich zum Exemplar ſeiner Gattung aus, der Menſch allerdings mit mehr individueller Eigenthümlichkeit. Während dem Thiere dann aber dieſe bewußtloſe Exemplification gelingt, und es eine mehr oder weniger adäquate Darſtellung ſeiner Gattung iſt, alſo inſofern (ſchließt Du), nach meiner eigenen Definition der Ewigkeit, ewig wäre: ſo gelinge dem Menſchen dieſe Darſtellung der Menſchheit in ihm nur ſehr unvollkommen. Das Gefühl des Sollens, das Wiſſen um dieſe Unangemeſſenheit ſei der Stachel, der ihn nie ruhen laſſe, ſondern ſein Streben immer weiter trage; ſo daß durch die Vergeblichkeit dieſes Strebens die Wunde der Verzweifelung immer tiefer freſſe. Darin liegt ja aber ſchon der Unterſchied des Menſchen vom Thiere. Deine beiden Beweiſe ſind in offenbaren Widerſpruch befangen: einmal ſoll Menſch und Thier in gleicher Lage ſich befinden; und dann doch der Menſch allein zur Qual beſtimmt ſein. Auf dieſe Weiſe fällt die Vergleichung zum Nachtheil des

Menſchen aus. Und während Du durch Deine Unſterblichkeitslehre ihm einen himmliſchen Erſatz für die Qualen des irdiſchen Daſeins bieten willſt, ſcheint er Dir nach meiner Lehre viel ſchlimmer, als das Thier, daran zu ſein.

Zunächſt möchte ich hiergegen auf eine ähnliche Weiſe, als jener Ciceronianiſche Epikureer, den Du anführſt, argumentiren. Denn hat für dieſen Philoſophen der Tod keine Realität, weil er ſelber deſſen Bitterkeit nicht ſchmeckt, ſondern, wie Pyrorhar ſagt, derſelbe nur in der Vorſtellung der Lebenden iſt: ſo genießt auch das Thier die Seligkeit ſeiner Ewigkeit nicht, weil es keine Vorſtellung davon hat, daß es ſeiner Gattung angemeſſen iſt. Sodann aber quält ſich, meiner Lehre zufolge, nach dem Tode der Menſch ſo wenig als das Thier. Denn weil das Bewußtſein, als das Sein für Anderes, die ſpecifiſche Form der Endlichkeit iſt: ſo kann der Menſch es nicht mit in die Ewigkeit, wo doch das bloß Relative verſchwindet, hinübernehmen. Du aber giebſt dem Menſchen vielmehr die ewige Qual; denn da er nur in der Unendlichkeit ſeinen Zweck erreichen ſoll, ſo bleibt er in jedem Momente der Zeit ſeinem Begriffe unangemeſſen.

Vor dem Tode können wir freilich Beide dem Menſchen die Qual nicht erſparen. Sieht es aber darum ſchlechter mit ihm aus? Der Menſch hat die Qual, weil er die Wahl hat. Der Menſch allein, ſagt Tiedge, der hohe Menſch kann irren. Mit Einem Worte: er iſt frei. Das ſeinem Begriffe Angemeſſenſein oder nicht iſt ſeine freie That. Der Dorn der Unangemeſſenheit begleitet die Roſe der freien Uebereinſtimmung. Weil alſo der Menſch die Qual hat, ſeiner Gattung ſich unangemeſſen zu wiſſen, darum genießt er der ewigen Seligkeit, ſich ſeinem Begriffe angemeſſen gemacht zu haben. In jeder ſittlichen That, in jeder Anſchauung des Schönen, in jedem wahren Gedanken iſt dieſe Angemeſſenheit vorhanden. Die Qual der Unangemeſſenheit begründet alſo den Vorzug des Menſchen, weil er nur ſo auch der Angemeſſenheit ſich bewußt werden kann.

Dikazon. Schon gut! Aber dieß Bewußtſein ſelbſt iſt eben die Quelle jener höchſten Verzweifelung. Der Menſch gewinnt auf einige flüchtige Augenblicke das Gefühl ſeiner Coincidenz mit dem Abſoluten, was das Thier im Tode freilich nicht verliert, weil es daſſelbe nie gehabt. Der Menſch aber, der durch dieſe Silberblicke ſeines Lebens ſeiner hohen Beſtimmung ſich bewußt geworden, muß dieſe hohen Gedanken ſich wieder aus dem Sinne ſchlagen; ſie helfen ihm nichts. Er muß doch daran glauben, und alle ſeine Hoffnungen, die Saaten der Ewigkeit in den ſchwarzen Schlund des leeren Nichts verſenken. Das iſt es, was ich nimmermehr zugeben werde.

Teleophanes. Das Bewußtſein, Eins mit der Gattung

zu ſein, wenn auch nur in dieſem oder jenem Augenblicke, iſt ſelbſt das Ewige. Von dieſen und ähnlichen Gemüthsſtimmungen ſagt Göthe:

Sie ſind ewig; denn ſie ſind.

Die unendliche Dauer kann einem ſolchen Inhalte, in welchem Realität und Begriff einander entſprechen, nichts hinzufügen. „Ich ſollte doch meinen," ſagt Einer der Unſrigen, „es wäre immerhin der Mühe werth, auch wenn es ſich bloß um dieſes Leben handelt, lieber die Jahre hier auf Erden in menſchlicher Geſtalt hinzubringen, und nicht als eine Beſtie." Der ſubſtantielle Inhalt, mit dem ein ſeine Begriffsmäßigkeit anſtrebender Menſch erfüllt iſt, dauert dann aber an und für ſich fort, eben weil er das Unwandelbare iſt, während das Subſtrat, an dem er jedesmal zur Erſcheinung kommt, als individuell, immer noch die Wandelung, und darum die Unvollkommenheit an ſich hat. Euer unſterbliches Individuum nun, indem es ſeine wandelbare Unvollkommenheit zum wahren Sein machen, und ſo noch etwas Anderes, als der ewige Inhalt ſein will, hat keine Ausſicht, in ſeiner ganzen unendlichen Dauer je die Süßigkeit des ewigen Lebens zu ſchmecken, während bei unſerer Anſchauungsweiſe jedes Individuum ſtreben wird, im Leben die Momente zu vervielfachen, wo es, mit dem Erfaſſen des abſoluten Inhalts, ſich der ewigen Seligkeit, als des Zuſammenfallens von Begriff und Realität, vergewiſſert, — das Waſſer des Lebens trinkt und die Frucht der Erkenntniß bricht.

Dikazon. Das Thier geht in die Gattung über und vollendet ſich damit. Der Menſch aber, als Individuum, und zwar weſentlich dieſes Individuum, d. h. das Untheilbare, das Atom, iſt nicht bloß — wir müſſen es Euch immer wieder vorhalten — eine Form an einem Anderen, ſondern in ſich ſelbſt und für ſich ſelbſt, und ſomit das Ewige. Es unterſcheidet ſich qualitativ von anderen Individuen, und wird dadurch ſein eigen. Freilich die materielle Seite des Individuums, das Temperament, die Race, das Geſchlecht u. ſ. w., alles dieſes geht unter. Aber der Geiſt, die Sittlichkeit, die Perſönlichkeit bleibt. Das Thier dagegen, da es nicht zu qualitativen Beſtimmtheiten gegen ein anderes Thier ſeiner Art kommt, verſchwindet nothwendig in die Gattung, weil es kein fürſichſeiendes Moment derſelben ausmacht.

Teleophanes. Vortrefflich haſt Du unterſchieden, was unſterblich und was ſterblich ſei am Menſchen. Mit Chriſtus weiſeſt Du die captiöſe Frage der Phariſäer von der Hand, mit welchem Manne ein Weib, das ihrer ſieben auf Erden gehabt, im Himmel vor Gericht erſcheinen werde. Der Geſchlechts-Unterſchied fällt fort. Platon z. B. wird alſo nicht mehr wiſſen, ob er Mann oder Weib geweſen. Deinen eigenen Zugebungen zu-

folge, vergißt er auch im Trunk des Lethe, ob er Grieche, choleriſch oder ſanguiniſch geweſen. Was bleibt dann aber vom individuellen Bewußtſein übrig? Du ſagſt ſehr richtig: der Geiſt, die Sittlichkeit, die Perſönlichkeit. Alſo zunächſt bei Platon ſeine philoſophiſchen Gedanken, die gewiß geiſt- und ſittlichkeits-voll ſind. Aber ſie ſollen nicht in dem Individuum dieſes Geſchlechts, dieſer Race, dieſes Temperaments leben, das ſie zuerſt erzeugte. Denn dieſe ganze materielle Seite iſt ja untergegangen. Sie leben in anderen Individuen, die ſie denken. Hier nur? oder wo ſonſt noch? Mir ſind im Himmel keine ſolche Individuen bekannt. Und exiſtirten ſie, was eine wohlfeile Hypotheſe iſt, ſo wäre immer nicht Platon darunter; denn alle ſeine individuellen Attribute ſind ja untergegangen. Was allein bleibt, iſt das ſittliche, intellectuelle Moment, wodurch Platon eine ewige Seite des abſoluten Geiſtes ausgedrückt hat. Dieſer abſolute Geiſt hat ſich in Platon perſönlich gemacht, eben weil er ſich in dieſer beſonderen Form an dieſem Individuum dargeſtellt hat. Dieſe beſondere Form iſt aber ſelbſt eine nothwendige Seite des ewigen Geiſtes, gehört alſo, mit dem Tode des Individuums, in welchem ſie zuerſt erſchien, allen übrigen Individuen an. Dieſe ſind in der ewigen Perſönlichkeit des Geiſtes einander gleich, weil in einem Jeden dieſe abſolute Perſon ſich immer wieder von Neuem darſtellt.

Ich muß alſo zunächſt Deinem Principe entgegentreten, daß das Qualificirte, als ſolches, unendliche Dauer habe. Die Qualitäten ſind ewig, aber nicht ein beſtimmtes Qualitatives. Das Qualitative iſt eben das Begrenzte, ſich auf Anderes Beziehende, alſo darin Ueber- und Untergehende. Somit iſt ein Weſen durch ſeine qualitative Eigenthümlichkeit ſterblich, nicht unſterblich. Aus Deiner Prämiſſe, daß der individuelle Menſch qualitativ beſtimmt ſei, folgt alſo das Gegentheil von dem, was Du daraus erſchließen willſt, nämlich die Sterblichkeit deſſelben. Gäbe ich Dir ſodann aber auch Dein Princip, als ob, was ſich qualitativ unterſcheide, ewige Dauer habe, zu, ſo würde ich auch ſo noch immer Deine Conſequenzen in Bezug auf den Unterſchied von Thier und Menſch verwerfen müſſen. Denn Ein Hund iſt ſanft, ein anderer biſſig; auch die Thiere haben ganz ſpecifiſche Unterſchiede und Charaktere gegeneinander. Und Dein Argument würde zuviel, mithin nichts beweiſen. Denn Du würdeſt, was Du nicht willſt, auch die Thiere dadurch zur Unſterblichkeit gelangen laſſen.

Dikazon. Dauern die Seelen der Menſchen nicht fort, ſo iſt der abſolute Geiſt die Schelling'ſche Nacht, die unſer Meiſter doch ſelber tadelte, wenn er ſagte, daß darin alle Kühe ſchwarz ſind, — eine reine Abſtraction.

Teleophanes. Im Gegentheil. Das, was die Individuen vom abſoluten Inhalt in ſich als Genie's zuerſt erzeugten,

oder ſpäter anderen Individuen nachfühlten, nachdachten und nachthaten, das iſt ihre bleibende Perſönlichkeit. Dadurch glänzen ſie als beſondere Sterne am Himmel des Geiſterreiches. Und dieß ihr Daſein in der Erinnerung der Anderen iſt keine Abſtraction, ſondern ein ganz beſtimmtes Daſein. Das eingebildete Daſein eingebildeter Individuen auf eingebildeten Welten, — das iſt eine Abſtraction. Die beſonderen Formen, ſittlichen Verhältniſſe und Wirkungsſphären jedes Individuums bilden ſeine wirkliche Perſönlichkeit, die ſich in anderen fortpflanzt, modificirt, neu geſtaltet; und das iſt die wahre Seelenwanderung, die ich in meinen zwei letzten Theſen aufgeſtellt habe.

Dikazon. Dir zufolge würde die Unſterblichkeit aufhören, wenn das Menſchengeſchlecht aufhörte, da ſie nur in deſſen Erinnerung beſteht.

Teleophanes. Ich geſtehe zunächſt in Verlegenheit zu ſein, wie ich dieſem Einwand begegnen ſoll. Nimmſt Du das Aufhören des Menſchengeſchlechts an, wie kann es dann noch Menſchen geben? Die Unſterblichkeit des Individuums ſetzt doch wohl die Unſterblichkeit der Gattung voraus. Denn wie ſollten wohl überhaupt einzelne Individuen ohne ihre allgemeine Gattung exiſtiren? Oder willſt Du ſie in ein anderes Geſchlecht übergehen, alſo, um in Lullus' Terminologie zu ſprechen, das Esse humanum derſelben ſich etwa in das Esse angelicum verwandeln laſſen? Wenn wir im Himmelreiche nicht mehr Menſchen ſein ſollen, ſo ſind wir eben gewiß keine atome Punkte mit Selbſtbewußtſein ausgerüſtet, ſondern ideelle Momente der ewigen Perſönlichkeit. Aber die ideellen Momente ſind derſelben Natur als die Totalität, deren Momente ſie ſind; es exiſtirte alſo dann nur der abſolute Geiſt. Aber ferner auch dieſer nicht einmal; ohne die Menſchheit wäre gar kein Geiſt, denn die Menſchheit iſt die Erſcheinung des Geiſtes. Ich müßte Dir alſo den Satz vollkommen zugeben, daß es keinen unſterblichen Geiſt gäbe, wenn die Menſchheit aufhörte zu ſein. Aber obgleich ich die Ewigkeit der Menſchheit behaupte, brauche ich darum noch nicht die Ewigkeit des von Dir ſogenannten individuellen Seelen-Atoms einzuräumen. Die Menſchheit wenigſtens beſteht nicht aus Atomen, und die Phyſiker mögen es verantworten, wenn ſie in der Natur dieſe Kategorie noch immer nicht aufgeben; im Geiſte hat ſie nie allgemein geherrſcht. Die Individualität überhaupt, d. h. immer andere einzelne Individuen werden aber ewig beſtehen, weil der abſolute Geiſt, der die ewige Perſönlichkeit der Menſchheit iſt, der Einzelnen bedarf, um zu exiſtiren. Denn alles Exiſtirende hat die individuelle Form an ſich, und das Allgemeine exiſtirt nur in dieſer ſeiner Erſcheinung.

Dikazon. Siehſt Du denn aber nicht ein, daß Du da-

durch eine Ariſtokratie unter den Menſchen, und zwar nicht auf Erden, ſondern im Himmel begründeſt, da doch der Religion zufolge vor Gott alle gleich ſein ſollen?

Teleophanes. So mahnſt Du mich denn, auf Deinen vierten Einwand zu antworten, welcher aus der Gerechtigkeit des Abſoluten die Unſterblichkeit bloß der berühmten Männer verwerfen zu können meint. Ich will Dich nicht an den Satz des Chriſtenthums erinnern: „Viele ſind berufen, aber Wenige ſind auserwählt.“ Die Gnadenwahl der Geſchichte wäre immer noch eine gerechtere, als wenn man jetzt eine göttliche Willkür entſcheiden laſſen will; denn ſie beruhte auf dem hiſtoriſchen Verdienſte der Helden. Was iſt aber das für eine göttliche Gerechtigkeit, die hinterher eine Belohnung ertheilt, welche der That äußerlich iſt? Du ſelbſt giebſt dieſen Standpunkt auf. Denn ſo lohnt und ſtraft kaum ein Vater oder die weltliche Obrigkeit. Das Göttliche vollends iſt das Immanente, das aus der Natur der Sache Fließende. Jede gute That belohnt ſich in ſich ſelbſt; denn ſie ſchließt die innere Befriedigung der Seele in ſich, und trägt ſo, als eine natürliche Folge, Früchte des ewigen Lebens, möge die Anerkennung durch Andere hinzukommen oder nicht. Ja, das ſtille Verdienſt ſieht oft einen Himmel von Seligkeit ſich ihm erſchließen, den der Held auf dem brauſenden Schauplatz der Weltgeſchichte entbehrt. Für die Ehre der Nachwelt muß er oft Haß, Verfolgung und Neid der Mitwelt hinnehmen. So compenſirt ſich ſein Vorzug, indem, nach den geiſtreichen Ausführungen eines Galliſchen Philoſophen, das Syſtem der Compenſationen fürs ganze Univerſum gilt. So wägt das Schickſal ſeinen Kindern die Glückſeligkeit mit gleichem Maße zu, wie ungleich auch die äußeren Glücksgüter vertheilt ſeien. Wie Alles in dieſer Rückſicht relativ iſt, die Genüſſe ſich durchs eigene Uebermaß abſtumpfen, die ſeltenen um ſo angenehmer ſind: ſo fällt auch die wahre Unſterblichkeit, der ſelige Genuß, der in dem Gefühle der Uebereinſtimmung des Begriffs und der Realität, — kurz darin liegt, ſeine Pflicht erfüllt zu haben, dem berühmten Manne nicht reichlicher als dem unberühmten zu. Das Gefühl der Luſt, von der Nachwelt geehrt zu werden, kommt freilich beim unſterblichen Manne noch hinzu. Aber wir haben ja eben die unangenehme Seite, die mit dieſer Ausſicht verbunden iſt, geſehen. Eine Ariſtokratie würde alſo nur dadurch begründet werden, wenn ich wirklich den berühmten Männern eine bewußte individuelle Fortdauer nach dem Tode eingeräumt hätte, und den Anderen nicht. Daß Du mir aber dieß unterſchieben willſt, kann ich mir kaum denken; wenigſtens kam es mir nicht von ferne in den Sinn.

Auf dieſelbe Weiſe erledigt ſich auch Dein letztes Argument von den Kindlein. Sie ſind in ihrem kurzen Daſein noch

gar nicht, wie wir anderen Eva-Kinder, aus dem Paradieſe geſtoßen worden. Für ſie iſt alſo das Himmelreich recht eigentlich, wie der Erlöſer ſagt; und wir können nicht in daſſelbe kommen, ohne, wie ſie, zu werden. Was beklagſt Du ſie alſo? Sie kommen gar nicht in den Kampf des irdiſchen Daſeins; die Entzweiung des Lebens iſt für ſie nicht vorhanden. Sie genießen in voller Ruhe jenes Alleben, jenes Einsſein mit dem allgemeinen Geiſte, zu dem wir uns nur aus dem Zwieſpalt des Bewußtſeins mit vielem Mühen erheben; — ſie ſind unſterblich. Warum preiſen wir unſere Kinderzeit als die glücklichſte? Eben weil hier die Continuität des in ſich befriedigten, abgeſchloſſenen Pflanzenlebens vorhanden iſt, während der Erwachſene ſich nur von Zeit zu Zeit in die lichten Höhen der Sittlichkeit zu dieſer Befriedigung hinaufſchwingt. Zähle dieſe ſeligen Augenblicke der Gottähnlichkeit zuſammen, und ſie ſchrumpfen auf die kurze Ausdehnung weniger Kinderjahre ein, die freilich der Erwachſene auch genoſſen. Aber was iſt denn überhaupt die Länge der Zeit, nachdem ſie verfloſſen? Ein Gedanke, ein Punkt, auf deſſen Ausdehnung es nicht ankommt, weil er keine hat. Wie kannſt Du alſo die ewige Gerechtigkeit anklagen, daß ſie die Kinder ſtiefmütterlich behandele? Sie nippen nur das Glück am Becher des Lebens fort; und dem Stürmen eines Orcans entgehen ſie.

Dikazon. Nur zu! Du bauſt immer Deine Argumente auf Deine Schein-Unſterblichkeit; und dann ſtimmt Alles in Deinem Syſteme wunderprächtig zuſammen. Doch an den Gedanken der wahren Unſterblichkeit, der bewußten Fortdauer des Individuums gebracht, zerſchmelzen ſie, wie Schnee an der Sonne. Denn wo bleibt die Entwickelung des Geiſtes der Kinder? Kann ſie ſo zwecklos mit einem Male abgeſchnitten werden? Sollen berühmte und unberühmte Leute in denſelben Topf geworfen werden? Gute und Böſe nicht an der Stimme ihres Gewiſſens ewigen Lohn oder Strafe davon tragen?

Teleophanes. Der Geiſt der Kinder iſt unſer aller Geiſt, deſſen Entwickelung der Tod der Einzelnen nicht hemmt. Dir aber geht es, beſter Freund, mit Deinen windigen Hypotheſen noch ſchlimmer, als Du wähnſt, daß es mir mit meinen Gedanken gehe. Denn Deine Conſequenzen ſtimmen abermals gar nicht mit Deinen Prämiſſen zuſammen. Es ſteht in Deiner Lehre ſchlecht um die Gerechtigkeit des Abſoluten, ſobald Du, ſelbſt ohne Dich auf äußere Strafen und Belohnungen einzulaſſen, die Gerechten und die Böſen, die berühmten und die unberühmten Leute in einer anderen Welt ganz ihrem eigenen Inneren überläßt. Wenn der Böſe eine Unendlichkeit vor ſich hat, kann er nicht nur in dieſem, ſondern wohl auch noch in einem Dutzend darauf folgender Leben ſich ungeſtört ſeinen ſelbſtſüchtigen Inter-

essen hingeben. Zur Reue bleibt ihm ja noch immer Zeit: wie dem Unberühmten dazu, sich berühmt zu machen. So hinkt die Gerechtigkeit zu langsam nach, so werden Alle in Einen Topf geworfen. Nur wenn That und Lohn in ihrer nothwendigen Beziehung noch in dieses Leben fallen, ist der Gerechtigkeit Genüge geschehen. So schlägt das Argument von der Gerechtigkeit, aus welchem gewöhnlich die individuelle Fortdauer bewiesen werden soll, gerade ins Gegentheil um.

Meiner Ansicht nach ist aber Jeder unsterblich, insoweit er die Idee an ihm zur Darstellung gebracht hat. Das nenne ich die eigentliche und wahre Unsterblichkeit. Die materielle Fortdauer der Formen unseres Leibes, der Nachruhm, das sind Unsterblichkeiten, die nicht mehr das Individuum, sondern die Lebenden angehen; und nur das Wissen um diese Fortdauer nach dem Tode, das ich schon im Leben habe, kann, wie bereits Aristoteles in seiner Ethik bemerkt, auf mein Glück oder Unglück einigen Einfluß üben. Der gesunde Sinn der Alten war so entfernt davon, die wahre Glückseligkeit erst mit dem Tode beginnen zu lassen, daß, als dieser Philosoph in demselben Werke auf den Solonischen Satz zu sprechen kommt, Niemand könne glückselig gepriesen werden, bis man sein Lebensende gesehen habe, er in die Worte ausbricht: „Ist dieser Satz auch richtig, so wäre es doch vollkommen absurd, zu behaupten, daß Einer erst dann glückselig würde, nachdem er verstorben, besonders für uns, die wir die Glückseligkeit in der Thätigkeit setzen. Und auch Solon wollte nicht den Todten glückselig nennen, sondern meinte nur, daß erst dann das Urtheil über die Glückseligkeit eines Menschen mit Sicherheit gefällt werden könne, weil er nun den Widerwärtigkeiten entronnen sei."

Welch' schwaches Gefühl der Glückseligkeit aber in der Hoffnung des Nachruhms liegt, ergiebt sich wohl daraus, daß auch die Bösen, die der Glückseligkeit entbehren, doch manchmal auf das Andenken der Nachwelt rechnen. Ob Ephialtes, der den Leonidas verrieth, diese Hoffnung hatte, weiß ich nicht. Herostratos aber zündete den Tempel der Artemis zu Ephesos an, um eben mit diesem Brandmal auf der Stirne zum Tempel der Unsterblichkeit einzugehen. Du siehst also, jene „Scheinunsterblichkeit" besitzen auch die Bösen; die wahre fehlt ihnen aber, weil nur die Idee, die sittliche That das Bewußtsein der Ewigkeit, die böse That dagegen das Wissen um ein nichtiges Sein ist, das Herostratos sich freilich als unendlich dauernd vorstellte.

Dikazon. Nun, da giebst Du ja selber zu, daß die Guten unsterblich sind, da das Bewußtsein der sittlichen Thaten ein ewiges ist. Die Unsterblichkeit der Bösen will ich Dir dafür Preis geben.

Teleophanes. Du irrſt. Nimmſt Du eine bewußte Fortdauer nach dem Tode an, ſo mußt Du ſie den Böſen ſowohl als den Guten zuſchreiben. Denn wo bliebe ſonſt die göttliche Gerechtigkeit im Strafen und Belohnen? Das Bewußtſein der ſittlichen That iſt allerdings, ſagte ich, das Bleibende, weil es den Handelnden erkräftigt, zu neuen Thaten anſpornt, und ihm das Gefühl giebt, ein lebendiges Glied in der Kette der Offenbarungen des Abſoluten zu ſein. Die That des Böſen aber, obgleich auch er ihr Bewußtſein fortwährend in ſich trägt, hat dabei doch für ihn die Wirkung der ſteten Vernichtung. Dieſer Tod und jenes Leben fallen aber Beide in die dieſſeitige Exiſtenz. Denn eine geglaubte, gemeinte, erhoffte, jenſeitige kann nun einmal von der Philoſophie nicht vertreten werden. Ein Bewußtſein nach dem Tode iſt ohne materielles Daſein nicht möglich, da die Individualität, die in der Identität des Bewußtſeins beſteht, an ihre materielle Seite gebunden iſt. Von dieſer haſt Du ſelbſt aber ſchon den Untergang mit dem Tode zugegeben. Das Ewige des Individuums iſt das Moment der abſoluten Perſönlichkeit des Geiſtes, welches, vom Einzelnen während ſeines Lebens dargeſtellt, in der Geſammtheit des Volks- und Menſchen-Bewußtſeins ſich der ſittlichen Totalität anſchließt, deren Repräſentanten die jedesmal Lebenden, nicht aber die Todten ſind. Dieſe ſind aus der Subjectivität heraus zum Objecte des Bewußtſeins geworden, inwieweit ſie einen Beitrag geliefert haben zur heiligen Kette der Tradition, deren Erbſchaft das Menſchengeſchlecht in jedem Zeitalter antritt, umgeſtaltet und erweitert.

Oregomenos. Dieß iſt der Punkt, an den ich anknüpfen wollte. Für einen Philoſophen, der ſeinem Meiſter zufolge das Abſolute als Subject faßt, iſt es nicht conſequent gehandelt, die Objectivität ſo über die Subjectivität zu ſetzen, und das Objective allein unſterblich zu machen.

Teleophanes. Die Objectivität iſt die Sache; und die überdauert doch wohl das Perſönliche.

Oregomenos. Schon im Rechte verſchwinden vielmehr die Sachen vor den Perſonen. Jene ſind rechtlos, und dieſe die Herren darüber. Die Perſon iſt das Ewige, darüber ſind wir einig: es fragt ſich nur, ob die Eine oder die vielen. Die vielen ſind allein; und ſind ſie nicht ewig, ſo iſt es keine.

Teleophanes. Verzeih! Die Eine in allen erkenne ich als das allein Bleibende an; und das iſt die abſolute Subjectivität, welche auch mit der abſoluten Objectivität ganz zuſammenfällt.

Oregomenos. Im Gegentheil. Dieſe Deine vermeintliche Subjectivität iſt ſelbſt das bloß Objective, abgeſehen von der beſonderen Subjectivität der Einzelnen, die Du gänz-

lich hintanſetzeſt. Aus der letzteren aber will ich gerade meine Beweiſe ſchöpfen, während Dikazon die ſeinigen aus der Objectivität, ſei es der Geſchichte oder der Gerechtigkeit des Abſoluten, oder gar der Vergleichung des Menſchen mit dem Thiere, ableitete. Muß ich ihn aus dieſer Rückſicht tadeln, ſo kann ich es nur als einen richtigen Tact von ſeiner Seite anſehen, den Beweis, der von der Vergeltung in einem anderen Leben hergenommen iſt, fallen gelaſſen zu haben. Denn außerdem, daß er längſt widerlegt iſt, würde er, auch wenn er noch aufrecht ſtände, immer nicht die unendliche Fortdauer begründen. „Der Vergeltungsbeweis," ſagt der Dogmenſtürmer, „führt für ſich nur unbeſtimmt auf eine Verlängerung des menſchlichen Daſeins nach dem Tode. Denn weil er vor dem Vorhang noch keine Ausgleichung des Zuſtands mit der Würdigkeit wahrzunehmen behauptet, ſo will er, daß ſie hinter demſelben vor ſich gehe; daß ſie aber ins Unendliche fortgehe, kann er nicht erlangen. Sondern gar wohl könnten die Seelen drüben, nachdem ſie gehörig abgelohnt und abgeſtraft wären, ſofort abgethan werden." Dieſe Unzulänglichkeit des Beweiſes liegt darin, daß es immer eine dem Menſchengeiſte fremde Objectivität, wenn auch als abſolutes Sein, als göttliche Gerechtigkeit, iſt, aus welcher der Nerv des Beweiſes genommen wird. Aus der Natur des Menſchen müßte er aber geſchöpft werden. Dieß geſchieht im teleologiſchen Beweiſe, der daher gründlicher iſt.

Gebet mir alſo, meine Freunde, den natürlichen Menſchen, den Menſchen mit ſeinen unbefriedigten Wünſchen, mit ſeiner unendlichen Sehnſucht, mit der unerſchütterlichen Zuverſicht, daß er ſein Ziel erreiche: ſind das nicht ſo viel unumſtößliche Beweiſe für ſeine Fortdauer nach dem Tode? Denn das ſieht Jeder, hier auf Erden erreicht, ich ſage nicht das Individuum, ſondern ſogar das Menſchengeſchlecht ſelbſt ſein Ziel nicht. Jede Anſtrengung der Cultur, die von der Menſchheit gemacht worden, räumt ſie nicht ſtets einer um ſo größeren Barbarei wieder den Platz ein? Ich ſpreche nicht von der untergegangenen Cultur Indiens, weil ſie mehr einen mythiſchen Charakter trägt. Aber nimmt nicht ſogar Teleophanes an, daß dem paradieſiſchen Zuſtande der Menſchheit ein Zeitalter der Barbarei gefolgt iſt? Schaut dann auf Griechenland, das wahre Paradies der civiliſirten Menſchheit! In ihm war das Ideal der Gleichberechtigung durch die Atheniſche Demokratie erreicht, deren Princip nach Montesquieu die Tugend iſt. Aber wie flüchtig war dieſe ſchöne heitere Sittlichkeit! Wie bald wurde ſie von der Zungendreſcherei ſelbſtſüchtiger Demagogen erdrückt! Die rauhe Mannestugend der Römer wollte ſodann eine Erneuerung dieſer ſchönen Sittlichkeit ſein. Doch wie häßlich artete auch ſie allmälig in Egoismus

und in Laſter jeglicher Art aus! Das Chriſtenthum ſollte nun auf dieſe verderbte Welt, auf dieſe morſchen Stämme ein friſches Völkerleben gründen. Der Weltgeiſt führte auch jungen Saft, die Germaniſchen Barbaren, hinzu, um das alte Geſchlecht neu zu beleben. Aber wie ekelhaft erſcheint das Abſterben der alten Welt, in deren Mitte der Baum des neuen Lebens keimte! Wie mußte derſelbe ſich nicht alles Gift jenes erſterbenden Daſeins einimpfen laſſen; ſo daß wir in der Römiſch-Katholiſchen Hierarchie dieſes widerwärtige Zerrbild aus Alt und Neu erblicken, welches das Mittelalter beherrſchte, und durch die Unterdrükkung der Denkfreiheit jene Jahrhunderte lange Knechtſchaft erzeugte.

Kurz, welche Barbarei folgte in Byzanz und im Weſten auf das klaſſiſche Alterthum! Und die ſchöne Blüthe des Orients im Mittelalter, wie ſehen wir ſie von Türkiſchen Barbaren zertreten! Schon neulich auf dem Landgute des Teleophanes äußerte Hylibates am Ende des Geſprächs: „Seit dem Chriſtenthum in ſeiner Gährung ſind alle Greuel und Schmach wieder hervorgetreten; es hat ärger gewüthet, als das Heidenthum.“ Und nicht nur gegen die Heiden: auch gegen Juden, Muhamedaner und die eigenen Brüder. Endlich mit dem 16. Jahrhundert ſchien ein milderer Lichtſtrahl die chriſtliche Menſchheit zu erleuchten. Die Wurzel der wahren Befreiung, die Anerkennung der Autonomie des Subjects trat mit Luther hervor. Die Religions-Freiheit war die erſte, welche gebieteriſch verlangt wurde. Aber damit entbrannte das alte Princip der Autorität nur um ſo mehr gegen die Neuerungen; und der Teufel ließ den Jeſuiter-Orden als eine Blähung los, wie geſagt worden, um die zarten Blüthen der neuen Bildung nochmals im Keime zu erſticken. Drei Jahrhunderte lebt die Europäiſche Menſchheit in dieſen Convulſionen; ſtatt beſſer zu werden, werden die Zuſtände nur immer trüber. Und haben wir nicht noch in unſeren Tagen von einem Proteſtantiſchen Rechtslehrer den ultramontanen Ausſpruch hören müſſen: Nicht in der Majorität, ſondern in der Autorität liege das Heil der Menſchheit.

Nachdem die Religionskriege Europa entvölkert hatten, und man im Glauben eine nothdürftige Freiheit errungen hatte, wollte der Autoritätsglaube auf weltlichem Gebiete wiedergewinnen, was er im innerſten Heiligthum der Ueberzeugung verloren. Die Verwaltung ſiegte über die Geſetzgebung, der Fürſt unterwarf ſich ſeine Stände, — der Abſolutismus entſtand, und nahm in ſeinen Conſiſtorien auch das Bischen Glaubensfreiheit fort, welches die proteſtantiſchen Völker ſich mühſelig mit Strömen ihres Bluts erkauft hatten. Die erſte Galliſche Revolution begrüßte die Morgenröthe einer zweiten, einer politiſchen Freiheit,

welche ſich der religiöſen anſchließen ſollte. Eine neue Barbarei, durch die blutigen Exceſſe der Demokratie hervorgebracht, vereitelte auch dieſe Frucht. Das neunzehnte Jahrhundert, das der Dichter mit den Worten begrüßt:

Ein Jahrhundert iſt in Sturm geſchieden; —
Und das neue öffnet ſich mit Mord!

brachte uns, als Reaction gegen jene politiſchen Saturnalien, den Raſtadter Geſandten-Mord, die Militärherrſchaft Napoleon's, die frömmelnde Reſtauration der Bourbonen und den corrumpirenden Schein-Conſtitutionalismus Ludwig Philipp's.

Religiöſe und politiſche Freiheit hatten dieſe Stürme dem Europäiſchen Continent noch nicht gebracht. Er verſuchte es mit einem dritten Gebiete; und hier traf die Revolution den Schaden an der Wurzel. Das Jahr 1848 wollte die Europäiſche Geſellſchaft umgeſtalten. Und es iſt wahr, ohne dieſe Umgeſtaltung iſt auch die politiſche und religiöſe ganz unmöglich. Hier haben ſich aber die Neuerer und die Verfechter des Alten, ohne es zu wiſſen, brüderlich die Hand gereicht. Die Reactionäre wollten freilich nur ihre hergebrachten Vorrechte, die Socialiſten und Communiſten zwar das Wohl der Menſchheit; aber Beide ergriffen als Mittel die Unterdrückung der individuellen Freiheit durch die ſtaatliche Bevormundung. Die Einen ſagten, der Proletarier müſſe Schwielen an der Hand und im Magen Leere haben, um würdig aufs Himmelreich, als den Erſatz für dieß Mühen und Entbehren, vorbereitet zu ſein. Fourier wollte andererſeits die Wünſche Aller befriedigt, alle Triebe zum Ziele geleitet ſehen, — aber indem er die Menſchen in die gemeinſame Werkſtätte des Phalanſteriums einſperrte, zu Maſchinen machte, und den Hauptwerth auf die Befriedigung der ſinnlichen Genüſſe legte. Die Communiſten, indem ſie ſogar die letzte Spitze der Freiheit, welche alle Despoten bisher noch formell reſpectirt hatten, das Eigenthum, ausdrücklich aufheben wollten, machten nun gar das Volk ſtutzig. So ſchlug ſich die blinde Menge, die nicht urtheilt, auf Seiten der Reaction. Die ſchönſte Bewegung der Menſchheit, die in der Galliſchen Verfaſſung vom 4. November 1848 ihren reinſten theoretiſchen Ausdruck erhalten hatte (dieſe Verfaſſung bietet in ihrem 13. Artikel, wie ſchon Proudhon bemerkt hat, die Grundzüge der neuen Geſellſchaft vollſtändig dar), ſchlug in der Praxis fehl. Die höchſte Formel des Chriſtenthums, die allgemeine Brüderlichkeit, wurde ausgeſprochen: aber ſogleich wieder zu einer Lüge gemacht. Die Galliſche Regierung unterdrückt die demokratiſchen Verfaſſungen oder läßt ſie durch Andere unterdrücken. Auſtrien gelingt es, alle ſeine verſchiedenen Nationen auf einander zu hetzen, um mit Hülfe des Sarmaten

Eine durch die andere zu knechten. Die erstrebte Einheit Germaniens wird durch die Schwäche der einzigen Großmacht, die eine Strecke Wegs mit der Revolution gegangen war, zum Chaos. Mord, Standrecht, Verfassungsbruch, Belagerungs-Zustand im tiefsten Frieden, Verschlingen aller Staatsgelder durch die stehenden Heere, permanenter Gewaltzustand, — das sind die Errungenschaften der dritten Europäischen Revolution. Nachdem nunmehr in jüngster Zeit, durch einen Treubruch unerhörter Art, auch das Volk, welches 62 Jahre lang der Vorkämpfer der Europäischen Freiheit gewesen, unter dem eisernen Joch einer Africanischen Soldatenherrschaft seufzt, ist Proudhons Prophezeiung: Europa werde bald Ein großer Kerker sein, nur zu wahr geworden. Das ist die höchste Barbarei, welche unsere schönsten Hoffnungen, unsere gerechtesten Erwartungen, unsere innigste Sehnsucht in den Staub tritt; — die Saturnalien der Monarchie haben begonnen. Und wenn man die vergangenen Zeiten grausam und barbarisch nannte, mit welcher Bezeichnung soll man die unsrigen brandmarken, wo die Worte einer alten Hellenischen Legende, die ein jüngst dahingeschiedener Freund mich lehrte, scheinen in Erfüllung zu gehen:

ἦν ὅτε μὲν λῃσταὶ ἐκ σταυρῶν ἐκρέμαντο· τὰ νῦν δ' αὖ
ἐκ λῃστῶν σταυροὺς κρημαμένους ἂν ἴδοις.

Was ist die Folge dieser Zustände? Die vom Princip der Neuzeit Ergriffenen, die, wie Napoleon, den Oheim, das alte Europa langweilt, — kurz die Europa-Müden wandern nach America aus, dem Lande der Sehnsucht, der Befriedigung aller unserer Wünsche, dem Goldlande. Aber wie Viele sehen sich auch dort in ihren Erwartungen getäuscht! Die Einen sterben elend dahin, Andere werden betrogen und ausgesogen. Die Wenigen, denen es gelingt, einen festen Sitz zu erwerben, haben mit den größten Mühseligkeiten zu kämpfen und können nur durch die härteste Arbeit ihre Existenz fristen. Auch America kann die Sehnsucht nicht stillen, welche tief in des Menschen Brust sich regt.

Weil der Mensch nun seinen Zweck erreichen muß (denn der unendliche Progreß — die tantalische Qual — ist das Unvernünftige), auf dieser Erde aber, wie sie jetzt ist, derselbe, Ihr seht es selbst, nicht erreicht werden kann: so zwingt uns dieß, auf einem anderen Planeten eine vollendetere Existenz des Menschengeschlechts anzunehmen, oder auch auf Umgestaltung der Erde zu hoffen, durch welche dann auch der Tod des Individuums überwunden werden könnte. Das Erstere ist das Wahrscheinlichere. Denn steht man zum gestirnten Himmel auf, und erwägt die ungeheueren Räume, welche die Himmelskörper darbieten, so wäre es zwecklos, diese herrlichen Locale leer stehen zu lassen. Mit

wem anders aber ſollen ſie bevölkert werden, als mit den von hier abſcheidenden Menſchenſeelen?

Teleophanes. Dieſe ſchon ſonſt etwas ſeltſam genannte Form Deines teleologiſchen Arguments, mit der Du ſchließeſt, erledigt ſich aus der einfachen, ſchon mehrfach angeſtellten Erwägung, daß es mit ſolchen Seelentransporten eine mißliche Sache ſei, und jeder Planet, als ein Organiſches, nur aus ihm hervorgegangene, ſeiner Individualität angemeſſene Organismen tragen könne.

Doch ich überlaſſe Deine bloßen Vermuthungen ihrem eigenen Schickſale, und läugne auch den Unterſatz, auf welchen Du Deinen Schluß bauſt. Freilich, im oberſten Principe ſtimme ich vollkommen mit Dir überein, daß die Vernunft, wie ſchon Ariſtoteles ſagt, zu ihrem Zwecke kommt, das Unvernünftige allein das Zweckwidrige iſt. Aber ich ſchließe daraus vielmehr, daß, wenn die Menſchheit in ihrer jetzigen Geſtalt eine Darſtellung der ewigen Vernunft iſt, wie ſie es denn iſt, ſie auch ohne Umgeſtaltung ihres Wohnſitzes ihren Zweck erreicht. Erreicht aber die Menſchheit ihren Zweck, ſo muß es auch der Einzelne; denn die Menſchheit iſt nicht jenſeits der Einzelnen. Die Menſchheit erreicht aber ihren Zweck auf eine andere Weiſe, als der Einzelne. Die Menſchheit kann den Zweck allerdings nur am Ende der Zeiten, mit der Vollendung der geſchichtlichen Entwickelung erreichen; ſie iſt Ein Individuum, Eine Perſon, deren Leben als Ganzes nur im totalen Verlauf der Weltgeſchichte ſich darſtellt. Der erreichte Zweck des Individuums wird dagegen durch den Verlauf der Lebensalter gebildet, in welchem es ſich von der Wiege bis zum Sarge zum Ausdruck der Gattung macht, indem es die Stadien des allgemeinen Menſchengeiſtes, die Dichter und Philoſophen ja auch mit den Lebensaltern verglichen haben, an ſeiner Individualität darſtellt. Die Subſtanz des Individuums iſt ſein Volksgeiſt, ſein Zeitgeiſt, an deſſen Inhalt es ſein höchſtes Gut beſitzt. Iſt dieſer Zeitgeiſt ein beſchränkter, ſteht er auf Einer beſtimmten Stufe des Ganzen der menſchlichen Entwickelung, ſo iſt auch das Individuum ein beſchränktes, — oder vielmehr begrenztes, weil es nicht, wie der Weltgeiſt, ſeine Schranke fühlt. Es iſt Sohn ſeiner Zeit, und ſieht das Höchſte ſeiner Zeit für das Höchſte überhaupt an.

Hieraus folgt: Unter jedem Volke, in einem noch ſo ſehr von der Vollendung entfernten Zeitalter kann ein Individuum das Höchſte erreichen, weil der normale Zuſtand ſeines Volkes für das Individuum das Höchſte iſt. Ich beſtreite alſo durchaus, daß es Wünſche, Triebe in einem Individuum geben dürfe, welche ſein Zeitalter nicht auch zu befriedigen im Stande wäre. Triebe und Wünſche, die das Zeitalter noch nicht befriedigen kann, legt

die Natur auch nicht in die derzeitigen Individuen. Fragen und Aufschlüsse einer späteren Zeit existiren nicht für die frühere. Wenn das Individuum dennoch unbefriedigte Wünsche hat, so ist es seine Schuld, so hat es — wenn es nicht ausnahmsweise ein Genie ist, das seiner Zeit vorauseilt und in der Zukunft lebt — sich nicht den Geist seiner Zeit angeeignet, und die Seligkeit an sich vorbeigehen lassen, die diese Zeit gewährt. Sprich mir hier nicht von mehr oder weniger Bildung. Der Gebildetere erhält allerdings gründlichere Antworten von seiner Zeit. Der Ungebildete hat aber auch wieder weniger Fragen zu stellen, Räthsel zu lösen, Triebe zu befriedigen. Jeder kann auf seiner Stufe, durch Vollbringung der sittlichen Thaten, die seiner Individualität angemessene Seligkeit, welche darin besteht, daß seine Existenz ihrem Begriffe entspricht, erreichen. Denn das Individuum ist die Totalität seiner Thaten. In der Reihe seiner Thaten, wenn es das Sittliche thut, das Wahre denkt, verewigt es sich. Und die Sittlichkeit und die Wahrheit ist das ausschließliche Eigenthum keiner Zeit. Alle Geschlechter der Menschen haben daran Theil.

Oregomenos. Ich will einmal diese Principien, die der Meister Dich lehrte, vorläufig gelten lassen, so zeihe ich auch Dich des Fehlers, unrichtige Schlüsse daraus zu ziehen. Mir ergeben sich gerade die entgegengesetzten Consequenzen daraus. Es sei darum, daß der Mensch die Reihe seiner Thaten sei, immer kann er doch nur die unendliche Reihe derselben sein. Das Individuum ist mehr, als eine einzelne seiner Thaten, — Ein einzelnes Gemälde Raphaels weniger als er selbst, wie Kallilogos dieß schon im Gespräche, das auf seinem Landsitze gehalten wurde, durchführte. Denn Raphael ist die unendliche Möglichkeit aller seiner Thaten; seine Thaten, als der Erscheinung angehörig, sind aber immer endlich.

Teleophanes. Du verfällst hier in eine petitio principii. Du willst die Unendlichkeit des Individuums, und zwar in der Zeitdauer, beweisen. Die Reihe seiner Thaten zeigt Dir aber nur eine endliche Totalität in einem beschränkten Zeitabschnitt. Statt nun daraus, wie es sich gehörte, auf die Endlichkeit des Individuums selbst zu schließen, nimmst Du eine unendliche Möglichkeit im Individuum an, die nie wirklich werden kann. Denn abgesehen davon, daß, wenn das Individuum durch die Befriedigung aller seiner Triebe vollendet worden, der Grund zur Unsterblichkeit wiederum, wie im Argumente von der Heiligkeit, wegfallen würde, so liegt in jeder Verwirklichung die Seite der Endlichkeit und Begrenzung. Also was Du beweisen willst, und sich Dir in der Erfahrung nicht darbietet, das setzest Du voraus: die unendliche Reihe der Thaten.

Der jüngere Loipoteles. Wir laſſen uns zunächſt den Satz gefallen, daß auf Erden vom Individuum nur eine endliche Reihe ſeiner Thaten in der Erfahrung gegeben iſt.

Kühn mit entfaltetem Segel durchſchifft der Jüngling die Meere;
Kaum mit gerettetem Boot eilt zum Hafen der Greis.

Nun wäre es doch höchſt ſonderbar, wenn in Körner z. B., als die Kanonen-Kugel ihn auf dem Schlachtfelde traf, gerade die Reihe ſeiner möglichen Thaten auch erſchöpft geweſen wäre, und er nicht noch ein weiteres Ziel hätte erringen können. Wie verhält ſich aber das Erreichte zum Unerreichten? Offenbar bleibt das Beſte zurück. Denn die Reihe der wirklichen Thaten, wie Du ſelbſt ſagſt, gehört der Endlichkeit der Erſcheinung an, die ein vielfach Bedingtes und Beſchränktes iſt. Wird das Gute auch zu wiederholten Malen von verſchiedenen Individuen verſucht, ſo gelingt doch erſt nach langem Irren dieſem oder jenem Glücklichen der Wurf. Auf ſolche Weiſe liegt in jedem Individuum dieſes Gute, dieſes Beſte als eine unendliche Möglichkeit, die nicht zur Wirklichkeit in dieſem Leben gekommen iſt, ſeiner Verwirklichung alſo anderweitig gewärtig ſein darf.

Teleophanes. Da haben wir ja in dem Namensvetter unſeres Loipoteles auch einen leibhaftigen Vertreter ſeiner Anſichten. Nur daß — während der ältere Loipoteles ſein Reſiduum auf das Abſolute beſchränkte, dieſes die unendliche Möglichkeit, die es ſelber war, nie vollſtändig ins Daſein ſetzte — jetzt jeder Einzelne zu dieſer Würde erhoben, und darum ſeiner Unſterblichkeit gewiß iſt. Ich gebe nun allerdings zu, um zunächſt auf das bereits öfter angezogene Beiſpiel Raphaels zurückzukommen, daß derſelbe mehr, als Eines ſeiner Gemälde, ja mehr als alle ſeine Gemälde zuſammengenommen iſt. Raphael iſt nicht bloß Maler; er iſt Mitglied einer Familie, eines Staates u. ſ. w. Aber alles dieſes iſt ein ewiger Inhalt, der in dieſem oder jenem Individuum ſich ſtets verwirklicht, wenn auch Dieſer oder Jener, ſeiner Meinung nach, zu früh ſtirbt. Ich ſehe hier ſo wenig fürs Individuum ein Reſiduum, als in unſeren früheren Unterhaltungen fürs Abſolute.

Oregomenos. Du ſchreibſt alſo ſelbſt dem Individuum die ganze Fülle des abſoluten Inhalts zu. Dieſe unendliche Möglichkeit iſt, wie Du ferner zugeben wirſt, in keinem Individuum je zur vollen Wirklichkeit gekommen. Wegen dieſer unendlichen Möglichkeit iſt eben das Individuum unſterblich. Und hier iſt der Punkt, wo ich mich vom älteren Loipoteles unterſcheide. Im Abſoluten iſt alles Mögliche auch wirklich, im Individuum nicht; aber darum muß dieſes eben eine unendliche Zeitdauer vor

ſich haben, um in dieſer Unendlichkeit ſeine Möglichkeit zu immer entſprechenderer Wirklichkeit überführen zu können.

Teleophanes. Aus Deiner Zugebung, daß im Abſoluten alles Mögliche wirklich iſt, würdeſt Du Deinen Principien gemäß folgern müſſen, daß das Abſolute nun nicht mehr unendliche Zeit zu dauern brauchte; denn es hätte ja nicht mehr eine unendliche Möglichkeit zu verwirklichen. Weil unſer alter Freund, der ſcharfſinnige Loipoteles, dieß vorausſah, nahm er eben die Zuflucht zu ſeinem durch unſere Streitigkeiten berühmt gewordenen Reſiduum. Die wahre Löſung der Schwierigkeit iſt dann die früher auch bereits von mir gegebene, daß, obgleich in jeder beſtimmten Wirklichkeit die ganze unendliche Möglichkeit des Abſoluten ergoſſen iſt, ſie es, wegen der Schranke dieſer Wirklichkeit, eben auch nicht iſt. Solche Wirklichkeit iſt nun aber das Individuum. Ich nehme daher auch Dein Zugeſtändniß an, daß die unendliche Möglichkeit eben das Ewige iſt, welches im Individuum nur bis zu einem gewiſſen Grade verwirklicht wird. Weil eine ſittliche That, eine Erfindung, ein Fortſchritt in der geiſtigen Entwickelung weder dieſem, noch ſo und ſo viel anderen Individuen nach ihm gelingt, ſo lag dieſes Moment des abſoluten Inhalts nicht im Individuum, überſchritt den Kreis ſeiner realen Möglichkeit, und lag erſt im Vermögen eines anderen Individuums. „Gerade in den Schranken der Anlage," ſagt der Dogmenſtürmer ſehr gut, „beſteht ja die Individualität." Die leere Möglichkeit zu Allem haben freilich alle Individuen, die reale aber nicht. Jene bloße Möglichkeit iſt jedoch eine inhaltsloſe Abſtraction, nicht die wahre Unendlichkeit. Wenn Ihr ſagt, Schiller und Körner hätten noch viele ſchöne Dramen dichten können, wären ſie nicht ſo früh geſtorben, ſo ſind das leere Möglichkeiten, die durch nichts bewieſen ſind. Ja, aus Schillers Fragmenten könnte man im Gegentheil ſchließen, daß ſein Warwick oder Demetrius keineswegs die Telle und Wallenſteine erreicht haben würde. Schiller lebte mehr in den Idealen der Jugend. Körner's Muſe war ganz nur getragen durch die ſogenannten Befreiungs-Kriege. Die Kanonenkugel, die ihn dahinraffte, gehört mit zur Oekonomie der ganzen Geſchichte, ſo wie dieſes Individuums. Göthe iſt der Dichter des reifſten Mannesalters. Darum hat er auch als Greis noch, und ſchön gedichtet.

Das Individuum gelangt mithin in der Darſtellung des Abſoluten nur bis zu einem gewiſſen Punkte; das war ſeine Möglichkeit. Das Abſolute iſt dagegen die ſchrankenloſe Unendlichkeit im Entſprechen des Möglichen und Wirklichen. Schreibt man alſo dem Individuum eine unendliche Möglichkeit zu, ſo legt man ihm das Abſolute als ſolches unter; und macht dann dieſes allerdings zu einem Reſiduum, zum bloßen Urgrunde, wie bei

den Neuplatonikern. Ich gebe nun freilich zu, daß die ganze Fülle des absoluten Inhalts in jedem Individuum angelegt sei; aber das ist eben nicht die unendliche Möglichkeit des Individuums, sondern vielmehr des Absoluten. In dem Einen Individuum, welches wir die ewige Persönlichkeit des Geistes nannten, wird diese unendliche Möglichkeit stets wirklich. Wollte jedes einzelne Individuum jene in ihm angelegte unendliche Möglichkeit auch unendlich in die Wirklichkeit setzen, so wäre es eben das Absolute selbst; und wir hätten eine unendliche Menge Götter-Individuen neben dem eigentlichen unendlichen Subjecte. Diesen Vorwurf, den mir einst Pauson machte, ich gebe ihn nunmehr den Freunden mir gegenüber zurück. „Nur die Entfaltung der unendlichen Anlage der Gattung," sagt der Dogmenstürmer, „ist absoluter, die der endlichen Anlage des Individuums bloß relativer Zweck. Von den persönlichen Anlagen der Individuen ist so viel zur Entwickelung gekommen, als mit der Entwickelung der Gesammt-Anlage der Menschheit vereinbar war." Weil dann „das Herausreissen des Individuums aus dem concreten Boden seiner Wirklichkeit eine leere Abstraction ist," so bilden die Anlagen aller Individuen zusammengenommen eben die unendliche Möglichkeit der ewigen Persönlichkeit des Geistes selbst, die durch das Ineinandergreifen aller individuellen Thaten stets zur Wirklichkeit kommt.

Oregomenos. Ich kann Dir die Endlichkeit des Individuums in dem Sinne, daß es beschränkte Anlagen hat, zugeben, und darum doch noch annehmen, daß es unendlich in der Zeit dauern könne. Ja, den unendlichen Progreß bezeichnen wir eben als diese Reihe nie endender Endlichkeiten. Wenn wir uns nun auch diese Unendlichkeit nicht vorstellig machen können, das Wie und Wo uns unbekannt bleibt, und wir ebenso wenig wissen, ob zu dieser Fortdauer, wie Du selbst als eine Möglichkeit setzest, eine Palingenesie nöthig sei, so ist der logische Gedanke doch nicht minder wahr, daß, weil wir an sich unendlich sind, wir es auch für uns sein müssen.

Teleophanes. Den logischen Gedanken der Unendlichkeit machst Du Dir eben selbst zu Nichte, und insofern allerdings nicht vorstellig. Denn Deine ansichseiende Unendlichkeit wird im unendlichen Progresse nicht für uns. Das Individuum bleibt ins Unendliche hin ein Endliches, also gerade das Gegentheil von dem, was Du bezweckst. In meiner Ansicht dagegen, welche die Unendlichkeit als die Coincidenz von Begriff und Realität behauptet, ist der logische Gedanke allerdings zu seinem Rechte gekommen und auch vorstellig geworden. Denn diese Seligkeit der Guten diesseits des Grabes versteht Jeder. Doch will ich noch

etwas Näheres ſowohl über den logiſchen Gedanken, als ſeine Vorſtellung ſagen.

Der logiſche Gedanke, auf den wir uns Beide ſtützen, kann auch ſo ausgedrückt werden, daß wir die Coincidenz des Allgemeinen und des Einzelnen fordern: fordern, daß das Allgemeine in dem Einzelnen die Spitze ſeiner Verwirklichung finde, und das Einzelne an dem Allgemeinen die Stütze ſeiner Dauer habe. Nun willſt Du aber beide Seiten, als zwei Totalitäten, gleich unwandelbar machen; und da hört die logiſche Conſequenz auf. Das Einzelne iſt vielmehr die erſcheinende Seite, die untergeht, um einer anderen Einzelnheit Platz zu machen, wenn ſie auch während ihrer Exiſtenz dem Allgemeinen entſprochen hat. Sie geht aber ſo gewiß unter, als ſie entſtanden iſt. Den beſten Beweis hierfür liefert das von Euch im anderen Leben geforderte Bewußtſein; was auf ſehr ſchwachen Füßen ſteht. Denn ſo wenig die Einzelnen vor ihrer Geburt Bewußtſein von ſich hatten, ſo wenig können ſie es nachher haben, obgleich man wohl annehmen darf, daß, um mit dem Shakeſpeare'ſchen Horatio zu reden, „ein Stück von ihm" — ich meine, vom Bewußtſein — präexiſtirte, wie es poſtexiſtirt.

> Non omnis moriar; multaque pars mei
> Vitabit Libitinam.

Das Allgemeine iſt der ewige Inhalt, der auch die Identität des Bewußtſeins in jedem Individuum beſitzt. „Wir ſind noch nicht Ich," ſagt Novalis; „wir ſollen erſt Ich werden, ins große Du aufgehen." Dazu muß „der dunkele Despot des Ich," wie die Indiſche Dichtkunſt ſpricht, aufgehoben werden. Denn nur ſo kann die Blume der ewigen Perſönlichkeit daraus hervorbrechen. Nur im Untergang des Bewußtſeins blitzt ein höheres Bewußtſein auf.

Wenn ſich alſo aus der Logik die Wandelbarkeit der dieſen Einzelnheit ergiebt, ſo läßt ſich nur ihr Untergang, — ihre Fortdauer nach dem Tode aber gar nicht vorſtellig machen; ſolches Fortdauern wäre eben das Erhalten des Bewußtſeins dieſer Dieſigkeit, deren Aufgeben die Logik fordert.

Oregomenos. Ja, ich will zugeben, daß, was ſich keineswegs vorſtellig machen läßt, auch nicht logiſch begründet iſt. Ich will meinen vorigen Satz einſchränken, und nur behaupten: die unendliche Fortdauer des Individuums nach dem Tode läßt ſich ſchwer vorſtellig machen. Es iſt ſchwer, um mit Platon und Schiller zu reden, eine göttliche, d. h. logiſche Rede, in die Worte eines Bürgers dieſer Welt, kurz in die Vorſtellung zu übertragen. Aber unmöglich iſt es nicht. Und Du zwingſt und reizeſt mich zugleich, den Verſuch, den Platon declinirte, zu machen.

Hier tritt mir zunächst Dein Argument entgegen, welches Du aus dem vorhergehenden Zustande der Bewußtlosigkeit schöpfst. Es ist nicht zu läugnen, das Bewußtsein unserer Ichheit hat einmal angefangen. Sind wir aber auch aus dem Bewußtlosen entstanden, so beweist dieß doch nicht, daß, nachdem das Bewußtsein einmal hervorgetreten ist, wir je wieder in die Bewußtlosigkeit zurückfallen könnten. Es muß nämlich aus diesen zwei Zuständen, dem Bewußtlosen vor der Geburt und dem Bewußten im Leben, unserer Methode zufolge, ein dritter Zustand entstehen, ungefähr wie Schelling auch vom künstlerischen Anschauen diese Verknüpfung fordert. Die Höhe des künstlerischen Standpunkts hat etwas von der Seligkeit des Himmels an sich. Wenn Schelling nun für den höchsten Standpunkt das Aufgeben der Reflexion, das Abstrahiren vom Ich fordert, so muß dieses Aufgehen ins Absolute, dieses Sich-in-Gott-Wissen allerdings als die höchste Seligkeit der Entschlafenen angesehen werden. Aber sie sollen sich mit ihrem individuellen Bewußtsein in dieses allgemeine Ich auflösen. Es ist ein Zustand, wie Solger ihn als tragische Ironie beschreibt, wie Plotin sich die Emanation denkt: die Dinge wissen, daß sie aus der absoluten Quelle des Seins ausfließen, ohne je ausgeflossen zu sein; im Verschwinden des Sich-als-ein-Besonderer-Wissens weiß das Ich diese aufgehobene Besonderheit auch als eine erhaltene. Das ist die unendliche Liebe des Absoluten, in dem Schooße seines Allbewußtseins alle Iche, die seinen Inhalt würdig ausgedrückt haben, als Besondere in sich zu schließen, nicht zu vernichten. Ohne dieses besonderen Bewußtsein wäre das allgemeine ein abstractes. Insoweit kann ich mir die Sache allerdings vorstellig machen.

Hier ist aber auch der Punkt, wo ich nicht minder Deiner logischen Entwickelung entgegen treten muß. Das Einzelne ist freilich das Wandelbare und Vergängliche. Aber Du hast selbst in dem ersten Gespräche eine schlechte und eine ewige Einzelnheit unterschieden. Das Schlechte, Vergängliche an der Einzelnheit gebe auch ich vollkommen Preis. Aber das Einzelne, insofern es die Manifestation des Allgemeinen geworden, ist eben dadurch selbst zur Ewigkeit erhoben, und kann nicht wieder untergehen, wie schon vorhin von Einem der Freunde dasselbe in Bezug auf die Sittlichkeit des Individuums behauptet wurde. Ich weiß sehr wohl, was Du mir hierauf erwiedern wirst. Du wirst sagen, dieses Ewige ist aufbewahrt in der ewigen Persönlichkeit des Geistes. Aber diese ist eben keine Einzelnheit mehr; und das hatte ich schon lange auf der Zunge zu sagen: mich wundert nur, daß es heute noch von Keinem unserer Freunde ist vorgebracht worden. Die ewige Persönlichkeit des Geistes ist die abstracte Allgemeinheit, die sich nur als die stete Wiederholung

in allen verſchwindenden Einzelnheiten darſtellt; ſo daß es, nach Teleophanes, gar keine abſolute Einzelnheit giebt. Seine allgemeine Einzelnheit iſt eine contradictio in adjecto; und das iſt der Widerſpruch, in den er nicht nur mit der Logik, ſondern ſogar mit ſeinen eigenen Behauptungen geräth.

Teleophanes. Ich muß geſtehen, auch mich hat es längſt gewundert, daß Keiner der Freunde mir dieſen Einwand herübergeſchickt hat. Ich gebe zu, daß die ewige Perſönlichkeit des Geiſtes nicht eine eben ſolche Perſon iſt, wie jeder Einzelne, wie Hans und Kunz. Sie ſoll eben nicht Hans und Kunz ſein, ſondern Jedermann. Der Charakter der Allgemeinheit ſoll ihr bleiben; und ich ſehe zunächſt auf Eurer Seite keine mindere Schwierigkeit, als auf der meinigen. Während Ihr, um ein Urſubject neben unendlich vielen dieſen Subjecten zu retten, die Allgemeinheit Preis gebt (denn ein wirkliches Subject entſpricht immer mehr oder weniger dem Allgemeinen nicht), ſo ſcheine ich die Einzelnheit aufzugeben. Aber es ſcheint nur ſo. Da mir aller Inhalt nur in der Form der Einzelnheit wahr und wirklich iſt, ſo iſt mir die Einzelnheit das Höchſte, die ἀκρότης τῶν ὄντων, wie ſchon wiederholt von mir aus Proklos iſt angeführt worden. Damit hätte ich freilich wieder nur die Perſönlichkeit überhaupt, nicht die Perſon, d. h. eben eine Allgemeinheit zum Höchſten gemacht. Wir müſſen aber jede einzelne Perſon ſcharf in zwei Seiten zerlegen: das, was ſich von ihr mit dem ewigen Inhalt vermählt hat; das, wodurch ſie vergängliches Individuum iſt. Das Erſte nennen die Chriſten den Heiland der Welt; und für einen Chriſten wenigſtens muß es eine ewige Perſon geben, die in allen auferſteht, in einer jeden ſich zum Bewußtſein bringt, und die ſie ſämmtlich ſein wollen und zwar als Eine. Dieß, was ich mit Euſebios die empiriſche Epiphanie der ewigen Perſönlichkeit nennen möchte, die Erfahrung des Chriſten, — dieß ſoll nun in den Geiſt erhoben werden. Die ewige Perſönlichkeit iſt im hiſtoriſchen Chriſtus noch an Ein natürliches Individuum gebunden; im neuen Chriſtenthum, in der Religion der Humanität iſt der Genius der Menſchheit dieſe Perſon, welche in unſerem Denken und Handeln Fleiſch wird. Wenn die Brüderlichkeit kein leeres Wort bleiben ſoll, ſo hat der Geiſt ſich in allen Brüdern als dieſelbige Perſon zu verwirklichen. Dieſe iſt freilich eine allgemeine Perſon, aber nichtsdeſtoweniger, als die abſolute Einzelnheit, das höchſte Individuelle: und die beiden in Rede ſtehenden logiſchen Kategorien, die Allgemeinheit und die Einzelnheit, ſcheinen mir hier vollkommen Eins zu ſein; was ſich von Euerem abſoluten Subjecte und Eueren unſterblichen Individuen nicht ſagen läßt.

Oregomenos. Das iſt der Punkt, worauf es ankommt.

Ich will gar nicht, daß die Allgemeinheit und die Einzelnheit so gänzlich in einander fließen. Eben weil Du die Thaten des Individuums in die allgemeinen Thaten des Weltgeistes aufgehen läßt, und dann das Individuum zur bloßen Reihe seiner Thaten machst, so löst es sich Dir immer in die bloße Allgemeinheit auf. Ich stimme daher nicht dem Theologos bei, der vorhin den Freunden auf Deiner Seite zugab, daß wir durch unsere Thaten die Unsterblichkeit erringen. Denn dann setzten wir die Thaten über das Sein. Es ist also jetzt der Augenblick gekommen, wo ich es zurücknehmen muß, daß ich Dein Princip des Vorrangs der Thaten gelten lasse. Das, woraus die Thaten fließen, ist höher, als sie selber. Diese Quelle der Thaten ist aber das Sein: das Sein also vielmehr höher, als die Thätigkeit. Denn es ist eben die unendliche Möglichkeit gegenüber der endlichen Wirklichkeit. Ich möchte daher von nun an nicht sowohl ein directes Argument für die Unsterblichkeit der Seele anführen, als vielmehr sie nur indirect dadurch behaupten, daß ich den Teleophaneischen Satz, der Mensch sei die Reihe seiner Thaten, angreife. Es ist klar, wenn der Mensch nicht mehr ist, als die Reihe seiner Thaten, so hört er auf, wenn ihre Kette abbricht. Als Subject ist der Mensch aber mehr, als die Reihe seiner Thaten; und so bleibt er, auch wenn diese vom Schauplatz der Wirklichkeit verschwunden sind. Denn ist jede That auch eine Endlichkeit, so ist das Subject, aus dem sie fließen, das ὑποκείμενον oder Substrat, doch als die bleibende Grundlage unendlich.

Hierbei verstehe ich unter Unendlichkeit nicht dieß absolute Entsprechen von Begriff und Realität in jedem Punkte der Erscheinung; und damit bin ich Deinem Einwand begegnet, daß der Mensch durch eine unendliche Existenz nach dem Tode zum Absoluten, zu Dem werde, was Du das Ewige nennst. Du sagst ja selbst, daß die unendliche Dauer doch noch mit Endlichkeit behaftet sein könne, da es auf den Inhalt ankomme. So sehe ich keinen Widerspruch darin, daß es unendlich viel endliche Unendlichkeiten neben der allein wahrhaft göttlichen Unendlichkeit gebe. Das Endliche bleibt immer endlich; und ungeachtet seiner unendlichen Dauer ist sein Erbtheil nicht die Vollkommenheit des Absoluten. Jedes Individuum aber nur in dieser Einen von Dir sogenannten Ewigkeit unsterblich zu machen, beweist zuviel, indem dann jedes Thier als Darstellung seiner Gattung unsterblich wäre. Wir sind aber doch mehr als die Thiere, und darum noch einer besseren Unsterblichkeit werth.

Teleophanes. Ja, aber nicht durch eine perennirende Existenz, sondern allein durch den Inhalt unseres Bewußtseins. Ich frage jeden Unbefangenen, ob nicht die zweite dieser Unsterblichkeiten vielmehr die bessere ist. Sonst müßte auch der Chim-

borasso vortrefflicher sein, als die höchste thierische Organisation; und doch können wir dem leblosen Steine, ungeachtet seiner längeren Dauer, diesen Vorzug nicht einräumen. Die todte Dauer ist im Gegentheil meist ein Zeichen des Geistlosen, Endlichen, während der geistige Inhalt sich durch ein leichteres Uebergehen von einem Zustand in den anderen kund giebt. Vergleicht nur, Ihr Freunde, das versumpfende Leben des Orients mit dem flüchtigen Dasein der Griechischen Freiheit. Und als mit dem Muhamedanismus auch in den Orient der Geist einbrach, wurden auch diese Völker in den kreisenden Strudel der Weltgeschichte gerissen. Sind wir also auch wie die Thiere nur dadurch ewig (denn dauernder, als sie, sind wir meines Wissens nicht), daß wir unsere Gattung darstellen, so unterscheiden wir uns doch von ihnen darin, daß diese Gattung in uns zum Bewußtsein kommt. Unser Beweis beweist also nicht zu viel. Wir unterscheiden den Menschen vom Thier. Wer aber läßt diesen Unterschied fallen? Doch wohl Oregomenos, der, statt dieß Bewußtsein als das specifisch Menschliche anzuerkennen, einen zwischen Bewußtsein und Bewußtlosigkeit schwebenden Zustand, wie ich mir gerade den thierischen denke, nach dem Tode annimmt. Was ist diese Verknüpfung für eine Zwitter-Existenz? Werden wir da wissen, oder nicht? Solcher Zustand ist nicht Fisch, nicht Fleisch: nicht warm, nicht kalt. Doch vielleicht hat dem Oregomenos das ganz Richtige vorgeschwebt, indem man allerdings in seinen Worten den Satz finden könnte, daß das Bewußtsein nicht das Höchste sei. Damit tretet Ihr aber offenbar auf unsere Seite. Das individuelle Bewußtsein, sagen wir, löst sich wieder in die objective Vernunft auf; das Bewußtsein dieses Menschen ist eine wechselnde Form des Absoluten, das Stein, eine schöne Blume, menschliches Bewußtsein wird, sich aber auch aus dieser letzten Form, weil sie, wegen des Gegensatzes von Subject und Object, immer noch eine Endlichkeit ist, ebenso zurückzieht, wie aus den anderen.

Diese bleibende Endlichkeit Deiner unsterblichen Seele erkennst Du zwar an; und so unterscheidest Du, um dem Vorwurf der Vielgötterei zu entgehen, eine *qualitative* und eine *quantitative Unendlichkeit*. Ich will diese Unterscheidung gelten lassen, denn Du hast sie von mir entlehnt: es ist eben der Unterschied, den ich zwischen Ewigkeit und unendlichem Progreß mache; die qualitative Unendlichkeit ist es durch ihren Inhalt, die quantitative durch ihre Zeitdauer. Nun ist es aber bekannt, daß es im Quantitativen kein Letztes, kein Größtes giebt. Die unendliche Dauer der Zeit ist also nie erreicht, eine bloße Möglichkeit; sie kann sich fortsetzen, oder auch nicht. Die Unsterblichkeit ist also Deiner unsterblichen Seele, und wäre sie unvergänglicher, als der Chimborasso, nicht mit Sicherheit zu garantiren.

Faſſen wir aber dieſe vorausgeſetzte Unvergänglichkeit noch ſchärfer ins Auge, ſo iſt die unendliche Dauer, die Du annimmſt, ja, Deinen eigenen Zugebungen zufolge, die Unendlichkeit eines Endlichen. Dieſe Endlichkeit ſtammt aus dem Inhalt. Das von Dir als der Zeit nach unendlich behauptete Weſen hat alſo einen endlichen Inhalt. Was heißt das? Hier biſt Du es nun, der zuviel beweiſt; und der Pfeil prallt von dem guten Harniſch meiner Sätze wieder auf Deine Blöße zurück. Ja, bleibe Deine Seele meinethalben in der Zeit unendlich beſtehen. Ich kann Dir dieß als ganz ungefährlich zugeſtehen; denn da Nichts abſolut vernichtet wird, ſondern im Wechſel ſeiner Accidenzien ſich nur ſtets modificirt, ſo hat Alles eigentlich eine unendliche Dauer. Aber was iſt damit gewonnen? Weil das ſo unendlich Dauernde einen endlichen Inhalt hat, ſo bleibt es, indem es dauert, nicht ewig Daſſelbe, wie der abſolute Inhalt ſelbſt, ſondern verändert ſich, wenn es auch durch die ewige Veränderung, der es unterworfen iſt, wie ſchon Ariſtoteles ſagt, das Unendliche nachahmt. Was aber, ungeachtet ſeiner quantitativen Unendlichkeit ein qualitativ Anderes wird, das dauert ſo gut als nicht unendlich fort, da es nur als ein Anderes, nicht als Daſſelbe dauert, wenn ſeine Veränderungen nicht bloß die Accidenzien, ſondern die Subſtanz ſelber betreffen.

Wenden wir nun dieſe gewonnenen Sätze auf das Bewußtſein Deines unendlich Dauernden an, ſo fragt es ſich nur, ob das Bewußtſein zu den Accidenzien der Seele oder zu ihrem ſubſtantiellen Sein gehöre: und ob alſo, wenn es aufhören ſollte, nur ein Accidenz oder die Seelenſubſtanz ſelbſt verſchwunden ſei. Mir ſcheint nun das Bewußtſein etwas bloß Accidentelles zu ſein. Denn da Ihr doch eine Schöpfung jeder bewußten Seele aus dem Nichts bei der Geburt jedes einzelnen Menſchen nicht werdet behaupten wollen, indem die Philoſophie ſchon das einmalige Wunder der Schöpfung aus dem Nichts am ſogenannten Anfang der Welt nicht zugeben kann, ſo muß das ewige Weſen der Seele vor der Geburt ohne den Modus des Bewußtſeins da geweſen ſein. Wer ſteht Dir dann aber dafür, daß ſie nach dem Tode nicht wieder in dieſen Zuſtand zurückkehre? Uns macht dieß keine Schwierigkeit, weil wir in der That das Bewußtſein eines Individuums als ein Accidenz in der ewigen Perſönlichkeit des Abſoluten anſehen. Keines Menſchen Nothwendigkeit, ſagt Spinoza, kann bewieſen werden. Euch aber muß eine Unſterblichkeit ohne Fortdauer des Bewußtſeins keine ſein, da die Unendlichkeit des Einzelnen in einer Succeſſion von Zeitmomenten ohne Bewußtſein ſo gut als keine iſt. Das Bewußtſein iſt alſo nach Euch der Seele unentbehrlich; und wollt Ihr Eure Unſterblichkeitslehre feſthalten, ſo müßt Ihr beweiſen, daß bei der Veränderlichkeit der

Seele in die Unendlichkeit hin das Bewußtſein verharre, ſei es, daß es mit zur Seelenſubſtanz gehöre, ſei es daß es ein unendlich dauerndes Accidenz derſelben ſei. Beides wird Euch aber ſchwer fallen. Denn einmal iſt die Seele keine Subſtanz, und am wenigſten gehörte vor der Geburt das Bewußtſein zu einer Seelenſubſtanz: zweitens aber iſt kein Accidenz unendlich, ſondern ſeinem Begriffe nach wechſelnd. Und hier habe ich Euch zwei Bemerkungen entgegenzuhalten, eine formelle und eine ſachliche.

Erſtens müßtet Ihr einen Beweis führen, nämlich den von der Exiſtenz des Bewußtſeins nach dem Tode, da doch Oregomenos behauptet hat, er wolle nicht beweiſen, ſondern nur meine entgegengeſetzten Beweiſe entkräften. Er befindet ſich aber mit dieſer Wendung in einer merkwürdigen Täuſchung. Die Widerlegung meines Satzes, daß der Menſch die Reihe ſeiner Thaten ſei, enthält eben die ganz poſitive Behauptung, daß das Subject ein unendliches Anſich und höher als ſeine an den Tag getretene Wirklichkeit ſei. Dieſer Satz von einer unendlichen Möglichkeit des Inneren, die verborgen bleibt, wohl weil ſie das Tageslicht ſcheut, iſt eben nichts Anderes, als die von Dir gleich im Eingang Deiner Rede behauptete Sehnſucht, von der auf eine äußerliche Unendlichkeit geſchloſſen werden müſſe: d. h. eben Dein poſitives Argument für die bewußte Fortdauer der unſterblichen Seele. Aber eben weil Du an der Haltbarkeit dieſes Arguments verzweifelteſt (denn in der That, wie kann man aus dem Nichtvorhandenſein einer äußeren dem inneren Anſich entſprechenden Unendlichkeit auf eine — auch nicht vorhandene — innere Unendlichkeit ſchließen?), ſo wollteſt Du das onus probandi von Dir ab auf die andere Seite herüber werfen. Es gehört aber den vorhin von Dir ſelbſt ſo ſchön bezeichneten Saturnalien des Abſolutismus an, den Grundſatz aufzuſtellen, daß der Läugnende — und ich läugne die Poſtexiſtenz des Bewußtſeins — den Beweis des Nichtdaſeins führen müſſe, da es doch nach dem alten Sprichwort der Juriſten heißt: Neganti nulla probatio.

Was dann aber zweitens den Inhalt Deines apagogiſchen Beweiſes betrifft, daß das Sein höher als die Thätigkeit ſei, ſo iſt Unlogiſcheres wohl ſchwerlich in dieſem Kreiſe je geſagt oder gehört worden. Wie? Das Sein ſtellſt Du höher, als die Thätigkeit? Weißt Du denn nicht, daß es Dürftigeres, Abſtracteres, als das Sein nicht giebt? Das anfängliche Sein erhebt der Meiſter in ſeiner logiſchen Wiſſenſchaft zweitens zum Daſein, drittens zur Exiſtenz, viertens zur Wirklichkeit. Dieſes letzte Sein iſt die Wirkſamkeit, die Thätigkeit; und das iſt erſt das wahre Sein. Wenn ich wiſſen will, was ein Menſch oder eine Sache iſt, ſo muß ich ſie nicht in ihrem todten Sein, in ihrer abſtracten Ruhe, in ihren beſtimmten Eigenſchaften, ich muß ſie in ihrer Wirkſam-

keit, in ihrer ungestörten Thätigkeit beobachten. Ich weiß wohl, was Du meinst. Unter Sein verstehst Du hier eben die Substanz, den ganzen Inbegriff des Inhalts: unter Thätigkeit ein Accidenz dieses substantiellen Inhalts. Aber der substantielle Inhalt der Seele, als bloße Möglichkeit jenseits ihrer Thätigkeit gedacht, ist in der That das leere Sein; und insofern war die Fassung Deines Satzes, worin Du Sein und Thätigkeit einander entgegensetzest, ganz richtig. Erst in ihrer Bethätigung aber zeigt die Seele ihr wahrhaftes Sein; das Wesen der Seele ist also die Thätigkeit. Den wahrhaften Inhalt bildet aber erst die Totalität seiner Thätigkeiten oder Accidenzien. So bleibt mein Satz unangefochten stehen: Der Mensch ist die Reihe seiner Thaten. Und wenn Du ihm keine qualitative Unendlichkeit zuschreiben darfst, sondern ihn zu einer endlichen Substanz machen mußt, so sehe ich nicht ein, wie Du Dich Dem entziehen kannst, daß er — als eine endliche Substanz — auch nur eine endliche Reihe von Accidenzien hat.

Oregomenos. Ich finde mich vollkommen durch Teleophanes' Sätze befriedigt. Diese Sehnsucht nach der Unendlichkeit läßt uns Germanen diese Welt verachten; und weil wir für eine jenseitige Glückseligkeit schwärmen, die uns nie zu Theil werden wird, vergessen wir die Wirklichkeit, und lassen den Zweck der Menschheit in ihr immer weiter hinausschieben. Gerade die jetzige Zeit mahnt uns aber daran, daß wir uns ermannen. Der März-Umschwung hatte endlich auch die Germanen aus ihrem langen Schlummer geweckt. In allen Sphären drängte ein neues Leben die Frühlingskeime zum frohen frischen Dasein hervor. Der kalte Novemberhauch, das unharmonische Geklirr der Waffen hat den Germanischen Michel zwar äußerlich wieder in den Winterschlaf gelullt. Doch im Inneren gährt es weiter. Den alten Verheißungen der Kirche auf ein Jenseits gesellen sich seit mehr als dreißig Jahren vielfache politische Verheißungen hinzu. Jenen haben wir fast zwei Jahrtausende getraut, weil der Glaube gar nicht des sinnlichen Daseins der Erfüllung bedarf. Diese können nur ein Menschenalter täuschen, weil die Nichterfüllung sogleich ihre Leere aufdeckt. Die Saturnalien des Absolutismus, unter denen wir jetzt seufzen, sind der letzte Versuch, die Germanen mit ihren Hoffnungen auf die Zukunft, wenn nicht aufs Jenseits, zu vertrösten. Die Zukunft ist das diesseitige Jenseits. Aber eben weil die Zukunft in jedem Augenblicke Gegenwart wird, so verlangen wir, aus jenem Jenseits der Verheißungen unserer Fürsten stets in das Diesseits der Erfüllung versetzt zu werden. Und wenn diese Erfüllung noch länger auf sich warten läßt, so wird auch dem geduldigsten der Völker, so wird selbst den Germanen die Geduld einmal reißen. Und daß wir diesem Zeitpunkt

ſehr nahe ſtehen, die Jenſeitigkeit unſeres Sehnens alſo nunmehr in die Befriedigung des Genuſſes müſſen umſchlagen ſehen, das ſieht Jeder, der nur ein Wenig die Zeichen der Gegenwart verſteht. Dann findet das Individuum die Seligkeit auf Erden, auf der durch den Geiſt umgewandelten Erde, und braucht nicht mehr nach fernen Planeten ſich einzuſchiffen, um ins Unendliche hin ſie zu ſuchen.

Ich ſchließe daher mit dem Wunſche: Möge Germanien endlich einig werden, alle Stämme deſſelben, ungeachtet ihrer Unterſchiedenheit, ſich brüderlich die Hand reichen, jeder Einzelne an der Stelle, wo er ſteht, ſeine Pflicht thun! So wird der unſelige Zuſtand, die Schmach Germaniſcher Zerriſſenheit, die wir jetzt bis auf die Hefe austrinken müſſen, ſo daß der Gedanke daran die Schamröthe auf eines Jeden Wange treibt, der ſich einen Germanen nennt, endlich verſchwinden; die Verwaltungs-Willkür aufhören, die Rechte der Völker mit Füßen zu treten; und jeder Einzelne, in der Wiedergeburt ſeines gräßlich zerſtückelten Volkslebens, die wahre Unſterblichkeit finden. Um die Späteſten der Zeit nach geweſen zu ſein, werden wir der Würde nach nicht die Letzten in der Freiheit genannt werden. Und wenn auf Ein Volk die Diſtichen eines kürzlich verſtorbenen Helleniſchen Mannes Anwendung finden, ſo ſind es zweifelsohne die Deutſchen:

Ἀλλ' οἱ μὲν βασιλῆες ἐπισπέρχειν πεφύασιν,
ὡς μακρῆς ζωῆς οὐκέτ' ἐποψόμενοι.
οἱ δ' αὖ βαρδύνειν λαοὶ φιλέουσιν, ἴσαντες
ὡς σφεῖς ἀθάνατον μοῖραν ἔχουσι μόνοι.

Teleophanes. Schön und männlich iſt die Rede unſeres Freundes, die wir ſo eben vernommen haben. Ich glaube, ſie wird die Zuſtimmung auch unſerer Gegner erhalten; und wir werden alle dahin ſtreben wollen, durch die That dieſe beſſere Zukunft, dieß höhere Leben — die wahre Unſterblichkeit — zu erringen. Oder ſollte der Zwieſpalt über die himmliſchen Dinge ſich auch in die Anſichten über die irdiſchen gedrängt haben? Ich frage daher, ob Einer in dieſem Kreiſe gegen das Gehörte auftreten will.

Peranor. Mag unſeres Freundes eben verhallte Rede auch ſchön und männlich ſein, ſo iſt ſie doch nicht philoſophiſch; ſie reißt unſere ruhige philoſophiſche Discuſſion in den Strudel der politiſchen Leidenſchaften hinein, und bringt uns in Gefahr, den Boden des Gedankens zu verlaſſen, auf dem wir bisher ſo friedlich kämpften. Dieſer Boden iſt das eigentliche Gebiet der Philoſophie; und inſofern er trefflicher als die Wirklichkeit iſt und dieſer immer vorauseilt, ſo kann dieſe ihm auch nie entſprechen. Dieſe Gleichſtellung von Gedanke und Wirklichkeit, zu

der Oregomenos ſich mit einem Male bekannt hat, nenne ich nun eben das Unphiloſophiſche an ſeiner Rede, wenn ſie auch von kühnem Muthe zeugt.

Teleophanes. Iſt es nicht vielmehr das höchſte Ziel der Philoſophie, aus ihrer Iſolirung in den Köpfen der Gelehrten, ächt Sokratiſch, auf den Markt des Lebens zu treten, und die Wirklichkeit den leeren Träumen der Möglichkeit vorzuziehen?

Hippeus. Soll die Philoſophie nicht mehr das Aſyl jenes inneren Lebens ſein, das uns einen Erſatz für den Jammer der Wirklichkeit darbietet, ſo laß uns den Glauben an ein anderes Leben. Wir wollen auch weiter keine Gründe für die Unſterblichkeit anführen. Die Unſterblichkeitslehre gehört gar nicht in die Philoſophie. Wir können ſie durch Gründe auch nicht einmal indirect, ungeachtet der Bemühungen des Oregomenos in dieſer Hinſicht, beweiſen: wie denn überhaupt das Erkennen, d. h. das Beſtreben, Unbekanntes aus Bekanntem, Endliches aus Endlichem abzuleiten, ein ſehr endliches Unternehmen iſt. Nichtsdeſtoweniger wird die Unſterblichkeit als ein Geglaubtes, als eine Thatſache unvertilgbar in unſeren Gemüthern leben.

Teleophanes. Da haben wir die letzte Retirade des ſich ohnmächtig fühlenden Denkens, die ich ſchon ſo oft beobachtet und getadelt habe. Mit wenigen Aenderungen ließen ſich hier die Worte des Dichters anwenden:

Wenn die Vernunft ſich erbricht, ſetzt ſich der Glaube zu Tiſch.

Die Standpunkte haben ſich vollſtändig umgekehrt. Wir vertheidigen und beweiſen die Unſterblichkeit, freilich die wahre. Ihr greift ſie an, indem ihr derſelben jede philoſophiſche Stütze entziehen wollt.

Peranor. Nicht alſo, mein Teleophanes! Und weil ich dem letzten Redner auf unſerer Seite nicht zugeben kann, daß die Unſterblichkeit unbeweisbar iſt, ſo will ich einen neuen und untrüglichen Beweis für dieſelbe gerade aus der Exiſtenz des Jenſeits, das Du für einen leeren Traum hältſt, ableiten, und damit die Discuſſion wieder auf den Boden der Philoſophie, von dem ſie nach Links und Rechts, in Politik und Theologie hin abgeſchweift war, zurückholen.

Obgleich Deine achtzehnte Theſe mich wohl dazu verleiten könnte, ſo werde ich doch ſo wenig, als Anchinoos auf Deinem Landſitze, die endloſen Debatten erneuen, die Ihr auf dem des Kallilogos über Immanenz und Transſcendenz geführt habt, um ſo mehr, da Du ja in Deinen, wenn auch dialektiſch gehaltenen Zugebungen eine Transſcendenz in gewiſſem Sinne geſtatteteſt; — eine zwar nur relative, aber eben darum gerade, wie Du Dich ausdrückteſt, für das Individuum vorhandene Trans-

ſcendenz. Das genügt mir hier um ſo mehr, als es ſich in dieſem Geſpräche ja eben um die Schickſale des Individuums handelt. Wenn Du aber eine Transſcendenz annimmſt, ſo mußt Du auch ein Jenſeits zugeben; denn das Transſcendente liegt eben jenſeits. Und ich glaube, Du haſt ſchon früher auch dieß Wort gelten laſſen, obgleich wir freilich rechts und links eine verſchiedene Bedeutung mit demſelben verknüpfen mögen. Doch wie Dem auch ſei, wir nehmen alle ein Jenſeits für das Individuum an; und das iſt der Punkt, an den ich anknüpfen möchte.

Meine Anſchauungsweiſe iſt nämlich aus dem vollen Leben gegriffen; und eben weil ſie dieß iſt, ſehe ich auch die Welt als ein All-Lebendiges, nie in todte Ruhe Verſinkendes an. Um dieß aber zu können, muß das All aufgefaßt werden als ein nie in ſeiner Entwickelung Vollendetes, ſondern ungeachtet der großartigſten Evolutionen, die es in vielfachen Revolutionen erfährt, ebenſo auch noch unendlich Involvirtes. Ich theile alſo vollkommen die Anſichten der beiden Loipoteles, die eigentlich die des Anarimandros und der Alexandriner ſind. Weil das Princip unendlich, ſagte nämlich der Joniſche Weiſe, ſo gehen unendliche Welten unendlich aus ihm hervor; denn wegen ſeiner Unendlichkeit fehle es ihm nie an Stoff. Was nun für das Ganze wahr iſt, das muß es auch für das Einzelne ſein. So iſt im All und im Einzelnen unendlich Vieles ſtets noch unentwickelt enthalten. Dieß einer zukünftigen Entwickelung Vorbehaltene iſt das Jenſeits des jedesmaligen wirklichen Zuſtands. Dieſes Jenſeits brauchen wir uns nun nicht als ein räumliches, ſo zu ſagen, als ein unangebautes Land zu denken. Im Gegentheil. Es iſt das an ſich ſeiende, noch ungeformte, bewußtloſe Innere einer jeden Exiſtenz, kurz das berühmte Loipoteleiſche Reſiduum, ſei es des Abſoluten, ſei es des Einzelnen. Nicht alſo aus dem pſychologiſchen Motiv, wie Oregomenos, weil das Individuum unbefriedigte Wünſche hat, noch aus einigen dem Individuum äußerlichen Gründen, wie Dikazon, ſondern aus dem metaphyſiſchen Grunde, daß das anſichſeiende Reſiduum jedes Weſens ſtets noch eine unendliche Fülle der Entfaltung vor ſich hat, muß ich die individuelle Unſterblichkeit der Seele behaupten.

Ich weiß recht gut, daß Teleophanes mir abermals unſeren Einwand retorquiren wird, als beweiſe ich zu viel, nämlich die Unſterblichkeit von Allem, — alſo in Leibnitzens Fehler verfalle, der behauptete, in einem Sandkorn, in jedem Weſen ſei die ganze Weltvorſtellung der Möglichkeit nach enthalten, und es komme nur darauf an, in der Unendlichkeit der Zeiten dieſe Möglichkeit bis zum Seraph, bis zur Monade der Monaden zu entwickeln. Wenn Teleophanes ſo ſprechen wollte, würde ich, zugleich einem früheren Einwand deſſelben begegnend, antworten: Ja, Alles iſt

unſterblich, aber nicht ſeinem Modus, ſondern ſeinem Attribute nach. Die Materie kann nie aufhören, ausgedehnt zu ſein. Da nun das weſentliche Attribut der Seele das Bewußtſein iſt, denn ohne Bewußtſein iſt unſere Seele nicht, was ſie iſt: ſo iſt alſo das Bewußtſein unſterblich, und muß ins Jenſeits hinüber genommen werden.

Teleophanes. Vom Argument des Jenſeits kommſt Du wieder zu der Controverſe übers Bewußtſein zurück, die ich abgethan glaubte. Und ſo muß ich denn zunächſt durchaus Deinem Satze widerſprechen, daß das Bewußtſein das weſentliche Attribut der Seele ſei. Schon Dein Leibnitz hat in der Ohnmacht das bewußtloſe Sein der Seele nachgewieſen; ſie iſt zunächſt das organiſche Lebensprincip, das doch bewußtlos iſt. Und wenn auch das Ich und der Geiſt nie ohne Bewußtſein ſind, ſo erlaube ich Dir doch nicht, ſo kurzweg daraus auch auf das ſtete Bewußtſein der Seele zu ſchließen. Auch hätteſt Du durch Dein Argument immer nur bewieſen, daß, wenn die Seele unſterblich iſt, ſie auch immer Bewußtſein haben müſſe, nicht aber, daß ſie durchs Bewußtſein unſterblich werde.

Peranor. Mir ſcheint doch. Mag immerhin die Seele auch manchmal in Bewußtloſigkeit zurückfallen, die menſchliche Seele kommt eben zum Ich, zum Geiſt. Ja, nach Leibnitz machen dieſen Fortſchritt auch die anderen Monaden. Er unterſcheidet die Weſen bekanntlich in bewußte und bewußtloſe. Das Bewußtſein iſt ihm nur eine Entwickelung des Bewußtloſen zu einem höheren Grade des Daſeins. Wenn aber einmal der höhere Grad, das Bewußtſein, erreicht iſt, dann kann die Monade doch nicht wieder in die Bewußtloſigkeit anders, als auf Momente, zurückfallen; und ſo ergiebt ſich nach dem Tode für die Seele ein perennirendes Bewußtſein im Jenſeits.. Denn eine abſolute Vernichtung der Seele muthen wir Dir ſo wenig zu, als Du vorhin uns eine abſolute Schöpfung.

Teleophanes. Einen Moment der Bewußtloſigkeit hat doch der Tod, wie die Ohnmacht, jedenfalls. Aus der Ohnmacht ſehen wir nun zwar die Seele allmälig wieder zum Bewußtſein kommen. Beim Tode haben wir aber gerade die entgegengeſetzte Erfahrung.

Kam je ein Todter aus der Gruft geſtiegen?

Wer berechtigt Dich alſo, Deine Hypotheſe von der kurzen Dauer der Ohnmacht im Tode zu machen? Mir ſcheint dieſe Ohnmacht vielmehr eine ſehr lang anhaltende zu ſein. Du ſagſt, was einmal das Bewußtſein gehabt hat, das kann nicht wieder in Bewußtloſigkeit zurückfallen; — ein nun ſchon zum dritten Male in immer anderer Form von den Freunden uns gegenüber vorge-

brachtes Argument. Im Tode ſehen wir aber, daß dieſer Rückfall geſchieht. Und wollt Ihr ihn dennoch läugnen, ſo muß auch ich natürlich immer denſelben Gegenbeweis antreten; denn es iſt immer derſelbe Kreis, dieſelbe Tretmühle, in die Ihr Euch herumbewegt. Wenn Ein Individuum ein Anſich des menſchlichen Geiſtes zum Bewußtſein gebracht hat, ſo kann dieſe Errungenſchaft, es iſt wahr, nicht wieder untergehen. Alles einmal im Geiſte Erarbeitete bleibt ihm ewig unverloren. Aber daraus folgt nichts fürs Bewußtſein dieſes Individuums. Im Gegentheil. Weil das Bewußtſein das Anſich, das Jenſeits zum Dieſſeits macht, im Einzelweſen aber der unendlichen Möglichkeit die Wirklichkeit nicht entſpricht, ſo kann nicht ſeine ganze Möglichkeit zum Daſein, zum Dieſſeits entwickelt werden. Dieſer Ueberſchuß der Möglichkeit über die Wirklichkeit bildet die Grenze, das Jenſeits des individuellen Bewußtſeins. Gerade alſo weil der Einzelne ein Jenſeits, das heißt eben, Deinen eigenen Prämiſſen zufolge, ein bewußtloſes Anſich hat, ſo beweiſt dieß viel mehr das Aufhören, als die Fortdauer der bewußten Seele. Und erſt ein anderes Individuum, das zu einer weiteren Entwickelung des anſichſeienden Jenſeits gelangt, ſetzt das Bewußtſein ſeines an dieſem Jenſeits geſcheiterten Vorgängers fort.

Ein Fremdling aus Oſten. Bevor Ihr in Euren Kämpfen weiter geht, Ihr nachbarlichen Männer, erlaubt mir einige Worte über das ganze Beſtreben, welches Euch ſcheint zuſammengeführt zu haben: nämlich durch Argumente die Unſterblichkeit der Seele oder das Gegentheil zu beweiſen. Was heißt das aber überhaupt, durch Beweiſe die Unſterblichkeit der Seele erhärten zu wollen? Schon Hippeus hat ſehr richtig auf das Mangelhafte ſolches Verfahrens hingewieſen, indem er die endliche Beweisführung, aus Bekanntem Unbekanntes abzuleiten, mit Jacobi für unfähig hielt, zur Wahrheit zu kommen. Ich brauche den Anhängern der ſpeculativen Logik nicht in Erinnerung zu bringen, wie die Methode des endlichen Denkens in der Philoſophie nicht Platz greifen kann. Und wenn Ihr von Beweiſen für und gegen die Unſterblichkeit geſprochen habt, ſo traue ich Euch nicht zu, auf dieſen Gegenſtand das Schlußverfahren des Verſtandes angewendet zu haben. Was bedeutet dann aber Euer ganzes Unternehmen? Ich will es Euch ſagen; und ſchon der geiſtreichſte, leider zu früh dahin geraffte Schüler Eueres Meiſters pflegte ſich ſo auszudrücken: Das Argument iſt die Stellung im Syſteme. Ich frage hiernach: Iſt eine Unſterblichkeit im Syſteme möglich? Dieſe Frage hat keine andere Bedeutung, als die: Hat ein Jenſeits im Syſteme Platz? So iſt meine Zwiſchenbemerkung kein Abweg, ſondern gehört gerade recht in

den Gang Eurer Unterredung hinein. Dieſe Frage laßt mich alſo hier unterſuchen.

Unſerer Methode zufolge ſtellen wir einſeitige Behauptungen einander gegenüber, um ſie dann in einer dritten vollſeitigen zu höherer Wahrheit zu erheben. Wende ich dieß nun auf unſeren Gegenſtand an, um zu ſehen, ob ihm eine Stelle im Syſteme angewieſen werden kann, ſo habe ich ſchon geſagt: Die Unſterblichkeit iſt ein Leben in einer jenſeitigen transſcendenten Welt. Als jenſeitig iſt dieß Leben offenbar ein einſeitiges; und es muß alſo dem Jenſeits ein Dieſſeits entgegengeſtellt werden. Die jenſeitige transſcendente Welt und die irdiſche dieſſeitige bilden die zwei einander gegenüberſtehenden Einſeitigkeiten, welche in einem dritten Leben zur Syntheſe kommen müßten. Eine ſolche Syntheſe exiſtirt nun zwar, aber nicht im Individuum, ſondern nur in der Gattung, als die höchſte Evolution des Menſchengeiſtes. Ich will näher erklären, wie ich es meine.

Die Gattung hat, wie Dein edler Freund, o Teleophanes, mein Landsmann, in ſeiner Hiſtorioſophie ſo klar und herrlich ausgeführt hat, ein dreifaches Leben. Das erſte Leben iſt das unmittelbare anſchauende Leben, wie es in den Völkern des Alterthums, ungeachtet ihrer ſonſtigen großen Unterſchiede, ſich allgemein kund giebt. Sie leben befriedigt in dieſer irdiſchen dieſſeitigen Welt. In frommer, hingebender Anſchauung beten ſie die Naturmächte als das Abſolute an; und auch wo ſie ſich zur Verehrung des Geiſtes erheben, erſcheint ihnen dieſer immer nur im natürlichen Gewande, als das Kunſtſchöne. Die Wahrheit erſcheint nur als eine Inſpiration, wie Teleophanes ſich in ſeiner neunzehnten Theſe ausdrückt, als ein Inſtinct der Vernunft. Prieſter und Propheten ſtehen an der Spitze der Bildung; und das Volk lebt im kindlichen Vertrauen zum unmittelbar gegenwärtigen Göttlichen.

Dieſe Harmonie des Subjects mit der es umgebenden Objectivität, dieſer Mittelzuſtand zwiſchen Bewußtſein und Bewußtloſigkeit geht aber unter; denn er iſt das Anfänglichſte, Schlechteſte, nicht das Letzte und Höchſte, wie die Freunde auf der anderen Seite wollen. Das Bewußtſein erſtarkt zweitens im Subjecte. Dieſes bildet ſich in ſich zu einer Welt aus, und verſchmäht die vorhandene, wirkliche. Es hat auch Urſache dazu. Denn die Welt, ſeit dem Peleponneſiſchen Kriege bis zu den Römiſchen Imperatoren, geht einem immer größeren Verderben entgegen. Das Zutrauen des anſchauenden Geiſtes zu den Göttern dieſer Welt mußte verloren gehen. Der Menſch griff denkend in ſeine Bruſt. Alle Freuden dieſer verſchwundenen Welt galten als Sünde; die Gaben des Bacchus, der Ceres, der Venus wurden verſchmäht.

Die ſich im Inneren des Geiſtes aufthuende Welt wurde als die wahre Welt angeſehn. Das iſt der Standpunkt, den Platon und Ariſtoteles angelegt, unſer Meiſter zur höchſten Vollendung geführt hat, wie mein erwähnter Landsmann ſo richtig angiebt. Das Sein, das Dieſſeits, die Wirklichkeit trat immer mehr in den Hintergrund, und wurde als das irdiſche Jammerthal verachtet, — geduldet nur als ein vorübergehender Wohnſitz, der unwürdig ſei, die wahre Heimath des Geiſtes zu ſein. Dieſer hatte ſeine Heimath nicht mehr bei einem Anderen, in der Natur, unter der Hülle des Schönen, wie im Heidenthum, ſondern in ſich ſelbſt. Aber dieſes Selbſt war nur die Subjectivität, ein Ideal, ein Sehnen, ein Hoffen, eine anſichſeiende Unendlichkeit ohne Realität. Wollte der Geiſt nun nicht in Geſpenſterſeherei und Traumleben verfallen, ſich mit den Hirngeſpinnſten ſeiner eigenen Phantaſie abſpeiſen laſſen, ſo mußte er dieſen Gebilden ſeines Inneren eine Objectivität, freilich nur eine eingebildete leihen. Er hatte ſich noch nicht in ſeiner Abſolutheit erfaßt; ſein Denken hatte das Sein noch nicht in ſich ſelbſt errungen. So verfiel er in Träumereien, eben um den Träumereien zu entgehen; und das iſt es, wovor Teleophanes ſchon in ſeiner ſiebzehnten Theſe warnte. Es geſtalteten ſich alſo für den Menſchen die Ideale ſeiner Bruſt, die Gedankenwelt ſeines Inneren als ein fernes Land jenſeits, hinter der wirklichen Welt, wie durch Schneeberge verdeckt. Denn es ſollte eben das Andere dieſer Welt ſein, dem ſinnlichen Auge unbekannt, ſichtbar nur dem Auge des Geiſtes, des Glaubens. Das Auge glitt, wie Teleophanes irgendwo einmal geſagt hat, über die irdiſchen Schlacken hinweg, und hing mit Sehnſucht am ewigen Himmelsblau, von dort alles Heil erwartend und dorthin mit vollen Segeln ſteuernd. So lebte der Menſch in zwei Welten, hatte doppeltes Maß und Gewicht, ſchickte ſich in das Dieſſeits, ſo lange es — die kurze Spanne des Erdenlebens — für ihn war, bereitete ſich aber ſtündlich auf ſeine eigentliche Heimath, das Jenſeits vor, in dem er ewig leben ſollte. Das iſt der zerriſſene Zuſtand des Chriſten; das iſt die ſchon von Pyrorvar als ein „modificirter Parſismus" bezeichnete Dualität des Chriſtenthums, dem die weſentliche Welt ein Jenſeits, die dieſſeitige aber das Vorübergehende, bloß Erſcheinende iſt.

Heidenthum und Chriſtenthum ſind ſo die beiden Prämiſſen der abſoluten Wahrheit. Von ihnen ſagt unſer Meiſter in einem, wie Dein edler Freund ſich ausdrückt, verſteckten Winkel ſeiner Schriften: „Es iſt keine Religion ohne die eine oder die andere der beiden Anſchauungen, ohne die unmittelbare Vergötterung des Endlichen, oder das Schauen Gottes im Endlichen. Dieſer Gegenſatz iſt der einzig mögliche in der Religion. Darum giebt es nur Heiden-

thum und Chriſtenthum; außer dieſen Beiden iſt nichts, als die Beiden gemeinſchaftliche Abſolutheit. Jenes ſieht unmittelbar in dem Göttlichen und den geiſtigen Urbildern das Natürliche; dieſes ſieht durch die Natur, als den unendlichen Leib Gottes, bis in das Innerſte und den Geiſt Gottes. Für Beide iſt die Natur Grund und Quell der Anſchauung des Unendlichen. Ob dieſer Moment der Zeit, welcher für alle Bildungen der Zeit und die Wiſſenſchaften und Werke der Menſchen ein ſo merkwürdiger Wendepunkt geworden iſt, es nicht auch für die Religion ſein werde, und die Zeit des wahren Evangeliums der Verſöhnung der Welt mit Gott ſich in dem Verhältniß nähere, in welchem die zeitlichen und bloß äußeren Formen des Chriſtenthums zerfallen und verſchwinden, — iſt eine Frage, die der eigenen Beantwortung eines Jeden, der die Zeichen des Künftigen verſteht, überlaſſen werden muß. Die neue Religion (die ſchon ſich in einzelnen Offenbarungen verkündet), welche Zurückführung auf das erſte Myſterium des Chriſtenthums und Vollendung deſſelben iſt, wird in der Wiedergeburt der Natur zum Symbole der ewigen Einheit erkannt. Die erſte Verſöhnung und Auflöſung des uralten Zwiſtes muß in der Philoſophie gefeiert werden, deren Sinn und Bedeutung nur der faßt, welcher das Leben der neu erſtandenen Gottheit in ihr erkennt."

Nach dieſen goldenen Worten des Meiſters, die ſpäter nur Wenige ſeiner Schule und er ſelbſt kaum in ihrer ganzen Tiefe gewürdigt, verfolgt und weiter entwickelt haben, die es aber jetzt an der Zeit iſt, aus ihrem beſcheidenen Dunkel hervorzuziehen, um die in ihnen enthaltenen Wunder zu entfalten, iſt das dritte, wahre Leben der Gattung das, welches die unmittelbare Anſchauung des Heidenthums und die denkende Reflexion des Chriſtenthums, Kunſt und Philoſophie aufs Innigſte mit einander verſchmelzt. Die Sehnſucht nach dieſer Verſchmelzung drückt ſich zunächſt in des Dichters Klage über den Verluſt des heidniſchen Standpunktes aus, wenn er zu den Göttern Griechenlands ſich, alſo redend, wendet:

Da Ihr noch die ſchöne Welt regiertet
An der Freude leichtem Gängelband,
Wie ganz anders war es da! —

Indem das Abſolute nunmehr durch die dieſſeitigen Geſtalten der Welt hindurch erblickt wird, ſind dieſe ſelbſt Geſtalten des Abſoluten geworden, das damit aufhört, ein Jenſeits zu ſein. In dieſem dritten Leben iſt das Jenſeits alſo wieder in das Dieſſeits herübergezogen, indem die Ideale des Geiſtes nicht mehr in die mit Schattengeſtalten bevölkerten Gefilde der Seligen einer transſcendenten Welt geſetzt werden, ſondern in der uns umgebenden natürlichen Welt zugleich die höhere ideale als wirklich anerkannt

wird. Das Transſcendente iſt, um mit Kant zu ſprechen, ſomit transſcendental und immanent geworden, indem die Ideen, die unſer Denken erzeugt, ihr jenſeitiges Anſich verlaſſen, um zu innerweltlichen Geſtaltungsprincipien zu werden. Die Ideale des Geiſtes ſind, als die Ideen der Vernunft, auf dieſe Weiſe der Keim und Anſtoß zur ſich vollendenden That der Menſchheit, welche die von den Heiden vergötterte Natur aus ihrer unmittelbaren Göttlichkeit verſtößt, ſie von den Momenten des Geiſtes durchdringen und umgeſtalten läßt, und ſo die unmittelbare Wirklichkeit, die Natur, und ich ſetze hinzu, den objectiven Geiſt, die Welt des Rechts und Staats, als eine zweite höhere Natur, zum ewigen Symbole der Gottheit auferſtehen läßt. Die im Anzuge begriffene Religion der Zukunft iſt alſo die Religion der That, wo alle Thaten der Einzelnen eben die Mittel ſind, um die Gattung zum getroffenen Ebenbilde der Vernunft zu machen, das Individuum aber, als die Reihe ſeiner Thaten, ebenſo letzter Zweck iſt, indem in ſeinem Bewußtſein allein dieſe Vollendung der Gattung für den Geiſt wird.

Jedes Individuum aber, losgelöſt von dieſem ſeinem Zuſammenhange mit der Gattung, zum letzten Zwecke machen, das hieße eben, das wahre Leben wieder auf den Standpunkt der Subjectivität zurückverſetzen, auf den zweiten bereits verlaſſenen Standpunkt der Menſchheit, wo die Glaubensvorſtellungen des Einzelnen zu religiöſen Traumgebilden im Reiche des Jenſeits werden. Die Menſchheit wird da in eine unendliche Atomiſtik einzelner Geiſter zerſplittert, deren jeder nur mit ſeiner eigenen Seligkeit zu thun hat, ohne ſich um das Ganze zu kümmern. Die wahre Seligkeit ſetzt aber das Opfer des Egoismus und das Wiſſen um eine Gemeinſamkeit des Zweckes, ſowie das Streben danach voraus. Die individuelle Unſterblichkeit iſt mithin ſo unhaltbar, als die Lehre der Phyſiker von den Atomen, auf der ſie beruht. Es iſt daher als ein richtiger Inſtinct Peranor's anzuſehen, daß er ſie durch die Leibnitziſche Monadologie zu ſtützen ſuchte. Denn Leibnitz iſt in der That der moderne Atomiſtiker des Geiſtes. Jedes Individuum iſt ihm die ganze Welt, und ſo läßt er jedes einen unendlichen Entwickelungsgang durchlaufen. Ganz richtig! Wenn aber Pauſons Einwand nicht ſtehen bleiben ſoll, daß dadurch eine Unendlichkeit von Principien, von Götter-Individuen geſchaffen werde, ſo hilft dagegen nur Teleophanes' Antwort, daß alle Atome, als bloße anſichſeiende Möglichkeiten, die in ihrer Mannigfaltigkeit getrennten Materialien des abſoluten Endzwecks ſind, durch deſſen Verwirklichung ſie Eine continuirliche Perſonification des ewigen Willens darſtellen, wie Teleophanes dieß nicht nur in ſeiner zwölften Theſe, ſondern auch noch ſpäter im Ver-

laufe des Gespräches durchführte. Hier ist also der Ort, des Dichters Worte zur Anwendung zu bringen:

Willst Du das Unendliche erreichen,
Schreit' nur im Endlichen nach allen Seiten.

Die endlichen Individuen sind, wenn der Letheſtrom der Wiedergeburt ihre Endlichkeit abgewaschen, in der Mnemosyne der Geschichte eben selber die Eine sich wissende Totalität des unendlichen Geistes. Hierin ist freilich mit dem Bewußtsein wieder Bewußtlosigkeit verbunden, aber auf eine höhere Weise, als im ersten Leben des Heidenthums. In diesem war das Individuelle bewußt, und die allgemeine Person nur ein bewußtloses Ahnen. Einst aber wird kommen die Zeit, und ist zum Theil schon da, wo mit der Verläugnung des particularen Bewußtseins diese bisher nur bewußtlos schlummernde Persönlichkeit des allgemeinen Geistes der Welt für alle individuelle Geister mit klarem Bewußtsein zum Leben des sich in ihnen als dasselbe wissenden Absoluten aufflammt; so daß die Atomistik der Einzelnen untergegangen ist.

Da habt Ihr das Jenseits, das ich einzig und allein annehme, weil es einzig und allein in den undurchbrechbaren Phalanx des Systems eingegliedert ist. Aus dem Jenseits des Raumes ist ein Jenseits der Zeit geworden. Und da die Zeit nie ruhend, stets wechselnd, stets gebährend, so wird dieß Jenseits in jedem Augenblick überwunden; jede Minute führt uns ihm entgegen, und wer weiß, ob wir unserer wahren Heimath nicht näher sind, als wir es ahnen, da sie uns freilich noch vielfach durch die Nebel des Absolutismus und Obscurantismus, wie die Berge Ithaka's dem heimkehrenden Odysseus, verschleiert ist. So viel aber weiß ich, und hier hört die Vergleichung mit dem Griechischen Helden auf, daß wir nicht schlafend und unbewußt, wie er, sondern nur mit vollem Bewußtsein, mit der höchsten Anstrengung unserer Thatkraft an diese seligen Küsten landen werden und sie besteigen dürfen. Traut den Prophezeiungen eines Gliedes derjenigen Nation, welcher, zum Erstling im Märtyrerthum für die Europäische Freiheit erkoren, das Unglück den Seherblick in die Zukunft schärfte.

Peranor. In ächt Teleophaneischer Manier hat uns der Fremdling da unser Jenseits durch seine Zubereitungen ganz unkennbar und ungenießbar gemacht. In unserem Germanien ist der Glaube ohnehin verschwunden; dafür haben Teleophanes und seine Denkgenossen schon seit langen Jahren gesorgt. Aber auch unseren westlichen und östlichen Nachbarn fängt er nach gerade an, die stärksten Dosen dieses Denkerthums beizubringen. Soll denn auf diese Weise ganz Europa in Unglauben zerfallen, und alle Bande zerrissen werden? Soll denn alle Autorität, die bis-

her die Leidenſchaften feſſelte, und Ruhe und Ordnung erhielt, dieſer Titaniſchen Macht der Germaniſchen Denker erliegen? Doch auch in Germanien giebt es, gottlob! noch tüchtige Kräfte, welche ſolcher Verwüſtung, ſolchem corroſiven Thun und Treiben mit der ganzen Energie ihres Geiſtes ſich entgegenzuſtemmen und gegen den Strom zu ſchwimmen wagen. Der Fremdling aus Oſten will das Jenſeits erkennen, ins Syſtem einrangiren. Allerdings, wenn wir ihm dieſe Erkennbarkeit einräumen, ſo iſt es um das Jenſeits geſchehen: wie auch Jacobi einſt ganz richtig ſagte, ein erkannter Gott ſei kein Gott mehr. Ihm nachfolgend, erkläre ich Euch: Ein erkanntes Jenſeits iſt kein Jenſeits mehr. Denn die Erkenntniß macht es zum Dieſſeits, wie denn auch Teleophanes, ſeinen Unglauben in Verſe kleidend, von den Dogmen ganz conſequent behauptete (wenn nämlich es ihm gelungen wäre, was glücklicher Weiſe nicht der Fall iſt):

Denn im Erkennen wollen wir ſie finden,
Und im Erkennen muthig überwinden.

Darauf erwiedere ich nun: Das Jenſeits könnt Ihr nicht im Erkennen finden. Es iſt eben ſein Begriff, nicht erkannt zu werden, jenſeits des Denkens zu bleiben; das Jenſeits iſt ein bloß negativer Begriff.

Zu den zwei Jenſeitigkeiten des Raumes und der Zeit, die unſer Gaſt anführte, kommt alſo eben noch eine dritte, die Jenſeitigkeit dem Gedanken nach hinzu; und das iſt die wahre, wodurch das Jenſeits aufhört, eine Einſeitigkeit zu ſein, um bloß die zweite Stelle in dem Cyklus der Methode einzunehmen, ſondern vielmehr das Abſolute ſelber wird. Und ſo hat auch Loipoteles, der Aeltere, die Transſcendenz in Eueren urſprünglichen Reden aufgefaßt. Das Anſich, die unendliche Möglichkeit, das Reſiduum, — dieſe allein wahre Unendlichkeit, nach der alle Individuen im Streben begriffen ſind, iſt das der Erkenntniß Transſcendente. Es iſt nicht für das endliche Bewußtſein, eben weil es daſſelbe überragt; aber darum iſt es ſelbſt weder im Raume noch in der Zeit von der irdiſchen Wirklichkeit getrennt. Im Gegentheil. Es iſt der innerſte Kern und Mittelpunkt der wirklichen Welt, ſtets in ihr gegenwärtig, weil es dieſelbe ſtets zu neuen Geſtaltungen treibt, ohne ſich ſelbſt dabei je zu erſchöpfen. So iſt es, obgleich transſcendent, doch die immanente, nicht die transitoriſche Urſache der Welt. Weil es aber in dieſer Welt für das Individuum unerkennbar iſt, ſo muß es, als das ihm Immanente, ſich ihm in einer anderen Welt erſchließen; und das iſt ein neuer Beweis für die Unſterblichkeit der Seele.

Teleophanes. Du ſchlägſt vortrefflich Schule mit Loipoteleiſchen Klingen. Dann folge Deinem Vorbilde aber auch ganz;

und Du wirst aus seinem Principe auch die Consequenzen ziehen, wodurch dasselbe sich wiederum dem meinigen nähert. Wenn nämlich das Ansich, als das wahre Jenseits, noch nicht ins endliche Bewußtsein getreten ist, so auch nicht ins unendliche. Ein unendliches Bewußtsein jenseits des endlichen nimmt eben Loipoteles nicht an, und kann es nicht annehmen, so wenig als ich, weil das Bewußtsein nach unserer Beider Auffassung den Gegensatz der Subjectivität und Objectivität, d. h. die Endlichkeit, voraussetzt. Wenn Du also Loipoteles' Sätze billigst, so mußt Du auch vor seinen Consequenzen nicht zurückschrecken. Weil nun das endliche Bewußtsein an dem Absoluten, als dem bewußtlosen Ansich, seine Grenze hat, so endet es auch darin, wird von demselben verschlungen. Du willst es aber gerade deswegen zu einem unendlich dauernden Bewußtsein machen, weil das bewußtlose Ansich sein immanentes Wesen bilde. Welcher Widerspruch! Hier wird noch deutlicher als vorhin, wie die Definition Deines Jenseits das wieder zunichte macht, was Du durch dessen Annahme beweisen wolltest, — das Ille ego der individuellen Unsterblichkeit. So ist es denn zwar Loipoteles, der sich vor solchen Inconsequenzen hütete, gelungen, nicht in die Mattigkeit der Glaubensphilosophie zu fallen, sondern das Ansich doch gewissermaßen vor die Erkenntniß zu ziehen, und so gleichsam das Jenseits loszuwerden. Du aber, indem Du in Dein Jenseits das individuelle Bewußtsein nach dem Tode hineinpacken willst, so überläßt Du es dem Glauben gänzlich. Und dann sind wir freilich nicht weiter, als bis zur Jacobi'schen Glaubensphilosophie. Nach den gründlichen Erörterungen unseres östlichen Nachbar kann ich zwar nicht füglich mehr von Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele sprechen. Da Du aber auch jetzt noch davon gesprochen hast, so willst Du von solchem Verfahren nicht lassen. Nun wohl! Suchst Du durch das Jenseits die Unsterblichkeit zu beweisen, so mußt Du das Jenseits schon jetzt für erkennbar halten. Denn Ihr habt selbst auf Eurer Seite das Beweisen definirt: Unbekanntes aus Bekanntem ableiten. Behauptest Du also dennoch, daß das Jenseits ein Unbekanntes, ein bloß negativer Begriff sei, so widersprichst Du Dir von Neuem, indem Du selbst die Beweisbarkeit der Unsterblichkeit der Seele, aus diesem Grunde wenigstens, aufgiebst.

Dahin geht auch Deine eigentliche Meinung. Denn Ihr wißt ja schon, die Standpunkte haben sich diametral umgekehrt. Ihr laßt den Beweis für die Unsterblichkeit, als individuelle Fortdauer, fallen: wir nehmen ihn, als Erhärten einer Ewigkeit des Geistes, wieder auf. Ihr bleibt in der kritischen Philosophie stecken: wir wollen ihren Satz widerlegen, daß das Jenseits ein bloßer Grenz-Begriff sei. Unserem östlichen Nachbar folgend,

werde ich aber nicht eigentlich beweiſen, ſondern nur die Begriffe erörtern, ihnen die Stelle anweiſend, die ihnen im Syſteme gebührt, um dadurch zum wahren Reſultate zu gelangen. — Hierbei kann ich die Gedanken unſeres Gaſtes benutzen, und will ſie nur noch ſtrenger auf ihre metaphyſiſche Grundlage zurückführen, während er, ſeinem edlen Landsmanne folgend, mehr den hiſtoriſchen Standpunkt ins Auge gefaßt hatte.

Was iſt das Jenſeits? frage ich zunächſt. Es kann kein bloßes Nichts ſein, weil, unſerer dialektiſchen Methode zufolge, das reine Nichts nur an Einer Stelle des Syſtems vorkommen kann, da nämlich, wo es ſeinen reinen Gegenſatz findet; und das iſt das reine Sein, womit wir die logiſchen Betrachtungen beginnen. Iſt alſo das Jenſeits ein negativer Begriff, was ich nicht durchaus läugnen will, ſo iſt er die Negation eines Etwas, wie unſer öſtlicher Nachbar ſchon ſehr richtig bemerkt hat. Dieſes zu ſuchende Etwas, deſſen Gegenſatz er iſt, iſt die ihn ergänzende Einſeitigkeit; und das iſt das Dieſſeits. Da aber Beide nicht mehr abſolute Gegenſätze, wie Sein und Nichts, ſind, ſo enthält auch der Begriff des Jenſeits, wie alle ſpäteren in der Logik, ſchon Vermittelungen, durch welche die Schärfe ſeiner Negation abgeſtumpft und dieß Negative mit Poſitivem durchwirkt iſt; — kurz er iſt eine beſtimmte Negation. Es liegt alſo im Begriffe des Jenſeits, eine endliche Exiſtenz zu ſein: d. h. von einer anderen begrenzt zu ſein. Zwei einander begrenzende Endlichkeiten haben aber eine gemeinſame Grenze, in der ſie einander berühren, durch die ſie ſich alſo auch in einander continuiren. Wo das Jenſeits aufhört, fängt das Dieſſeits an; und im Untergehen des Dieſſeits entſteht das Jenſeits. Aber kaum iſt das Jenſeits entſtanden, ſo hat es aufgehört, Jenſeits zu ſein, und iſt ſelbſt Dieſſeits geworden. Das Jenſeits iſt alſo die noch nicht am Dieſſeits in die Wirklichkeit getretene Beſtimmung deſſelben, die aber mit jedem Augenblick in die Wirklichkeit tritt, und dieſen Proceß immer wieder erneuert. Inſofern alſo Poſitives ins Jenſeits kommt, hört es auf zu ſein, was es iſt. Vom reinen Jenſeits könnte man alſo zugeben, es ſei ein rein negativer Begriff, nämlich wenn man nach ſeiner Realität fragt. Das innere Anſich des Dieſſeits, deſſen höhere Möglichkeit, iſt aber doch etwas ſehr Poſitives, keine bloße Beraubung; und ſo iſt das Jenſeits auch ſchon vor ſeiner Realiſirung ein ſehr poſitiver Begriff. Ja, wenn Ihr wollt, meine Freunde, er iſt recht eigentlich das Gebiet der Philoſophie, indem dieſe die Idee in ihrer vollendeten Reinheit und Höhe darzuſtellen hat, unbekümmert darum, ob ihr in einer gegebenen Zeit die empiriſche Realität zukomme.

Nachdem wir den Begriff des Jenſeits metaphyſiſch feſtgeſtellt haben, fragt ſich ferner: Was iſt ſeine Anwendung auf das

Gebiet der Real-Philoſophie? Wo treffen wir ihn an in der Sphäre des natürlichen und geiſtigen Univerſums?

In der Natur iſt kein Jenſeits, weil die Natur kein Anſich, keine Beſtimmung hat, die noch nicht entwickelt wäre, und erſt in der Zukunft einmal zur vollendeten Geſtaltung käme. Natur iſt Alles zumal, ſagt ſchon Göthe:

— ſie hat weder Kern noch Schaale.

Aber auch kein räumliches Jenſeits läßt ſich in der Natur denken. Sie reicht ſo weit, als der Raum; und jenſeits des Raumes müßte auch noch Raum, alſo kein Jenſeits des Raumes ſein. Wenn die Natur durch die fortwährende Licht-Expanſion, wie ich anderswo behauptet habe, in jeder Secunde ſich viele tauſend Meilen ausdehnt, ſo entſteht eben das Jenſeits der Natur immer erſt in dem Augenblicke, wo es ein Dieſſeits, ein Stück der Natur geworden. Was? könntet Ihr mich hiernach fragen, alſo iſt die Natur das ihrem Begriffe Entſprechende, wenn ein Jenſeits nur iſt, wo die Beſchaffenheit der Beſtimmung noch nicht entſpricht? So weit, meine Freunde, entferne ich mich keineswegs von den Lehren des Meiſters. Sondern wenn ich deſſen Formel aufnehme, daß die Natur die Idee in Form des Andersſeins ſei, ſo liegt eben in ihrem Begriffe dieſe Unangemeſſenheit der Realität und des Begriffs. Das Jenſeits, können wir ſagen, iſt alſo die immanente Beſtimmung der Natur; es iſt das innerſte Weſen der Natur, das bloße Anſich der wahren Idee zu ſein. Und ſo hat die Natur kein Jenſeits, weil ſie das Jenſeits iſt, — das Jenſeits des Geiſtes und der Wahrheit, ſo wie Beide das Jenſeits der Natur ſind. Ihr aber iſt die Jenſeitigkeit dieſſeits.

Nur im Geiſt und für den Geiſt iſt alſo ein Jenſeits, weil er Entwickelung, Fortſchritt, Erreichen eines Zieles iſt. Ich muß es daher als eine ſehr judicioſe Auffaſſung an unſerem öſtlichen Nachbar rühmen, den Boden des Jenſeits, ſeine Stelle im Syſteme im Geiſt und ſeiner Entwickelung, in der Geſchichte der Menſchheit aufgeſucht zu haben. Und indem ich dieß weiter ausführe, werden mir auch meines edlen Freundes ſchöne Aufſchlüſſe zu Statten kommen.

Wenn nämlich das Jenſeits die höhere Anlage iſt, das meinethalben immanente Transſcendente, das immer mehr aus ſeiner Innerlichkeit in das Daſein tritt, und ſo, wenn man will, ſeine Immanenz verliert, indem es äußerlich wird, oder auch ſeine Transſcendenz, indem ſein Daſein nun dem Anſichſein entſpricht: ſo iſt der eigenthümliche Standpunkt des Alterthums, obgleich hier die Realität noch am wenigſten dem Begriffe entſpricht, in der beſchränkten Realität unmittelbar den Vollgenuß der Idee vorwegzunehmen. Das Alterthum ſteckt ſo ganz in ſei-

nem bestimmten endlichen Dasein, daß es sich noch gar nicht des Gegensatzes gegen die Unendlichkeit bewußt ist, sondern in jedem Natursein schlechthin die unendliche Fülle der Gottheit sieht. So ist dem Alterthum das Absolute gar nichts Transscendentes, das Ziel nicht ein Fernes, sondern vielmehr der gegenwärtige Genuß. Das Alterthum kennt so noch die Idee der Geschichte nicht; es hat noch die Naivetät der Natur an ihm, ihre endlichen Gestalten unmittelbar zur Unendlichkeit zu erweitern.

Da, wo jetzt, wie unsre Weisen sagen,
Seelenlos ein Feuerball sich dreht,
Lenkte Helios seinen gold'nen Wagen
Still in froher Majestät.

Vom Standpunkt der modernen Weltanschauung sagt der Dichter dagegen:

So dient sie knechtisch dem Gesetz der Schwere,
Die entgötterte Natur.

Während nun das Jenseits, die Unendlichkeit, dem Alterthum so immanent war, daß es die Schranke seiner Endlichkeit gar nicht als solche fühlte, erzitterte mit dem Christenthum diese Endlichkeit in sich selbst. Das niederdrückende Gefühl ihrer Nichtigkeit beschlich sie, wie man denn mit dem Ende des zehnten Jahrhunderts den Welt-Untergang alles Ernstes befürchtete. Die Natur war nicht mehr die positive Darstellung des Göttlichen. Im Gegentheil, sie mußte verlassen, übersprungen, negirt werden, damit das Auge durch die Schranken der Endlichkeit hindurch das Unendliche erreichen konnte. Die schöne Einheit von Materie und Denken, welche das Alterthum behauptete, verschwand. Die materielle Welt wurde der Kerker, die irdischen Bande, welche den vom Himmel stammenden Geist gefesselt hielten, von seiner wahren Heimath trennten und hienieden einer Prüfungszeit unterwarfen. Das Ansich, die innere Unendlichkeit, verlor ihre Immanenz und wurde aus dem Reiche der Anschauung in eine fremde Objectivität versetzt. Im Christenthum entspringt erst die Kategorie des Jenseits, der Transscendenz. Nun wurde über den Leib hinaus in ein besseres Dasein geblickt. Das war ein fernes Geisterreich, dessen Bürger ein Jeder nach dem Tode werden sollte. Dieses Sterben, diese Loslösung der Seele von dem Leibe nannte Platon die wahrhafte Philosophie. Philosophie hieß von nun an: Diesen Dualismus des Lebens immer weiter verfolgen, den Gedanken über das Sinnliche setzen, dieses als ein Jenseits der Wahrheit ansehen. Philosophie und Christenthum schmolzen im Mittelalter auf diese Weise zu Einem Ganzen zusammen. Und mein edler Freund konnte so als das andere Glied zur künstlerischen Anschauung des Schönen im Alterthum die denkende Be-

trachtung der Wahrheit im philoſophirenden Chriſtenthum aufſtellen. Von Platon bis zu unſerem Meiſter iſt die Idealwelt über die reale Welt geſetzt worden; nur wenige Ausnahmen, wie z. B. Spinoza, ſetzen beide Correlata einander gleich. In der Kantiſchen Philoſophie iſt dieſer Dualismus des Chriſtenthums endlich als der Gegenſatz der Erſcheinung und des Dinges-an-ſich zum Bewußtſein gekommen, nachdem er Jahrhunderte lang in der religiöſen Vorſtellung als der Gegenſatz des irdiſchen Jammerthals und der himmliſchen Gefilde der Seligen dunkel geahnet worden war.

Aber durch dieß Philoſophiren der Gegenſätze haben ſie auch eine andere Bedeutung gewonnen. Das philoſophiſche Erfaſſen eines Standpunkts iſt das Aufgehobenſein ſeiner Schranke. So löſt ſich ſchon bei Fichte die Jenſeitigkeit des Dinges-an-ſich auf, indem er es ſehr richtig nur als den unendlichen Anſtoß auffaßt, der die endliche Exiſtenz ſtets über ihre Schranke hinaustreibt, um die Unendlichkeit zu erreichen. Sagte nicht auch ſchon Kant: die Ideen der Vernunft haben Realität in uns; das müſſe uns genügen. Das Jenſeits iſt alſo nach Fichte, und ich ſtimme hier ganz mit ihm und dem älteren Loipoteles überein, gar keine äußere Realität, zu der wir einmal gelangen werden, ſondern eine immanente Beſtimmtheit unſeres Geiſtes. Die Schneeberge des Chriſtenthums, die uns die Geiſterwelt verbargen, ſind vor dem Feuer des Gedankens geſchmolzen. Dieſe Unendlichkeit darf aber auch nicht, wie ich es in meiner *ſiebzehnten Theſe* tadele, ein Geſpenſt ſein, mit dem wir unſere kranke Einbildungskraft abſpeiſen. Sondern indem die bloß hiſtoriſchen Symbole und Formen des Chriſtenthums verſchwinden, dieſer Eine endliche Menſch — des Zimmermanns Sohn — nicht mehr allein, und durch ſeine Negation, ſeine Kreuzigung, das Daſein des Unendlichen hindurchſcheinen läßt, ſondern Alle dieß in ihrem lebendigen Leibe — als dem Tempel des Herrn — thun ſollen: ſo iſt der *dritte Standpunkt* die *Religion der Humanität*, das *neue Chriſtenthum*, welches eben dieſes Gläſern-, dieſes Durchſichtig-Werden aller endlichen Geſtalten des natürlichen und geiſtigen Univerſums iſt, am Horizont der Geſchichte heraufgezogen. Die Natur und die Geſchichte bleiben nicht in ihrer erſten Unmittelbarkeit, ſondern laſſen durch ihre Endlichkeit, durch ihr Dieſſeits, das unendliche Anſich, das ewige Ziel des Geiſtes, das Jenſeits klar hindurch erkennen. Es bedarf nicht mehr der Kaſteiungen, der bloßen Negation des Endlichen, um zum Unendlichen zu gelangen. Das Endliche, Natürliche iſt in ſeinem Abſterben zugleich verklärt, umgewandelt, zum poſitiven Ausdruck des abſoluten Geiſtes geworden. Das iſt die *Rehabilitation des Fleiſches*, die in dieſer dritten Periode eintritt. Das An-

ſich iſt wieder ins Daſein zurückgekehrt, nicht ein ferner Gegenſtand einer unbefriedigten Sehnſucht; ſondern es wird im irdiſchen Leben genoſſen und dargeſtellt. Nach dieſer Harmonie des Inneren und des Aeußeren, dieſem Herabſteigen des Himmels auf die Erde, dieſem wiedergewonnenen Paradieſe ringt unſere Zeit mit allen Sehnen ihrer Kraft; und iſt dieſer Standpunkt ihr auch noch ein Jenſeits, ſo ſteht es doch auf dem Sprunge, ins Dieſſeits überzugehen. Wo willſt Du alſo die Unſterblichkeit anders finden, als auf Erden, wo das große Verſöhnungsfeſt des Dieſſeits und des Jenſeits gefeiert werden ſoll?

Peranor. Zwar iſt der Begriff des Jenſeits ganz gut von Dir definirt worden. Aber erſtens ſind wir noch nicht einmal auf der Erde zu dem Dieſſeits ihres Jenſeits gekommen, weder in der Religion, noch in der Politik, noch auch auf dem ſocialen Gebiete. Und nachdem die März-Umwälzung die kühnſten Wünſche der Philoſophie, wie im Umſehen, realiſiren zu können meinte, iſt ſie durch die Novemberſtürme wieder um alles Errungene gekommen. Die Philoſophie muß ſich wieder mit dem Gebiet der Idealwelt begnügen, und das äußere Daſein, nach wie vor, dem Treiben der menſchlichen Leidenſchaften überlaſſen, die das wahre Ziel wieder zur Stufe eines leeren Sollens, eines fernen Jenſeits herabdrücken. Wenn man Teleophanes ſprechen hört, glaubt man ein Tagesblatt aus jenem mythiſchen Zeitalter der Germaniſchen Geſchichte, das kaum ſieben Sommermonate dauerte, zu leſen. Er will ſich nicht in die rauhe Wirklichkeit finden, und das gänzliche Mißglücken unſerer erſten und vielleicht letzten Revolution eingeſtehen. Ich dächte, wenn Etwas, ſo hätte gerade dieß Fehlſchlagen der zuverſichtlichſten Hoffnungen die Philoſophie darauf leiten ſollen, die wahre Vollendung erſt im Jenſeits anzunehmen, — damit wir nicht auf Erden, wie der ewige Jude, den Wanderſtab ſtets in Händen behalten, um raſtlos dem nie erreichten, immer ſich uns wieder entziehenden Ziele nachzujagen.

Aber ich will einen Augenblick zugeben, das Menſchengeſchlecht erreiche auf Erden ſeinen Endzweck, das Jenſeits der Geſchichte verſchwinde mit dem Ablauf derſelben, ſo habe ich darum meine Sache noch nicht verloren, ſondern vielmehr ein zweites unfehlbares Argument Deinen Anmaßungen vorzuhalten. Das durch eine ſolche Annahme überwundene Jenſeits, als das bloße Jenſeits des ſich auf der Erde darſtellenden Dieſſeits, iſt nicht das einzige Jenſeits, das es giebt, ſo wenig als der Erdgeiſt der Geiſt überhaupt iſt. Die Vollendung des Erdgeiſtes iſt nur Eine Seite des abſoluten Geiſtes. Schon in der Pſychologie der Schule iſt der Menſchengeiſt als ein natürlicher dargeſtellt, beſtimmt durch die telluriſchen, lunariſchen, ſideriſchen und kosmi-

schen Verhältnisse. In anderen Sphären des Universums haben höhere Geister andere Naturverhältnisse, und damit andere Entwickelungen und Vollkommenheiten. Und so müssen wir auch daselbst Individuen annehmen, welche eine höhere Stufe der Vollendung erklimmt haben. Denn das gebe ich Dir gerne zu, nur in der individuellen Form existirt der Geist. Das Menschengeschlecht wird also nicht, wie der ewige Jude, stets auf Erden wandeln, sondern die Erde wird vergehen, um einem höheren Jenseits Platz zu machen.

Teleophanes. Ich antworte Dir zunächst, daß dem Anfang Deiner Rede ihr Ende keineswegs entspricht. Denn nachdem Du mir zugegeben, ich habe das Jenseits richtig als das innere Ansich definirt, verläßest Du diese von Dir selbst als richtig anerkannte Definition wieder, um zum räumlichen Jenseits zurückzukehren. Ist das Jenseits richtig als das höhere Ansich der irdischen Wirklichkeit aufgefaßt, so ist es eben gestaltlos und ohne Individualität. Es verkörpert sich aber allmälig auf Erden in den wirklichen Individuen, welche den ansichseienden Geist der Menschheit immer weiter ausbilden. Sprichst Du nunmehr von einem räumlichen Jenseits, das mit Individuen bevölkert ist, so würde Dir dieß für die Unsterblichkeit der menschlichen Individualität gar nichts helfen, ganz abgesehen davon, daß ein solches Jenseits eine leere Vorstellung ist. Denn da dieses Jenseits ein Jenseits des Menschengeschlechts, nicht sein Jenseits, d. h. sein inneres Ansich ist, so könnte es nicht von menschlichen Individuen verwirklicht werden, oder Du müßtest die Individuen für langlebiger, als die Gattung halten; was ich schon Dikazon gegenüber bekämpfen mußte, und doch auch gar zu widersinnig wäre, insofern die Gattung nur das allgemeine Wesen und Princip der Individuen ist, die Principiata aber mit dem Untergange des Princips sicherlich verschwinden müssen.

Peranor. Habe ich Dich, den strengen Logiker, auch einmal auf einer petitio principii ertappt? Du behauptest die Nicht-Fortsetzung der menschlichen Individuen, und damit allerdings der Menschheit, aus der Nicht-Continuität des Jenseits zur Erde. Wenn diese Continuität nun aber dennoch existirte?

Georgos. Sie existirt allerdings. Das Jenseits der Erde ist die ganze übrige Welt. Die einzelnen Sphären des Universums sind eine jenseits der anderen; sie stehen auf verschiedenen Stufen der Entwickelung. Es ist anerkannt, und selbst Teleophanes hat es näher ausgeführt, daß die von der Sonne am meisten entfernten Planeten noch im wasserreichsten, unausgebildetsten Zustande sich befinden, die der Sonne nächsten die gereiftesten sind u. s. w. Da nun aber nach Teleophanes' voriger Rede, der ich meinen vollkommenen Beifall schenke, die Natur kein Jenseits

hat, so bilden diese Stufen Eine gleichzeitige Totalität, ein Ganzes von Bestimmtheiten. Das hindert jedoch nicht, daß sie die successiven Unterlagen für verschiedene Gestaltungen des Geistes sind; denn nur der Geist soll ein Jenseits haben. Was also in der Natur als räumliches Zusammen erscheint, das kann sich im Geiste als die zeitliche Entwickelung des Einen Jenseits aus dem anderen darstellen.

Peranor. So meine ich es gerade. Es ist ein sehr naiver, fast kindischer Hochmuth der Menschheit, ihre Geschichte für die Weltgeschichte anzusehen, obgleich die Menschheit durch diese Namengebung den Besitz fast usurpirt hat. Unsere sogenannte Weltgeschichte ist aber nur ein sehr kleines Stück von der unendlichen Entwickelung des Geistes. Das Ansich oder Jenseits, welches auf der Erde verwirklicht werden soll, ist auf einem anderen Gestirn der Ausgangspunkt der Entwickelung, statt daß es auf dem unsrigen das letzte Ziel ist. Unser Jenseits ist also dort das ursprüngliche Diesseits, welches folglich ein neues Jenseits hat, das durch den Verlauf der Entwickelung daselbst erst realisirt werden soll, um auf einem dritten Stern wiederum die unmittelbare Wirklichkeit sein zu können. So fallen diese verschiedenen Entwickelungs-Stufen der Weltgeschichte nicht außereinander; sie sind, wie Teleophanes es beim Geiste mit Recht fordert, für einander, indem der Anfang der Einen und das Ende der anderen stets ineinander greifen. Die menschlichen Individuen, nach dem Absterben der Erde auf einen anderen Planeten versetzt, beginnen dort eine neue höhere Phase der Weltgeschichte.

Teleophanes. Meine sogenannte petitio principii wird hiermit die Deinige. Du setzest eine Continuität der Entwickelung voraus, die gar nicht vorhanden ist, während ich aus der Erfahrung der Nicht-Continuität auf die Nicht-Fortsetzung der menschlichen Individualität schließen zu dürfen glaube. Oder, hast Du die entgegengesetzte Erfahrung gemacht, wo ist dann, frage ich Dich, für den Geist, also für uns (denn wir sind der Geist) die weitere Entwickelung des Geistes? Wir kennen keine andere, als die unsrige.

Peranor. So wenig als die Römer die Germanische, die Griechen die Römische, der Orient die Griechische kennen. Das Spätere bleibt dem Früheren, die Zukunft der Gegenwart verborgen.

Teleophanes. Dieser Satz ist nicht richtig; diese verschiedenen Stufen der Entwickelung sind zum Theil gleichzeitig, Eine continuirt sich in die andere; denn sie berühren einander, und die neue Gestalt geht immer erst aus dem Kampfe mit der alten hervor. Auch wissen die früheren Gestalten von den spä-

ren nicht nur während ihrer Besiegung, sondern auch noch hinterher, indem sie auf der Nebenscene der Geschichte, nachdem sie aufgehört haben, weltgeschichtlich zu sein, meist noch forteristiren. Von allem diesem Zusammenhang ist keine Spur in dem, was Du die eigentliche, die totale Weltgeschichte nennst. Die Bewohner der Erde stehen in keiner Communication mit denen der Venus oder des Mars, und wir werden auch durch die neuliche Erbauung eines Luftschiffes für fünf und zwanzig Personen nicht dazu kommen, so wenig als die übrigen Planeten uns Schnitzel ihrer selbst zusenden, wie die Naturforscher es im Sternschnuppenfall der August- und November-Periode behaupten, als wären es brennende Mongolfieren. Da jeder Weltkörper seine Theile selbstsüchtig an sich hält, so ist keine Tradition, kein Kampf zwischen Geister-Evolutionen verschiedener Planeten möglich. Die Stücke Deiner Weltgeschichte wären in vollkommener Discretion, — ein geistloses Außercinanderfallen, durch das Du den Geist zur Natur herabsetzest, wo allerdings ein Klotz nichts vom anderen weiß.

Peranor. Du sprichst schon von den weiteren Stufen der Entwickelung, während die Menschheit noch in ihrer Entwickelung begriffen ist. Wird erst die Menschheit auf Erden vollendet sein, dann hast Du das Recht, von einer zweiten Phase des Weltgeistes zu sprechen, wo diese relative Vollendung des Menschengeistes, als das ursprüngliche Ansich jener höheren Weltgestaltung, sich weiter entwickeln wird. Wer weiß, ob die Menschheit dann, obgleich ihre Entwickelung auf diesem Planeten geschlossen ist, nicht doch um jene höhere Geistesform wissen wird? Ob nicht namentlich die abgeschiedenen Geister der Menschheit, nachdem sie die irdische Vollendung erreicht, auf einem seligeren Sterne von dieser Vollendung beginnend, nun eine höhere Stufe ersteigen, von wo aus sie wieder einer dritten Entwickelung einverleibt werden u. s. w., während die jedesmal auf der Erde Wohnenden durch eine vom Dogmenstürmer mit Unrecht verhöhnte dereinstige Vervollkommnung der Transportmittel Kenntniß davon erhalten?

Telesphanes. Mit Staunen und Zögern folge ich Dir in Deine kühnen Hypothesen und phantastischen Hoffnungen. Zuerst geht daraus hervor, daß Du die Menschheit und ihre Entwickelung als die niedrigste Sproße auf der Stufenleiter Deiner Weltgeschichte ansiehst. Wobei dann aber allerdings zu verwundern ist, daß sie gleich ihr Ziel in der absoluten Versöhnung des endlichen und des absoluten Geistes gefunden hat; daß, nach den heiligen Mythen des Christenthums, der eingeborene Sohn des Absoluten selbst zur Erde gestiegen ist, um diese höchste Versöhnung ins Werk zu richten. Man sieht nach solchen Bemühungen ganz und gar nicht ein, was auf weiteren Entwickelungs-Stufen noch geschehen soll; wenn auf der ersten und niedrigsten schon das

Aeußerſte und Höchſte erreicht iſt. Denn eine bloße Wiederholung, ſo daß Chriſtus ſich etwa auf allen Nebelflecken millionenmal ſollte kreuzigen laſſen, ohne die endlichen Geiſter ſonderlich weiter zu bringen, wollt Ihr doch auch nicht annehmen. Erreichen wir aber auf Erden nicht die höchſte Vollendung, dann müßt Ihr das Chriſtenthum aufgeben; denn dieſe Religion ſpricht, wie ich oft geſagt habe, von einem neuen Himmel und einer neuen Erde, als einem Paradieſe auf dieſer Erde, — nicht aber auf Mars und Venus, oder Jupiter und Saturn, — wo ſich die vollendete Exiſtenz des Geiſterreichs entfalten ſoll. Euren unendlichen Progreß will alſo das Chriſtenthum keineswegs, und iſt demſelben ſchnurſtracks entgegen. Doch mögt Ihr mit dem Chriſtenthum ſtehen, wie Ihr wollt, ich werde keinen Stein auf Euch werfen. Wie ſteht Ihr aber mit der Philoſophie? Wie mit Euch ſelbſt? Das ſoll der Prüfſtein meines Urtheils ſein.

Ihr ſagtet, die abgeſchiedenen Geiſter der Erde bildeten, als Verkörperungen eines neuen Anſich, eine zweite Evolution der Weltgeſchichte. Hier ſind nun zwei Fälle möglich. Laufen beide Evolutionen auch gleichzeitig nebeneinander fort, ſo iſt die eine nicht durch einen Kampf aus der anderen entſtanden. So wären ſie geiſtlos, als Naturproducte, aus der ſchöpferiſchen Kraft hervorgegangen. Sollen aber erſt nach der Vollendung und dem gänzlichen Untergang der Erde die menſchlichen Individuen eine neue Geſtaltung des Weltgeiſtes gründen, wo bleiben die früher verſtorbenen unterdeſſen?

Peranor. Dahin wollte ich Dich führen. Du ſprichſt uns das Chriſtenthum ab. Gerade in ſeiner früheſten Auffaſſung ruhen aber die dahin geſchiedenen Geiſter, bis ſie mit dem jüngſten Gericht der Erde auferſtehen und gen Himmel fahren.

Teleophanes. Eure Unſterblichkeitslehre nimmt alſo eine Fortdauer der Seelen mit Unterbrechung des Bewußtſeins an, während ſie nämlich, nach einem Ausdruck Tertullians, „ſequeſtrirt und für den Tag des Herrn aufgeſpart werden.“ Oder wiſſen die Seelen von ſich in dieſer Zwiſchenzeit, bis ſie in eine neue Geſtaltung des Weltgeiſtes eintreten werden? Hierauf bleibt Ihr die Antwort ſchuldig. Ebenſo darauf, ob in der Stufenfolge der Entwickelungen Eine die letzte iſt, oder es immer ſo fort geht. Bei einer jeden dieſer Alternativen gerathet Ihr in die größten Widerſprüche mit Euch ſelbſt. Iſt nämlich Eine Geſtaltung die letzte, ſo können die abgeſchiedenen Geiſter derſelben keine neue Entwickelung vornehmen; das Jenſeits iſt dann doch endlich überwunden, und damit der Grund einer längeren Fortdauer weggefallen. Geht es aber immer ſo weiter, entſpringt aus jeder Weltgeſtalt eine neue, wandeln die Individuen ſich, wie Proteus, ewig um, ihrem neuen Wohnſitz ſich anſchmiegend, ſo iſt

wiederum das Ziel, um weßwillen aller dieſer Wandel geſchieht, ein unerreichbares, und das Individuum, wie Göthe den Fauſt klagen läßt, dem Unendlichen nicht näher.

Hippeus. Freilich muß das Jenſeits ſtets bleiben, nämlich für die, welche im Dieſſeits leben. Denn Teleophanes ſagt ja ſelbſt, daß die Welt nie untergehen wird, alſo ſtets neue, ſtrebende, unvollkommene Individuen erzeugt werden, die auf ein Jenſeits, wo ihrer die Vollendung harrt, Anſpruch haben. Wie das Jenſeits aber beſchaffen ſei, wie viel Evolutionen, ob drei, vier oder unendlich viele ſtatt finden werden, das kann uns ganz gleichgültig ſein, das ändert an dem Weſen der Sache nichts, das wiſſen wir nicht. Und ſo könnt Ihr uns auch keine Widerſprüche vorwerfen, wenn Ihr ſelber unſere Sätze Euch ausmalt. Wir thun es nicht. Denn es folgt aus dem Begriffe des Jenſeits, wie ſchon Peranor ausſprach, nicht erkannt, ſondern eben nur geglaubt zu werden. Und dieſen Glauben habt Ihr in mir noch nicht erſchüttert, ſollte ich auch unter die Wenigen in Teutonien gehören, denen dieß unwankende Feſthalten am Glauben gegönnt iſt, und die dadurch zum Spott und Gelächter unter Euch geworden ſind.

Teleophanes. Keineswegs kann dieß unſeren Spott erregen. Aber verlange nicht, daß wir weiter disputiren mit Dem, welcher ſich auf den Standpunkt des Glaubens mit Verſchmähung aller Gründe zurückzieht. Die proteſtantiſche Halbheit, in die gläubige Unerkennbarkeit zu fliehen, macht ſich unangreifbar, während ſich mit der katholiſchen Kirche, welche Vernunft und Glauben nicht für widerſprechend hält und alſo die Wahrheit noch beweiſen zu können meint, eher disputiren ließe.

Der öſtliche Fremdling. Ich habe vorhin nachgewieſen, daß die individuelle Fortdauer der Seele gar keinen Platz im Syſteme hat. Die Schwenkung, welche die Gegner des Teleophanes, beſonders nach Hippeus' Aufſtecken der Glaubensfahne, gemacht haben, hat mich noch mehr davon überzeugt. Spricht doch auch der Meiſter in ſeinen eigentlichen Druckſchriften mit keiner Silbe von dieſem Dogma! Und der als der vielſeitigſte ſeiner Schüler gerühmt wird, fertigt in einer freilich nur handbuchlichen Darſtellung des ganzen „Syſtems der Wiſſenſchaft" dieſe Lehre mit folgenden dürftigen Worten ab: „Der Tod läßt den Menſchen beſtürzt daſtehen, und regt ihn an, über die Endlichkeit der Erſcheinung hinaus die Exiſtenz des abgeſchiedenen Geiſtes als eines unſterblichen vorauszuſetzen." Die Fortdauer nach dem Tode iſt alſo ſelbſt bei der nach Rechts ſchielenden Fraction der Schule zaghafter Weiſe zu einer bloßen Vorausſetzung geworden. Wobei die gewiß nicht unabſichtliche Doppeldeutigkeit des Wortes als auffallend iſt, von dem der

Leſer nicht weiß, ob es hier, wie beim Meiſter in derſelben Materie, in dem Sinne von tanquam, oder aber in dem von qua genommen werden ſoll. Was heißt aber jedenfalls: „zu einer bloßen Vorausſetzung werden," Anderes, als „zu einem bloßen Glauben werden," wohin den Menſchen der Katzenjammer des Todes treibe. Den Ausſpruch Talleyrand's, daß der Menſch die Sprache bekommen habe, um ſeine Gedanken zu verbergen, hat der Vielſeitige hier mit ſolcher Conſequenz durchgeführt, daß gar nicht klar wird, ob er ſich für die Wahrheit oder Falſchheit der Vorausſetzung entſcheidet. Faſt möchte man das Letzte annehmen, weil er die ganze Lehre in den „ſubjectiven Proceß" der Religion verlegt. Nur iſt dieſe Diplomatik der Zweideutigkeit nicht zu billigen, und ich ziehe die Freimüthigkeit des Germaniſchen Namensvetters unſeres den Galliern entſtammten Dikazon vor, an welchem nach des Dogmenſtürmers gerechtem Ausſpruch die Rechten einen literariſchen Mord begangen haben.

Ebenſo liebenswürdig erſcheint mir die Offenheit eines anderen, wohl der Schule angehörigen, auch heute ſchon in dieſem Kreiſe erwähnten Mannes, der ſich in die ganze Tiefe der Naturkenntniß verſenkt hat, und über unſere Lehre, ſo wie deren Urſprung, welcher ganz ſubjectiver Art iſt, den Nagel auf den Kopf trifft. Denn nachdem er in ſeiner Schrift: „Geologiſche Bilder zur Geſchichte der Erde und ihrer Bewohner" auch auf die Seele, als ein Natur-Product, zu ſprechen kommt, ſagt er: „Directe Beweiſe für die individuelle Fortdauer der Seele nach dem Tode liegen nicht vor; ſie läßt ſich nicht begreifen. Man nimmt ſie an, weil es das menſchliche Bedürfniß zu fordern ſcheint, der Ideenkreis der meiſten Menſchen, an dieſe Vorſtellung von Jugend auf gewöhnt, ſich nicht ohne Noth von einem Gedanken trennt, der ihm lieb und werth geworden, und an den ſo Viele mit Vertrauen und Hoffnung ſich anklammern." Wir wollen dafür ſorgen in unſeren Reden, daß uns dieſe Täuſchung nicht begegne, ohne darum, wie unſer Denkgenoſſe, am Ziele ausrufen zu brauchen: „Hier ſtehe ich, ich kann nicht anders." Denn wir wollen doch einen zweiten Reichstag zu Worms, der uns verdammen möchte, erſt ganz gemächlich abwarten!

Wenn aber die Unſterblichkeitslehre aus dem ſubjectiven Bedürfniß entſprungen iſt, ſo hat ſie ſich auch nach den Umſtänden und den vorhin von mir entwickelten Bedürfniſſen der Völker gerichtet und geändert. Die Griechen waren in der Heiterkeit des Daſeins ſo befriedigt, daß ſie nicht nach einem anderen Leben verlangten; und wenn das Individuum der Sonne des irdiſchen Lebens Lebewohl ſagen mußte, ſo erſchien ihm dieſes Scheiden als das Eingehen ins Schattenreich, ins Reich des blo-

ßen Schein-Daseins. Bei den Griechen ist also die Unsterblichkeit nur der Uebergang vom Wesentlichen ins Wesenlose.

Das Christenthum stellt die Sache geradezu auf den Kopf. Wie Platon, der, um den Ausdruck eines Kirchenvaters zu gebrauchen, die Vorschule des Christenthums ist, die wirklichen Dinge für Schatten und ihre Ideen für die wahren Wesen ansah, so ist dem Christenthum das wirkliche Leben im Diesseits ein bloßes Schattenleben, eine flüchtige Schein-Existenz; das wahre Leben finde der Christ erst jenseits. Das Geborenwerden ist dem Christen also eigentlich ein Sterben, ein Eingeschlossenwerden in die Bande des Wesenlosen: erst der Tod befreie uns von den Fesseln der Sterblichkeit; der Tod sei der wahre Erlöser, der Uebergang zum Wesenreiche, zur ewigen Befriedigung.

Indem nun die moderne Menschheit diese scheinbar entgegengesetzten Bedürfnisse des Christenthums und des Heidenthums in dem Streben verknüpft, durch die Natur, als den bloßen Leichnam des Lebens, hindurch, wieder zur unmittelbaren Gegenwart des Absoluten zurückzukehren, so gewinnt der Tod damit eine ganz andere Bedeutung. So nimmt bereits unser Meister in der schon vorhin von mir angeführten Stelle die Worte des Platon über den Tod, daß „er eine Reinigung und Lösung der Seele vom Leibe sei, nach welcher am meisten die wahrhaft Philosophirenden streben," in dem tieferen Sinne, der auch Platon dunkel mag vorgeschwebt haben: „In diesem Streben nach Reinigung begegnen sich die Sittlichkeit und die Philosophie. Der Weg zu jener Befreiung ist nicht der bloß negative Begriff der Endlichkeit, daß sie nämlich eine Schranke der Seele ist" (— die Anschauung des mittelaltrigen Christenthums); „denn hierdurch wird sie nicht überwunden. Es bedarf eines positiven Begriffs und einer gleichen Anschauung des Ansich; denn Derjenige, der weiß, daß nur für den Schein das Natürliche von dem Göttlichen getrennt, der Leib nur in der unvollkommenen Erkenntniß Leib und von der Seele geschieden, in dem Ansich aber Dasselbe mit ihr ist, wird sich auch am meisten üben, jenen von Sokrates gepriesenen Tod zu sterben, der der Eingang zu der ewigen Freiheit und dem wahren Leben ist." Der Tod, den wir sterben sollen, sterben sollen in diesem Leben, ist also nicht mehr der Uebergang vom Leben zum Tode, wie bei den Heiden, noch vom Tode zum Leben, wie im Christenthum, sondern von Leben zu Leben, von dem irdischen, endlichen, egoistischen Leben zu einem sittlichen, alle Menschen mit gleicher Liebe umfassenden, die allgemeine Brüderschaft anerkennendem Leben.

Dann können wir getrost mit dem Apostel über jenen anderen, natürlichen Tod ausrufen: „Tod, wo ist Dein Stachel?

Hölle, wo ist Dein Sieg? Des Todes Stachel aber ist die Sünde." So fahren wir, wie Christus, bei lebendigem Leibe gen Himmel, ohne darum aus unserer Haut zu fahren, noch mit den Gesetzen der Schwere in Conflict zu gerathen. Solcher Tod ist also die eigentliche Unsterblichkeit, das Erwachen zum seligen Leben. Wir ziehen den irdischen Leib aus, wie derselbe Apostel sagt, und legen den himmlischen an, indem wir unsere Person zum Tempel machen, worin die ewigen Ideen ihren Wohnsitz aufgeschlagen haben. So genießen wir des ewigen Lebens in diesem irdischen, und haben den Himmel zur Erde zurückgeholt, von der er sich trennte, nachdem, wie der Dichter singt,

— Asträa selber die Jungfrau
Floh, der Himmlischen letzte, die blutgefeuchteten Länder.

In diesem Sinne, aber auch in diesem allein, kann ich den den Freunden bisher vielfach mißglückten Versuch, aus dem sittlichen Standpunkt des Individuums die Unsterblichkeit desselben abzuleiten, billigen.

Teleophanes. Das ist der richtige Gesichtspunkt, meine Freunde, aus welchem die ganze Frage betrachtet werden muß. Das Interesse an der Frage ist ein praktisches Bedürfniß; und so ist allerdings der Beweis für die Unsterblichkeit ein praktischer. Können wir uns auch der Fassung des Beweises nicht anschließen, wie sie längst von Kant, heute von Theologos gegeben worden ist, darin stimmen alle Parteien überein, dieses Leben, d. h. den unsicheren Zustand der Gegenwart, solch' bloßes Schein-Leben, die ungeheuere Zerfahrenheit, in der Europa seit über sechszig Jahren fast erstirbt, nicht für das wahre höchste Leben anzusehen. Unsere Priester der anerkannten Culte wissen kein anderes Mittel — und ich will annehmen, sie meinen es ehrlich mit dem Armen, obgleich sie selbst oft in Ueberfluß und in den Freuden dieses Lebens schwelgen —, als denselben, wie im Mittelalter, auf ein anderes Leben zu vertrösten. Immer schroffer tritt der Gegensatz des Proletariats und des übermäßigen Reichthums hervor. Die im Jahre 1848 versuchte Ausgleichung Beider im allgemeinen Stimmrecht schlug fehl; und der Reichthum hat sich unter der Aegide des Priesterthums durch die Drei-Klassen-Wahl und sonstige Einrichtungen wieder in den Besitz der Staatsmacht gesetzt. Die Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, die wir anstrebten, ist zu lauter Freiheiten, d. h. Privilegien einzelner Stände, und somit Beschränkungen und Unfreiheiten anderer geworden. Die Gleichheit fiel unter den Streichen der Geld- und Adels-Aristokratie. Die Brüderlichkeit machte dem Hasse und dem Mißtrauen der Klassen, Zünfte, Parteien gegeneinander Platz. Aus diesem Zustande sehnen wir uns Alle hinaus, Reactionäre, Ultra-

montane, Absolutisten, Constitutionelle, Demokraten, Republicaner, Socialisten und Communisten. Nur die Wege sind verschieden.

Glaube, wer glauben kann! Ich könnte sogar Denjenigen glücklich preisen, der noch hofft, für sein Dulden hier auf Erden dermaleinst im Himmel belohnt zu werden, und, indem dort vor Gott alle Menschen gleich sein werden, Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, die er hier vergebens sucht, daselbst anzutreffen. Nehme er die Anweisung auf den Himmel an, welche die Glücklichen der Erde ihm trügerisch ausstellen, und harre er geduldig seiner Zeit, bis die Erlösung aus den Banden dieses todwerthen Lebens ihn zu den vermeinten wahren Lebenspforten Eingang verschaffe, — wenn auch sein Hoffen nicht erfüllt wird.

Sein Glaube war sein zugewogenes Glück.

Und er ist, meiner Ansicht nach, mit diesem Glauben noch immer besser daran, als seine Dränger, die, ihrer eigenen Lehren uneingedenk, selber die Genüsse dieses Lebens, deren Entbehrung sie Anderen so rosig vormalen, sich nicht entziehen, eben weil ihnen dieser Glaube fehlt; so daß selbst Priester (und ich kenne deren) ungern von diesem Leben scheiden würden, — was doch eine ungeheuere Inconsequenz derselben ist. Doch vielleicht handeln sie consequenter, als es scheint. Denn da sie auch lehren müssen, daß Reiche so schwer ins Himmelreich kommen werden, wie — Kameele, oder auch nur Stricke durch ein Nadelöhr gehen, so sind sie, in gehöriger Selbstkenntniß, der Ansicht, das Sichere dem Unsicheren vorzuziehen, um auf beide Fälle gerüstet zu sein. Durch die Lehre von der Unzulänglichkeit des Menschen, das ewige Leben durch sich selbst zu erwerben, indem es dazu der Gnade durch Christi Blut bedürfe, an dessen Quelle sie sitzen, sind sie freilich die Nächsten, wenn es sich um Vergebung der Sünde handelt. Darum predigen sie Geduld, Knechtschaft und Resignation.

Aber der Boden fängt endlich an, unter ihren Füßen zu wanken, und es wird ihnen schon mitunter schwindelig. Gottlob ist eine neue Generation, durch die Germanische Philosophie, seit Fichtens eindringlichen Reden an seine Nation, gebildet, unter uns groß gezogen; und indem sie mit diesen veralteten Vorstellungen gebrochen hat, will sie den in dieser Welt gezogenen Wechsel nicht erst im Jenseits honorirt wissen, sondern dringt schon hier auf Zahlung. Diese neuen Menschen sehen die Sittlichkeit, die Tugend nicht als ein Mittel an, um in einer fernen Zukunft den Lohn ihrer Verdienste zu erhalten. Und was heißt denn Tugend und Sittlichkeit? Etwa Dulden, — alle Ungerechtigkeit, Niederträchtigkeit, Heuchelei und Standrecht für göttliche Fügungen ansehen, für Strafe der sündigen Menschen, um sie zu bessern und auf einen seligeren Zustand vorzubereiten, der ohne un-

ſer Zuthun uns, wie eine gebratene Taube, in den Mund fliegen ſoll. Nein! Mit dieſer Weltanſchauung geht es auf die Neige. Die Tugend, welche die Menſchen hier üben, und das ewige Gut, das ſie dafür einärndten ſollen, ſind uns nicht zwei ſo äußerliche Dinge. Das ewige Gut iſt die Subſtanz, die in jedem Individuum lebt. Es iſt ſeine höchſte Seligkeit, dieſe Subſtanz zu verwirklichen: die höchſte Verdammniß, ihr fern zu ſtehen; denn wir werden dadurch ſubſtanzlos, hohl und nichtig, — kurz böſe. Die Hölle iſt das Sich-Einſchließen des Ich in ſeine ſubjectiven, ſelbſtſüchtigen Intereſſen; der Himmel: In Gemeinſchaft mit ſeinen Brüdern dem gleichen Ziele der Freiheit Aller ernſtlich nachzuſtreben, und die davon unzertrennlichen Früchte und Genüſſe einzuärndten.

Dieſes Leben iſt allerdings ein neues Leben, zu dem wir nur eingehen können, nachdem wir das alte Leben abgeſtreift haben und wiedergeboren ſind. Das neue Leben iſt das Jenſeits, welches wir verwirklichen wollen, und das ſich damit ins Dieſſeits umwandelt. Daß wir an der Grenze dieſer beiden Zuſtände ſtehen, ſieht Jeder. Der Kampf erhebt ſich darum: Den Eingang in das neue Leben gänzlich abzuſperren und die alten Formen des Chriſtenthums in ihrer ganzen Schroffheit wiederherzuſtellen, — ein wahnſinniges Unternehmen; oder die Scheidewand, die, überall untergraben, aus allen Fugen weicht, vollends einzureißen. Wer könnte zweifeln, daß der Sieg der unſrige ſein wird? Das Jenſeits, das ich, wie Peranor, annehme, iſt mir alſo die nächſte Zukunft. Streben wir mit allen Kräften unſeres Geiſtes danach, ſie zur Gegenwart zu machen, und ſo Zeit und Ewigkeit in Eine ungetrennte Harmonie zu verſchmelzen!

Daß wahre Tugend und wahre Sittlichkeit aber nur in unſerer Auffaſſungsweiſe möglich ſind, ſieht Jeder klar. Die alte Lehre muß die Völker verdummen laſſen, um die Autorität zu erhalten, und kann nur vermittelſt des Aberglaubens regieren. Die neue Lehre verlangt die Erleuchtung, die Erkenntniß des Volks, und will nur auf dieſe den neuen Staat und das vernünftige Volksleben, das in der Selbſtregierung beſteht, erbaut ſehen. Durch Tugend und Sittlichkeit werden wir ſo zur Offenbarung des Abſoluten innerhalb der Schranke unſerer beſonderen Individualität. Ich will hier nicht wiederholen, was ich ſonſt in meinen Schriften über die Unverträglichkeit wahrer Tugend und der Lehre der Unſterblichkeit entwickelt habe, und frage nun noch, ob es in dieſem Kreiſe Einen giebt, der die alte Lehre noch aufrecht erhalten will, und ſie durch neue Gründe ſtützen zu können glaubt, oder ob wir Alle einig geworden ſind.

Thanatokrates. So ſchnell haſt Du uns nicht bezwungen, obgleich über einzelne Argumente der vormaligen Metaphyſik

auch auf unſerer Seite hin und wieder Mißbilligung iſt ausgeſprochen worden. Gerade dieß beweiſt aber, daß wir ſelbſt Argumente ganz neuer Art beſitzen; und ſie ſind noch lange nicht erſchöpft. Ich trete alſo als friſcher Kämpfer, und hoffentlich nicht der letzte, in die Schranken. Und wenn Du ſelbſt immer in die Lehre Deiner Gegner eingehſt, und im Augenblicke, wo ſie denken, Du habeſt ſie angenommen, eben recht ſie dialektiſch auflöſt, ſo will auch ich, nachdem wir hinter Deine Schliche gekommen ſind, Deine Anſicht annehmen, um Dich zu widerlegen. Ja! Es ſoll der Zweck der Menſchheit auf Erden erreicht werden; und dennoch will ich durch einen teleologiſchen Beweis, einen neuen, der den Argumenten des Oregomenos und Peranor gerade entgegengeſetzt iſt, die unendliche Dauer des Individuums beweiſen. Du ſagſt ſelbſt: Durch Tugend und Sittlichkeit werden wir zur Offenbarung des Abſoluten in unſerer beſonderen Individualität. Dieſe Individualität iſt dadurch ſelbſt ewig geworden, und zwar nicht nur ewig in Deiner Terminologie, wo das Ewige nur einen Augenblick zu dauern braucht; ſondern weil ſie das Abſolute ſelbſt geworden iſt, ſo iſt ſie mit der Ewigkeit auch unendlich. Denn Du kannſt es doch nicht läugnen, wie Dir ſchon mehrfach heute entgegnet worden, daß, da in der ſittlichen That dieſes Individuum ſich jenen ewigen Inhalt angeeignet hat, es als ein vom Ewigen Durchdrungenes nicht ſterben kann. So werde ich aus dem erreichten Zwecke der Menſchheit auf Erden die unendliche Fortdauer der Individuen erſchließen.

Lyas. Verzeih', mein Thanatokrates. Aus dieſer Bemerkung, die mir freilich noch nicht die ganze Schärfe Deines Beweiſes aufdeckt, würde höchſtens folgen können, daß diejenigen Menſchen, welche leben, nachdem der Endzweck des Menſchengeſchlechts auf Erden erreicht ſei, unſterblich wären. Die Anderen aber, denen die Natur den Faden abſchnitt, bevor dieſer große Zeitpunkt eintrat, würden untergehen müſſen. Denn das Sittliche, was ſie in ihrem Leben ergriffen und zum Inhalt ihrer Individualität gemacht haben, iſt nicht das Ewige, Abſolute, ſondern nur ein relatives Gute, das in dem Fortſchritt der Geſchichte einer höheren Entwickelung Platz machen muß. So ſtirbt ſolches Individuum im nicht erreichten Zweck; und Du würdeſt damit eine Ariſtokratie, ein Privilegium der ſpäter Geborenen begründen.

Teleophanes. Obgleich ich auch noch nicht den ganzen Gedanken unſeres Freundes kenne, ſo muß ich mich doch auf ſeine Seite gegen Lyas ſtellen. Jedes Individuum, auch die am Früheſten in der Weltgeſchichte auftreten, ſtirbt nach erreichtem Zwecke. Raphael hat in ſeinen Gemälden ſich objectiv gemacht, ſeinen Begriff realiſirt, alſo den Zweck erreicht. Alexandros hatte die Welt erobert, und in dem Niederfallen, in dem προσκυνειν der Griechen

und Perſer vor ihm zu Babylon das ihn beſeligende Gefühl, Jupiter Ammon's Sohn zu ſein, in vollen Zügen genoſſen.

Thanatokrates. Ich muß hier die unverhoffte Hülfe, die mir Teleophanes gewähren will, von der Hand weiſen. Lyas' Einwand habe ich ſelbſt ſchon öfter erwogen, und halte ihn allerdings für gewichtig; ich kann nicht finden, daß die früheren Individuen ſelig ſind, daß ſie den abſoluten Zweck erreicht haben. Alexandros lebte in den Schranken ſeiner Zeit. Die Seligkeit iſt aber die Wahrheit, das, was über die Schranken hinausgeht. Bliebe alſo Alexandros in dieſer ſeiner Schranke, ſo wäre er nicht ſelig. Wie er ſie nun überſchreiten ſoll, ſehe ich freilich nicht ein. Ich befinde mich indeſſen in keiner ſchwierigeren Lage, als die katholiſche Kirche, die ja auch nur die Seligkeit des Chriſten zugiebt. Der Kreis der Seligkeit, den ich ziehe, iſt freilich noch enger, indem ich ihn nur in der Vollendung des Chriſtenthums, in dem Hervortreten der Religion der Humanität ſehe. Stärkere, als ich, finden vielleicht noch philoſophiſche Argumente, um auch die früher Geborenen zu retten. Vielleicht verlangt die Wahrheit, daß ſie nicht gerettet werden. Ich laſſe dieſen Punkt offen, — vielleicht erörtert ihn ein ſpäterer Redner, — und gehe an die nähere Begründung meiner Sätze.

Lyas. Mit nichten, mein Beſter! Erſt müſſen wir die Vorausſetzungen ergründen, an die Deine Behauptungen anknüpfen wollen, ehe wir zur Anhörung dieſer ſchreiten. Nun verkenne ich nicht die Richtigkeit deſſen, was Teleophanes ſo eben geſagt hat. Doch auch Dir kann ich nicht Unrecht geben. Vernimm alſo meinen Vermittelungsverſuch. Vielleicht findeſt Du da die Gründe für die „Seligkeit Aller," die unſer Dichtervater wünſcht, und deren Du nicht habhaft werden kannſt.

Eure beiden Anſichten müſſen vereinigt werden. Wenn Seligkeit das Entſprechen von Begriff und Realität iſt, ſo iſt Alexandros ſelig geweſen; denn er hat ſeinen Begriff, ſeinen Zweck erreicht. Weil ſein Zweck, ſein Begriff aber nicht dem abſoluten Zweck, dem abſoluten Begriffe adäquat iſt, ſo iſt er auch nicht ſelig, ſondern in einer Schranke befangen, jenſeits deren erſt die Seligkeit beginnt. Wenn nun Alexandros nach ſeinem Tode noch ein Wiſſen um die Zuſtände dieſer Welt hätte, ſo wäre er allerdings, nachdem der Weltgeiſt fortgeſchritten, zur Einſicht gekommen, daß er demſelben nicht entſpricht, durch dieß Bewußtſein aber unſelig: und dieß Bewußtſein würde ihm zur Höllenqual, wenn er, wie Trentowski's Sokrates, immer das Alte thun müßte, deſſen Ueberſchrittenſein vom Weltgeiſt er bereits eingeſehen. Die Seligkeit des Alexandros beſteht alſo vielmehr darin, daß dieß ſein Ueberſchrittenſein für ihn nicht vorhanden iſt, daß er kein Bewußtſein mehr hat. So ſind beide Klaſſen von Individuen,

frühere und spätere, todte und lebendige, selig, wenn gleich auf sehr verschiedene Weise: die Einen durch ihr Bewußtsein, die Anderen durch ihr Nicht-Bewußtsein.

Teleophanes. In diesem letzten Eingeständniß, mein Lyas, liegt das Mangelhafte Deiner Vermittelung. Wollte ich sie vervollständigen, so würde ich sagen: Seligkeit ist nur auf Eine Weise möglich, und nur im Bewußtsein. Sie liegt aber allerdings hier und jenseits des Grabes: hier darin, in der dem Individuum gesteckten Schranke ganz zu leben; dort durch eine neue Seelenwanderung in anderen Individuen, die ursprünglich jenseits dieser Schranke stehen, wieder aufzuleben.

Thanatokrates. Die Seligkeit des Individuums besteht also immer darin, auch über die Schranke dieses sinnlichen Individuums hinauszugehen, um seine wahre Individualität, den Begriff der Menschheit zu finden. Durch welches Fegefeuer jedoch die Früheren hindurchgehen müssen, um auch dieß Ziel der Späteren zu erreichen, ist mir eben noch nicht recht klar.

Georgos. Bedenkt nur, meine Freunde, daß jede Schranke, in die das handelnde Individuum sein sittliches Bewußtsein ausdrückt, zugleich ein bleibendes Moment des absoluten Guten ist, und so das Relative nicht jenseits bleibt.

Teleophanes. Allerdings! und so habt Ihr selbst auf der anderen Seite meinen Begriff von der ewigen Persönlichkeit des Geistes zugegeben. Freilich wird erst am Ende der Zeiten die Realität dem Begriffe des Menschengeistes ganz entsprechen. Es lebt aber in allen sittlichen Individuen, welche, von den ersten Anfängen an, die Zwecke des Weltgeistes fördern, eine Identität der allgemeinen Persönlichkeit, welche an den Thaten der Individuen die Spuren ihres zeitlichen, historischen, nationalen und klimatischen Daseins immer mehr tilgt. Immer klarer und deutlicher treten die Züge dieser ewigen Persönlichkeit des Geistes hervor; und zuletzt drückt sich in den Individuen das unverhüllte Antlitz der allgemeinen Person in ihrer ganzen schrankenlosen Schönheit aus, wie meine achtzehnte und neunzehnte These es aussprechen.

Thanatokrates. Nach diesen gegenseitigen Erklärungen sehe ich nun die Gemüther hinlänglich vorbereitet, um unverhüllt mit meiner Ansicht hervortreten zu können. Wenn die Individuen nämlich mit dem erreichten Ziele der Weltgeschichte sich zum adäquaten Ausdruck der ewigen Persönlichkeit des Geistes werden gemacht haben, dann gehen sie nicht mehr unter, und die Menschen sind ewig, weil Begriff und Realität nunmehr einander vollkommen entsprechen. Die Identität des Selbstbewußtseins, die Teleophanes schon von Anfang an, wenn gleich auf sehr unsicherer, schwankender Grundlage behauptete, wird jetzt zur Wahrheit.

Nur in den Individuen, welche ſich der abſoluten Vollendung der Gattung ankryſtalliſirt haben, bleibt die Identität des abſoluten Selbſtbewußtſeins mit Sicherheit erhalten. Denn es tritt ein Punkt in ihrem Leben ein, wo ſie den Standpunkt dieſes Selbſtbewußtſeins erreicht haben, alſo der Gegenſatz des Subjectiven und Objectiven, als ſich Widerſprechender, für ſie verſchwunden iſt. Das iſt der Standpunkt der erreichten Idee, während wir noch auf der Stufe des Begriffs ſtehen, die Widerſprüche nur im Gedanken, nicht in der Wirklichkeit, d. h. durch die That, aufgelöſt haben. Iſt der Widerſpruch total gelöſt, dann iſt nicht nur der Stachel des Todes, ſondern der Tod ſelbſt überwunden. Und ſo können die Menſchen nicht mehr ſterben.

Eine ſolche totale Umänderung in den Lebensbedingungen der Menſchheit kann freilich nicht ohne eine ungeheure Erd-Kataſtrophe eintreten. Ich ſehe nicht ein, wenn der Anfang der Geſchichte, wie Teleophanes richtig erkannte, durch eine Erdrevolution bezeichnet wurde, warum das Ende der Geſchichte nicht durch eine gleiche vorbereitet werden ſollte. Auch erblicke ich die Spuren dieſer Anſicht in unſeren heiligen Traditionen. Wie Teleophanes die Moſaiſche Schöpfungsgeſchichte in jene hiſtoriogoniſche Kataſtrophe — Ihr erlaubt mir den Ausdruck — umbildete, ſo deute ich die Mythe vom Weltgericht als eine — um mich eines noch kühneren Wortes zu bedienen — hiſtoriopephniſche Kataſtrophe. Wenn Schiller ſagte,

Die Weltgeſchichte iſt das Weltgericht,

ſo ſetze ich hinzu, daß, mit dem Ende der Weltgeſchichte, die Welt nicht vernichtet, ſondern nur verklärt werden wird. Die Menſchheit betritt, wie Fichte ſagt, die Sphären der Ewigkeit. Es entſteht nach der Schrift ein neuer Himmel, eine neue Erde. Indem es aber auch heißt, ſie werden nicht mit äußeren Gebärden kommen, ſo gebe ich mich auch vollkommen damit zufrieden, daß der Naturproceß nur durch die Kraft des Geiſtes allmälig höher gehoben wird. Wenn es dann weiter heißt, Chriſti Geiſt — als die ewige Perſönlichkeit des Geiſtes — werde vom Himmel zur Erde herabfahren, ſo iſt dieſe ewige Pfingſtfeier nur als die innerliche Converſion der Menſchen zu faſſen, die durch ihre Thaten der Erde eine andere Geſtalt geben werden. Alle Künſte und Wiſſenſchaften werden zur höchſten Vollendung kommen, die Medicin ganz ungewöhnliche Kräfte der Natur entdecken, wie wir am thieriſchen Magnetismus und ſeinen Wundern ſchon einen ſchwachen Vorgeſchmack haben, — kurz, die von Baco geforderte Unterwerfung der Natur unter den menſchlichen Willen eingeleitet werden. So wird z. B. eine genauere Kenntniß des Organis-

mus es den Aerzten möglich machen, dieſen ſogar ganz vor Auflöſung zu bewahren. Er geht dann nur in Metamorphoſen über; und die Arzneikunde hat die Macht errungen, die unendliche Dauer des Individuums ſelbſt auf phyſiſchem Wege zu garantiren.

Ich brauche mich alſo nicht, wie Oregomenos that, nach anderen Planeten umzuſehen, um die Unſterblichkeit, ich ſage nicht: zu demonſtriren, ſondern geradezu zu monſtriren. Denn wie die Sterblichkeit des Leibes durch den jetzigen Zuſtand des Erd-Organismus bedingt iſt, ſo kann eine durch den Geiſt, und zwar vermittelſt ganz natürlicher Proceduren, umgewandelte Erde auch umgewandelte, unſterbliche, himmliſche Leiber, wie Paulus ſie verheißt, erzeugen. Die anderen Individuen, welche vor dieſer großen Begebenheit lebten, müſſen ſterben, weil ihnen die Bedingungen des neuen Lebens noch nicht gewährt waren. Und hierher ziehe ich die berühmte Stelle deſſelben Apoſtels: „Meine Brüder, ich ſage Euch ein großes Geheimniß. Wir werden nicht Alle ſterben, aber wir werden Alle verwandelt werden.“ Dieſe Worte waren von jeher das Kreuz der Ausleger. Sie ſind aber, nach dem, was ich geſagt habe, ganz klar. Paulus dachte ſich dieſe geiſtige Umwandelung des Menſchengeſchlechts, die Epiphanie der ewigen Perſönlichkeit, etwas frühzeitiger, als ſie ſtattfinden wird; er verſetzt ſie noch in die Zeit der damals lebenden Menſchen-Generation, wie aus anderen Bibelſtellen erhellt. Es würde dann der Fall eingetreten ſein, daß nicht alle Menſchen, die lebten, als er jene Worte niederſchrieb, geſtorben wären, ſondern nur die unter ihnen, welche beim Eintritt jener Kataſtrophe des Geiſtes nicht mehr am Leben geweſen wären.

Ich habe geſprochen und meine Seele gerettet. Möchte ich mich nicht, wie der Apoſtel, irren, indem ich wünſche, daß dieſe große Umwandelung noch in dem gegenwärtigen Zeitalter eintrete, ſo daß wir Alle noch daran Theil nehmen können!

Teleophanes. Faſt möchte ich, wie König Philipp über Marquis Poſa ausrief, unſeren Freund einen ſonderbaren Schwärmer nennen, wenn es nicht die ganz richtige Idee der Philoſophie wäre, die er uns nur in einer etwas mythiſchen und myſtiſchen Form vorgetragen hat. Jedoch iſt mir Ein Punkt ſeiner Rede aufgefallen, der auch metaphyſiſch unhaltbar iſt. Das iſt nämlich die Art und Weiſe, wie er ſich die Stellung des Individuums im erreichten Ziel der Gattung denkt. Der Einzelne wird dann allerdings die Verwirklichung des ſchrankenloſen Zweckes ſein. Es iſt aber eine Täuſchung unſeres Freundes, daß damit die Schranke des Individuums überhaupt fortfallen werde. Hier nehme ich mehr Transſcendenz, als Thanatokrates an, — nämlich eine aufs Individuum bezügliche, die ſich nie ganz aufheben läßt. Das Verſchwinden derſelben wäre eine individualitätsloſe

Abſtraction, eine todte Ruhe ohne Leben und Wahrheit. Freilich wenn von der Schranke des Individuums gar nichts übrig bliebe, dann müßte auch ſeine unendliche Dauer eintreten; und wir hätten dann den Zuſtand, den ein in unſeren früheren Unterredungen von mir geſchilderter Schriftſteller auch in der That für den zukünftigen der Menſchheit auf Erden anſieht, daß nämlich die Zahl der Individuen eine durch den Begriff der Gattung ſelbſt beſtimmte ſei, und folglich, nach Erreichung ihrer Höhe durch die am Ziele der Entwickelung eintretende Vollendung der Gattung, die Zeugung aufhören und die Regiſter der Menſchheit abgeſchloſſen ſein würden.

Glykogalar. Und was hindert, daß dieſer Zuſtand nicht wirklich am Ende der Zeiten eintreten werde? Ja, es läßt ſich auch ein vernünftiger Grund, den jener Schriftſteller nicht kannte, dafür angeben. Wenn nämlich der Platoniſche Ariſtophanes ganz richtig, wiewohl in ſeiner ſcurrilen Weiſe, ausſprach, daß das Individuum erſt als ſich verdoppelnd, und, wie manche Pflanzen, die man Androgynen nennt, als den Gegenſatz der Geſchlechter an ſich tragend, zum totalen Individuum wird, ſo muß die Zeugung fortfallen, ſobald dieſe Fuſion der Gegenſätze vorhanden iſt, da die Begattung eben das Getrennt- und Vertheiltſein derſelben an zwei Individuen vorausſetzt. Sollen die die Endlichkeit des Individuums betreffenden Verhältniſſe, wie Geſchlecht, Alter, Temperament, nicht überhaupt fortfallen? Denn nur ſo kryſtalliſirt ſich das Individuum der Vollendung der Gattung an und wird total.

Teleophanes. Aber bedenke doch, mein Beſter, daß dann die Individuen, wie ſchon Proudhon es den Communiſten vorwarf, wie Auſtern an dem Felſen der Gleichheit hangen. Es braucht dann eigentlich nur Ein Individuum zu geben; die vielen wären bloße Marionnetten. Und ich möchte Dich davor bewahren, meine ewige Perſönlichkeit des Geiſtes zu dem allein exiſtirenden Urſubjecte des Euſebios zu machen, das vor Adams Erſchaffung als einziger Repräſentant der ganzen Menſchengattung exiſtirt haben ſoll, um am Ende der Welt alle Individuen wieder in ſich zurückzunehmen. Wie da noch eine individuelle Unſterblichkeit möglich ſei, läßt ſich eigentlich nicht ſagen; und das Argument ſchlägt ſich wiederum ſelber ins Geſicht. Freilich iſt Euſebios' Anſicht nicht die Deine und die Deines Freundes Thanatokrates; aber ſie müßte es ſein, und Ihr habt nur nicht die Folgen aus Euren Prämiſſen mit derſelben Conſequenz, wie er, zu ziehen vermocht. Soll ich Euch aber das Ankryſtalliſiren durchgehen laſſen, ſo muß es nicht als eine todte Ruhe, ſondern vielmehr als ein ſteter Proceß gefaßt werden. Die Vollendung der Gattung iſt immer nur die vorausgeſetzte Grundlage, auf der

das stete Sichangemessenmachen des Individuums vor sich geht. Denn es liegt im Begriff des Individuums, daß es seine Unendlichkeit nur durch fortwährende Negation der Endlichkeit verwirkliche. Liegt es nicht überhaupt im Charakter der Unendlichkeit, das Affirmative nur zu sein durch Negation der Negation? In diesen Proceß der Negativität gehört, als das punctum saliens, das Individuum eben mit hinein. Die Darstellung des Individuums ist aber sein Organismus; er ist die Seite seiner Endlichkeit. Deßhalb müssen auch, in der Negation des Endlichen, die Organismen untergehen.

Georgos. Mir scheint auch, daß der Tod im Begriff des Organismus nothwendig enthalten ist.

Teleophanes. Mit dem Begriff des Individuums ist ferner die Thätigkeit gegeben; denn die Endlichkeit ist ohne Thätigkeit nicht möglich. Die Thätigkeit setzt aber einen Widerspruch voraus, um durch Auflösung desselben die Harmonie der Gegensätze zu erreichen. So besteht die Thätigkeit darin, mit der Unangemessenheit des Individuums anzufangen, um mit seiner Angemessenheit zu enden. Die Thätigkeit, als die Entwickelung in dieser Totalität des Verlaufs, setzt einen Anfang und ein Ende, die Geburt und das Grab voraus, zwischen welchen äußersten Punkten das Individuum, wie wir bereits bemerkten, sich erschöpfend auslegt. Wenn aber die Gattung, nachdem sie sich am Ziel der Weltgeschichte vollendet hat, nicht stirbt, warum das Individuum? Weil dieses eben seine Angemessenheit immer nur durch Negation seiner Endlichkeit erreicht, während die Gattung, nachdem sie sich zum vollendeten Bilde der ewigen Vernunft gemacht hat, eben die durch Abstreifen aller an ihr selbst vorhanden gewesenen Negationen übrig gebliebene totale Affirmation ist. Nach Eintritt dieses Zeitpunkts fällt jedoch die Entwickelung nicht fort, sie nimmt nur eine andere Gestalt an, indem die Negation nur noch dem Individuum angehört. Da Individualität und Thätigkeit der Gattung nothwendig ist, weil sie sich sonst nicht offenbaren könnte, diese Entwickelung aber keine Veränderung des substantiellen Inhalts mehr ist, so betrifft sie lediglich die Individuen, die, als solche, stets neu sich erzeugende Endlichkeiten sind; so daß mit jedem Individuum derselbe Proceß, wenngleich unter unendlich vielen Modificationen und von unendlich vielen Ausgangspunkten aus, immer von Neuem beginnt. Ohne diesen Proceß wäre die vollendete Entwickelung der Gattung auch die absolute Langeweile, wobei man sich schwerlich, wie bei den Houri's in Muhameds Paradiese die Zeit damit vertreiben könnte,

— an ihren schönen Fingern
Ewigkeiten abzuzählen.

Georgos. Aus dem Begriffe des Individuums leite ich eben ganz etwas Anderes ab; und faſſe die Ewigkeit des Individuums, auch ohne der Todloſigkeit zu bedürfen, noch auf eine andere Weiſe auf. Weil die Einheit des ewigen Selbſtbewußtſeins ſich in den Individuen dargeſtellt hat, ſo hat ſie dieß unauflösliche Atom durchdrungen. Das unauflösliche Atom iſt ſelbſt die Einheit des ewigen Selbſtbewußtſeins geworden, und kann in der Auflöſung des Organismus nicht untergehen.

Teleophanes. Du wendeſt ein ſo oft von Euch ſchon vorgebrachtes Argument nur etwas anders durch den metaphyſiſchen Beigeſchmack der Kategorie Atom. Dann liegt aber der ganze Nerv des Beweiſes für die Fortdauer nicht mehr im Inhalt des Dauernden, ſondern in ſeiner Form, Atom zu ſein. Dann iſt jede Seele, auch die unſittliche, als unauflösliches Atom, unſterblich; und Du beweiſt wiederum zu viel, alſo nichts. Das Atom gehört aber gar nicht hierher. Die Einheit des ewigen Selbſtbewußtſeins bezieht ſich eben nur auf den Inhalt, nicht auf die Form. Das Abſolute kann die vergängliche Individualität durch dieſe Berührung nicht ewig machen, wie Midas Alles in Gold verwandelte, was er berührte. Im Pythagoreiſchen Lehrſatz, in der Philoſophie unſerer Zeit denkt Jeder von uns Daſſelbe. Damit iſt die Identität des Selbſtbewußtſeins im Abſoluten erhalten, wenn auch dieſe Eine und ſelbe Wahrheit ſtets in anderen vergänglichen Individuen zum Vorſchein kommt. Wenn aber Niemand dadurch unſterblich werden kann, daß er die ewige Wahrheit des Pythagoreiſchen Lehrſatzes denkt, ſo auch nicht dadurch, daß er z. B. das ewig Gute in der Vaterlandsliebe durch eine aufopfernde That zur Darſtellung bringt.

Thanatokrates. Und hältſt Du auch das Individuum nur für die Form, in welcher der abſolute Inhalt der Wahrheit und Sittlichkeit ſich darſtellt, immer gehört dieſe Form zu dieſem Inhalte, weil er ſonſt eine realitätsloſe Abſtraction bliebe. Das Gefäß iſt alſo durch dieſe Realiſation des Ewigen ſelbſt ewig geworden.

Teleophanes. Daß die individuelle Form dem ewigen Inhalt nothwendig iſt, iſt ſchon richtig. Aber welches Individuum ihn denke oder ausführe, iſt ihm gleichgültig und modificirt ihn nicht, wie die Mutterliebe in allen Müttern dieſelbe iſt.

Thanatokrates. Vielmehr in einer jeden verſchieden.

Teleophanes. Dieſe Verſchiedenheit iſt aber das Unweſentliche, und ſomit Vergängliche.

Thanatokrates. Das abſolute Selbſtbewußtſein bezieht ſich im ankryſtalliſirten Individuum ohne Widerſpruch mit Freiheit auf ſich ſelbſt. Damit iſt der Tod ausgeſchloſſen, der den Widerſpruch vorausſetzt.

Ein Freund des Teleophanes. Der Tod ist aber eben die Lösung des Widerspruchs, und indem Thanatokrates diese Lösung, das Nichtvorhandensein des Widerspruchs, verlangt, so beweist er gerade das Gegentheil von dem, was er will, — die Nothwendigkeit des Todes, statt dessen Entfernung; denn in ihm ist der Widerspruch nicht mehr vorhanden.

Georgos. Wir können dem Thanatokrates zugeben, daß das Individuum seinen Widerspruch gegen den Weltgeist aufgegeben hat und in Harmonie mit ihm ist. Kampf aber und Thätigkeit, folglich Widerspruch, bleiben nothwendig, weil sonst die Stille des Grabes eintreten würde. Das Individuum bleibt also in Kampf mit der Natur, um sie zu überwinden.

Teleophanes. Setze hinzu: auch mit seiner eigenen Individualität.

Thanatokrates. Vielmehr sind die Unterschiede der Individuen nicht nur gegen den Weltgeist, sondern auch gegen die Natur, so wie unter einander, ausgeglichen. Die Natur ist durch die Wissenschaft eben in den vollständigen Dienst des Geistes getreten, ihre Schrift, wie ein schon erwähnter mystischer Naturphilosoph sagt, dem Menschen wieder verständlich geworden. Wo soll dem Individuum da der Widerspruch und Zwiespalt noch her kommen? Und so ist jedes Individuum absolut.

Teleophanes. Indem dadurch die Individuen nur die todte Ruhe, eine unendliche Atomistik von lauter Göttern und Absolutheiten wären, jedes Individuum, als solches, sich aber von anderen Individuen unterscheiden muß, so wirst Du nicht umhin können, einzuräumen, daß ein jedes mit mehr oder weniger Klarheit die ewige Persönlichkeit des Geistes darstelle. Und diese bloß graduelle Vollkommenheit erzeugt eben den Kampf des Individuums mit sich selbst, nämlich mit dem besseren Selbst in ihm, welches ihm mit allen Individuen gemein ist und dasselbe zur höchsten Stufe der Ausbildung bringen will. Ohne ein irrationales Element wäre das Individuum nicht dieses Individuum; durch dieß Element bleibt es aber immer relativ, mitten im Vollgenuß des Absoluten. Deßhalb ist aber auch sein Verhältniß zur Natur nie ein absolut freies. Die Natur kann immer mehr überwunden, ihr Schädliches immer mehr zurückgedrängt, das Alter immer mehr retardirt werden, wenn man z. B. die Heftigkeit der Leidenschaft dämpft, bessere Diät hält u. s. w. Ganz in den Willen des Individuums kann die Natur jedoch nie aufgehen. —

Da der Kreis der eingeschriebenen Redner erschöpft ist, so bitte ich Lyas an meiner Stelle und in meinem Namen die ganze Debatte zu resumiren. Vielleicht kommen sich dadurch die entgegengesetzten Ansichten noch näher, als sie es bereits sind: viel-

leicht löst sich der Zwiespalt ganz. Wenigstens wird dadurch die Möglichkeit einer späteren Annäherung gegeben. Denn indem Jedem die gegnerische Ansicht noch einmal vor's Bewußtsein geführt wird, so kann er sie mit der seinigen desto besser vergleichen, eine durch die andere ergänzen, und so ihre künftige Vermittelung anbahnen. Darin stimmen wir aber Alle überein, daß wir mit dieser Lehre von der „Unsterblichkeit der Seele" oder „der Ewigkeit des Geistes" eine bessere Zukunft ins Auge fassen, wenn wir uns diese auch auf verschiedene Weise denken. Darf ich erwarten, daß durch unser Resümé der Eine oder der andere der Freunde, die bereits gesprochen haben, zu weiterer Verständigung noch einmal das Wort ergreifen, ja vielleicht ganz neue Redner auf dem Kampfplatz erscheinen, um eine noch tiefere Einigung zu erzielen, so würden meine kühnsten Wünsche in Erfüllung gehen.

Der östliche Freund des Teleophanes. Ich warte nur die Rede des Lyas ab, um das Wort zu ergreifen. Ich liebe, daß die Freunde mit ihren entgegengesetzten Ansichten sich erst austoben und widerlegen, um dann ohne Leidenschaft den Weg ruhiger Vermittelung der Extreme in den diametral entgegenstehenden Meinungen der Zeit, und damit eine organische Entwickelung unserer Zustände anzubahnen.

Teleophanes. Welche herrlichen Aussichten eröffnest Du uns, o Freund! Beginne also nunmehr, o Lyas, Deine Rede.

Lyas. Die Freunde dem Teleophanes und seiner Schaar gegenüber zerfallen in drei Klassen. Die Einen sind überzeugt, die Lehre von der individuellen Unsterblichkeit durch rein philosophische Gründe nicht halten zu können. Theologos steht an ihrer Spitze. Jemehr man sich in die Theologie vertieft hat, desto mehr kennt man die Dornen und Disteln ihres Weges: wie man denn auch zu sagen pflegt, daß die Menschen um so ungläubiger sind, je näher sie an Rom wohnen. Theologos kennt die Schwächen seiner Lehre; und hat als ein kluger Feldherr sich weislich vor Niederlagen geschützt, indem er auf seinem schlüpfrigen Terrain sich nicht weit herauswagte. Die Anderen rannten gegen die feste Burg der Teleophaneischen Argumente unbesonnen an, und mußten in eiligem Rückzuge sich zum Theil in die Schanzen des Glaubens werfen, um nicht durch einen plötzlichen Ausfall des Belagerten Alles zu verlieren. Was Theologos „Ueberzeugung bei Mangel an concludirenden Beweisen" nannte, haben sie unschuldiger Weise Glauben genannt, und sich so allerdings den Vorwurf zugezogen, daß sie das Gebiet der Philosophie verlassen haben, um in das der Theologie zu streifen. Ich führe von ihnen hier nur den Hippeus namentlich auf, weil er diesen Standpunkt am reinsten aussprach.

Zu loben ſind ſie indeſſen immer darüber, daß ſie nicht zu den ganz alten Argumenten der Metaphyſik und der Moral ihre Zuflucht genommen haben, wo das Eine Mal aus dem Gegenſatz von Vernunft und Materie, das andere Mal aus dem von Pflicht und Glückſeligkeit die individuelle Fortdauer erſchloſſen werden ſollte. Beide Argumente laufen eigentlich auf daſſelbe hinaus, indem der Dualismus von Pflicht und Glückſeligkeit, als der: der Idee des Guten und des ſinnlichen Genuſſes, nur eine Anwendung des metaphyſiſchen Gegenſatzes von Gedanken und Materie auf die Moral iſt. Einen ſolchen Rückfall in den Standpunkt der Wolfiſchen Philoſophie hatten zwei Freunde des Teleophanes von vorn herein in ihren einleitenden Disputationen abgeſchnitten. Denn obgleich ſie von entgegengeſetzten Geſichtspunkten ausgingen, der Eine vom Materialismus, der Andere vom Idealismus, ſo waren dieß doch nur mehr die Ausgangspunkte, indem jeder auf ſeinem Standpunkt die Totalität der Wahrheit repräſentirte, und die andere Seite als das nothwendige Correlat zu ſeiner Einſeitigkeit hinzunahm. Dieſe beiden Männer ſind Phyſiokrates und Ideologos, welche, ganz in Teleophanes' Anſichten eingehend, dieſelben nur mehr von der Einen oder mehr von der anderen Seite darſtellten, und ſo auch nur ſcheinbar in Widerſpruch mit einander ſtanden, wie ſie denn auch Beide kein Jenſeits anerkannten. Dieſe Vernichtung dogmatiſcher Einſeitigkeiten durch ſich ſelbſt zwang die gläubigen Gegner des Teleophanes ſogleich in eine mehr kritiſche Stellung hinein; ſo daß Argumente der vormaligen Verſtandes-Metaphyſik auf der rechten Seite der Geſellſchaft nur noch verſtohlen oder bewußtlos zum Vorſchein kommen konnten.

Einer zweiten Reihe von Gegnern des Teleophanes gehören Dikazon, Oregomenos und Peranor an, die ſich nun auf ein eigentliches Beweisverfahren für die Unſterblichkeit einlaſſen. Wir können ſie daher die dogmatiſch-metaphyſiſchen Gegner im Unterſchiede von jenen kritiſch-gläubigen nennen. Iſt ihr Dogmatismus nun auch ein neuerer, weniger einſeitiger, als der der alten Verſtandes-Metaphyſik, indem er ſich auf Erfahrung ſtützt, ſo iſt ſeine Schranke, Ein Beſtimmtes aus einem anderen Beſtimmten ableiten zu wollen, doch nicht minder grell; und der öſtliche Fremdling hat ſie gehörig in ihrer Blöße hingeſtellt. Dabei bilden ſie unter ſich wieder eine gewiſſe Totalität. Denn während Dikazon ganz objective Argumente, wie den consensus gentium, die Gerechtigkeit Gottes, die Vergleichung mit den Thieren, aus der äußeren Erfahrung ſchöpfte, ſo ging Oregomenos von einer mehr ſubjectiven Erfahrung, dem gegebenen Zuſtande des Individuums, aus: es müſſe, da es ſeinen Zweck hier auf dem Schauplatz des Staatslebens nicht er-

reichen könne, ihn nothwendig in einem anderen Leben erreichen. Den objectiven Erfahrungen des Dikäon stellte Teleophanes objective Erfahrungen entgegengesetzter Art entgegen: den dissensus gentium; daß auch nur in dieser Welt, ohne die Unsterblichkeit, die Menschen besser daran seien, als die Thiere; daß der absoluten Gerechtigkeit eben nur durch immanente Belohnung und Strafe in diesem Leben genügt werde, u. s. w. Den Oregomenos ergriff Teleophanes gerade an dem gegebenen Zustande der Nationen, indem er den subjectiven Mißmuth desselben über die Zerfahrenheit der heutigen Zustände in die objective Zuversicht zur Nothwendigkeit eines Besserwerdens umwandelte, weil das Menschengeschlecht in allen seinen Gliedern eben den Zweck seines Daseins im Dasein erreichen werde; woraus dann die Nutzlosigkeit und also Unstatthaftigkeit einer Fortdauer der Individuen nach dem Tode folge. Diesem Argumente schloß sich Oregomenos, nachdem ihm der Seitensprung in die kritische Glaubensphilosophie nicht recht geglückt war, frei und offen an, und trat zu Teleophanes' Fahne über.

Peranor sah nun ein, daß er bei der Alternative eines mehr subjectiven oder mehr objectiven Grundes nicht stehen bleiben könne, und durch solche Einseitigkeiten die siegreichen Schritte des Teleophanes aufzuhalten, außer Stande sein werde. Er versuchte es also mit einem Grunde, der sowohl der Subjectivität, als der Objectivität zugeschrieben werden konnte, nämlich nicht mit dem unmittelbaren Gegebensein des Individuums in seinem empirischen Zustande, sondern mit dessen objectivem Wesen und innerster Natur, wie sie aus seinem Zusammenhange mit dem All fließen. Das war der Weg der Verständigung mit Teleophanes. Aber Peranor konnte sein metaphysisches Argument noch nicht der dialektischen Methode der Schule entnehmen; er schöpfte es aus einer höheren, übersinnlichen Erfahrung, und kann sich also auch nicht ganz der Glaubensphilosophie entschlagen. In jedem gegebenen Individuum sah er ein Ansich, ein Jenseits, das subjective Object. Dadurch daß es objectiv, herausgestellt wurde, wurde es subjectiv, Errungenschaft des Subjects, hörte auf, bloß an sich oder jenseits zu sein. Aber der aufgelöste Gegensatz erzeugte sich immer wieder. Aus dem überwundenen Ansich entsprang ein neues Jenseits, und so fort ins Unendliche. Das ansichseiende Jenseits wurde nie überwunden. Das Jenseits und seine Ueberwindung, diese beiden Gedanken konnte Peranor nicht zusammenbringen; und doch hätte es ihm ein Leichtes sein müssen, diesen letzten Schritt zu thun, da das Jenseits ihm schon immanent geworden war. Dieser Schritt muß nun gethan werden. Denn das Jenseits darf keine bleibende Stelle im Systeme haben, wie der Fremdling aus Osten sonnenklar nachwies, und

Teleophanes durch ſeinen Begriff einer relativen, d. h. eben überwundenen Transſcendenz augenſcheinlich aufwies. So konnte Teleophanes auch dieſen Gegner, weil er noch immer von feſten Verſtandes-Vorausſetzungen ausging und ſelbſt vom Abgrund der Unerkennbarkeit aus den tödtlichen Sprung in die Beweisbarkeit unternehmen wollte, leicht aus dem Sattel heben.

Die Einſeitigkeiten ſeiner Vorgänger ſcheint endlich drittens Thanatokrates zu vermeiden; und er ſtellt ſich inſofern als der totale Gegner des Teleophanes hin, indem ſein Argument alle früheren Richtungen verknüpfen will. Und da er das Individuum nicht in ſeiner ſubjectiven Iſolirung läßt, ſondern, was ſchon Dikazon am Teleophanes gelobt hatte, die Frage nach der Dauer des Individuums mit der Exiſtenz des Abſoluten ſelber verbindet, ſo ſucht er den Teleophanes mit ſeinen eigenen Waffen zu ſchlagen. Der Gang ſeines Räſonnements iſt im Weſentlichen Folgender: Die ihrem Begriffe nicht entſprechenden Individuen weiß er vor der Vernichtung nicht zu retten. Nur wenn das Individuum in der Vollendung der Gattung, als ſeines Jenſeits, dieſes durch Aneignung jenes Ziels überwunden habe, ſei es ewiger Dauer theilhaftig, indem nun jede Spur der Endlichkeit — ſogar der Tod — daran getilgt ſei. Den teleologiſchen Beweis des Oregomenos dreht Thanatokrates alſo, wie Teleophanes, geradezu um, indem er die Subjectivität des Nichterreichtſeins in die Objectivität des Errungenhabens verwandelt, und nimmt ſo den Standpunkt des Dikazon in ſich auf, welcher aus objectiven Verhältniſſen die Unſterblichkeit beweiſen will. Dieſes objective Verhältniß coincidirt aber wiederum, wie bei Peranor, mit dem innerſten Begriffe des Subjects, deſſen Jenſeits ſeine eigene Allgemeinheit iſt. Indem Thanatokrates auf dieſe Weiſe alle bisherigen Einſeitigkeiten ausglich, um der totale Gegner des Teleophanes zu ſein, ſo löſte er damit vielmehr dieſe Gegnerſchaft auf, weil die Totalität, die er erlangt hatte, auch auf Seiten des Teleophanes ſteht, der ja eben die unendliche Dauer des Individuums in der ewigen Perſönlichkeit des Abſoluten ſieht. Nur ſchnellt Thanatokrates' Pfeil wiederum, ſo zu ſagen, noch über dieß Ziel der Identität mit Teleophanes hinaus, indem er auch deſſen relative Transſcendenz eliminirt.

So ſteht die Sache. Das Schweigen der übrigen Freunde ſcheint anzudeuten, daß, wenn ſie nicht ganz, wie Oregomenos, von Teleophanes' Reden überzeugt worden, ſie ſich wenigſtens dem Thanatokrates anſchloſſen, und alſo eine Vermittelung zwiſchen beiden ſtreitenden Heeren denn allerdings bis zu einem gewiſſen Punkte ſchon gediehen iſt. — Iſt dieſe Vorausſetzung richtig, und Euer erneutes Schweigen auf die Rundſchau meines forſchenden Blickes beſtätigt mich darin, ſo habe ich nun einen genauen

status causae et controversiae zu entwerfen, um zu ſehen, ob der halben Verſtändigung nicht eine ganze und volle wird folgen können.

Indem Teleophanes den teleologiſchen Beweis des Oregomenos dadurch widerlegt hatte, daß, weil das Individuum ſeinen Zweck in dieſer Welt erreiche, ein zweites Leben zu dieſem Behufe nicht nöthig ſei, Thanatokrates aber gerade aus dieſer Erreichung des Ziels das andere fernere Leben des Individuums beweiſen wollte, ſo ſind beide Gegner im Principe einig; und ſo dürfen ſie, nach dem Sprichwort, weiter ſtreiten, ja hoffen, zur vollſtändigen Einigung zu kommen. Beide ſtimmen auch noch darin überein, daß der erreichte Zweck des Individuums und der erreichte Zweck der Gattung gar nicht mehr von einander verſchieden ſind, die Antinomie des Theologos, ob das Individuum oder die Gattung das Ziel der Wege des Abſoluten ſei, alſo ebenfalls gelöſt iſt. Liegt aber auch die Wahrheit in der Verſöhnung dieſer beiden Einſeitigkeiten, ſo kommt es doch immer noch darauf an, wie dieſe Verſöhnung beſchaffen iſt. Hier gehen Teleophanes und Thanatokrates auseinander; und jeder von ihnen neigt, wie mir ſcheint, zu ſehr auf die Eine oder die andere Seite. Thanatokrates erhebt den Zweck der Gattung in den Zweck des Individuums; wobei die Vollendung der Menſchheit ihm auch zum Mittel — und zwar zum Beweismittel — wird, um die unendliche Dauer des Individuums zu erhärten. Teleophanes erhebt den Zweck des Individuums in den Zweck der Gattung. Das Individuum ſcheint in ſeiner Anſicht immer, man mag die Sache drehen, wie man will, mehr nur Mittel, Form, Gefäß für den inhaltsvollen Zweck der Gattung zu ſein. Das Individuum genießt, indem er es ausdrücklich zum Selbſtzweck macht, wohl für eine kurze Zeit die Vollendung der Gattung *als* ſeine eigene. Aber auf die Auslegung dieſes Als kommt es hier abermals an. Es bedeutet auch für unſeren Vorſitzer nicht qua, ſondern nur tanquam: und im Tode geht ihm daher das Individuum in die Gattung über und in derſelben unter. Warum, möchte ich hier den Teleophanes und ſeinen Vormann Ariſtoteles fragen, iſt es *uns* unmöglich, immer ſo *wohl* zu ſein im erreichten Ziele, da dieß doch der Gattung geſtattet iſt? Warum noch dieſe Ungleichheit, da doch beide Seiten gleich berechtigt ſcheinen? Fühlt das Menſchengeſchlecht ſich überhaupt für ſich *wohl*?

Wer ſchlichtet nun dieſe Streitfrage zwiſchen beiden Freunden? Ich kann es nicht. Ich will nur die Schwierigkeiten, welche ſowohl in der Einen, als in der anderen Beantwortung der Frage liegen, herausheben, und dann das Wort dem zweiten öſtlichen Nachbar, der ſich zu keiner der beiden Seiten hält, abtreten, und der uns Germanen vielleicht auch beſchämen wird durch den

Inhalt ſeiner Sätze, wie er in Bezug auf die Form ſich nicht nur in unſerer Sprache, ſondern auch in der unſerer weſtlichen Nachbarn ſo auszudrücken im Stande iſt, als wäre er in allen dreien geboren.

An die erwähnten Kämpfer mich nunmehr wendend, ſtelle ich ihnen die Frage: Wenn in der dereinſtigen Vollendung des Abſoluten am Ziele der Geſchichte das Individuum ſich der Vollkommenheit der Gattung ankryſtalliſirt hat, weiß es ſich dann noch für ſich in derſelben oder nicht? Denn daß die Gattung ſich für ſich ohne die Einzelnheit fühle, wird wohl Keiner von Beiden behaupten. Jene Antinomie hat dann ſelber drei Glieder, deren jedes jeder der Freunde auf eine andere Weiſe behandeln wird.

Was hat erſtens das Individuum für eine Bedeutung in dieſer Frage? Beide Freunde ſtimmen in der Beantwortung der Frage darin überein, daß nach erreichter Vollendung — die ihnen, wie der Apokalypſe (beiläufig ſei es geſagt), nicht auf einem entfernten Sterne, ſondern auf Erden Statt haben wird — ſelbſtſtändige Individuen bleiben werden, nicht alle Individualität in den Schooß der Allgemeinheit, in das Urſubject, in die zweite Perſon der Trinität zurückkehren wird. Es fragt ſich nur, werden es mit aufgehobener Zeugung dieſelben Individuen, — oder immer andere ſein. Das Erſte behauptet Thanatokrates (denn mit dem Tode hört natürlich auch die Geburt auf), das Andere Teleophanes. Jenem ſind die ſinnlichen Individuen — durch Abſtreifung ihrer Natürlichkeit — ſowohl ihrer Racenunterſchiede und Geſchlechts-Differenz, als auch der Wechſelfälle der Lebensalter enthoben. Dieſem bleiben die Individuen natürliche, die alſo ſterben und immer durch andere erſetzt werden. Dem Einen iſt die Frage zu machen: Sind Deine Individuen noch Individuen? wirkliche Geſtalten von Fleiſch und Blut? oder Abſtractionen, Phantaſiegebilde? Dem Anderen: Können Deine mit allen Schwächen der früheren behafteten Individuen den vollendeten Endzweck der Gattung würdig darſtellen? Ich will zwiſchen dieſen beiden Schwierigkeiten nicht entſcheiden: nicht entſcheiden, ob dieſes Individuum oder nur das Individuum überhaupt einer unendlichen Dauer fähig iſt, — die individuelle Form, die zur Verwirklichung des Inhalts nothwendig iſt, durch ihren Inhalt nothwendige Dauer erhält, oder durch denſelben vielmehr auch dann noch, wie früher, zertrümmert wird.

Ich will um ſo weniger eine Entſcheidung wagen, als aus der Betrachtung dieſer Schwierigkeit immer neue hervorſprudeln. Es fragt ſich nämlich zweitens, wie die gegebenen Antworten ſich zur Lehre von der Immanenz und Transſcendenz verhalten. Die Standpunkte haben ſich hier, wie wir ſahen, vollkommen umgekehrt. Denn während die Gegner des Teleophanes

zuerſt die Transſcendenz behaupteten, welche er läugnete, wollen ſie jetzt jede Transſcendenz aufheben, Teleophanes aber nur die abſolute. Iſt einmal die Transſcendenz der Gattung verſchwunden, iſt der Himmel auf Erden wieder hergeſtellt, dann muß das Abſolute, meinen Jene, auch dem Individuum ganz immanent werden; dieſes ſchwelge in einem Himmel von Seligkeit, weil es ſelbſt das allgemeine Princip geworden ſei. So ſanguiniſch ſind Teleophanes' Hoffnungen nicht. Weil er den empiriſchen Standpunkt des Individuums nicht fallen laſſen kann, wenn es überhaupt noch Individuen geben ſoll; weil ein Individuum, ſagt er, immer ein Individuum, ein dem Allgemeinen auch Unangemeſſenes bleiben muß: ſo behält es eine relative Transſcendenz gegen das ganze Geſchlecht, die aber der auch ihm immanenten Vollendung der Gattung nicht ſchaden ſoll. Teleophanes giebt zu, daß nach erreichtem Ziele der Weltgeſchichte die Transſcendenz der Individuen eine geringere, als früher iſt; daß, da die allgemeine Grundlage, von der ſie ausgehen werden, eine ſittlichere geworden iſt, ſie auch ſelber ſittlicher werden können, das Erreichen der Vollendung ihnen erleichtert iſt: aber daß, wegen der nie verſchwindenden natürlichen Unterſchiede der Individuen, immer verſchiedene Stufen der Sittlichkeit, verſchiedene Grade des Verdienſtes bleiben werden.

Das dritte Glied der Antinomie bezieht ſich aufs Bewußtſein; und hier ſcheint Teleophanes leichteres Spiel zu haben, wie er überhaupt, das Ueberſchwengliche, Wunderbare vermeidend, ſogar, wie Kryſtalloon ihm einſt vorwarf, über den naturaliſtiſchen, empiriſchen Geſichtspunkt nicht hinauszukommen ſcheint. Weil die Individuen in dem Gegenſatz des Subjectiven und Objectiven verbleiben, ſo kann ihnen — freilich nicht den geſtorbenen, wo jener Gegenſatz verſchwunden iſt, ſondern den immer neu ſich erzeugenden — Bewußtſein, was auf ſolchem Gegenſatz beruht, und folglich Endlichkeit nicht fehlen. Wenn aber die Individuen nach Thanatokrates' Rede zur todten Ruhe der vollendeten Gattung gekommen ſind, ſo daß die Endlichkeit der Natürlichkeit ihnen nicht mehr anklebt, wie ſollen ſie da noch Bewußtſein behalten? — Thanatokrates ſpricht dann zwar, im Gegenſatz zum endlichen Bewußtſein, von einem abſoluten Selbſtbewußtſein, wo das Bewußtſein bewahrt ſein ſoll, ohne in den Gegenſatz des Subjects und Objects zu verfallen. Aber ein ſolches abſolutes Selbſtbewußtſein in den Individuen wäre nur möglich, wenn ſie nicht mehr unterſchiedene Individuen blieben; was ein Widerſpruch iſt. Und wenn Teleophanes ſeiner ewigen Perſönlichkeit des Geiſtes dieſes abſolute Selbſtbewußtſein nur in den Individuen zuſchreibt, ſo weiß ich auch nicht, wie er daſſelbe möglich machen will, da ihm eben die Unterſchiede der Individuen gar nicht ver-

ſchwinden. Er müßte denn die Lichtpunkte in den jedesmal lebenden Individuen als die Identität des abſoluten Selbſtbewußtſeins auffaſſen, welche der ewigen Perſönlichkeit unumgänglich iſt. Aber mögen ſie auch öfter ſich wiederholen und in dichteren Strahlen leuchten, die Continuität des Selbſtbewußtſeins, die dem Abſoluten erforderlich iſt, und die Thanatokrates in jedem ewigen Individuum zu erkennen meint, ſcheint Teleophanes nicht conſtruiren zu können.

So läuft die Antinomie in einer dreifachen Form, als Individuum, Transſcendenz und Bewußtſein, von Einem Freunde zum anderen, hinüber und herüber, bald den Einen bald den anderen in tiefere Schwierigkeiten verwickelnd. Ein Stärkerer, als ich bin, möge den Ariadne-Faden finden, der uns aus dieſem Labyrinthe rettet.

Der öſtliche Freund des Teleophanes. Die Germaniſche Philoſophie, Ihr werthen Freunde, und namentlich den Teleophanes erkenne ich zwar als meine Lehrmeiſter an. Ich habe Dieſen daher auch in einem Briefe aus der Italiſchen Inſelſtadt am Feſte des Heiligen Geiſtes dringend aufgefordert, er möge über die Unſterblichkeit der Seele ſchreiben, ſollte er darin auch nur das vorletzte Wort ſprechen, da es erſt nach vollſtändiger Erſchöpfung dieſer Lehre in Eurer Germaniſchen Philoſophie gelingen könne, zur letzten poſitiven Löſung durchzudringen. Dieſe iſt aber weder dem Teleophanes noch ſeinen Germaniſchen Denkgenoſſen überhaupt beſchieden, weil Ihr alle zu ſehr auf der Seite des Ideellen, Allgemeinen ſteht. Das Abſolute bleibt Euch ein abſtract Allgemeines, die Idee iſt Euch das Höchſte. Das Allgemeine greift bei Euch immer über das Wirkliche über; die Identität des Seins und Denkens tritt in Euren Philoſophemen ſtets unter der Form des Denkens auf. Mit ſolchen Prämiſſen könnt Ihr aber höchſtens Schatten-Unſterblichkeiten beweiſen. So hat Euer Meiſter ſelbſt ſeine idealiſtiſche Philoſophie den abſoluten Idealismus genannt. Auf dieſem logiſch-metaphyſiſchen Standpunkt bringt es Teleophanes höchſtens dazu, den Geiſt als reine Thätigkeit zu definiren. Das iſt aber wieder ein bloß formaler Begriff. Der Geiſt iſt nicht bloße Thätigkeit (denn dieſe iſt das nur Allgemeine), ſondern er iſt das Selbſtthätige, das an und für ſich werdende und aus ſich wirklich wirkende Selbſt. So gründe ich eine Philoſophie der That. Phyſiokrates und Ideologos haben gleich am Anfang die Gegenſätze, des Materialismus und des Idealismus, aus deren Verknüpfung die wahre Philoſophie entſpringt, in ihrer ganzen Schroffheit meiſterhaft hingeſtellt. Indem ich das Princip der Identität dieſer beiden mit gleichem Werthe auftretenden Seiten der Wahrheit an die Spitze meiner

Philoſophie ſtelle, ſo möchte ich ſie, im Gegenſatz zu Euerer Germaniſchen, den abſoluten Spiritualismus nennen, da im Geiſte Natur und logiſche Idee zur concreten Einheit verſchmolzen ſind. Wenn ich aber auf die thatkräftige Zukunft meines Volkes ſehe, welches in einem neuen geiſtigen Leben die Wunder des Steins der Weiſen, den die Germanen theoretiſch gefunden haben, praktiſch enthüllen wird, ſo heiße ich mein Syſtem die Slaviſche Philoſophie. Denn dem Stamme der Slaven gehört die That der Zukunft an.

So viel, um im Allgemeinen meinen Standpunkt und den Geſichtspunkt anzudeuten, aus welchem heraus ich die bisherigen Redner, Teleophanes nicht ausgeſchloſſen, beurtheilen werde. Denn wenn der abſolute Spiritualismus auch unmittelbar auf den abſoluten Idealismus gefolgt iſt, ſo findet ſich auf dieſer kurzen Strecke doch ein ſo entſchiedener Wendepunkt, daß eine totale Umkehr bewirkt und eine ſpecifiſch neue Richtung eröffnet wird. Die einander am nächſten ſtehen, können alſo in unſeren ſchweren Zeiten nicht umhin, einander zu bekämpfen. Mit Zögern betrete ich dieſen kritiſchen Kampfplatz, weil ich im Voraus überzeugt bin, Alle unzufrieden über mich zu machen, von den naivſten bis zu den ſpeculativſten Köpfen. Jene werden mich in jeder Rückſicht der Ketzerei anklagen, und Einige von ihnen meinen poſitiven Affirmationen die abſoluteſte Negation vorziehen. Die Anderen werden mich für zu religiös halten. Ihr ſeht, meine Freunde, ich beurtheile mich ziemlich ſtreng. Aber was anfangen? Bei dieſer Lebensfrage iſt es unmöglich, auszuweichen oder ſtill zu ſtehen. Man muß vorwärts. Alſo zur Sache.

Die Gegner des Teleophanes hat mein Landsmann ſchon in formeller Rückſicht ſehr gut darüber zurecht gewieſen, daß ſie, ihrem Germaniſchen Standpunkt getreu, das Beweiſen — und, füge ich ergänzend hinzu, die dialektiſche Erörterung — für den einzigen Weg anſahen, um zur Wahrheit zu gelangen. Ich werde in der Folge noch Gelegenheit haben, dieſen Tadel näher zu begründen und dem Mangel poſitiv abzuhelfen. Jetzt will ich mich auf den Inhalt deſſen einlaſſen, was ſie durch ihre Methode feſtſtellen wollten. Und hier können ſie denn Alle, mit Ausnahme des einzigen Thanatokrates, meiner ſchärfſten Kritik nicht entgehen. Was der Dogmenſtürmer tadelt, findet auf Euch die ſchlagendſte Anwendung: „Den ganzen reichen Hausrath der kirchlichen Eschatologie überläßt das moderne Ich ohne ſonderliche Gemüthsbewegung dem kritiſchen Brande, zufrieden, aus demſelben ſeine nackte Fortdauer nach dem Tode zu retten, — mit Continuität des Bewußtſeins verſteht ſich, ſonſt würde es ja nicht als Ich fortbeſtehen.“ In der That, über die Perſönlichkeit des Abſoluten, über die Chriſtologie, wovon Euere früheren Ge-

ſpräche handelten, ſind heute wenig oder gar keine Worte gewechſelt. „Der Gegenſtand der modernen Athanatologie," ſagt Pyrroryar ſehr gut, „iſt nur das Ich; von der ganzen Welt bleibt nur das colchicum auctumnale der perſönlichen Unſterblichkeit übrig." Und doch erhält die Lehre von der Unſterblichkeit des Individuums erſt dann die rechte Bedeutung, wenn ſie in Beziehung auf jene zwei anderen Lehren geſetzt, und als die Lehre von den letzten Dingen gefaßt wird. Darum hatte auch Teleophanes bisher ſo leichtes Spiel, die Unſterblichkeitslehre ſeiner Gegner und ihre Beweiſe zu entkräften. Denn ohne den vorausgeſetzten Hintergrund eines abſoluten Geiſtes und ſeines ewigen Reiches, wie will das natürliche Individuum in ſeinen unverkennbaren Schranken und unbedeckbaren Blößen aushalten?

Noch ſchärferen Tadel aber verdient Teleophanes ſelbſt. Denn während den Uebrigen wenigſtens ihr Ich noch über dem Abgrund hangen blieb, ſtieß Teleophanes auch dieſes noch erbarmungslos hinein, um zu allem Uebrigen abgethan zu werden. Und was er an die Stelle ſetzte, war keineswegs jener würdige Hintergrund, von dem ich vorhin ſprach, die ewige Perſönlichkeit des Geiſtes als totales Eins, als die höchſte frei aus ſich ſelbſt thätige Identität, ſondern, wegen ſeines Uebergreifens des ideell Allgemeinen, die abſtracte logiſche Idee, welche der Wirklichkeit ermangelt. Dabei lebt Teleophanes, bei aller ſeiner dialektiſchen Conſequenz, in der unbegreiflichen Selbſttäuſchung, wirklich nicht bloß etwas Negatives, und, mit ſeiner ewigen Perſönlichkeit des Geiſtes, keine Abſtraction ausgeſprochen zu haben. Aber die Freunde ihm gegenüber haben es ihm ſchon vorgehalten, daß dieſe ſogenannte Perſönlichkeit, welche allein unſterblich ſein ſoll, eine leere Allgemeinheit iſt. Du behältſt alſo in der That, o Teleophanes, nur den Namen der Perſönlichkeit bei, ſtatt der Sache; — ſtatt Brod giebſt Du uns Steine. Solche Namen ſind nur Accommodationen, die auf Deinem Standpunkt, wo das abſolut Allgemeine den höchſten Werth behält und das Letzte bleibt, nur zu incommodiren im Stande ſind.

Da nun Deine jetzigen Anſichten noch nicht weſentlich von dem Standpunkt verſchieden ſind, den auch Deine heut ſchon von Dikazon angeführte Schrift einnimmt, ſo werde ich mich beliebig ſowohl auf Deine heutigen Theſen und Reden, als auf jene Schrift beziehen können, wenn ich Dich widerlegen will. In der letzteren ſagſt Du: „Die Perſönlichkeit iſt das Einzelne, wie es ſich zu einem bloßen Momente des Allgemeinen gemacht hat." Und ſolcher Perſönlichkeit wähnſt Du noch Unſterblichkeit zuſchreiben zu können! Von den verſchiedenen uneigentlichen Unſterblichkeiten, in dem Andenken Anderer, durch die eigenen Gedanken des Individuums, die in Anderen fortleben, in der Fa-

milie u. ſ. w., will ich gar nicht ſprechen; ſie ſind alle, zuſammengenommen, nicht Eine werth. Aber Deine eigentliche Unſterblichkeit, daß das an der Perſon ewig ſei, wodurch ihre Realität ihrem Begriffe entſpricht, ohne daß dabei die Dauer des Bewußtſeins dieſes Entſprechens nothwendig ſei, iſt wiederum nur die abſtracte Ewigkeit der Idee, keineswegs die aus ſich ſchaffende Ewigkeit des Geiſtes. Dein Unſterblicher wird ſterben, und das abſolut Allgemeine wird ſich ewig in zum Tode Beſtimmten verwirklichen. Aus dieſem fehlerhaften Kreisſchluß iſt gar nicht herauszukommen. Denn die doppelte Negation, die Du als wirkliche Affirmation faſſen willſt, iſt nur formell und geſchieht nicht ſubſtantiell. Das Negirte hat die Affirmation nicht als ſein eigenes Selbſtgefühl, ſondern nur als ein anderes Bewußtſein. Wird Dir über dieſem Abgrund nicht ſchwindlig? Wie viel verſtändiger und verſtändlicher ſpricht ſich der Dogmenſtürmer über dieſen Gegenſtand aus, der geradezu ſagt: „Die ſpeculative Weltanſicht der neueren Zeit weiß nicht mehr von vielen, ſondern nur von Einer Subſtanz; ſie verſetzt das Subſtantielle nicht in die Einzelweſen, ſondern jenſeits ihrer in den abſoluten Geiſt, zu welchem ſich die Individuen als wechſelnde, mithin, wie entſtandene, ſo auch vergängliche Accidenzien, als vorübergehende Actionen ſeiner immanenten Negativität verhalten. Wie nun in dieſer Weltanſchauung die Unſterblichkeit noch eine Stätte finden ſolle, iſt nicht einzuſehen, obgleich es nicht an Verſuchen gefehlt hat, dem für unentbehrlich gehaltenen Glauben auch in dieſem Gebiete noch Bürgerrecht zu verſchaffen.“

Teleophanes' Unternehmen iſt ein Verſuch dieſer Art, welcher nur den Beweis liefert, daß die Stimme ſeines Gewiſſens über die Stimme ſeines Wiſſens ſelbſt übergreift. Soll ich nun auf das Einzelne der Trugſchlüſſe und Fehlgriffe des Teleophanes eingehen, wodurch es ihm gelingt, eine Schein-Unſterblichkeit, eine Namenstaufe, an die Stelle der Sache zu ſetzen, ſo werde ich mich ſehr kurz faſſen können, da Manches ihm ſchon öfter und auch heute wieder von den Freunden vorgeworfen worden, und Alles aus dem erſten Grundmangel ſeines ganzen Standpunkts fließt.

Zuförderſt alſo, mein Guter, geſtehe ich Dir gerne zu, daß Du, ungeachtet der überwiegenden Allgemeinheit, zwar auch auf das Princip der Individuation zu ſprechen kommſt. Aber Du giebſt es bald genug Deinem abſolut Allgemeinen wieder Preis, — natürlich, da Du es nur in der Materie wurzeln läßt, während ich es als concrete Totalität und volle Einheit der Einzelnheit und der Allgemeinheit bezeichne, worin alſo das Eine Moment nicht mehr dem anderen geopfert werden kann,

ſondern beide in untrennbarer Einheit verbleiben. Georgos und Theologos hatten vorhin die Sache am richtigen Ende angefaßt, und Dich gezwungen, die intellectuelle Seite mit in das Princip der Individuation aufzunehmen. Statt aber Beides zum wahrhaft Dritten zu verſchmelzen, mit dem Ideellen das Materielle zu retten, opferſt Du Beides nur auf, indem mit dem Untergange des Materiellen Dir auch das individuell Intellectuelle verſchwindet. Hätte Georgos ſeinen Gedanken, daß das Individuum die ideelle Totalität iſt, poſitiv weiter verfolgt, nicht bloß als Kritik gegen Dich verwendet, er wäre zum Reſultate gekommen, das ich erlangt zu haben glaube.

Ferner ſetzeſt Du den Geiſt in ein antithetiſches Verhältniß zur Natur, indem Du ihn nur durch Negation des Materiellen und Individuellen entſtehen läßt. Der Geiſt iſt Dir die abſolute Idealität. Dieſes Ideelle oder Allgemeine bildet aber, als Seele, den Gegenſatz zum Leibe, zum Einzelnen, während der Geiſt nicht jenſeits der Natur, und dieſe nicht in ihm untergegangen, ſondern er die Einheit von Leib und Seele, von Organismus, als dem Höchſten in der Natur, und von Idealität, als dem Höchſten in der Logik, iſt. Schon Ariſtoteles in der Schrift „Ueber die Welt" hat den Geiſt (πνεῦμα) auf ähnliche Weiſe definirt; und wenn die Abhandlung nicht von ihm iſt, ſo iſt jene Definition doch nicht minder wichtig. Sie lautet: „Der Geiſt iſt die in den Pflanzen und Thieren und durch das Ganze ausgeſpannte beſeelte und erzeugende Weſenheit." Hätteſt Du dieſe Einheit von Leib und Seele im Geiſteshauche beherzigt, Du hätteſt nicht ſo mitleidlos die Individualität dem Allgemeinen zu verſchlingen gegeben, und dann in dieſem die Scheinunſterblichkeit der Perſon finden wollen.

Ebenſo fehlerhaft iſt dann die Antitheſe des endlichen und des unendlichen Geiſtes, während der endliche Geiſt, als der ſubjective, dem anderen einſeitigen Gliede, dem objectiven Geiſte, entgegenſtehen müßte, und ſo beide, als Einzelnheit und Allgemeinheit, vereint im abſoluten Geiſte enthalten wären. Auf dieſe Weiſe hätteſt Du die Einzelnheit nicht der Allgemeinheit Preis gegeben, ſondern Beide im abſoluten Geiſte erhalten. Statt deſſen haſt Du den abſoluten Geiſt nur unter der Form des objectiven, allgemeinen Geiſtes gefaßt, — ein Fehler, den Du mit faſt allen Deinen Germaniſchen Denkgenoſſen theilſt.

Endlich ſprichſt Du zwar hin und wieder, namentlich in Deinen Theſen, von der fünften bis zur neunten, eine dreigliedrige Eintheilung: Individualität, Subjectivität und Perſönlichkeit, aus, von denen Du der letzteren allein Unſterblichkeit im eigentlichen Sinne zuſchreibſt; und ſo ſcheinſt Du auf dem richtigen Wege zu ſein. Aber meiſtentheils verfällſt Du auch hier

wieder in eine bloße Dichotomie. Meiner Anſicht nach iſt nun die Individualität das Natürliche, Beſchränkte, einzelnſt Einzelne: die Subjectivität das Erwachtſein, das Inſichreflectirte, das Allgemeinſte; die Perſönlichkeit aber ſchließt Beide in ſich ein, und ſchwingt die vorhergehenden Einſeitigkeiten zu einer höheren concreten Geſtalt empor, welche das vom Anſich, als dem Natürlichen, durch das Fürſich oder das Bewußtſein zum Ausſich fortſchreitende und ſich ſelbſt entwickelnde Thun des Geiſtes iſt. Indem Dir aber die ewige Perſönlichkeit des Geiſtes wieder zur bloßen Allgemeinheit und Subjectivität, als der ewigen Idee im Denken, herabfällt: ſo haſt Du auch durch dieſe Unterſcheidung die wahre Unſterblichkeit nicht beweiſen können, ſondern nur den alternirenden Proceß des im Allgemeinen untergehenden Einzelnen und als ein anderes wieder daraus entſtehenden, — die dialektiſche Negativität, mit einem Worte, die Auflöſung.

Den in allen dieſen Punkten auftauchenden unaufgelöſten Widerſpruch hat Lyas Dir in ſeinen am Schluß ſeiner Rede aufgeſtellten drei Antinomien zu Gemüthe geführt. Beſtehſt Du aber durchaus darauf, daß Du ein concret Affirmatives gegeben haſt, ſo bitte ich Dich, uns eine Vorſtellung davon zu geben. Ich fordere Dich auf, es zu verſuchen, wenn es möglich iſt. Du kannſt es aber nicht, ſondern nur das Privative an Deiner Lehre iſt Dir vorhin im Geſpräche mit dem Oregomenos gelungen, vorſtellig zu machen.

Indem Thanatokrates nun den Verſuch gemacht hat, ſeine affirmativen Sätze zur Vorſtellung zu bringen, ſo muß ich ihm meine aufrichtige Anerkennung dafür zollen, und das Urtheil, das ich über ihn zu fällen habe, ſoll mithin den Uebergang aus meinen kritiſchen Betrachtungen in die didaktiſchen machen. Thanatokrates iſt der Einzige, welcher im Kampfe gegen den Teleophanes ſich nicht mit dem Beibehalten der individuellen Unſterblichkeit begnügte, ſondern auch den Hintergrund, auf welchem die Individuen handelnd auftreten ſollen, unſeren Blicken vorführte. So hat er die ewige Perſönlichkeit des Geiſtes, welche Teleophanes nur dem Namen nach behauptete, ohne ſie vorſtellig machen zu können, zu erklären geſucht. Aber die Art und Weiſe, wie er es gethan hat, kann ich nur phantaſtiſch nennen. Denn wenn er auch die Pauken und Trompeten beim jüngſten Gericht wegläßt, und uns verſichert, die Umwandelung werde auf naturgemäße Weiſe vor ſich gehen, ſo kann ich doch nicht finden, daß er dieß Verſprechen gehalten habe. Er iſt noch Utopiſt, wenngleich der letzte vor der aufgehenden Sonne der Wahrheit. Es iſt, um nicht mehr zu ſagen, zum Mindeſten excentriſch, wenn er in dem ſchon von Georgos getadelten Satze behauptet, daß der Tod fortfallen werde, indem der Organismus ſich zu einem un-

endlich Dauernden geſtalten werde. Nein! Der animaliſche Organismus muß, als etwas Natürliches, nothwendig der Vergänglichkeit anheim fallen, und kann auch in dem von Thanatokrates beſchriebenen Zuſtande nicht zu ewiger Dauer gefeſtigt werden. Denn dieſer Zuſtand iſt nur das erreichte Ziel der Weltgeſchichte, die höchſte Vollendung des objectiven, allgemeinen Geiſtes, noch keineswegs das Reich des abſoluten Geiſtes; und darum bleibt dieſer Zuſtand ein endlicher, und die Individuen, die deſſen Träger ſein werden, ebenfalls endliche. Darum war dem Thanatokrates auch das Selbſtbewußtſein des Abſoluten abhanden gekommen, indem er es in alle verſteinerten Individuen nur als das gleiche — kurz, als das allgemeine derſelben — ſetzte. Hätte er dieſen gemeinſamen Fehler der Germaniſchen Philoſophie vermieden, und, die Sphäre der bloßen Weltgeſchichte überſchreitend, einen Blick in das Reich des wahrhaft abſoluten Geiſtes, in den Chor der Seligen zu werfen gewagt, dann hätte er allerdings die wahrhafte Ueberwindung des Todes und die Exiſtenz eines ewig dauernden verklärten Leibes ohne Phantaſterei behaupten können.

Mit Einem Worte, der Fehler des Thanatokrates beſteht darin, wie Lyas richtig getroffen hat, die relative Transſcendenz des Teleophanes durch abſolut rational Machen des Endlichen verworfen, und ſich ſo den Weg verſperrt zu haben, auf welchem eine wahrhafte Syntheſe der Transſcendenz und Immanenz angebahnt werden konnte. Indem ich mir bewußt bin, dieſe Verknüpfung gefunden zu haben, kann ich nunmehr das unerfreuliche, bloß negative Geſchäft der Kritik aufgeben, und Euch in dem organiſchen poſitiven Theile meiner Rede das Reſultat meiner Forſchungen im Zuſammenhange klar vor Augen legen. Denn, um es Euch nur gleich von vorn herein zu geſtehen, meine Freunde, ich meine allerdings, den Keim der ſpeculativen Umgeſtaltung und Löſung dieſer Lehre zu beſitzen. Es folgt aber daraus noch keineswegs, daß ich auch die abſolut vollſtändige Erſchöpfung der Frage mir zutrauen dürfte.

Wenn ich nun die linke Seite, unter deren gemäßigten Mitgliedern ich den Teleophanes zähle, nur zur Erlangung eines negativen Reſultats für fähig halte, ich ſelber dagegen nur das Wort ergriffen habe, um Poſitives, Affirmatives, doch zugleich aber Neues zu geben: ſo erhellt, daß ich zwar der rechten Seite angehöre, und ein Conſervativer genannt werden möchte, aber keineswegs in ſtationärer, geſchweige denn rückgängiger Bedeutung des Worts. Darum konnte ich mich auch den Gegnern des Teleophanes nicht unbedingt anſchließen. Sondern ich bin bereit, in der vollen und progreſſiven Bedeutung ein Conſervativer zu heißen. Unter Conſervation verſtehe ich nämlich das orga-

niſche Aufnehmen und zweckmäßige Geltenlaſſen aller Elemente, die ſich nach und nach im Proceſſe der Weltgeſchichte manifeſtirt haben; ſo daß alles Vergangene und Gegenwärtige ſich zur höheren Einheit organiſiren ſolle, und als Glieder dieſes Organismus ſich zu behaupten, die Beſtimmung hätte. In dieſem Sinne hören die wahrhaften Conſervativen nicht auf, Männer der Zukunft zu ſein, von der ſie die höchſte Hoffnung hegen; und darum muß das Reich das ihrige werden.

Wenn es wahr iſt, daß die Orientaliſchen Völker mit dem Subſtantialitäts-Verhältniſſe des Geiſtes begonnen haben, wo alſo der Standpunkt der Nicht-Unſterblichkeit eintreten mußte, weil das Bewußtſein der Selbſtſtändigkeit in dieſem endlichen Leben noch gar nicht erwacht war, geſchweige denn das Bewußtſein eines ewigen Selbſtlebens, ſo finden wir das Apogeum dieſer Unſterblichkeitslehre erſt im Chriſtenthum. Teleophanes hatte daher vollkommen Recht gegen Dikazon, als er deſſen Argumentation a consensu gentium widerlegte. Aus dem Chriſtenthum ſoll nun der Gedanke der höchſten, freieſten, ſelbſtſtändigſten Individualität ſich wieder in das Subſtantialitäts-Verhältniß, aber in ein bewußtes, zurückbiegen, und ohne die Abſolutheit des Individuums darum aufzugeben. Dieß dritte Stadium hätte organiſch auf ruhigem conſervativem Wege aus dem Standpunkt des Germaniſchen Meiſters herausentwickelt werden können; und — Ihr ſeid mir Zeugen — mit allen Kräften meines Geiſtes habe ich dahin gearbeitet, das Strombett Eueres Denkens nach dieſer Richtung hin zu corrigiren. Aber ſtatt ſo organiſch zum dritten Standpunkt zu gelangen, wurde der zweite Standpunkt der übergreifenden Subjectivität nur negirt, und ſo ſcheinbar der erſte des abſoluten Subſtantialitäts-Verhältniſſes wieder hergeſtellt; nur wurde dieß Verhältniß freilich als geiſtig vermitteltes gefaßt. So ſahen wir die Unſterblichkeitslehre in unſeren Tagen bis zu dem Extrem gelangt, wie ſie ſich in der vom Namensvetter des Dikazon verflüchtigten Lehre von den letzten Dingen zeigt. Und nun begann ſogleich auf dieſem Punkte die Gährung. Vom Dogmenſtürmer wurde die Kritik eingeleitet. In ſeiner Thanatologie dichtete Pyroryar gemüthliche Hymnen auf den Tod. Der Kritiker κατ' ἐξοχήν brachte die Kunſt auf den Culminations-Punkt. So führte er einen wiſſenſchaftlichen Terrorismus ein, und ließ die Denk-Guillotine ſcharf ſpielen. Dieſe Kritik iſt wirklich eine negative wiſſenſchaftliche Kriſis, welche wir durchzumachen haben, da wir ſie auf organiſch poſitivem Wege nicht durchzumachen gewußt haben. Teleophanes' Verſuche, auf ſeinem dialektiſchen Wege aus dem Schiffbruch etwas zu retten, ſind vergeblich.

Mein Zweck iſt nun, im Sinne der evolutionären, nicht re-

volutionären Fortbildung, der Frage näher zu treten, und zwar auf dem Wege des conservativen Fortschritts, nicht aber des radicalen Umsturzes. Dieser positive Ausgang ist jedoch bis jetzt wenig berücksichtigt worden. Dagegen hat man den radicalen Weg eingeschlagen. Deßwegen aber darf man nicht aus dem Reiche des Denkens emigriren, wie Hippeus und Andere thun; sondern ich will mir vielmehr angelegen sein lassen, den Uebergang so gelinde, so vorsichtig und so nachsichtig zu machen, wie es nur irgend möglich ist. Weil ich positiv gesinnt bin, bekämpfe ich den wissenschaftlichen Terrorismus, aber im Gebiete des Denkens selbst. So werde ich zunächst religiöse, in der Offenbarung dargebotene Gründe für die individuelle Unsterblichkeit anführen: sodann zu den rein philosophischen Gründen übergehen; in Beidem aber immer den historischen, im Entwickelungsgange des Weltgeistes liegenden Grund im Auge behalten, um zu sehen, ob es mir gelingen möchte, aus dieser Gährung zweier sich bisher schnurstracks entgegenstehenden Lehren etwas Drittes, Organisches, Lebendiges herauszubilden. Zum Ausgangspunkte will ich also das Gegebene, die unmittelbare Anschauung nehmen, und in dem Dogmatismus der christlichen Lehren die erste Form der Wahrheit finden. Zweitens werde ich mich zur dialektischen Speculation erheben, und in dem Schmelztigel der logisch-metaphysischen Controverse die Denk-Resultate der ganzen geschichtlichen Entwickelung des Menschengeistes zusammenfassen, um endlich in einer mystisch thätigen Intuition diese Resultate des Denkens auch anschaulich und vorstellig zu machen; was dem Teleophanes mißlingen mußte, indem er das dogmatische Moment des positiven Glaubens nur verflüchtigte und zu einer bloßen Namenstaufe beibehielt. Ehe ich aber meine Darstellung beginne, rufe ich aus, wie damals, bei vollem Mondschein auf meiner Gondel in der Inselstadt: Veni, creator spiritus!

Erstens ist es unmöglich, daß die ganze Menschheit in ihrer Religion — und das Christenthum ist die allgemeine Religion der Humanität — im Irrthume befangen sei. Dante hat diese ewige Gestalt der Wahrheit in seiner „göttlichen Komödie" dichterisch geschildert. Indem auch ich sie jetzt zu schildern unternehme, kann ich nicht umhin, Dir, o Teleophanes, zu bemerken, daß Du die christliche Lehre nicht immer ganz richtig aufgefaßt hast, wenn ich Dir auch die Berechtigung nicht absprechen will, sie auf Deine Weise zu deuten; denn dieß Recht vindicire ich mir ja selber.

Während dem ursprünglichen Hebraismus das Leben nach dem Tode nicht viel besser als ein Homerisches Schattenreich war, weil er sich von der Orientalischen Grundanschauung nicht befreien konnte, so hatte sich zu Christi Zeiten der Gegensatz

der Phariſäer, welche die Auferſtehung des Leibes lehrten, und der Eſſener, welche der Theorie von einem rein geiſtigen Fortleben huldigten, ausgebildet. Offenbar hatte das bei den Griechen und Römern erſtarkte Bewußtſein der Individualität jenes bloße Subſtantialitäts-Verhältniß des Geiſtes in den Hintergrund gedrängt; und ſo der Auffaſſungsweiſe des Chriſtenthums bei den ſpäteren Juden den Weg gebahnt. Im neuen Teſtament ſteht nun die Fortdauer der Seele mit der Auferweckung des Leibes in dem engſten Zuſammenhange; ſo daß die Eine ohne die andere gar nicht ſcheint gedacht werden zu können. Und darin liegt der Begriff des Geiſtes klar angedeutet, den Euere Germaniſche Philoſophie nicht ſo richtig gefaßt hat, als das Chriſtenthum, das in der That den Menſchen der trichotomiſchen Eintheilung in Leib, Seele und Geiſt unterwirft. Im Chriſtenthum iſt der Geiſt ein Hauch (πνεῦμα, spiritus), die tiefe und ſpeculative Vereinigung des Ideellen (des Allgemeinen, des Vaters) mit dem Materiellen (dem Einzelnen, dem Sohne); womit auch die Bewegung, die Activität angedeutet iſt.

Die Auferweckung der Todten, heißt es dann in der Dogmatik weiter, wird am Ende des gegenwärtigen Weltlaufs, bei den letzten Dingen, d. h. mit der Extraduction der Geſchichte, wie ich es in einem anderen Briefe an den Teleophanes genannt habe, Statt finden. Hier ſchwankt nun die Heilige Schrift ſelbſt, indem bald Gute und Böſe auferſtehen ſollen, bald nur die Frommen, oder die Uebrigen wenigſtens erſt ſpäter. Wir werden ſehen, welche tiefe Bedeutung hierin enthalten iſt. Der künftige Leib ſoll dann aus der Auflöſung des alten, wie der Halm aus dem Waizenkorn, hervorgehen. Hierin liegt die Mißbilligung der Anſicht des Thanatokrates, der die natürlichen Leiber ſo ohne Weiteres unſterblich machen wollte. Chriſtus, die Apoſtel und die übrigen Schriftſteller des neuen Teſtaments hatten die Wiederkehr Chriſti, beim Beginne des Weltgerichts, als nahe bevorſtehend, noch ehe die damalige Generation ausſterben würde, geglaubt, wie Thanatokrates bereits angegeben: deſſen Hoffnungen übrigens nicht minder fehl ſchlagen werden, als die des Paulus, wenn derſelbe von den zu ſeiner Zeit noch Lebenden behauptete, die Verwandelung ihrer verweslichen Leiber in unverwesliche würde Statt finden, ohne daß ſie alle zu ſterben brauchten. Indem aber die unmittelbaren Jünger Chriſti durch das Fehlſchlagen ihrer verfrühten Hoffnungen ſelber genöthigt wurden, ihre entgegengeſehene individuelle und unmittelbare Auferſtehung bei der nahe erwarteten Paruſie des Herrn — in eine allgemeine am Welt-Ende zu verſetzen, ſo ſehen wir hieran ein merkwürdiges Beiſpiel, wie ſchon die Bibel ſelbſt die Umbildung

des unmittelbaren Glaubens begann, der wir uns um ſo weniger entziehen können.

Das jüngſte Gericht wird näher beſchrieben als eine Zuſammenberufung aller Völker, eine Ausſonderung der Guten und der Böſen, und die Vollziehung des Richterſpruchs an dieſelben, um Allen nach ihren Werken für immer ihr Geſchick zu verkünden. Die Selbſtthat iſt es alſo, die jedem Individuum ſeine Stelle im Reiche der Ewigkeit anweiſt; und dieß iſt eine ſehr tiefe Ahnung der Philoſophie des Lebens und der That, die ich an die Stelle Euerer Denk- und Glaubensphiloſophie ſetzen möchte. Der Lohn der Gerechten wird als ein ewiges ſeliges Leben, und deſſen Inhalt als Anſchauung Gottes, Vereinigung mit Chriſtus, Antheil an ſeiner Majeſtät und Herrlichkeit, Erwerben des Landes, Beſitznahme des Reiches angegeben. Dieſes Reich iſt zunächſt die tauſendjährige Herrſchaft Chriſti mit ſeinen Auserwählten nach der erſten Auferſtehung noch auf dieſer unveränderten Erde; und das iſt es eben, was ich den Ausgang der Geſchichte nach dem erſten Gerichte nenne, — die erſte Gründung eines Chors der Seligen; denn im Heidenthum, außerhalb der allgemeinen Kirche, iſt kein Heil.

Auf dieſes tauſendjährige Reich folgt dann, der religiöſen Lehre gemäß, eine zweite Auferſtehung mit der Welterneuerung, durch welche die neue Jeruſalem zum ewigen Wohnſitz der Gerechten wird gemacht, und die Herrſchaft von Seiten des Sohnes an den Vater wird zurückgegeben werden, damit das Reich des Geiſtes beginne. Die Gottloſen werden dagegen in die äußerſte Finſterniß hinausgeworfen werden, wo Heulen und Zähnklappen ſein wird, oder auch in den Feuerofen und den Feuerſee, — lauter Bilder, welche, meiner Anſicht nach, eher auf einen bloß negativen Zuſtand, ihre Vernichtung, als auf eine poſitive Strafanſtalt abzielen: wiewohl die unendliche Dauer der Höllenſtrafen, nämlich eine unendliche Vernichtung, während die Guten ewig fortdauern, auch darin enthalten iſt. Jedenfalls ſoll Belohnung und Strafe unmittelbar nach dem Tode eintreten; was freilich mit der Vorſtellung eines ſpäter zu haltenden Gerichts, wo erſt Auferſtehung und Vergeltung für Alle Statt finden werden, in Widerſpruch zu ſein ſcheint. Dieſen Widerſpruch glaubte man dann in der Kirche ſo löſen zu können, daß mit dem Tode für jeden Einzelnen ein proviſoriſches Gericht eintritt, wo ſeine Seele für ſich ohne den Leib an einen proviſoriſchen Detentions-Ort — des Arreſtes oder der Seligkeit — gebracht wird, bis die früher Verſtorbenen mit den beim allgemeinen Weltgericht noch Lebenden zuſammen ihren öffentlichen Richterſpruch bei der allgemeinen Auferſtehung erhalten werden, und nun durch die hinzukommende Strafe oder Belohnung des Leibes und

die Verſetzung in die definitiven Straf- und Lohnörter, die Hölle und den Himmel, die volle Wirkſamkeit des Richterſpruchs eintritt.

Dieſe Auslegung iſt der Punkt, von dem aus die bibliſche Lehre von den letzten Dingen ſich in der Kirche weiter entwickelt hat. Eine ketzeriſche Secte nahm in der Zwiſchenzeit einen Schlaf, eine andere ſogar die zeitweilige Vernichtung der Seelen an; was eben Dem ganz zu widerſprechen ſcheint, daß die Unſterblichkeit die Folge der aus ſich ſelbſt ſchaffenden Thätigkeit des Geiſtes ſei. Doch ſollte das vorläufige Gericht, vom dem ich geſprochen habe, nach dem Ausdruck eines Kirchenvaters, nur ein Vorgeſchmack des definitiven Geſchicks ſein. Der wahrere Ausdruck eines ſolchen proviſoriſchen Zuſtandes iſt die in der urſprünglichen allgemeinen Kirche früh aufgekommene Vorſtellung vom Fegefeuer, inſofern dieſes auch ein proviſoriſcher Zuſtand iſt, ein Mittelding zwiſchen Himmel und Hölle, indem der Menſch ſich wenigſtens in jenem Leben noch etwas abverdienen könne, um ſo in den Himmel zu gelangen, wenn er ſich auch nichts mehr verdienen könne. Darin liegt aber zugleich die Einſeitigkeit der kirchlichen Auffaſſung dieſer Lehre. Denn wenn das Abverdienen durch ſittliche, aus der ſelbſteigenen Urkraft des Geiſtes fließende Thaten, freilich nicht durch fremde Werke und äußere Ceremonien oder Geld (wie man dieß ſpäter behauptet hat), geſchehen kann, ſo iſt dieß auch ein poſitives Verdienen. Ich muß alſo, auf die Gefahr hin, ganz ketzeriſch zu erſcheinen, gegen meinen ſchon wiederholt in dieſem Kreiſe erwähnten Landsmann, behaupten, daß das Geſchick des Menſchen nach dem Tode ganz und gar noch nicht abgeſchloſſen iſt, er nicht immer genöthigt iſt, bei der Langenweile der Daſſelbigkeit zu bleiben, ſondern durch eigene Energie raſtlos weiter ſchreitet. Das Dogma des Fegefeuers iſt der unklare Anfang dieſes Begriffs; und wenn der Proteſtantismus es aufgegeben hat, ſo kann ich darin nur einen großen Rückſchritt erblicken.

Die Geſchichte der Auferſtehung des Leibes verfällt nun in dieſe rückläufige Bewegung, daß einerſeits, wenn man die Fleiſchlichkeit feſthält, dieſelbe ſich zum ideellen Sein verflüchtigt: und umgekehrt, wenn man nur die Seele fortbeſtehen ließ, dieſelbe in die Leiblichkeit herabfiel. Denn wenn man vom Leibe Alles wieder bekommen ſollte, Haare, Knochen u. ſ. w., ſo entſtand eine Ungeſtalt. Wozu Eingeweide, Zähne, wenn man nicht mehr biß und verdaute u. ſ. w.? So mußte doch unfreiwillig ein Theil der Leiblichkeit aufgegeben werden. Wie ſollte dann aber der Leib, ohne ſein Weſen zu ändern, doch durchaus neue Eigenſchaften bekommen? Dem gegenüber behaupteten nun die Gnoſtiker das alleinige Fortbeſtehen der Seele. Auch Origenes ſagte, die Form (das Allgemeine) iſt das Bleibende, nicht die mate-

riellen Theile. So wollte er, daß die Seele in einem Stufengange von Verfeinerungen ihrer körperlichen Hülle endlich zu reiner Geistigkeit gelangen werde, da sie mit der Materie ja nur in Folge eines Abfalls bekleidet sei. Diese idealistische Richtung ist das Vorurtheil unserer Zeit geworden. Wo dann aber die Frage entstand, wie ein Individuum ganz ohne materielles Dasein existiren könne. Und da dieß für unmöglich gehalten wurde, so konnte von einer Unsterblichkeit der Seele ohne leibliches Leben nicht die Rede sein, da doch jede leibliche Existenz sich als widersinnig gezeigt hatte. Bis zu diesem Nihilismus waren beide Einseitigkeiten, weil sie sich in ihrer Doppelläufigkeit an einander zertrümmerten, herangekommen, während, wenn man den Geist nicht auf die Eine Seite gestellt, sondern als das Dritte über Leib und Seele gefaßt hätte, man die Leiblichkeit als das durch die innere Thatkraft des Geistes stets sich Verwandelnde begriffen hätte, ohne daß es nöthig gewesen wäre, weder zu der ganz entleiblichten Verfeinerung der Seele bei Origenes, noch gar zu dem mit allem seinem Abgang beschwerten Organismus seine Zuflucht zu nehmen.

Für den neuen verklärten Leib mußte natürlich auch ein geeigneter Wohnort gefunden werden; und so wurde der neue Himmel und die neue Erde, welche an die Stelle der jetzigen Welt treten sollten, in dieselbe Antinomie gerissen, daß einerseits nicht die Substanz der Welt, sondern nur ihre Accidenzien verändert werden sollten. Da aber diese Eigenschaften, wie die auferstandenen Leiber, geistig verklärt sein sollten, so ergriff man andererseits die Vorstellung eines Aufhörens der Natur in ein rein immaterielles Local. Da ursprünglich die Gestirne nur zur Beleuchtung der Erde dienen sollten (was sie, beiläufig gesagt, wenn der Mond nicht scheint, sehr polizeiwidrig verrichten), so gingen sie mit der Erde unter, und die ganze Welt wurde so in das Schicksal der kleinen Erde hineingerissen. Als sich aber seit der Verbreitung des Copernicanischen Systems Bedenken gegen einen solchen absoluten Vernichtungs-Proceß erhoben, mußte, um das Universum stets in seiner Unendlichkeit zu belassen, mit dem Untergehen dieses Einen Sternes das Entstehen eines neuen gesetzt sein. Auch diese Antinomie hat ihre Berechtigung, und muß philosophisch gelöst werden. Wofür ich aber die Lösung nicht ansehen kann, welche Weltuntergang oder Erdumgestaltung als objective Processe ganz aufhebt, und, wie bei der Auferstehung der Leiber, nur eine subjective Umwandelung des Geistes darin sieht, der, selbst ein anderer geworden, auch die Welt nun mit anderen Augen betrachtet und zu einer anderen macht. Der wahre Spiritualismus, den ich aufzustellen beabsichtige, wird auch hier die richtige Lösung in der wahrhaften inhaltsvollen Mitte

zu finden wiſſen: daß unreifere oder reifere Welten in dem Mittelpunkt des Univerſums eine Central-Sonne als den Gegenſtand des höchſten Strebens und den Sitz der höchſten Vollendung anerkennen.

Ebenſo wie die Weltauferſtehung, verkam in der Kirche die pomphafte Feier eines allgemeinen Gerichts in die bloß ſubjective Erinnerung der menſchlichen Handlungen, welche die Gottheit in jedem Individuum hervorbringen werde, um die Zufriedenheit oder den Stachel des Gewiſſens in ihm zu erwecken; wo dann der Wurm, der nagt, das hölliſche Feuer, das verzehrt, nur als bildliche Ausdrücke genommen wurden. Oder das Weltgericht wurde nach dem bekannten Schiller'ſchen Verſe im Sinne des objectiven Geiſtes genommen, daß die Völker ins Gericht gingen, weil ſie dem Begriffe des Weltgeiſtes nicht entſprächen.

Was den Genuß der Seligen betrifft, ſo trat hier die Antinomie ein, daß, wenn er ein körperlicher wäre, er nur durch Unterbrechung, durch den Gegenſatz des Unangenehmen dauernd erhalten werden könnte; was alſo den Zuſtand der Seligen ganz zu einem dieſſeitigen Leben herunterzöge. Und ſollte der Lohn in einer bloßen Anſchauung des göttlichen Weſens beſtehen, ſo konnte auch hier die Langeweile nicht ausbleiben, da einerſeits dieſe Anſchauung nicht durch die fortgeſetzte Arbeit und That des Geiſtes mehr errungen zu werden brauchte (denn dem Zuſtande des Verdienens ſollte der der Belohnung gefolgt ſein), andererſeits der Stillſtand für ein endliches Weſen offenbar ſich zum Rückſchritt geſtalten mußte. So wurde, wie der Dogmenſtürmer geiſtreich ſagt, dieſes Leben eine Reihe von Gründen ohne Folgen, jenes eine Reihe von Folgen ohne Gründe, — Alles, weil man die Idee des wahren Spiritualismus, wonach der Geiſt als die einzige innere ſelbſtthätige Lebensquelle aller ſeiner Zuſtände aufgefaßt werden muß, mißkannte.

In der Widerbringung aller Dinge iſt dieſer Begriff der Selbſtthat dunkel von der Kirche gefühlt worden, indem dieſe Lehre, wenn auch in langen Läuterungs-Perioden, die Möglichkeit offen läßt, daß jedes Weſen zur urſprünglichen Reinheit und Einheit mit dem abſoluten Principe, von dem es ausgegangen iſt, ſich endlich wieder aufſchwingen werde; ſo daß Gott wieder Alles in Allem ſei. Freilich wurde dieß wieder, bei Origenes z. B., zu einem bloßen Leben des Geiſterreichs ohne Körperlichkeit. Und da, wie der Dogmenſtürmer anführt, der Kirchenvater ſelber dieſe große Einerleiheit ſo langweilig fand, daß er es darin nicht aushalten könnte, ſo nahm er einen Rückfall in die Körperwelt, und ſo einen ſteten Wechſel von Abfall und Rückkehr in verſchiedenen auf einander folgenden Welten an, eben weil der Dualismus des Materiellen und Immateriellen, die

ſchlechteſte Philoſophie, wie Teleophanes ſehr richtig bemerkt hat, noch nicht war überwunden worden.

Thun wir dieß nun, um zweitens durch dialektiſch-philoſophiſche Argumente den wahren Begriff der Unſterblichkeit des Individuums feſtzuſtellen, ſo werden wir daran auch den Maaßſtab erhalten, was wir von jenen religiöſen Dogmen und in welcher Form, als durch den philoſophiſchen Begriff gerechtfertigt, werden beibehalten können, was nicht. Bei dieſer dialektiſchen Erörterung werde ich den Fehler vermeiden, in den die moderne Reflexion und, wie geſagt, faſt alle Gegner des Teleophanes gefallen ſind, nämlich dieſe Lehre nicht mit den zwei anderen, die Teleophanes entwickelt hat, namentlich mit der von der Perſönlichkeit des Abſoluten, in Verbindung zu bringen, da Beide nur Correlata ſind.

Vor allen Dingen, meine Freunde, fürchtet aber nicht, daß ich durch meinen Beweis von der immanenten Thatkraft des Geiſtes einen Anklang an Kantiſche Poſtulate der praktiſchen Vernunft liefern werde, vor dem ſich Theologos eben nur ſchwach ſchützen konnte. Denn es erhellt zur Genüge, daß ich aus meinem Principe heraus für den Geiſt als ein erworbenes Recht anerkenne, was Kant nur zu poſtuliren vermochte. Aus dieſem Geſichtspunkt ſchon allein wird ſich meine Unſterblichkeitslehre als eine der Wirklichkeit nach geſtalten, während die Kantiſche nur der Möglichkeit nach war; und weiter, als bis zu ſolcher Möglichkeit iſt Theologos auch nicht gekommen. Ebenſo wenig werde ich mich des teleologiſchen Beweiſes, wie ihn Oregomenos und Andere aufgeſtellt haben, bedienen. Dieſem Beweiſe hat der Dogmenſtürmer ziemlich witzig durch ſeine verſpeiſte Portion Caviar, welche ſonach nicht mehr ihre Anlage zu Hunderten von Fiſchen zur Entwickelung bringt, und durch die darauf folgenden Betrachtungen einen entſcheidenden Schlag angethan. Nun möge er aber verſuchen, mein Unſterblichkeits-Princip, welches kein Sollen, ſondern ein Recht iſt, und nicht auf der abſtracten Anlage, ſondern auf der concreten Entwickelung beruht, auf ſolche Weiſe abzufertigen. Ein Gleiches gilt dann weiter von Denjenigen, welche verſucht wären, in meinem Principe einen neuen Vergeltungsbeweis zu erblicken. Hier kommt es gar nicht auf eine Vergeltung, ſondern auf eine Geltung κατ' ἐξοχήν, nicht bloß auf ein Ringendes, ſondern auch auf ein Errungenes: nicht bloß auf ein Zukünftiges, ſondern auf ein Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges zugleich, und darum eben auf ein abſolut Ewiges an. Der Zuſtand eines Individuums in einem anderen Leben muß die nothwendige Folge ſeines Verdienſtes in einem vorhergegangenen Leben ſein; und ſo erkläre ich mir allein den Unterſchied in der Vertheilung der Güter,

während alle Individuen in einem ersten Leben mit dem Nullzeichen des Verdienstes begannen. Ehe es aber zur Hölle der Vernichtung bei den ganz Unverbesserlichen käme, könnte, sollte ich meinen, ein Böser, falls nur Geist, wie bei Richard III., in ihm vorhanden ist, in einer folgenden Welt mit dem Minus-Zeichen des Verdienstes auftreten, um darin wieder zu einem Plus zu kommen. Geistlosigkeit aber ist die Sünde, die nicht vergeben werden kann. Daß ich endlich nicht den alten metaphysischen Beweis aufwärmen werde, erhellt eben am Besten daraus, daß mein Begriff des Geistes gerade dem Dualismus von Materiellem und Ideellem, auf den dieser Beweis fußt, entgegentritt, und Beides zu einer concreten Einheit verschmelzen will. Doch ich komme zur philosophischen Entwickelung der vorliegenden Lehre selbst.

Mit Teleophanes gehe ich von der absoluten Persönlichkeit aus. Weit entfernt aber, wie er, derselben die Individualität abzusprechen, als ob das Absolute auf diese Weise durch qualitative Bestimmtheiten verendlicht würde, behaupte ich vielmehr, daß ihm das von Teleophanes verkannte, und nur halb erkannte Princip der Individuation im höchsten Grade zukommt. Ich stimme dem Teleophanes auch darin vollkommen bei, daß die Materie das Princip der Individuation ist. Denn die Individualität ist das Gleichgültige, Nebeneinanderbestehende, Spröde, Zufällige, das mit der Natürlichkeit nicht nur Behaftete, sondern ihr selbst Unterliegende, also nur an sich geistig Seiende, wodurch eben diese niedrigste Stufe des Geistes mit der höchsten der Natur zusammenfällt; — mit Einem Worte, sie ist nur das äußerlich seiende und sich nur fühlende Geistige. Dieß war freilich der Grund, warum Du dem Absoluten die Individualität absprachst. Lassen wir uns aber dadurch nicht abschrecken, daß sie, als die natürliche Seite des Geistes, eine mit Endlichkeit am meisten behaftete, und folglich dem göttlichen Wesen inadäquate Bestimmung zu sein scheint. Denn es erhellt zur Genüge, daß die Individualität, als das an sich Geistige, ein dem Geiste Unentbehrliches, ja selbst die unmittelbare Grundlage desselben ist. Dem Absoluten also die qualitative Bestimmtheit der Individualität absprechen, heißt: in ihm einen Mangel setzen, der sich sogleich bis zur Leerheit der Abstraction erweitern wird.

Das Absolute ist nämlich der Inbegriff aller Realitäten. Da aber die Individualität eine Realität ist, so ist das Absolute auch Individualität. Du fragst in Deiner Schrift, ob es nicht widersinnig und lächerlich sei, auf das Absolute die Racen-, Alters-, Geschlechts-, Charakter- und andere ähnliche Bestimmtheiten zu übertragen. Mir scheint es gerade umgekehrt undenkbar zu sein, sie vom Absoluten auszuschließen, und dieselben dadurch entweder als vollkommen nichtig im privativen

Sinne zu bezeichnen: was sie doch nicht sein können, denn alsdann würden sie auch gar nicht sein; oder sogar als nichtig im negativen Sinne, wodurch sie zu Bestimmtheiten eines teuflischen Dualismus (da sie außer dem Absoluten bleiben sollen) gestempelt werden. Im ersten Falle würde das Prädicat der Individualität zu sehr herabgewürdigt, im zweiten Sinne dagegen das Subject selbst, nämlich das Absolute. Wenn die Individualität überhaupt ist, und das Absolute überhaupt das Absolute ist, muß ihm auch die Individualität zukommen. Die Individualitäts-Bestimmungen sind zwar nur die Accidenzien des Absoluten, die aber nicht überhaupt fehlen dürfen; denn sonst fiele selbst das Substrat aus.

Dein Fehler, mein Teleophanes, liegt hier in der Verwechselung dieser oder jener Individualitätsbestimmung mit der Bestimmung der Individualität als solcher, welche alle jene sie erfüllenden qualitativen Bestimmungen in sich schließt; — ein Fehler, den Du sonst bei Eusebios sehr gut hervorzuheben gewußt hast. Du scheinst aber vergessen zu haben, daß die Unterschiede und Bestimmtheiten, die sich in der endlichen Sphäre gegenseitig ausschließen, in der absoluten Sphäre gerade einschließen, indem sie als absolute Totalität (nicht mehr als leeres Allgemeines) begriffen werden. Dir aber ist das Absolute nur „das individualitätslose, bleibende Allgemeine," — das Todte, sobald die qualitativen Bestimmtheiten, die es erfüllen sollen, untergegangen sind. Du kommst zwar auch zum Begriff eines allgemeinen Individuums. Aber das ist nur eine neue sonderbare Namenstaufe, die nie zur wirklichen Confirmation gelangt. Denn die synthetisch concrete Individuation (im Sinne der speculativ vermittelten Totalität, im Sinne der wirklichen Einheit, nicht aber der besonderen Einzelnheit, — der Einheit nämlich, welche die Einzelnheit in sich subsumirt, und dieselbe aus deren Discretion, aus deren Divisibilität organisch individualisirt), dieses wahrhafte Princip der Individuation, sage ich, darf weder eine allgemeine noch eine besondere Individualität genannt werden, da sie Beides zugleich ist. Du kannst zwar recht gut einsehen und zeigen, wie die Einzelnheit an der Allgemeinheit zu Grunde gehen muß, aber dabei nicht, wie dieß zu Grunde Gehen eben nur ein Fortgehen zu Einem ihnen gemeinschaftlichen Grunde ist, welcher das Concret-Wirkliche, als individuelle Totalität, ist. In diesem Sinne ist die Individuation nicht mehr das sich negativ Verhaltende und Ausschließende, sondern das wirklich Affirmative und Einschließende.

Du gehst dann aber einen Schritt weiter, und kommst zum Ich, zur inneren Subjectivität. Die Entwickelung treibt Dich nothwendig dazu fort, obgleich Du Anfangs diese Stufe in Dei-

ner Schrift nicht speciell aufgeführt hattest. Die Subjectivität aber ist, als das Erwachtsein, das Zusichgekommene, das Insichreflectirte, eben dadurch das Gebrochene und Zerspaltene, das im Ich Fürsichseiende, aber sich damit sogleich ein Nicht-Ich und dann ein Du Setzende, das Allgemeinste freilich, aber nur als einfach Allgemeines, damit auch sogleich das Allereinzelnste (nicht mehr das einzelnste Einzelne, wie früher), das aus der äußeren Gegenständlichkeit Zurückgezogene, und im Gegensatze, im Kampfe mit ihr Begriffene, überhaupt das innerlich denkende Geistige. Ich muß Dir nun hier gestehen, daß ich Dich nicht so oppositionsgesinnt erwartet, um zu glauben, Du werdest das reine Ich dem lieben Gott ohne Rücksicht genommen haben. Es ihm gelassen zu haben, wäre ja doch nicht viel gewesen, da nämlich das reine Ich, näher betrachtet, sogleich in die Allgemeinheit zerfließt.

Als Grund aber, warum dem Absoluten die Ichheit nicht zukommen könne, führst Du an, daß seiner inneren Substanz auch kein Bewußtsein zugeschrieben werden dürfe, weil dieß der Standpunkt der Endlichkeit des Geistes sei, der in der gegenseitigen Begrenzung von Ich und Nicht-Ich liege. Als ob es nicht, was Du nicht zu kennen scheinst, ein absolutes Bewußtsein gäbe, wo in dem Selbstbewußtsein der Gegensatz des Subjects und Objects verschwunden ist! Und während Du gerade, weil Du an der ewigen Sünde des übergreifenden Allgemeinen laborirst, den Standpunkt des Bewußtseins zum höchsten machen mußtest, verfällst Du hier in diese ungeheure Inconsequenz.

Indignor, quandoque bonus dormitat Homerus.

Höchstens als ein der Erscheinungsweise des Absoluten angehöriges Accidenz willst Du das Bewußtsein gelten lassen. Wenn nun aber das substantielle Nicht-Ich des Absoluten in das Absolute selber fiele, diese Unterscheidung eine wesentliche innere wäre, die sich wohl aus dem Absoluten, aber nicht außer ihm entwickelte, ja sogar immer absolut bei ihm bliebe, wenn das Fürsichsein des Absoluten kein sprödes und ausschließendes, sondern ein organisches und einschließendes Fürsichsein, und sein Nicht-Ich nur ein relatives Nicht-Ich wäre, welches innerhalb des absoluten Ich sich unterschiede, aber nicht ausschiede, — was wolltest Du dagegen erwiedern? Würdest Du Dich dann noch veranlaßt finden, das Ich zu läugnen, um des Nicht-Ich willen, und lieber gar kein Ich, d. h. die absolute Privation, anzunehmen, als die speculative Affirmation, nebst deren nothwendiger, aber aufgehobener Negation?

Endlich nehme auch ich eine Persönlichkeit des Absoluten an; und hier stimme ich Dir zunächst vollkommen bei,

wenn Du gegen die von Dir so genannten Pseudohegelianer festhältst, daß die Annahme einer ausschließlichen und dabei doch absoluten Persönlichkeit ein Undenkbares, ein Unding sei, weil sie eine contradictio in adjecto enthält. So lange wir eine absolute Person neben anderen Personen festhalten, so lange bleibt es unmöglich, zur speculativ concreten Auffassung des Absoluten zu kommen. Aber ich gelangte bald — Deine heutigen Gegner freilich erst gegen das Ende ihrer Angriffe — zu der Einsicht, daß die von Dir angenommene Persönlichkeit, wenn auch gleichnamig mit der von mir behaupteten, doch keineswegs ihr gleichbedeutend und gleichberechtigt, sondern eben nur eine unpersönliche Persönlichkeit sei. Womit ich Dir freilich nicht, wie Jene, eine contradictio in adjecto vorwerfen will; aber doch dieß ausgesprochen ist, daß Du die Persönlichkeit nur in ihrem Andersſein aufgefaßt hast, also weder die Persönlichkeit in ihrem Ansichsein, wie sie unmittelbar im endlichen Geiste als Hypostase der Einzelnheit erscheint, noch die Persönlichkeit in ihrem absoluten Fürsichsein, wie sie, speculativ vermittelt, als Hypostase der concreten Individuation im absoluten Geiste erscheinen muß, sondern nur die antithetische Persönlichkeit als Hypostase der Allgemeinheit ist. So aufgefaßt aber ist sie eben keine eigentliche Persönlichkeit, sondern gerade das Entgegengesetzte derselben, ein Gesammtbegriff, eine unpersönliche Einheit, eine nur ideelle Totalität, wie beim Dogmenstürmer die Menschheit.

Die wahre Persönlichkeit aber schließt die Individualität und die Subjectivität in sich ein, und schwingt die vorhergehenden Einseitigkeiten zu einer höheren concreten Gestalt empor. Es ist nicht mehr das der Natürlichkeit Entgegengesetzte, geschweige denn Untergesetzte, sondern sie Beherrschende, Uebergesetzte, in ihr sich seine Einheit Ausbreitende und Ausbildende, organisch Bestimmte und immer mehr Organisirende, sich frei Bewegende, aus sich selbst Thätige, das Realste und Realisirende, wirklich Wirksame. Es ist nicht mehr der Geist, weder seiner natürlichen Einzelnheit, wie er da ist, noch seiner reflectirten Allgemeinheit nach, wie er sich bewußt wird; sondern es ist der Geist in seiner individuellen lebendigen Totalität an sich, für sich und aus sich bestimmt und vollbracht: nicht mehr das reine Ich, sondern das volle Selbst, — welches sich selbst will und vollbringt, sich frei aus sich setzt, durch das innerliche Denken sein äußerliches Sein ponirt, negirt und componirt, und insofern das wahre Princip und zugleich der Zweck seiner selbst ist (als endliche Persönlichkeit aber freilich noch in beschränktem Sinne). Mit Einem Worte: Die Persönlichkeit ist das vom Ansich, durch

das Fürſich, zum Ausſich fortſchreitende und ſich ſelbſt entwickelnde Thun des Geiſtes.

Nach dieſen metaphyſiſch-pſychologiſchen Grundlagen kann ich nun an die Aufſtellung der drei Begriffe gehen, in welchen Du die Epiphanie der ewigen Perſönlichkeit des Geiſtes vollendet glaubſt, und wo Du immer nur höchſtens bis zum halbdritten Standpunkt durchgedrungen biſt, ohne das letzte Wort über die Lippen gebracht zu haben.

Was erſtens die Perſönlichkeit des Abſoluten betrifft, ſo begreift der ſubjective Geiſt bereits die Allgemeinheit und die Einzelnheit als Momente ſeiner ſelbſt in ſich und hat dieſelben bereits hypoſtaſirt, aber immer noch unter der ſpecifiſchen Form der Einzelnheit; und darum kommt ihm die Einzelnheit zu, ſo wie dem objectiven Geiſte, welcher dieſelbe Identität, aber unter der ſpecifiſchen Form der Allgemeinheit iſt, die Allgemeinheit κατ' ἐξοχήν zukommt. So iſt der ſubjective Geiſt die Hypoſtaſe der Einzelnheit, wie der objective die Hypoſtaſe der Allgemeinheit. Der einzelne Geiſt iſt alſo noch eine beſchränkte Perſönlichkeit, welche andere beſchränkte Perſönlichkeiten, einzelne Subjecte neben ſich hat, — eine phyſiſche Perſon, im Unterſchiede von anderen ebenfalls phyſiſchen Perſonen, aber im Gegenſatz zur moraliſchen Perſon, — ein Fürſichſein, welches noch mit dem Andersſein behaftet bleibt. Der allgemeine Geiſt iſt alsdann eine darübergreifende Perſönlichkeit (moraliſche Perſon, Geſetz, Sitte, Inſtitutionen, Volksleben, Zeitgeiſt, Humanität, ſittliche Weltordnung u. ſ. w.), welche zwar eine geiſtige Exiſtenz für ſich hat, inſofern ſie ſelbſt gegen andere allgemeine und moraliſche Perſonen ſich geltend macht, und dadurch eben relativ zur beſonderen wird, wie z. B. ein Staat oder eine Inſtitution im Verhältniſſe zu anderen, welche aber nichts deſto weniger die allgemein andere Seite des einzelnen Geiſtes ausmacht, indem ſie ſich nur in und durch die einzelnen Perſönlichkeiten realiſirt, ohne welche ſie wieder ein nur leeres Allgemeine bliebe. Dieſe moraliſche und objective Perſon bedarf alſo ebenſo ſehr ihres Gegenſatzes, d. h. der ſubjectiven (phyſiſchen) Perſon, als ſie dieſelbe beſtändig negirt: und dieſer Schaukelproceß der Poſition und Negation iſt das immerwährende Verhältniß des ſubjectiven mit dem objectiven Geiſte; — ein endloſer Proceß, welcher erſt im abſoluten Geiſte zu ſeinem Grunde kommt.

Daraus folgt von ſelbſt, daß die perſönlichſte Perſönlichkeit (hier kein Pleonasmus mehr, ſondern ein auf organiſche Diſtinction gebauter Schluß), nämlich die abſolute Perſönlichkeit, als Grund ſowohl der allgemeinen, als auch der einzelnen Perſönlichkeiten, nur das abſolute Subject-Object Gott iſt, welcher die noch einſeitigen Perſönlichkeiten in ſeiner Totalität als

Momente begreift, und alſo die abſolute geiſtige Individuation iſt, nämlich die höchſte und concreteſte Individuation, welche ſowohl die Geſammtheit der einzelnen ſubjectiven Geiſter, als ihren Leib: als auch das Syſtem des allgemeinen objectiven Geiſtes, als ihre Seele, in ſich ſchließt, und dadurch ſelbſt der abſolute Schluß iſt. In dieſem ſpeculativen Sinne, wenn auch noch in der Weiſe der Vorſtellung, ſieht die Kirche die Geſammtheit der einzelnen gläubigen Subjecte für den Leib Chriſti an. Jede einzelne Perſon, jeder Volksgeiſt iſt ſo ein Glied am abſoluten Leibe, und durchdrungen von dem abſoluten Geiſte. Aber ſo wenig unſer Finger oder jeder andere Theil unſeren ganzen Geiſt begreift, dieſer aber wohl das einzelne Glied, ſo iſt auch die abſolute Perſönlichkeit eine alle einzelnen Geiſter durchdringende Subſtanz, die aber nur in der Totalität, nicht in einem einzelnen Gliede die ſich wiſſende Einheit iſt.

Bis zu dieſer vollſten, lebendigſten Einheit kommſt Du nicht heran; Du haſt Dich ihr nur theilweiſe und einſeitig genähert. Was Du eigentlich erreicht haſt, iſt der objective Geiſt, die allgemeine Macht über die einzelnen Geiſter, welche ſich jedoch nur in ihnen und durch ſie bethätigt. Was fehlt nun aber Deinen Beſtimmungen, um auf das Abſolute zu paſſen? Die höchſte Identität, das in ſich und bei ſich vollendete Selbſt, welches frei aus ſich thätiges und ſchöpferiſches iſt, und nicht ſelbſt durch ſein Anderes dazu wird, das ὑφιστάμενον oder ὑποκείμενον, welches das abſolute Eins iſt, nicht ein Einzelnes neben anderen Einzelnen, nicht ein unterſchiedenes Jenſeitiges, nicht ein Subject gegen andere Subjecte, ſondern das totale Eins, das abſolute Subject, der affirmative und nicht nur negative Grund alles Unterſchiedenen, das allumfaſſende lebendige Individuum, in welchem die Allgemeinheit und die Einzelnheit wirkliche Momente ſeiner ſelbſt, und nicht bloß, wie bei Dir, alternirender Proceß ſind, in welchem die abſolute Idee immer nur ihr adäquates Daſein ſucht. Das Abſolute kommt bei Dir nur durch die endlichen Geiſter zur Realiſation und zum Bewußtſein ſeiner ſelbſt; alſo ſteht es dieſen endlichen Geiſtern nur gegenüber, während es, dieſelben wohl begreifend in ſich, aber als abſolut erhaben über ſie, und als an und für ſich und aus ſich lebend gedacht werden muß. Die abſolute Totalität weiß ſelber von ſich; dieſes totale Bewußtſein kann aber in keinem Punkte der Peripherie, in keinem endlichen Geiſte wohnen, ſondern nur im Centrum, im All ſelbſt, durch deſſen Adern, als ſeinem Leibe oder Subſtrate, die Seele gleich einem Hauche dringt, wie Platon im Timäus die Weltſeele, worin die Sichſelbſtgleichheit der Vernunft und die ſinnliche Mannigfaltigkeit verknüpft ſeien, durch das ganze Univerſum ausſpannt. Und ſo verſtehe ich meinen abſo-

luten Spiritualismus, von dem ich vorhin gesprochen habe, in dem Sinne der concreten Identität des Idealismus und des Realismus. Das Bewußtsein aller Individuen und aller Völker bildet die Kanäle, durch welche die absolute Individuation der unendlichen Person erzeugt wird: oder vielmehr alle diese Momente sind die qualitativen Bestimmungen, die aus der zeugenden Grundlage des absoluten Subjects fließen. So erst wird das Absolute als wirklich absoluter Geist, als wirklich Heiliger Geist aufgefaßt werden. Dir selbst ist der Heilige Geist weiter nichts, als das Bewußtsein der absoluten Idee.

So hast Du, Deinem Meister getreu, den Standpunkt des absoluten Idealismus vollenden helfen, den Aristoteles begann, indem er die Theorie für das Seligste hielt. Euer Meister schließt die encyklopädische Darstellung seines Systems mit den berühmten Worten der Aristotelischen Metaphysik: „Das Denken der absoluten Vernunft ist göttlicher, als der göttliche Gegenstand, den das Denken zu haben vermeint." Und dennoch, wenn Du Dich öfter auf Aristoteles berufst, um Deine Ideen unter die Aegide dieser colossalen Autorität zu bringen, so habe ich zweierlei zu bemerken.

Erstens scheinen Aristoteles' Ideen über das Absolute mehr auf meiner Seite, als auf der Deinigen, selbst in Bezug auf die Unsterblichkeitslehre, zu stehen. Ich entnehme dieß aus einer Stelle seiner schon erwähnten Schrift über die Welt, welche die Hyperkritik unserer Zeit freilich für unächt erklärt, die aber jedenfalls Aristotelische Gedanken enthält: „Die Gottheit, wie eine alte Rede sagt, den Anfang, das Ende und die Mitte aller Dinge haltend, handelt der Natur gemäß, gerade aus gehend. Ihr folgt aber immer die Gerechtigkeit, die Rächerin der vom Gesetz Gottes Abweichenden, deren Derjenige, welcher glückselig sein wird, sofort von Anfang an in Seligkeit und Glückseligkeit theilhaftig ist." Dieser Gedanke eines die ganze Welt durchströmenden, haltenden, leitenden Gottes ist die Grund-Anschauung dieser Schrift. So hast Du nicht einmal die Autorität des Stagiriten für Dich, die es jetzt wieder gäng und gäbe scheint für die noch gültige höchste Instanz anzusehen. Ja, auch in dem von Dir so sehr gerühmten Buche *Λ* der Metaphysik kommt derselbe Gedanke vor: „Die menschliche Vernunft, d. h. die Vernunft eines zusammengesetzten Wesens, hat das Gute nicht in diesem oder jenem Punkte, sondern in einer gewissen Totalität das Beste, als ein gegen sie Anderes." Aber freilich ist noch viel Pantheistisches in der Auffassung des alten Philosophen.

Ich meine daher, und das ist das Zweite, was ich Dir entgegenzuhalten habe, den Aristotelischen Gott können wir nimmermehr für den Gott des 19. Jahrhunderts halten. Denn wenn

wir die Schematiſirung der Weltgeſchichte, die ich ſchon vorhin angedeutet habe, auch auf die Lehre von der Perſönlichkeit des Abſoluten anwenden, ſo hat ſich die weltgeſchichtliche Dialektik hier ſo geſtaltet, daß ſie von der unmittelbarſten natürlichen Subſtantialität des Orientaliſchen Pantheismus durch das ganze Alterthum hindurch ſich die Götter- und Gottes-Individualität zum entgegengeſetzten Theismus herausgebildet hat, wo ſie das Apogeum der Subjectivität im Chriſtenthum erreichte; worauf ſie ihren ſcheinbaren Rücklauf, oder, richtiger geſagt, ihre Umwendung angetreten hat, um zu dem jetzt herrſchenden geiſtigen und vermittelnden Pantheismus in der Spinoziſtiſch-Hegel'ſchen Weltanſchauung zu gelangen. Dieſer wiederkehrende Pantheismus, dem auch Teleophanes und faſt die ganze Schule huldigt, iſt zwar himmelweit von dem urſprünglichen entfernt, da er in ſeiner reinſten Form von Jacobi richtig als Akosmismus bezeichnet wird, während der urſprüngliche natürliche Pantheismus eben nur Kosmismus war. Aber zu dieſem zweiten Extrem wieder angekommen, was wäre denn endlich das Dritte, wahrhaft Abſolute in der Lehre von der Perſönlichkeit des Abſoluten? Augenſcheinlich und unſtreitig die höhere und ſynthetiſche Auffaſſung des Pantheismus mit dem Theismus, der Immanenz mit der Transſcendenz, der Subſtantialität mit der Individualität in der Idee der abſoluten Perſönlichkeit.

Fragt Ihr mich aber, meine Freunde, nach dem Wie dieſer Syntheſe, ſo antworte ich, daß, indem das abſolute Individuum, als das Ineinander der qualitativen Individualitäten, höchſtes Selbſtbewußtſein durch Ineinsſetzung der Subjectivität und Objectivität iſt, dieſe Perſönlichkeit Alles mit ihrer Subſtanz durchdringt, Allem die Subſtanz darbietet als immanentes Abſolute und auf pantheiſtiſche Weiſe, dennoch aber in der Welt nicht zerſplittert iſt, ſondern im abſoluten Bewußtſein der Totalität ebenſo eine theiſtiſche Transſcendenz und abſolute Subjectivität darſtellt, als vorhin die andere Seite in einer abſoluten Objectivität; und beide Seiten ſind Eins.

Ich komme zur zweiten Lehre, der Chriſtologie. Die Lehre von der abſoluten Perſönlichkeit, obgleich ſelbſt die Totalität darſtellend, und in ihrer Vollendung das Subſtantialitäts-Verhältniß mit dem Individualitätsprincipe vereinend, ſteht doch inſofern auf dem Standpunkt der Subſtanz, als zunächſt — im ganzen Alterthum — dieſe abſolute Perſon ſich noch nicht in anderen beſchränkten Perſönlichkeiten abſpiegelt, ſondern nur ihre bewußtloſe Subſtanz bildet. In Griechenland verkörpert ſie ſich zwar zu ſchönen Individualitäten, die aber nur Geſtalten der Phantaſie ſind, und, wie Dein Ariſtoteles ſagt, Ideale der Menſchheit, welche verſtorbenen Individuen zugeſchrieben wurden. Die

Aufgabe des Christenthums ist es nun aber, die Individualität immer mehr auszubilden, und das Absolute, wie Euer Meister spricht, nicht sowohl als Substanz, sondern ebenso gut als Subject zu fassen. Ich stimme auch ganz Dem bei, was Theologos und Teleophanes über den Zweck der Weltgeschichte, als sei er die Ausbildung des Individuums zum Absoluten, gesagt haben. Aber darum kann ich die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit κατ' ἐξοχήν, die nach Eusebios' schönen Worten Teleophanes in seinem Christus finden will, nicht für die wahre anerkennen. In dieser Lehre, mein Guter, bist Du nicht mehr der Wortführer, auch nicht nach den vielfachen Bestrebungen, die Du noch letzthin auf Deinem Landsitze im Kampfe gegen den Theologos gemacht hast, Deine Idee Christi mehr in die Thathandlung umzusetzen. Soll ich mein Wort auch hierüber sagen, so wäre es etwa Folgendes.

In der Urzeit und von Urbeginn der Dinge muß die absolute Persönlichkeit allein das sich selbst wissende, unendliche Subject sein. Als dieses allen einzelnen Individuen transscendente Subject, da es sein Selbstbewußtsein nur im All, nicht im Einzelnen hat, bildet es vielmehr für die einzelnen bewußten Personen nur ihre allgemeine Substanz. Diese haben sie sich anzueignen. Der ganze Proceß der Weltgeschichte soll eben jedes Individuum zu diesem Sein und Wissen der absoluten Person in ihm erheben. Die Aufgabe des Christenthums ist daher von Eurem Meister auch so gefaßt worden, daß das Subject sich als Zweck des Absoluten, als unendlich wisse. Was ist also Christus? Wie der naturphilosophische Jugendfreund Eueres Meisters sagte, die Spitze der Heidnischen Götterwelt, die Reihe dieser Götter-Individuen mit einer in ihr selbst vollendeten Gestalt abschließend. Was die absolute Persönlichkeit von Anfang an ist, das soll die endliche Persönlichkeit durch den langen Kampf der Geschichte werden. Das Christenthum ist daher die geschichtliche Religion. Und hier hat schon Peranor den sonderbaren Dünkel des Menschengeschlechts, nur Eine Geschichte, seine Geschichte anzunehmen, gebührend zurecht gewiesen, da es doch mehrere Wohnungen im Hause des himmlischen Vaters, mehrere Evolutionen des endlichen Geistes giebt, um die absolute Persönlichkeit zu erreichen. In unserer Geschichte ist es nur Einem Individuum, dem Menschensohn, Christus, gelungen, sich mit dem Bewußtsein der absoluten Persönlichkeit zu identificiren. Er ist aber nicht Gottes Sohn, der zur Erde von des Himmels Höhen herabstieg, sondern ein neuer Herakles, der historische, nicht der mythische; — ein Mensch, der durch eigene Tugend sich zur Göttlichkeit emporschwang, und uns ein Vorbild gelassen hat, welches in späteren

Evolutionen der Weltgeschichte vielleicht besser nachgeahmt und öfter erreicht werden wird.

Ursprünglich konnte jene Identität sich nur in Einem Subjecte vollenden, weil auch das Ur-Ich des Absoluten nur Eines ist. Die Bestimmung des Menschengeschlechts ist es aber dann gerade, so viel Individuen als möglich zu diesem seligen Bewußtsein, das Christus hatte, zu erheben. Zu dem Ende bedarf es aber eben mehrerer Evolutionen der Weltgeschichte, der Zertrümmerung oder wenigstens des Auslebens mehrerer Welten und des Gestaltens neuer vollendeterer, ungefähr wie Origenes es sich dachte, bis der Chor der Seligen, die sich um die absolute Persönlichkeit in einem wahrhaft spiritualistischen Himmel schaaren, sich vollständig wird zusammengefunden haben.

Dieß leitet uns von selbst auf den dritten Punkt Deiner Lehre, die Postscenien der Weltgeschichte und die Unsterblichkeitslehre, die der eigentliche Gegenstand unserer gegenwärtigen Unterhaltungen ist. Bevor ich aber meine positiv organischen Andeutungen geben kann, muß ich näher auf die Kritik der Teleophaneischen Sätze eingehen, — nicht um nur zu zerstören. Sondern ich, der Conservative κατ' ἐξοχήν, möchte nicht die noch glimmende Lampe ersticken, so lange ich mir eine hellbrennende nicht angezündet hätte. Oder, um mich eines anderen Bildes zu bedienen, ich will den Bau nicht herunterreißen (denn das wäre wieder nur negativ), sondern herabhalten, und prüfen, ob er sich dazu eigene, eine höhere Etage zu bekommen und auszuhalten.

Die Individualität hat zwar schon das Zweckprincip, als Seele, in sich, welche die Materialität im Leben bezwingt, indem sie dieselbe gestaltet und gebraucht. Aber am Ende wird die Individualität von der Natur selbst bezwungen und stirbt. Die Persönlichkeit dagegen stirbt nicht mehr, sondern vollführt ihre innere Ueberzeugung. Du kannst schon hieraus leicht vermuthen, theuerer Freund, daß ich gern bereit bin, Dir das platte Land der Individualität mit allen seinen Gefilden und von Leben strotzenden Gestalten, mit der üppigen Pracht seiner Erscheinungen und kaleidoskopischen Phantasie ihrer Bestimmungen Preis zu geben. Wenn ich sie aber auch als sterblich erklärte, so glaube darum nicht, daß ich sie ganz und gar für verloren gebe. Mit der Zeit kommt auch die Revindication, freilich aber nicht mehr in der ursprünglichen, unmittelbaren Bedeutung. Denn nach dieser Seite hin ist das Einzige, was uns etwa von der eigentlichen Individualität eines Sokrates oder Platon, eines Cäsar oder Napoleon unsterblich geblieben, die zerstreuten Memorabilien über die innere psychische Oekonomie jener Individualitäten, und die gesammelten, auf unseren Museen aufbewahrten

Büſten und Bildſäulen in Betreff ihrer äußerlichen Geſtalt. Du ſiehſt alſo, daß ich in dieſer beſchränkten Sphäre Deiner Unſterblichkeit des Ruhms und des Andenkens ziemlich nahe beipflichte.

Du wirſt Dich aber noch weit mehr wundern, wenn ich Dir nicht bloß die Sphäre der Individualität einräume, ſondern noch dazu die Sphäre der Subjectivität, des Bewußtſeins, als ſolchen, überlaſſe. Ich will meinen verheerenden Zug auch auf dieſem Felde ohne Scheu vollführen, wie ein Feldherr, welcher ſeine eigene Vorſtadt verbrennt und vernichtet, um dadurch ſeine Hauptſtadt zu retten, und von ihr aus die Operationen vornehmen zu können, welche den Feind aus dem ganzen Lande vertreiben ſollen. Das Bewußtſein iſt keineswegs die höchſte Stufe der Geiſtes-Entwickelung; das gebe ich gerne Dir und Loipoteles zu. Das Bewußtſein iſt zwar das Aphelium des philoſophiſchen Sternes. Aber iſt denn der philoſophiſche Stern der Hauptſtern des Univerſums? der Brennpunkt der geiſtigen Milchſtraße? Zwar gebe ich darum keineswegs das Denken überhaupt der Endlichkeit, und folglich der Vernichtung Preis. Aus der allgemeinen Ewigkeit des Denkens folgt aber noch keineswegs, daß deſſen zeitiges Receptaculum, der Denkende, an derſelben Theil nehme, da er vielmehr als das unwürdige Gefäß, um liturgiſch zu ſprechen, für ſolche Herrlichkeit erſcheint, während das Allgemeine (die Gedanken) ſich immer weiter fortpflanzt durch andere Einzelne. Wenn daher Euſebios und Andere an dieſen Punkt anknüpfen, um die individuelle Fortdauer zu retten, weil, was einmal die Höhe des Bewußtſeins erreicht, nicht mehr untergehen könne, ſo ſiehſt Du ſchon hieraus, daß ſie ſich auf einen ſehr ſchwachen Punkt ſtützen. Wenn aber auch im reinen Ich der individuelle Geiſt noch keine Unſterblichkeit erworben hat, ſo folgt daraus noch nicht, daß es keinen Punkt geben ſolle, wo dieß endlich der Fall iſt. Auch Deine Unſterblichkeitslehre läuft nur auf jene Ewigkeit des aus der reinen Energie des Denkens gefloſſenen Gedankens hinaus. Das leibliche Subſtrat, welches ſich dabei denkend verhält, läßt Du untergehen, und kümmerſt Dich um daſſelbe am allerwenigſten. Das habe ich in dem vorhin Geſagten eben ſelbſt gethan, nur mit dem Unterſchiede, daß ich offen anerkenne, auf dieſer Stufe keine Unſterblichkeit ermitteln zu können, während Du uns durchaus überreden willſt, und es ſelbſt aufrichtig glaubſt, daß die Gedankenunſterblichkeit bereits die wahre, einzige und genügende Unſterblichkeit des Geiſtes ſei.

Hier alſo ſcheine ich mich noch mehr, als Du, zur linken Seite hinzuneigen; denn ich nehme nicht nur bis jetzt alle ihre Reſultate an, ſondern ich ſpreche dieſe Annahme auch ganz unzweideutig aus. Bei Dir bleibt noch eine Schein-Unſterblichkeit

gerettet; ich von meiner Seite aber läugne gänzlich dieſe Unſterblichkeit. Dem einzelnen Bewußtſein, dem ſubjectiven Ich als ſolchen, kann das Prädicat der Ewigkeit nicht beigelegt werden. Denn ſchon in dieſem Leben verläßt uns oft das Bewußtſein, z. B. bei einer Ohnmacht, geſchweige denn nach dieſem Leben. Du haſt die natürlichen Anlagen des Menſchen, alle ſeine anthropologiſchen Beſtimmungen, und auch mehrere pſychologiſche, als Empfindung, Vorſtellung u. ſ. w., nach einander der Theilnahme an der Unſterblichkeit entzogen. Ich gebe Dir noch das reine Ich dazu; das Denken, ſubjectiv genommen, vergeht, wie die Vorſtellung. Biſt Du alſo mit den Zugeſtändniſſen, die ich Dir gemacht habe, zufrieden?

Teleophanes. Vollkommen!

Der öſtliche Freund des Teleophanes. Ich brauche Dich aber nicht im Voraus darauf aufmerkſam zu machen, daß es mir mit dieſen Zugeſtändniſſen nicht Ernſt iſt; denn ich habe ſchon früher bemerkt, daß ich ſie zurückzunehmen geſonnen bin, ſobald ich in den Beſitz eines feſten Punkts zu dieſer Recuperation komme.

Teleophanes. Das iſt etwas Anderes.

Derſelbe öſtliche Freund. An was wollen wir denn aber anknüpfen, wenn wir überhaupt an etwas anknüpfen können, um die Unſterblichkeit zu retten? Nicht an die lebensvollen Individualitäts-Beſtimmungen, denn dieſe gerade ſind des Todes: nicht an die Subjectivität, denn dieſe zerſpaltet ſich und zerfließt uns unter den Händen. Das natürliche Leben lebt ſich aus, und läßt nur typiſche Spuren ſeiner Exiſtenz übrig. Das Gedachte, Erzeugte, Bewußte kehrt ins ewige Reich der Ideen, in das objective Denken, — der Denkende ſelbſt aber ins vergängliche Reich der Natürlichkeit zurück, und iſt der Vernichtung preisgegeben. Alles dieß geht alſo zu Grunde. Nun bleibt nur die Perſönlichkeit, als ſolche, übrig.

Ich weiß wohl, daß Mehrere in dieſem Kreiſe, Theologos an der Spitze, ja auch Teleophanes iſt nicht ausgeſchloſſen, eine Unſterblichkeit aus Gründen der Sittlichkeit, die eben aus der Perſönlichkeit fließt, behaupten. Ich ſtimme Dem ganz bei, und erſehe daraus die Anerkennung meiner Slaviſchen Philoſophie der That auch unter den Germanen. Doch ſollen meine Argumente mehr aus dem innerſten Begriff der Perſönlichkeit geſchöpft ſein. Nicht als Individualität, denn da iſt der Geiſt nur in ſeiner Einzelnheit: nicht als Subjectivität, denn da iſt er nur in ſeiner Allgemeinheit; — wohl aber als Perſon in ſeiner Totalität kann er zunächſt auf Unſterblichkeit Anſpruch machen. Ich ſage zunächſt nur „kann.“ Denn ob ein Jeder dieſe Unſterblichkeit wirklich erringt, iſt mehr als zweifelhaft. Auf die

poſitive Wirklichkeit, das Wie und Was derſelben, werde ich ſogleich bei der poſitiven Entwickelung meiner Lehre zurückkommen.

Das, wozu der Geiſt ſelbſt es an und für und aus ſich gebracht hat, das, wozu er ſich durch ſeine Thätigkeit gemacht, durch ſeinen Willen beſtimmt hat, — dieß iſt ſeine eigene, eigentlichſte, und alſo auch eigenthümliche Beſtimmung. Dieß iſt nicht von Außen geſetzt, nicht nur in ihm ſelbſt reflectirt, ſondern wirklich durch ihn und aus ihm entwickelt. Dieß kann ihm auch nimmermehr geraubt werden; denn darüber hat keine Macht in der Welt zu gebieten. Dieß iſt zunächſt ſein Recht; und als Recht iſt es ewig, unveräußerlich. So lange der Geiſt nur Thatſache war, als Anſich oder Individualität, ſo lange war er abhängig, mithin vergänglich. So lange er nur als reine Thätigkeit war, als Fürſich oder Subjectivität, ſo lange war er nur einem abſtract Allgemeinen gegenüber, welches er wohl an ſich hatte, an welchem er aber, ſeiner inadäquaten Stellung wegen, untergehen mußte. Als Thathandlung aber, oder, richtiger geſagt, als thätige Perſon, trägt der Geiſt ſeine Beſtimmung, ſeine Telergie, in ſich. Seiner bereits erwachten, gewonnenen, und dann erfüllten und realiſirten Freiheit kann er nicht mehr verluſtig gehen. Die an und für und aus ſich vollbrachte Entwickelung kann ſich nicht mehr verlieren. Dieß wäre ein ungeheurer Rückſchritt im Univerſum. Und könnte denn die Welt auf einer Ungerechtigkeit beruhen? Und in was möchte ſich am Ende das geiſtige Thun auflöſen und verlieren? Etwa ins allgemeine Denken? oder ins beſondere Sein? Aber dieß ſind ja ſeine abſtracten Prämiſſen; es ſchließt ſie ja in ſich. Die Identität wird doch nicht zu den Abſtractionen herunterſteigen? Die vollbrachte geiſtige Entwickelung kann ſich alſo nicht mehr weder heraus- noch hineinwickeln. Sie iſt, nicht nur, weil ſie iſt, — denn da wäre ſie gerade nicht: ſondern weil ſie ſich ſelbſt vollbracht, weil ſie abſolut wird.

Unſerer vollen wirklichen Perſönlichkeit ſind wir im Leben nie verluſtig, während alle anderen Geiſtesbeſtimmungen, ſelbſt das Bewußtſein und das Selbſtbewußtſein, uns mehr oder weniger verlaſſen können. Unſere Perſönlichkeit aber verläßt uns nie. Selbſt im Schlafe bleiben wir, was wir geworden ſind; die ſittlichen Mächte wachen dann über die Beſtimmtheiten unſerer Perſönlichkeit. Alſo im Tode können wir derſelben auch nicht verluſtig gehen; die abſolute Macht wacht dann über ſie. In der kleinen Auferſtehung (aus dem Schlafe) finden wir uns wieder in unſerer Totalität mit allen unſeren eigenen Beſtimmungen. In der großen Auferſtehung (aus dem Tode) muß daſſelbe der Fall ſein für unſere eigene Perſönlichkeit, welche unſer wirkliches

Werk ist. Freilich kommt es hier weder auf die Einzelnheiten, auf das Dieses und Jenes an, — denn dieß ist eben als Einzelnheit das nur Vergängliche: noch auf die Allgemeinheit des Denkens, welches sich im reinen Ich particularisirt hatte, — was hier nur (subjectiv) die Erinnerung wäre; sondern es kommt hier auf die wirkliche Resultante aller thätigen Kräfte jenes ganzen Processes des geistigen Werdens, welches das Leben ist, an.

Nach diesen vorläufigen Andeutungen, wo die Keime meiner organischen Entwickelung schon überall aus meinen kritisch-negativen Erörterungen durchbrechen, will ich nicht Anderen überlassen, die positiven Folgerungen zu ziehen, ebensowenig mich vornehm in Verheißungen hüllen, noch mich dagegen verwahren, wenn Andere mir jene Consequenzen ziehen wollten, sondern frank und frei mit meiner eigentlichen Lehre hervortreten, damit Ihr nicht etwa gar denkt, hinter meinem kritischen Apparat sei nichts Erkleckliches verborgen, so wenig als hinter den Geheimnissen der Freimaurer. Mein Licht will ich nicht unter den Scheffel stellen. Aber weil ich es, wie gesagt, an die verglimmende Lampe des Teleophanes anzünde, so hängt das Positive mit dem Negativen wieder aufs Innigste zusammen.

Nachdem Teleophanes nämlich in seiner Schrift seine dritte Schein-Unsterblichkeit, wonach in jedem sittlichen Menschen die sittlichen Mächte, jedoch ohne die Identität des individuellen Selbstbewußtseins, auferstehen und ewig leben, entwickelt hat, setzt er in dunkler Vorahnung der Wahrheit hinzu: „Dieß ist nun die wahre Palingenesie, deren jeder Einzelne um so gewisser ist, als er reiner an sich das Göttliche dargestellt hat. Denn was ist an dem sonstigen unwesentlichen Flitter gelegen, den wir willig der Erde zurückerstatten müssen, wie wir ihn von ihr erhalten haben? Alles aber, was aus dem Geiste geboren, lebt in der ewigen Persönlichkeit des Geistes der Liebe fort. Sollen dann diese Edelen auch als besondere Individualitäten auf natürlichem Wege durch eine neue Geburt in das Licht der Welt zurückkehren, — es wäre ein Glaube, den ich Niemanden, wenn er desselben zum Troste bedarf, rauben möchte, obgleich ich ihn nicht theilen kann, weil er dem Begriffe des Individuums, das zwischen Geburt und Tod seine Vollendung erreichen muß, widerspräche. Am allerwenigsten sehe ich aber die Nothwendigkeit dieses Glaubens zur Beruhigung des Geistes ein."

Es handelt sich hier gar nicht, meine Freunde, um eine pragmatische Beruhigung des Geistes, sondern um eine metaphysische Nothwendigkeit. Die Fortdauer des Individuums ist mir kein Bedürfniß des Herzens, sondern ein Resultat der Speculation. Dieser speculative Gedanke ist an dieser einzigen Stelle des Teleophaneischen Buches, sonst nirgends,

auch nicht in seinen heute geführten Reden zum Vorschein gekommen. Diese Stelle ist daher nicht aus einer dialektischen Verkettung von Gedanken, sondern aus einer thätigen Intuition entsprungen, die die Wurzel des Mysticismus ist. Indem ich an diesen Gedanken einer Palingenesie anknüpfe, wird man mich auch vielleicht des Mysticismus beschuldigen. Dieser giebt aber den Keim, welcher in der wahren Speculation — einer synthetisch-anschauenden Erkenntniß — zur rechten Frucht, zur Reife kommt. Vor meinem etwaigen Mysticismus also darf man nicht scheu werden, nur muß man bei ihm nicht stehen bleiben. Durch das Verstehen desselben kommt erst das speculative Entstehen, — und dieß muß abgewartet werden. Oder auch umgekehrt: Zum dialektischen Beweise muß die mystische Intuition als Ergänzung hinzukommen. „Es ist hier," sagt schon der jüngere Fichte sehr gut, „auf eine reale, im Objectiven bleibende Anschauungsweise der Welt abgesehen, zu der wir zugleich hingeführt werden sollen durch die Vollendung des metaphysischen Denkens."

Nach diesen Erklärungen habe ich nur an das früher Gesagte zu erinnern, daß ich bei der Betrachtung der Bestimmungen des Geistes aus dem Gesichtspunkte seiner Unsterblichkeit bei einem Punkte ankommen werde, von welchem aus es mir gewissermaßen möglich sein wird, das vorher nur problematisch Aufgegebene apodiktisch zu recuperiren. Dieser Punkt war eben die Persönlichkeit. Denn was ist die totale volle Persönlichkeit, wenn nicht das Product aller Geistesthätigkeiten und Anlagen des Menschen? Die Persönlichkeit hat zunächst ihr eigentliches Princip im Willen. Der Wille ist ihr Grund und ihre Zweckthätigkeit. Aber bei der hohen und concreten Stellung, die er einnimmt, ist er zugleich die Resultante aller früheren Stufen. Der Wille wird durch alle Individualitäts-Bestimmungen bestimmt. Die Verhältnisse des Temperaments, des Alters, der Nationalität u. s. w. agiren auf das Activste, treiben, bilden und erfüllen den Willen; — die Subjectivität, das Bewußtsein um so mehr. Er ist also das höchste totale Product der Producte aller Thätigkeiten. Ohne sie wäre er nicht, was er ist; er hätte nichts gethan, und wäre selbst eine Abstraction.

Hatte ich also nicht Recht zu sagen, daß wir alle vorhergehenden Stufen nicht ihrer Unmittelbarkeit nach, aber vermittelt, ihrer Producte wegen, zu restituiren haben werden? Ja, alle jene Momente, welche die sterbliche Seite des individuellen Geistes ausmachen, sterben für sich als besondere Bestimmtheiten aus; alle aber lassen einen Eindruck auf die Totalität des Geistes zurück, tragen dazu bei, diese Totalität concret auszudrücken, und eine synthetische Bestimmtheit des Geistes, welche eben un-

sterblich ist, auszubilden. Das concrete Selbst des Geistes bleibt damit gestempelt; für ihn also und in ihm sind diese Bestimmtheiten unvergänglich, obgleich sie für sich, als solche, vergänglich und veränderlich sind. Er geht also wie der Phönix aus seiner Asche hervor. Und das ist eine philosophischere Palingenesie, als die von den Alchimisten behauptete, welche aus der Asche einer Pflanze oder eines Thiers deren Bild als Rauch oder in einem Spiegel darstellen zu können glaubten. Nein! nicht der Schatte, wie bei Euch, sondern das Wesen des Geistes steigt als unvergängliches Sein aus seinen irdischen Schlacken empor.

Auch das wirkliche Wie dieser Palingenesie hast Du, o Teleophanes, in Deinen Thesen mystisch angeschaut, wenn Du in der zweiundzwanzigsten sagst, die wahre Ewigkeit des Geistes sei eine Seelenwanderung. Schade nur, daß dieser schöne Ausdruck einer Seelenwanderung im Geisterreiche Dir unter den Händen wieder nur zur Ewigkeit des Allgemeinen im Geiste wird, welches ewig auf den Trümmern der einzelnen Subjecte schwebt! So kommst Du nur bis zur Unsterblichkeit der allgemeinen Resultate des geistigen Wirkens. Deinem Bilde aber, daß „wir den ganzen Plunder des Irdischen, alle selbstsüchtigen Interessen fahren lassen müssen, wenn wir zu Bürgern der Geisterwelt heranreifen wollen," möchte ich ebenfalls bildlich, aber concreter erwiedern: daß wir im Gegentheil den Plunder des Irdischen ins Wunder des Irdischen verwandeln, die Selbstsucht aber in Selbstausbildung, das Mechanische und Chemische ins Organische erheben müssen, um zu Bürgern der absoluten Geisterwelt heranzureifen. Ueberhaupt ist die Erzeugung jedes Beseelten, wie schon Leibnitz sagt, nur Umwandelung, Entwickelung eines schon Präformirten, wie der scheinbare Tod nur eine Einwickelung. Hiernach ist also die Seelenwanderung als eine zweite Entwickelung zu betrachten, die schneller als die erste vor sich geht, weil sie schon einen Schatz geistiger Resultate besitzt. Vor dem Beginne des neuen Lebens aber ist die Seele im Tode, nach der alten Mythe, wie ein in die Puppe eingeschlossener Schmetterling zu denken, welcher die irdische Hülle umtauscht, wenn die Resultante des Geistes einen unzerstörbaren Keim in ihr erzeugte, der der physische Sitz der Persönlichkeit ist. „Jede Persönlichkeit, als Monadisches, überdauert durchaus und unverwüstlich ihre sinnliche Erscheinung," sagt daher mir folgend ein Pseudo-Hegelianer.

Dasselbe Individuum kann also zwar in dieser unmittelbaren Gestalt nicht wieder auf der Erde oder im Himmel als Element einer höheren Geschichte wiederkehren; denn es wurzelt in seiner Zeit und seinem Boden. Aber diese geistige Resultante eines individuellen Lebens wird unter Beobachtung der veränderten Si-

tuation ſtets in neuen Leibern wiedergeboren, und lebt in dieſen neuen Verhältniſſen ein anderes individuelles Leben. Schon auf dieſer Erde, im Kreiſe Einer und derſelben Weltgeſchichte kann eine ſolche Palingeneſie eintreten; ſie kann auch erſt auf einem anderen Planeten in einer neuen Evolution der Weltgeſchichte ſtattfinden. Sie kann (und dieſes „kann," von dem ich vorhin ſprach, erhält nunmehr ſeine beſtimmtere Erläuterung) auch nicht vorhanden ſein, wenn eines Individuums geiſtige Reſultante ſo geringfügig iſt, daß ſie nicht die Kraft beſitzt, ein neues Leben des Geiſtes in einem neuen Leibe zu beginnen. Wenn die individuellen Zügen eines Menſchen in der Individualität eines ſpäter Geborenen wiederkehren können, ſo ſehe ich nicht ein, warum nicht auch ſein individuelles Bewußtſein. Es käme nur auf die Erfahrung, auf Selbſtbeobachtung an. Pythagoras hat ſich, freilich mit übergroßer Beſcheidenheit, in der Erinnerung nur als den ſchlichten Kämpfer Euphorbos gewußt. Dich aber, mein Teleophanes, wenn ich heute Dich nicht ſchon auf einige Abweichungen von Ariſtoteles ertappt hätte, würde ich ernſtlich mahnen, ob Du nicht ſo etwas von der Identität des Selbſtbewußtſeins mit jenem großen Griechen —

Teleophanes. Rede das kühne Wort nicht aus! Die Stelle iſt ſchon vergeben. Unſer großer Meiſter ſei eine Palingeneſie des Ariſtoteles; und ich will mich gerne mit dem Platze eines Theophraſt begnügen. Dir aber, theurer Freund, möchte ich den Rang eines Sokrates anweiſen, und Dich ernſtlich fragen, ob Du nicht ſo etwas von ſeiner Individualität (nur die Xanthippe möchte ich mir freilich fortdenken) in Dir verſpürſt. Doch worin unterſcheideſt Du Dich von mir in dieſer Lehre? da die Identität des Bewußtſeins, die Du annimmſt, denn doch etwas ſehr Hypothetiſches und durch die Erfahrung keineswegs Beſtätigtes iſt, auch das Intermittiren des Bewußtſeins mir nicht recht gefallen will, da ich es mir gar nicht vorſtellen kann.

Der öſtliche Freund des Teleophanes. Ich will mir Deine Hypotheſe mit Sokrates gefallen laſſen, und bemerke nur, daß, wenn ſtatt meiner einzelnen Perſönlichkeit zehn bis zwölf Sokrates im rollenden Laufe der Zeiten auf den erſten durch Palingeneſie gefolgt wären, die Unſterblichkeitslehre ſo feſt, wie der Chimboraſſo ſtände, während wir uns jetzt mit dem Terrorismus der äußerſten Linken herumſchlagen müſſen, um nur Etwas aus dem Schiffbruch zu retten. Wenn Du aber meiner Lehre den Vorwurf der Nichtvorſtellbarkeit machſt, ſo haſt Du damit eine ſehr wunde Stelle Deiner eigenen getroffen. Denn, ich frage Dich, wo haſt Du ſie uns vorſtellbar gemacht? Und doch muß der wahre concrete Begriff immer eine Vorſtellung als ſeine Vorausſetzung, als eine freilich unangemeſſene, aber eingrei-

fende Geſtalt haben, beſonders aber in dieſem Gebiete, wo es auf eine religiöſe Wahrheit ankommt. Ich meinerſeits werde mir daher angelegen ſein laſſen, zum Begriffe auch die Vorſtellung hinzuzufügen, um ihn dadurch nicht bloß vor dem philoſophiſchen, ſondern auch vor dem unmittelbaren Bewußtſein zu legitimiren. Ja, zu dem Begriffe bin ich durch die thätige Intuition, welche das erſte Princip des thätigen Denkens iſt, angelangt; und dann erſt hat mir die ſpeculative Dialektik ſeine Berechtigung nachgewieſen.

So bin ich von ſelbſt auf den dritten Theil meiner Rede gekommen, wo ich die Anſchaulichkeit der ſpeculativen Wahrheit geben wollte. Um hier zunächſt dem Einwande des Teleophanes vom Intermittiren des Bewußtſeins zu begegnen, ſo ſehe ich darin gar keine Schwierigkeit; und billige durchaus diejenigen Kirchenväter, welche dieſe Anſicht vertheidigten. Es iſt eine Halbheit, von einem vorläufigen Urtheil der Individuen zu ſprechen, bevor ein großes Gericht am Auferſtehungstage Statt haben werde: ein Widerſinn, die bloßen Seelen ohne Leiber an einen interimiſtiſchen Verwahrungsort zu bringen. Die Individualitätsbeſtimmungen und Bewußtſeinsformen, welche die verewigte Grundlage der beſonderen Perſönlichkeit bilden, tauchen vielmehr, wenn ihre Zeit gekommen iſt, in einem anderen Individuum, unter einem anderen Volke, auf einem anderen Planeten wieder auf, je nachdem ſie eigene Kraft haben, und die Verſchlingungen des ſich entwickelnden Weltgeiſtes es fordern. So liegen die Keime einer neuen Geſchichte ſowohl in dem Erdball überhaupt, als in den zur Unſterblichkeit berufenen Individuen deſſelben präformirt; und wenn etwa Mercur und Venus ſchon ausgebrannte Planeten mit vergangener Geſchichte ſind, ſo iſt wohl Mars, als der Erde am homogenſten, als der nächſt reife, der Schauplatz der auf die unſrige folgenden Weltgeſchichte. So verſtehe ich die neue Erde und den neuen Himmel des Evangeliums.

Eine Unſterblichkeit Aller kann ich nicht annehmen, ſo wenig als einige Pſeudohegelianer. Jeder erringt, wie Herakles, den Himmel des Geiſterreichs nur durch eigene Tugend: „Jedem nach ſeinen Werken.“ Nur wer in der Tiefe ſeines ſittlichen Selbſt eine Macht erſchaut, die er für ebenbürtig mit Dem erkennt, was ihm von Außen als gottbeſeelte Erſcheinung entgegentritt: nur Dem geht, zugleich mit ſeiner Geburt zum ewigen Leben, auch die Gewißheit dieſes Lebens auf. Sie haben im Feuer des abſoluten Geiſtes, durch freie ſittliche Gemeinſchaft mit ihm, gleichſam den Zeug, woraus ihr Ich beſteht, geſtählt und gehärtet. Haben ſie aber einmal den Himmel errungen, ſo kann er ihnen nicht wieder entriſſen werden. Denn die Vorausſetzung

des sittlich Gewordenen, welche aus einem früheren Leben uns zu Gute kommt (und das ist der wahre Sinn der opera supererogatoria), ist die Sprosse, um zu immer höherer Vollendung zu kommen. Der erste Ring des neuen Lebens greift in den letzten des früheren ein.

Die Auferstehung des Fleisches ist die Entwickelung jenes unzerstörbaren, ätherischen Keims des Geistes in einem neuen Leibe. Mag dann der Zwischenraum von einem Leben zum anderen noch so groß sein, — in der Ewigkeit schrumpft alles Ausgedehnte der Zeit in Einen Moment zusammen. Der bewußtlose Zwischenzustand bis zum Eintritt in ein neues Leben läßt sich nicht nach dem Maße der Zeit beurtheilen. Denn durch das Bewußtsein allein entsteht die Succession der Zeitmomente fürs Individuum, und nur dem Lebenden dauert die Zeit. Wenn diese Sätze mit der christlichen Auferstehungslehre nicht concordiren, und die Frommen mich deßhalb einen Ketzer nennen, so kann ich mir freilich nicht helfen, um so weniger als mir, meines Conservatismus wegen, auch an den Pforten der entgegengesetzten Seite, die alle Fortdauer des Individuums läugnet, nicht geöffnet würde.

Wenn Du mich sodann, bester Teleophanes, fragst, worin ich mich von Deinem Standpunkt unterscheide, da Du ja auch einer solchen Seelenwanderung der Individuen gar nicht abhold bist, so erwiedere ich, daß es doch ein großer Unterschied ist, ob bloß die Gedanken wandern von Einer Seele zur anderen, oder die vergeistigten, in die Persönlichkeit erhobenen Individualitätsbestimmungen selbst. Wo bleibt, fragst Du, die Identität des Selbstbewußtseins? Ich bin überzeugt, wenn der Geist der Menschen erst seine Aufmerksamkeit auf die dunkelen Erinnerungen eines vergangenen Lebens richten wollte, sie würden allmälig wieder am Horizont seines Bewußtseins auftauchen, und ihm das Geheimniß solcher Reminiscenzen, von dem Euer Dichter singt, erschlossen werden. Aber mögen dieselben zunächst auch selten sein, so liegt davon der Grund darin, daß die aus einem früheren Leben herübergeretteten geistigen Bestimmungen noch nicht die Intensität erlangt haben, sich im neuen wiederzuerkennen. Je mehr diese Intensität wächst, desto größer ist auch die Wahrscheinlichkeit der Wieder-Erinnerung und der Identität des Bewußtseins, bis, mit der Vollendung des Individuums, die volle Erinnerung, das totale Bewußtsein im Reigen der Seligen, erblüht. Dieser Kreislauf des Geistes ist vollbracht, wenn in einer seiner Umgestaltungen sein Wille alle Resultate der früheren Stufen gezogen, und die ganze Möglichkeit der Person sich in den verschiedenen Phasen ihrer Entwickelung zur Wirklichkeit herausgeboren hat: d. h. sobald die Seele aus ihrem Leibe immer ätherischere, seelenhaftere Keime entfaltet, und ihn zuletzt vollstän-

dig durchdrungen und verklärt hat. Dann hat die Seele aus keiner Verpuppung mehr ihn zu befreien. Damit fällt die Seelenwanderung fort; und es bleibt nur die letzte Palingeneſie beſtehen, durch welche dann auch, wie der Heilige Paulus ſagt, der letzte Feind, der Tod, überwunden iſt.

So unterſcheide ich mich ſchließlich auch in der Eschatologie von Teleophanes, der mir dem unendlichen Progreſſe einen größeren Platz angewieſen zu haben ſcheint, als mit den Principien der Philoſophie verträglich iſt. Freilich nimmſt Du eine Vollendung der weltgeſchichtlichen Entwickelung — wenn auch nur als einer einmaligen, auf dieſer Erde — an; das Menſchengeſchlecht ſoll einmal ſein Ziel erreichen. Das Individuum aber nie! Oder, nach dem, was Du vorhin ſagteſt: Es erreicht ſein Ziel nur in der kurzen Dauer des Erdenlebens; es entſtehen aber ſtets neue Individuen, welche immer wieder im Streben begriffen ſind, wenn auch ihr Ausgangspunkt ein höherer oder ſittlicherer iſt. Dieſer Lehre zufolge, iſt zwar nicht das einzelne Individuum (denn das ſtirbt), wohl aber die Individualität ſelbſt ewig zu tantaliſcher Qual verdammt. Das kommt daher, weil Du das Abſolute nur im Allgemeinen ſiehſt: im Einzelnen immer nur Endlichkeit. Hier muß ich mich denn auch der bibliſchen Lehre anſchließen, und zur Vollendung des Menſchengeſchlechts noch die Vollendung des Individuums im abſoluten Geiſterreiche hinzufügen.

Ich ſtelle mir die Sache alſo vor. Denn nachdem der ſpeculative Begriff die Fortdauer der Perſon erwieſen, muß die myſtiſche Intuition die Vorſtellung derſelben liefern. Teleophanes kommt hier nun wohl bis zur Extraduction der Geſchichte; in ihren Poſtſcenien bringt er den objectiven Geiſt zur Vollendung. Aber wo bleibt die Welt des abſoluten Geiſtes? Wenn ich die Individualität nur von Leben zu Leben fortgehen ließe, wie Einer der Freunde anfänglich von Stern zu Stern wandern wollte, ſo würde ſie immer transſcendent, unbefriedigt und ſehnſuchtsvoll bleiben. Da aber ſchon die Indier als die höchſte Seligkeit anſehen, der furchtbaren Veränderung der Seelenwanderung im Tode zu entgehen: wie viel mehr muß ich die Seelenwanderung nicht für das Höchſte, ſondern den Cyklus der Wandelungen für einen abzuſchließenden halten, — freilich nicht, wie Platon will, nach dreitauſend Jahren; ſondern das hängt eben von der Thatkraft der Perſon ſelbſt ab, wie ſchnell oder langſam, durch wie viel oder wie wenig Wandelungen ihre Telergie zur Darſtellung kommen kann. Das Geiſterreich aber, in das ſie damit eingeht, kann ich mir, eben wegen des aufgehobenen Dualismus von Materie und Gedanken, auch nicht ohne leibliche Exiſtenz, wenn gleich als ätheriſche, dem Geiſte angemeſſene Materie

denken; und, da auch eine ſolche immer noch des Raums bedarf, ſo verſetze ich dieſen Chor der Seligen in den abſoluten Mittelpunkt des Univerſums, in die Central-Sonne, als den würdigſten Sitz dieſes Selbſtbewußtſeins der Totalität.

Von Chriſti Geſtalt behaupte ich nun, daß ſeine Perſon ſchon mit dem erſten Guſſe dieſe vollendete Telergie erreicht hat, und in Einem Leben von der Geburt zum Tode es errang, zur Rechten des Vaters ſitzen zu dürfen. Damit iſt er κατ' ἐξοχήν, wie Teleophanes und Euſebios ſehr gut ſagen, die Epiphanie der ewigen Perſönlichkeit: aber nur in der geſchichtlichen Entwickelung des Menſchengeſchlechts, — in dieſer Erſcheinung. Wenn aber in anderen Weltgeſchichten noch viele ſo ſich vergöttlichende Menſchen, deren wir nur Einen aufzuweiſen haben, erſtehen werden, bleibt er nicht auch da noch das Urbild?

Die Anderen, welche viele Prüfungen und Lebensſtationen durchmachen müſſen, bevor ſie in den Kreis der ſeligen Geiſter aufgenommen werden können, möchte ich als ſolche bezeichnen, die, als noch nicht zum Paradieſe reif, erſt durchs Fegefeuer hindurch müſſen; und ſo bin ich im Stande, dem Dogma meiner Kirche eine vernünftige Bedeutung abzugewinnen. Denn ſie ſind allerdings in einem Läuterungs-Proceſſe begriffen. Der Nebel, der vorhin den ſonſt ſo klaren Blick des Thanatokrates noch für dieſen Punkt verdunkelte, iſt auf dieſe Weiſe gefallen; und er wird jetzt die noch nicht dem Abſoluten ankryſtalliſirten Individuen nicht mehr der Vernichtung Preis zu geben brauchen.

Die endlich gar nicht zu einer Reſultante, zu einem geiſtigen Producte kommen können, ſie ſind, bibliſch geſprochen, in die Hölle der Vernichtung geworfen, und durch das Feuer der Vergeſſenheit aufgezehrt: ihre Seelen gehen vollſtändig unter, wie dieß auch ſchon die Vorſtellungsweiſe einiger der älteſten Kirchenväter war. Iſt dieß die Conſtituirung einer Ariſtokratie auch in jenen Sphären, ſo iſt es die auch auf Erden einzig wünſchenswerthe, — die Ariſtokratie des Verdienſtes; und die werdet Ihr auch in einer vollkommen demokratiſchen Geſellſchaft nicht austilgen wollen.

Viele Freunde. Gewiß nicht!

Der öſtliche Freund des Teleophanes. Belohnung und Strafe nehme ich alſo nicht als dem Leben äußerlich, wie in der Religion, an; ſondern ich ſtimme ganz dem Teleophanes bei, daß der Zuſtand jedes Individuums deſſen eigene Thaten — freilich, ſetze ich hinzu, auch noch nach dem Tode — zur Quelle hat, und deren natürliche Folge iſt.

Die wahre Epiphanie der ewigen Perſönlichkeit nicht mehr im Anſich als das alleinige Selbſtbewußtſein des Alls, noch bloß in der Erſcheinung des Sohnes, ſondern die Epiphanie des Gei-

ſtes im Chor der Seligen iſt nun, daß die vollendeten Individuen in das Selbſtbewußtſein der Totalität gewißermaßen aufgelöſt ſind, ihre Gedanken die des Abſoluten, die des Abſoluten die ihrigen ſind; ſo jedoch, daß, während das Abſolute ſelbſt die einſchließende Totalität aller Individualitäts-Beſtimmungen und Gedanken-Allgemeinheiten iſt, die Seligen ſich, als Momente des Abſoluten, darin nur theilen, — eben den verheißenen Erbantheil an den Schätzen des Abſoluten erhalten:

Aus dem Kelche dieſes Geiſterreiches
Schäumt ihm ſeine Unendlichkeit.

Womit ich jedoch nicht unterſchreibe, was Euer Meiſter bei dieſen Worten am Schluß ſeiner Phänomenologie zu meinen ſcheint, indem er die „begriffene Geſchichte die Schädelſtätte des abſoluten Geiſtes" nennt. Denn wie könnte das Abſolute dem Tode und der Einſamkeit entriſſen werden, wenn es nur von einem Todtenfeld vernichteter Geiſter umgeben wäre? was der Fall ſein würde, wenn wir jene Worte auf die Völkergeiſter bezögen. Vielmehr müſſen ſie von den ſeligen Individuen gelten, die ohne Unterſchied der Völker werden um den Thron des Abſoluten verſammelt ſein; — Individuen, von denen aber weder Du, mein Teleophanes, noch Dein Meiſter, beim Probleme der Seelenunſterblichkeit, etwas wiſſen wollt.

Ich habe meine Rede beendet. Du aber, theuerer und hochgeehrteſter Freund, wollteſt zwar das ganze Problem löſen, haſt es jedoch nur aufgelöſt. Ich glaube es aber in meinen kritiſchen Betrachtungen zunächſt freilich nur formell und negativ erlöſt, d. h. den immanenten Mangel Deines Standpunkts und die Möglichkeit ſeiner Fortbildung nachgewieſen zu haben. Sodann aber hoffe ich, es ſei mir auch gelungen, die Erfüllung deſſelben, die Verwirklichung jener Möglichkeit, die inhaltige und thatſächliche Erlöſung, die Durch- und Ausführung des zuerſt nur Eingeführten in dem poſitiven Theile meiner Rede wenigſtens im Keime gegeben zu haben. Wer Augen hat zu ſehen, wird aus dieſen Andeutungen ſchon das Ganze in ſeiner vollen Pracht ſich vor Augen führen können. Möge es Jedem unter Euch ſo klar und deutlich vor der Seele ſtehen, wie mir! Zu dem Ende ſchließe ich mit dem Anfangsrufe: Veni, creator spiritus!

Teleophanes. Ich folge dem Rufe des Geiſtes, den Du, mein edler Freund, am Beginne und am Schluſſe Deiner ſo gehaltvollen Rede an uns ergehen ließeſt. Ich erzittere nicht, wie Fauſt, bei ſeinem Erſcheinen, und fürchte nicht, mit der zermalmenden Antwort heimgeſchickt zu werden:

Du gleichst dem Geist, den Du begreifst,
Nicht mir. —

Dem absoluten Spiritualismus, den Du aufstellst und in dessen innerste Tiefen Du durch eine mystische Intuition verzückt sein willst, huldige ich schon seit lange, und meine, er sei ein Erbtheil nicht nur Deiner Slavischen Philosophie der That, sondern auch unserer Germanischen, obgleich ich nicht läugnen will, daß der Meister mit dem absoluten Idealismus, den er in einer seiner Jugendschriften proclamirte, den Schein nicht mied, mehr auf die Eine Seite sich zu stellen und einen Gegensatz zum absoluten Realismus zu bilden. Du wirst aber Deinerseits anerkennen müssen, daß auch dieser Gegensätze Verknüpfung in unseres Meisters reif gewordenen Lehren nicht nur enthalten, sondern sogar ausgesprochen ist. Die Philosophie des Geistes ist ja in unserem Systeme die dritte Wissenschaft, deren Gegenstand wir als die Einheit der logischen Idee und der Natur fassen. Sag' an, was thust Du Anderes? Schon in der Vorrede zur Phänomenologie heißt es: „Von den Trebern sich wegwendend, daß er im Argen liegt, bekennend, und darauf schmähend, verlangt der selbstbewußte Geist nun von der Philosophie nicht sowohl das Wissen dessen, was er ist, als zur Herstellung jener Substantialität und der Gediegenheit des Seins erst wieder durch sie zu gelangen." Und bald darauf: „Daß die Substanz wesentlich Subject ist, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als Geist ausspricht, — der erhabenste Begriff, der der neueren Zeit angehört." Liegt in allem diesem nicht das Grundprincip Deines Spiritualismus klar und offen da? und sollten wir es nur falsch oder unvollständig angewendet haben?

Ueber diese metaphysische Grundlage möchte ich mich also zunächst mit Dir verständigen. Denn so lange wir noch in den Principien streiten (und das thust Du, indem Du meine Lehre nicht als Spiritualismus gelten lassen willst), können wir zu keinem gedeihlichen Resultate gelangen. Sodann werde ich, diese Principien auf die von mir entwickelten Lehren, namentlich auf die, welche uns heute beschäftigt, anwendend, den drei Theilen Deiner Rede drei Theile der meinigen ganz parallel laufen lassen, indem ich erstens, mich auf die Vergangenheit beziehend, über die Vorstellungsweise des Christenthums einige Worte werde zu sagen haben. Zweitens, zur Gegenwart steigend, will ich eine vollständige Beantwortung Deiner Klagschrift, so wie die Widerlegung Deiner positiven Behauptungen auf dialektisch-speculativem Wege liefern. Woran ich endlich drittens auch meine anschauende Erkenntniß über die zukünftigen Schicksale der Menschheit knüpfen möchte, um den Schleier zu lüften, der die Geheim-

niſſe des Ausgangs der Weltgeſchichte verdeckt, und in dieſen ihren Poſtſcenien das wahre Reich des ſeligen Chors zu entdecken, das auch Du uns verhießeſt. Ehe ich mich aber mit Dir auseinander zu ſetzen beginne, muß ich noch gegen Lyas bemerken, daß nicht Thanatokrates, ſondern Du erſt mein totaler Gegner biſt, dem Jener nur als Vorläufer diente.

Was nun vor Allem die metaphyſiſche Grundlage unſerer Anſichten betrifft, ſo läugne ich zuerſt aufs beſtimmteſte, das Allgemeine einſeitig auf Koſten des Beſonderen oder Einzelnen hervorgehoben zu haben. Ich behaupte freilich, daß von dieſen zwei ſchon dem Oregomenos gegenüber charakteriſirten Factoren, welche den Begriff des Geiſtes bilden, das Allgemeine der bleibende, unveränderliche, das Einzelne der veränderliche, ſtets wechſelnde iſt. Dieſer verſchiedene Charakter beider Factoren liegt in der Natur der Sache. Darum iſt aber der Eine nicht minder nothwendig, als der andere. Das logiſch Ideelle erſcheint ſtets als Daſſelbige in den unterſchiedenen Formen der Natur. Diejenige Verklärung der Materie, des Einzelnen durch den allgemeinen Gedanken, in welcher dieſer ſich, ohne ſeine Allgemeinheit zu verlieren, ewig mit Bewußtſein realiſirt, nennen wir den Geiſt. Der Geiſt, als das im Kampfe ſeiner Momente allein wahrhaft Seiende, iſt alſo weder eine abſtracte Allgemeinheit, noch eine concrete Einzelnheit, ſondern, als dieſer die Wirklichkeit durchdringende Hauch, die volle Identität dieſer beiden Seiten, wenn er von ſich ſelber ſagt:

In Lebensfluthen, im Thatenſturm
Wall' ich auf und ab,
Wehe hin und her!
Geburt und Grab,
Ein ewiges Meer,
Ein wechſelnd Weben,
Ein glühend Leben,
So ſchaff' ich am ſauſenden Webſtuhl der Zeit,
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid.

In dieſen Worten des Dichters finde ich meine Lehre von der Natur des Geiſtes vollſtändig ausgedrückt.

Freilich haſt auch Du in Deiner Rede geſagt, daß das ganze Univerſum eben der Leib des Abſoluten ſei; ſo daß Du alſo im totalen Geiſte Einzelnes und Allgemeines, Reelles und Ideelles, Leib und Seele erſt recht in abſolute Einheit geſetzt hätteſt. Du ſtellſt dann aber ferner auf: Wie beim einzelnen Menſchen Ein Theil, z. B. der Finger oder das Herz, nicht das Ganze erkennen könne, ſo könne auch das abſolute Selbſtbewußtſein der Totalität weder in einem einzelnen Menſchen noch in der Menſchheit überhaupt ſubſiſtiren. Da Dir zufolge jedoch die

höchſte Identität nicht eine bloße Thätigkeit ſein ſoll, ſo mußt Du Dich für die Thätigkeit des abſoluten Selbſtbewußtſeins nach einem anderen Subſtrate umſehen. Wenn nun für den einzelnen Menſchen das Subſtrat der das Ganze erkennenden Vernunft das Gehirn iſt: ſo ſehe ich das sensorium der abſoluten Totalität nicht, wie Newton, im Raume, ſondern eben in der Menſchheit. Du aber, indem Du das Subſtrat des abſoluten Selbſtbewußtſeins in einem uns unbekannten Theile des materiellen Univerſums ſetzt, biſt den Principien des ächten Spiritualismus untreu geworden. Denn nachdem Du den abſoluten Geiſt nicht ohne Materiatur haſt denken, alſo mitten in die Wirklichkeit hineinverſetzen wollen, kannſt Du ihn hinterher mit keinem Mikroskop entdecken, ſondern ſein Subſtrat nur in einer unaufgefundenen Central-Sonne ahnen, ohne wirklich zu begreifen: als Geſchöpfe Deiner Phantaſie eine ideale Reihe von Weltgeſchichten, ich weiß zwar nicht, ob auch gleichzeitig oder nur ſucceſſiv, unſerer erſtaunten Einbildungskraft vorführen, ohne ſie unſerer Vernunft in der Realität apodiktiſch darzulegen: endlich ein Land der Seligen, von abgeſchiedenen Individuen bevölkert, hypothetiſch annehmen, von welchem uns keine poſitive Kunde wird, und zu dem uns der Zutritt materiell verſagt iſt. So lange Deine myſtiſche Intuition die Realität aller dieſer Dinge nur hinzudenkt, ohne ihr Sein aufzuweiſen, erlaube, daß ich ihre Exiſtenz bezweifle. Gerade wo Ihr am meiſten auf die Anſchauung pocht, läßt ſie Euch am ärgſten im Stich. In der Philoſophie bin ich poſitiv, freilich in einem anderen Sinne, als der Germaniſche Poſitivismus Schellings oder der Galliſche Comte's. Im Gebiete des materiellen Seins nehme ich nur an, was ſich mir durch das Zeugniß der entſprechenden Erkenntniß, alſo hier durch Wahrnehmung, rechtfertigt. So hinkt Dein Spiritualismus, weil das Eine ſeiner Beine nicht aufzufinden iſt, das andere aber damit auch ſeinen Halt verloren hat.

Der öſtliche Freund des Teleophanes. Das Selbſtbewußtſein der Totalität und der Chor der Seligen ſind nothwendige Poſtulate, in der ſchon vorhin von mir angegebenen Bedeutung des Worts.

Teleophanes. Da haben wir's: ein Poſtulat, und doch kein Poſtulat; kein moraliſches, aber ein juriſtiſches Poſtulat, — ein ſpeculativ erkanntes Recht, alſo ein Denkpoſtulat. Ich verſtehe. Damit iſt eben der Spiritualismus in Idealismus umgeſchlagen. Ich aber will das Abſolute, da es mir nicht, wie bei Dir und Kant, eine bloße — gleichviel, ob erkannte oder unerkannte — Idee iſt, allen Ernſtes in den Contert der Erfahrung antreffen. Denn ſoll dieſes Central-Bewußtſein, dieſer Geiſt, dem, nach Platons ſchönen Worten, Seele und Leib ewig in Eins zu-

ſammengewachſen ſind, dieſer Chor der Seligen die Materialität an ſich haben, ſo muß dieſelbe eine wirkliche, nicht eine eingebildete, ferne, etwa ätheriſche, ſubtile ſein. In der chriſtlich-Germaniſchen Welt iſt das Wort Fleiſch geworden, nicht Aether, — dieſes auch in der Anſchauung der Phyſiker noch übrig gebliebene Jenſeits. So geſtaltet ſich in Deiner Auffaſſung die Perſönlichkeit des Alls zu einer jenſeitigen Unwirklichkeit, eben zu jener abſtracten Allgemeinheit, die Du mir vorwirfſt, in die aber Du vielmehr verfällſt, indem Du den eigentlichen Sitz Deines abſoluten Selbſtbewußtſeins und ſeines ſeligen Gefolges in das Land Deiner Subjectivität, ins weiche Element der Allgemeinheit Deines Denkens und Poſtulirens, — kurz, in die Zukunft Deiner hoffenden Sehnſucht verlegſt.

Dieſe Sünde der überwiegenden Subjectivität iſt zu groß, als daß Deine Slaviſche Philoſophie der That ſie ſich hätte ſollen zu Schulden kommen laſſen. Es ſcheint alſo in Wahrheit noch gar keine Noth da zu ſein, die Germaniſche Philoſophie durch eine Slaviſche zu erſetzen. Und ob dann auch im Politiſchen (Beides ſcheint mir unzertrennlich) die Germaniſch-Europäiſche Bildung einem Slaviſchen Siege erliegen werde, ich weiß es nicht: ſo viel aber weiß ich, daß durch dieſen Sieg auch Eure Bildung dem Sarmatiſchen Despotismus zum Opfer fallen würde. Denn an die Stelle der Germanen und Hermanne würden Speer- und Knutenmänner kommen, Europa ganz in Barbarei verſinken, und nur noch das Sternen-Banner America's am Himmel der Civiliſation der Erde glänzen. Ich ſtimme Euch daher keineswegs bei, wenn Ihr einen ſolchen Sieg, und noch dazu bloß aus dem Grunde herbeiwünſcht, um Euch an den Germanen zu rächen, deren Volk wahrlich an Eurem Unglück keine Schuld hat, wenn auch ſeine Fürſten und Profeſſoren Euch mehrfach getheilt haben. Euer Glück aber von der Erde hinweg in der Centralſonne oder auf einem der neu entdeckten Planeten zu ſuchen (denn die alten kennen wir genug, um zu wiſſen, daß ſie nicht bewohnt ſein können), iſt ein ſchlechtes Surrogat, wodurch Ihr Euch durch Eure Prieſter von dem wahren Pfade habet abbringen laſſen, um in contemplativer Unthätigkeit zu verkommen, ſtatt daß Ihr bisher allerdings ein Volk energiſchſter That geweſen ſeid. Dein Spiritualismus der That, eine, um mit dem Dichter zu reden, oberhalb ſchöne Jungfrau, endet alſo, wie die Lehre aller Pſeudo-Hegelianer, in den häßlichen Fiſchſchwanz der Glaubensphiloſophie; und das iſt die erſte Namenstaufe, die Dir, und zwar mit mehr Recht, als mir, kann vorgeworfen werden.

Aber nicht nur dem Spiritualismus, ſondern der Philoſophie überhaupt biſt Du abtrünnig geworden, indem

Du durch die von Dir behauptete Unerkennbarkeit des absoluten Selbstbewußtseins das Edelste im Universum, den Kopf dieses totalen Organismus, wie der Vogel Strauß, versteckst: mit einem Worte die Vernunft, wie Schelling thut, castrirst. Dann haben alle Kategorien der Logik keinen objectiven Werth mehr, und folglich auch Dein Spiritualismus nicht, der auf ihrer Grundlage erbaut ist. Fällt das Begreifen des Absoluten fort, so auch die Philosophie; denn mit ihm allein hat sie es zu thun. Mit unbekannten Größen operirt sie bekanntlich nicht. Ganz ehrlich stellt der Dir in mancher Beziehung nahe stehende jüngere Fichte „die Unanschaubarkeit und Unvorstellbarkeit aller göttlichen Eigenschaften und Thätigkeiten" an die Spitze seiner Theologie, ist damit aber allerdings nicht nur aus der Philosophie überhaupt, sondern sogar aus seinem eigenen Systeme glücklich heraus, welches die Anschauung als die höchste Vollendung des Erkennens forderte.

Nur in meiner Auffassung ist der Geist die Identität von Seele und Leib, die Verknüpfung des Ideellen und Materiellen, — des Allgemeinen und Einzelnen. In den Genie's, in den Heroen der Menschheit, in den Bildsäulen eines Phidias, in den Madonnen Raphaels, in Mozarts ewigen Zaubertönen, in Channings begeisterten Kanzelreden, wenn seinen Lippen die Geheimnisse der Gottheit in der Tiefe seiner Lehren entfließen, — da spricht sich der materialisirte, der wirkliche Geist aus. Die von den bisherigen Philosophen nur als das Negative behandelte Materie schiebe ich somit nicht bloß auf die Seite, sondern gebe ihr, als dem Einen Momente der Wahrheit, gleiche Berechtigung mit dem anderen, der Allgemeinheit, der Idee, um durch die innige Verschmelzung Beider die Totalität des Geistes herzustellen. Diese Rehabilitation des Fleisches ist dessen Auferstehung im Geiste. Dir aber wird das natürliche Universum, so wie der wirkliche Mensch, nur zu einem zu Ueberspringenden, Negativen, da weder das lebendige Individuum seine wahre Seele, sein adäquates Bewußtsein in seinem unmittelbaren natürlichen, sondern nur in einem auferstandenen ätherischen Leibe: noch Dein großes Selbstbewußtsein der Totalität seine wahre Offenbarung in den wirklichen Individuen und den materiellen Existenzen dieser sichtbaren Welt haben soll. Der Zwiespalt zwischen Idealismus und Realismus, den eigentlich schon Physiokrates und Ideologos gleich anfänglich viel mehr ausglichen, als wuchern ließen, imponirt Dir offenbar zu sehr. Du kannst von demselben nicht loskommen, im Augenblicke, wo Du durch Deinen Spiritualismus hoch über denselben zu stehen glaubst. Denn Du machst viel zu viel Aufhebens von der Trennung des Seins und Denkens. Du steckst zu tief in diesem Krebsschaden der An-

ſchauungsweiſe des mittelaltrigen Chriſtenthums von einem Dieſſeits und Jenſeits, als daß Du zu dem wahren ſpeculativen Gedanken Dich erheben könnteſt, das Allgemeine nur im Einzelnen, und in dieſer Verknüpfung das wahrhaft Wirkliche zu ſehen. Die ſittliche That, das Leben in der Kunſtanſchauung beim Aufführen eines klaſſiſchen Stücks, die Andacht des Frommen, das iſt der Genuß und das wirkliche Sein in der ewigen Schönheit und Wahrheit ſelbſt.

Ich halte Dir hier den Satz des Ariſtoteles entgegen, mit dem Du mich heute durchaus brouilliren willſt, daß das Denken und ſein Coelement, das Sein, coincidiren. Du biſt zwar auch ſo billig, in unſerer Philoſophie dieſen Kanon, ohne den es in der That keine Philoſophie giebt, wiederzufinden. Aber dieſe Identität ſollen wir mehr in Form des Denkens faſſen. Wiederum gerade Dein Fehler! Denn wenn derſelbe Denker ſagt, das Einzelne ſei ſubſtantieller, als das Allgemeine, was ein Uebergewicht des Seins in ſich ſchlöſſe, ſo wollen wir Beide, unſeren Principien als Spiritualiſten gemäß, wohl die Abſolutheit in der vollſtändigen Durchdringung des Allgemeinen und Einzelnen: ich dieſelbe aber in dieſem und dieſem wirklichen Einzelnen; Du vielmehr in nicht aufweisbaren Individuen, alſo in nicht-dieſen Dieſen, oder in einem abſolut Dieſen, in einem abſoluten Eins, das Du mir noch weniger zeigen, ſondern höchſtens denken und poſtuliren kannſt. Ich ſehe, fühle, höre ſtets den ſeienden Gott in den Thaten der Weltgeſchichte, in den Producten der Kunſt und Wiſſenſchaft. Ueberwöge alſo bei Einem von uns das Sein oder die Einzelnheit, ſo wäre ich Derjenige. Dir iſt umgekehrt das Abſolute, ſeinem eigenen Weſen nach, nur hinter allen dieſen Erſcheinungen, wenn Du es auch in dieſes All, als in die Summe der Erſcheinungen, eingehen läßeſt. Jener ſein ſollende Kern, jene ſich ſelbſt außerhalb der wirklichen Einzelnen wiſſende Totalität iſt aber eine hohle Nuß; ſie hat nicht Kern, nur Schaale. So überwiegt in der That bei Dir allein, und nicht bei mir, das ideell Allgemeine im nichts begreifenden Greifen Deiner myſtiſchen Anſchauung. So nennſt Du das Abſolute auch ein Paar Mal das „abſolute Subject," ſtatt: abſolutes Subject-Object zu ſagen. Jenen Schein des überwiegenden Seins, den man in meinen Anſichten finden könnte, hebe ich aber durch die von mir behauptete Sterblichkeit der Individuen wieder auf, und gebe damit jedem Momente der Totalität, ſowohl dem Einzelnen, als dem Allgemeinen, die aus ihrem bereits am Anfang angegebenen Begriffe nothwendig fließende Stellung.

Aus demſelben Mißverſtand meiner Anſichten ſtammen, als Corollarien, noch einige mir von Dir gemachte Vorwürfe. Wie Einzelnheit und Allgemeinheit, ſo ſoll ich auch den Geiſt und

die Natur, den endlichen und den unendlichen Geiſt, Individualität und Perſönlichkeit in ein bloß antithetiſches Verhältniß gebracht haben, ſtatt daß ich überall die ſpeculative dreigliedrige Eintheilung hätte beibehalten ſollen. Keiner dieſer Einwände hält aber Stich.

Wie kannſt Du erſtens mir vorwerfen, daß ich den Geiſt der Natur entgegenſtelle, der ich vielmehr bis in die Kataſtrophen der Natur die Spuren des Geiſtes verfolge, und die Seele der immanenten Entwickelung der Weltgeſchichte — ihre leitenden Gedanken — zum intellectuellen Urheber der materiellen Erd-Revolution mache? Wenn das nicht Geiſt, Einheit von Leib und Seele, logiſcher Idee und Natur iſt, ſo weiß ich nicht, was Du noch ſo nennen willſt. Den abſoluten Geiſt erblicke ich dann ferner nur in natürlicher Geſtalt, nicht jenſeits der Natur. Nicht bloß in Einem Menſchen iſt mir das Abſolute bis zur Natürlichkeit eines an dieſes Tageslicht gebornen durchgedrungen, wie Noemon die chriſtliche Vorſtellung ausdrückt, ſondern in einem jeden Menſchen ſehe ich dieß Fleiſchwerden des Logos ſich wiederholen. So iſt abermals nicht mir der Geiſt der Antitheſe zur Natur, ſondern ich kann dieſe Stellung nur der logiſchen Idee anweiſen, d. h. dem allgemeinen Gedanken der Totalität, der unter die Formen der Einheit, der Identität u. ſ. w. gefaßt wird. Dieſer iſt zwar das Höchſte, aber als ein nicht Reales, ſondern nur Ideales, das der Natur gegenüberſteht, welche umgekehrt der Realität genießt, aber damit der Zerſplitterung ausgeſetzt iſt. Im Geiſte iſt dieſe ideelle Totalität und Identität, die Seele der Welt, Eins mit der Natur, dem Leibe der Welt; und dieſe geiſtige, durch alle Individuen ausgeſpannte und in ihnen ſich wiſſende Weſenheit iſt mir erſt das Dritte, während bei Dir der Geiſt eben zu jener unfaßbaren Totalität herunterſinkt, welche nur real ſein ſoll, es alſo nicht iſt, und ſomit nur der Natur gegenüberſteht.

Der öſtliche Freund des Teleophanes. Das iſt gerade Dein πρῶτον ψεῦδος, immer nur dem endlichen Geiſt Realität zuzuſchreiben, und den abſoluten ganz in ihn hineinzupacken. Den endlichen Geiſt beſchreibſt Du recht gut, ſowohl als ſubjectiven, pſychologiſchen Geiſt, wie auch als objectiven Volksgeiſt. Aber die unentreißbare Zuverſicht zur Realität des unendlichen, des abſoluten Geiſtes iſt Dir entſchlüpft, weil Du, dem zweiten von Dir angegebenen Corollarium zufolge, eben nur den Dualismus des endlichen oder ſubjectiven, und des unendlichen oder objectiven Geiſtes aufſtellſt.

Teleophanes. Auch dieſer Pfeil, verehrter Freund, traf Dir fehl. Denn einmal iſt es höchſt auffallend, daß Derjenige, dem das Verſtändniß des abſoluten Selbſtbewußtſeins mangelt,

die Annahme der Realität des abſoluten Geiſtes Demjenigen abſpricht, welcher dieſes Verſtändniß zu beſitzen behauptet.

Ferner biſt Du es wieder, der die Einheit des ſubjectiven und objectiven Geiſtes im abſoluten Geiſte eben nie erreichen kann. Denn ob Du zwar den abſoluten Geiſt als die Einſchließlichkeit aller Individualitäts-Beſtimmtheiten, aller Temperamente, Racen und Nationalitäten ſetzeſt, ſo wird doch hier von Dir das Moment des objectiven Geiſtes nur überſprungen, indem Du es mit dem Ausgang der Weltgeſchichte ſich abſtumpfen und das Individuum, ſeinem natürlichen, ſeinem nationalen Boden entriſſen, in anderen Weltgeſchichten weiter ſpielen läßt, bis Du es zuletzt, ohne die Vermittelung irgend einer Inſtitution des objectiven Geiſtes, in den Chor der ſeligen Geiſter, wie eine Perle an die Schnur, einreiheſt. Denn durch mehrere Völker hindurchgelaufen, kann es keinem beſtimmten mehr angehören, wenn Du auch meinſt, dieſelben noch als Momente des Abſoluten erhalten zu können. Daß dieß aber nicht Deine wahre Meinung iſt, kommt deutlich zum Vorſchein da, wo Du, den Schluß der Phänomenologie unſeres Meiſters tadelnd, die Völker (τὰ ἔθνη), gerade als wären es Heiden (gentiles), — ich weiß nicht, ob in der allgemeinen Kirche, die Chriſti Leib ſein ſoll, — vernichten willſt, um kosmopolitiſch nur die Individuen um den erſt dadurch vereinſamten Thron des Abſoluten zu verſammeln.

Ich dagegen ſehe den abſoluten Geiſt darin, daß die ſittliche Inſtitution, die Nationalität, die Idee der Menſchheit ſich im Individuum verkörpert, ausbildet: und dieſes, alle Individualitäts-Beſtimmungen des objectiven Geiſtes, — ſeines objectiven Geiſtes in ſich aufnehmend und wahrhaft einſchließend, mitten in der Beſonderheit, nicht jenſeits derſelben, ſich ſeiner Allgemeinheit, als des Geiſtes überhaupt, bewußt wird, und dieſelbe durch ſeine Thaten ausführt. Der Einzelne hat eben die Kraft, auf ſeinem Boden, innerhalb ſeiner Nationalität, wie Antäus, wenn er an die Bruſt ſeiner mütterlichen Erde zurückſinkt, dieſe Beſtimmtheit als eine ideelle zu ſetzen, und in ſeiner Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft, ungeachtet ihrer nationalen Färbung, den ſchlechthin abſoluten Geiſt in ſich zu gebären und außer ſich darzuſtellen. Namentlich im erreichten Ziel der Weltgeſchichte werden alle Völker als Eine Familie in ihren Individuen die Harmoniſirung aller individuellen und nationalen Beſtimmtheiten, ungeachtet des Beſtehen-Bleibens derſelben, vollbringen: und erſt ſo im abſoluten Geiſt alle hiſtoriſchen Nationalitäten, alle Racen und Temperamente, kurz alle Individualitäts-Beſtimmtheiten in Eins zuſammen klingen.

Wer aber, wie Du, die erkennbaren Subjecte und das un-

erkennbare Selbſtbewußtſein des Abſoluten auseinander hält, der geräth in die ſchlechte Antitheſe des endlichen und des unendlichen Geiſtes, in der ich wahrlich nicht befangen bleibe. Der abſolute Geiſt *ſoll* zwar auch nach Dir nicht neben und außer den endlichen Geiſtern ſein; aber er iſt es in der That, da ſein Selbſtbewußtſein außer uns fällt. Du kommſt auf dieſe Weiſe nicht weiter, als der öfter von mir angeführte Nachbar der Sarmaten, der, die Länder bewohnend, die einſt Deine Könige beſeſſen, Dir auch ſcheint nachſtreben zu wollen, und fürs Abſolute es nur zum Prädicate der Ungleichheit gegen die endlichen Geiſter bringt. „Dem erſcheinenden Geiſte," ſagt er, „kommt wohl die Abſolutheit zu, weil er Geiſt iſt; der abſolute Geiſt iſt aber ſchlechthin nur Gott, als das abſolute, perſönliche Weſen, welches durch *dieſe* Abſolutheit, als die Einzigkeit ſeiner unerſchaffenen, ungewordenen, ewig ſich gleichen, das All raum- und zeitlos durchathmenden Individualität, allen endlichen, gewordenen, geſchichtlichen und beſchränkt individuellen Geiſtern ungleich iſt." Als ob es zwei Abſolutheiten gäbe, — die Eine im Abſoluten, die andere in den relativen Exiſtenzen! Als ob die geiſtige Welt ſo zerſplittert und die Vielheit der Geiſter vom abſoluten Geiſte, den Malebranche mit Recht ihren Ort nennt, wahrhaft getrennt wäre!

Für Dich, nicht für mich, iſt *endlich* auch *der abſolute Geiſt nur der objective*. Denn Du ſchließt ihn aus Deiner Subjectivität aus, während ich ihn in die meinige aufnehme. Den objectiven Geiſt machſt Du aber fälſchlich zum allgemeinen, während er der *beſondere* ſein müßte. *Meine Eintheilung iſt dreigliedrig, die Deinige zweigliedrig.* Dir iſt das Verhältniß der ſeligen Geiſter zum abſoluten Selbſtbewußtſein kein Schluß, ſondern nur ein *Urtheil* (E=A), ein unmittelbares Verhältniß der Momente zur Totalität, weil Du die Vermittelung, den beſonderen Geiſt (B), eben nur eliminirſt. Indem ich aber die Vollendung des Individuums, welche die Verwirklichung des Allgemeinen in ihm iſt, durch die beſonderen Inſtitutionen der objectiven Volksgeiſter vermitteln laſſe, ſo komme ich erſt zum *wahrhaften Schluſſe des Geiſtes*, und zwar zunächſt in der *erſten Figur* (E—B—A), worin der beſondere Geiſt eben den einzelnen mit dem allgemeinen zuſammenſchließt. Weil aber durch den Schlußſatz dieſer Figur das Individuum das Allgemeine geworden iſt (E=A), ſo wird es, als der terminus minor, durch ſeine Verknüpfung mit dem terminus major, die Mitte in der *zweiten Figur* (A—E—B); — der Schluß der Realität, während der erſte der des Begriffes war. Der individuelle Geiſt, indem in ihm der allgemeine ſowohl als der beſondere verwirklicht ſind, ſteht — auch mitten in der Beſonder-

heit seines Volkes — in der Absolutheit des Selbstbewußtseins der Totalität. Unter jedem Volke und zu jeder Zeit ist, wie schon Theologos in anderen Gesprächen ausführlich durchgefochten hat, der Einzelne durch die sittliche Energie seines Handelns fähig, die adäquate Darstellung des Absoluten zu sein. Indem aber im Schlußsatz dieser Figur A=B gesetzt ist, so ist endlich in der dritten Figur (B—A—E), im Schlusse des Geistes, wo Begriff und Realität zur höchsten Einheit gekommen sind, A die Mitte; und damit ist die von Deinem Spiritualismus geforderte Syntheſe erreicht. Die abstracten Gegensätze des endlichen subjectiven (E) und des objectiven besonderen Geistes (B), die Individualitätsbestimmungen der Einzelnen und ganzer Nationen sind, — als die in der concreten Allgemeinheit des absoluten Geistes eingeschlossenen Momente, worin er seinen Begriff auslegt, folglich ebenso gut concrete Besonderheit und concrete Einzelnheit ist, — eine an sich seiende, sich in sich wissende und sich aus sich bethätigende Totalität.

Bei dem dritten Vorwurf, welcher die Antitheſe der Individualität und Persönlichkeit betrifft, giebst Du selbst zu, daß er ungegründet ist, daß ich die trichotomische Eintheilung von Individualität, Subjectivität und Persönlichkeit, namentlich in meiner fünften, sechsten und siebenten Theſe, auch kenne. In der That beruht auf dieser Eintheilung die ganze Architektonik meiner Psychologie, die den Geist darstellt, wie er: 1) als Seele, durch die Natur zur individuellen Einzelnheit gestempelt ist; 2) als denkend, die Natur in die subjective Allgemeinheit erhebt; und 3) als handelnde Person, seine Allgemeinheit in der Einzelnheit der Natur ausprägt. Ich erfülle auch durch diese Sätze Deine Forderung: die Persönlichkeit als „das vom Ansich, als dem Natürlichen, durch das Fürsich oder das Bewußtsein, zum Aussich fortschreitende und sich selbst entwickelnde Thun des Geistes" zu fassen. Dir aber fällt gerade die ewige Persönlichkeit des Geistes wieder „zur bloßen Allgemeinheit und Subjectivität, als der ewigen Idee im Denken, herab." Denn das menschliche Individuum, die natürliche Individualität soll Dir zwar einmal zur Persönlichkeit werden, aber noch in einer „beschränkten" Form, also nicht als die wahre Person. Die lebende Persönlichkeit, als ein bloßer Theil gegen das Ganze gehalten, bildet, als seiend, mit ihren ausschließlichen Individualitäts-Bestimmungen einen unaufgelösten Gegensatz zur bloß gedachten, postulirten Einschließlichkeit der Individualitäts-Bestimmtheiten der wahren absoluten Persönlichkeit: während im Chor der Seligen beide Seiten des Gegensatzes — die Ausschließlichkeit des verklärten Individuums, als eines Moments, und die Einschließlichkeit der Totalität — innerhalb der Sphäre

des bloßen Gedachtseins, nicht des Seins, oder eines nur gemeinten Seins, fallen. Auf dieſe Weiſe bleibſt Du wiederum in der Antitheſe der beſchränkten Individualität und der unbeſchränkten Perſönlichkeit, auf welchem Schauplatz es auch immer ſei, befangen. Dir, nicht mir, ſtehen beide Seiten nur gegenüber.

Der öſtliche Freund des Teleophanes. Du verwechſelſt Ueber und Gegenüber, mein Beſter. Gleiches ſteht ſich gegenüber. Höheres ſteht darüber.

Teleophanes. Das, was über ein Anderes iſt, iſt ihm auch draußen, und damit eben gegenüber. Vom Dritten darf man daher nicht, ähnlich wie die Neuplatoniker (z. B. im „Ueberweſentlichen") thun, die Präpoſition über, ſondern muß, wenn man einmal auf ſolche Verhältniſſe ſich einlaſſen will, eher in gebrauchen. Am Beſten aber ſagt man: abſolute Einheit der Gegenſätze. Denn wenn zwar der abſolute Geiſt den individuellen durchdringen, dieſer aber nicht auch jenen, als einen über ihn erhabenen, erreichen ſoll, ſo bleibt eben der getadelte Gegenſatz zwiſchen der menſchlichen Individualität und der ewigen Perſönlichkeit beſtehen. Mir dagegen durchdringen ſich Individualität, Subjectivität und Perſönlichkeit gegenſeitig zur abſoluten Totalität, die im lebenden Individuum die Spitze des Seins erreicht, indem dieſes allein die Darſtellung ſowohl der äſthetiſch fühlenden, als der ſittlich handelnden und philoſophiſch denkenden Perſönlichkeit iſt.

Der zweite Vorwurf, den Du mir machſt (denn die drei eben zurückgewieſenen ſind Corollarien des erſten), — der weitere Vorwurf alſo beſteht darin, daß ich auf meinem „logiſch-metaphyſiſchen Standpunkte" den Geiſt nur als reine Thätigkeit definire; was ein bloß „formaler Begriff" ſei, während Du ihn als an ſich, für ſich, aus ſich ſelbſt wirkendes Eins und Totalität ausſprecheſt. Hierbei muß ich mich nun zunächſt darüber wundern, daß ein Philoſoph der That die Thätigkeit ſo gering anſchlägt, nachdem er ſelber aus dem Germaniſchen Dichter angeführt:

Am Anfang war die That;

und daß er, dem Beiſpiele des Oregomenos folgend, das Subſtrat der Thätigkeit über die Thätigkeit ſelber ſetzt. Denn die Kategorie des Subſtrats iſt hier um Nichts beſſer, als die vorhin von dem genannten Freunde gebrauchte des Seins. Wo die Thätigkeit nur ein Ausfluß, wenn gleich ein an ſich, für ſich und aus ſich der totalen Einheit angehöriger iſt, da macht die Thätigkeit nicht die Subſtanz dieſer totalen Einheit aus. Dann iſt aber, wie Ariſtoteles ſchon ſehr gut bemerkte, die Thätigkeit nicht

eine absolute, ewige, nothwendige, sondern nur eine mögliche, ein Accidenz an einer Substanz: solchen Wesens Substanz ist nicht die Thätigkeit, sondern Form und Materie; es ist in die Gegensätzlichkeit und Endlichkeit gerissen, weil die Form auch nicht energiren kann. Deine totale Einheit ist so nicht immer thätig: sie kann vor der Erschaffung aller endlichen Wesen geruht haben; sie wird, wie es allen Anschein in Deiner Lehre hat, nach Constituirung oder etwaigem Abschluß des Chors der Seligen wieder ruhen. Oder sollen doch im unendlichen Progreß nachgeborene Individuen immer noch in die Reigen der Seligen aufgenommen werden? Dann hättest Du mir nicht vorwerfen sollen, daß ich dem unendlichen Progresse eine zu große Bedeutung einräume; denn Du räumst ihm dieselbe ein. Aber auch so wäre das immer nur eine That der „beschränkten Persönlichkeiten", nicht der absoluten Person. Ueberhaupt bleibt für diese in Deinem Systeme nach dem einmaligen Act der Schöpfung nichts, als die selige Ruhe der Epikureischen Götter übrig: d. h. diese Person ist ein bloßes Substrat. Indem Du mir eine scheinbare Einseitigkeit vorwerfen willst, verfällst Du selber unrettbar in eine wirkliche.

Glaubst Du dessen ungeachtet eine ewige Thätigkeit des Absoluten innerhalb der Welt statuiren zu können, so kann sie nur ein von ihm in die Welt geschicktes Accidenz sein, da sie eben nicht seine Substanz sein soll. Dann würde der absolute Geist Dir nicht in seine Thätigkeit aufgehen und Du zu Leibpoteles' Fahne schwören; was doch eine ächt Germanische Auffassung ist. Behält aber der Geist ein Residuum, einen irrationalen Rest jenseits der Thätigkeit als sein eigentliches, inneres Wesen bei sich: so ist dieß in so weit ein Todtes, als es nicht thätig ist. Das Todte ist aber das Nichtgeistige, eben etwas bloß Leibliches, Räumliches, als worin Thätigkeit und Substrat nicht congruiren. Damit hättest Du jedoch den ächten Spiritualismus nochmals verläugnet. „Machet nicht," möchte ich Dir also mit Pyrorhar hier zurufen, „diesen erhabenen und ätherischen Spiritualismus grob und häßlich! Ihr fallt dadurch in einen Materialismus, der nicht besser ist, als der von Euch verachtete." Denn Ihr macht das Absolute zu einem Dinge, an dem so eine Eigenschaft sichtbar ist, thätig zu sein.

Ja, selbst Dein Princip der an sich, für sich, aus sich selbst wirkenden Identität kannst Du nicht festhalten, wenn Du dieselbe nicht in dem Sinn der Ubiquität der absoluten Thätigkeit, als des allein Substantiellen, nehmen willst. Denn sei es, daß die absolute Thätigkeit ein postulirtes, apartes Substrat habe, wie ich vorhin aus Deiner Prämisse der Unerkennbarkeit des aparten Selbstbewußtseins des Absolnten schließen mußte: sei es, daß, wie

Deine Folgerungen behaupten wollen, der ganze Leib des Universums das Substrat der absoluten Thätigkeit sei; nie wirst Du auf diese Weise die geforderte Coincidenz des Seelischen und Materiellen, des Ideellen und Reellen im totalen Eins erreichen. Ist nämlich das postulirte Substrat wirklich ein apartes, so steht es in Wechselwirkung mit allen übrigen endlichen Substanzen, ist, wie sie, ein beschränktes Substrat, und also nicht die sich nur in ihre Unterschiede auslegende absolute Identität. Ist aber der ganze Leib des Universums das Substrat der absoluten Thätigkeit, so fällst Du in das Axiom des Spinozismus zurück, die Reihe der ausgedehnten Dinge zur absoluten Substanz zu erheben, d. h. eine postulirte Allgemeinheit aufzustellen, die Du doch mehr als alles Andere fliehst. Es bleibt also, um die adäquate Einheit des Realen und Idealen in der absoluten Totalität zu retten, nichts Anderes übrig, als das unendliche Ineinandergreifen aller Thätigkeiten der realen Dinge, auch der frei handelnden Substrate — und die menschliche Seele ist das edelste Substrat des Absoluten — selbst als die Offenbarung der idealen Thätigkeit des Absoluten anzusehen, und darin sein innerstes Wesen zu setzen. Die Thätigkeit ist fälschlich von Dir als das bloß Allgemeine ausgesprochen worden; sie ist, als die Spitze der Wirklichkeit in allen endlichen Dingen, eben auch das Einzelnste, die materialisirte Seele der Welt, die darum ihre Einfachheit nicht verliert. Die Substrate der einzelnen Thätigkeiten sind aber bloße Möglichkeiten, die vielen endlichen Substanzen, die nur in ihrer Thätigkeit ihre Schranke aufheben, und sich so erst zu Momenten des Absoluten machen.

Die Conception des Schönen durch den Zuschauer, die schöpferische Production des Künsters, das Erkennen der Wahrheit im Denker, alle diese Thätigkeiten, als mit ihrem Gegenstande coincidirend, sind hiernach selber das individuellste, realste, einzelnste Absolute mitten in dessen schrankenloser Allgemeinheit, das also nie, wie die Spinozistische Substanz, ruht. Und wenn Du vorhin den Aristoteles, wegen seines Satzes, daß die Thätigkeit des Erkennens göttlicher sei, als das bloße Object, was der Erkennende zu besitzen meint, der Einseitigkeit zieheſt, so ist ja auch, Deinen Behauptungen zufolge, die für sich seiende Thätigkeit des Denkens höher als das bloße Ansichsein des Objects: das höchste Princip aber allerdings die selbst objective Substanz gewordene Thätigkeit, die, als das geistige Band aller Weltsubstanzen oder ansichseienden Substrate, reine Zweckthätigkeit, oder, wie Du sprichst, Telergie ist. Nur in ihren Thätigkeiten sind alle Weltsubstanzen Eine Substanz, nur im Zwecke alle Mittel Eins. Es fragt sich nur, ob Du diesen Standpunkt erreicht hast.

Ich muß auf diese Frage mit Nein antworten. Durch Deine

Substantiirung der Thätigkeit in einem allgemeinen Substrate lebst Du, nicht ich, in der Spinozistischen Weltanschauung. Nicht die absolute Thätigkeit ist ein formaler Begriff, sondern ihr absolutes Substrat, da jedes Substrat, eben als bloß Mögliches und Zufälliges, etwas Endliches ist. Wer steht hiernach überhaupt auf dem logisch-metaphysischen Standpunkt? Du oder ich? Du, der Du ein selbstständiges Eins, die Totalität, die Identität — lauter metaphysische Kategorien — an ein Substrat knüpfst, und uns dieß Substrat nur als die Summe aller Substrate, den Inbegriff aller Leiber aufweisen kannst, also im krassesten Materialismus und Naturalismus steckst? Oder ich, der den metaphysischen Begriff der Thätigkeit am lebendigen Subject, am weltlichen Wesen überhaupt, als Moment, als Act der absoluten Thätigkeit anschaue, und, wie in der prästabilirten Harmonie bei Leibnitz, die absolute Einheit aller dieser Acte als die Monade der Monaden fasse, freilich ohne diese absolute Monade, das einzige Agens im Universum, wie er thut, in einer jenseitigen Welt als eine besondere Substanz zu hypostasiren. Sondern ich folge Fichte, der den wahren Spiritualismus ausgesprochen hat, wenn er sagt: „Das Absolute ist eine Ordnung von Begebenheiten." Denn nur in den sittlichen, weltgeschichtlichen, künstlerischen, religiösen und wissenschaftlichen Handlungen der Menschheit ist Natur und Seele, Materielles und Ideelles in der absoluten Totalität des Geistes Eins. Die Ordnung der Vielen ist ihre Einheit. Ein von seiner offenbarenden Thätigkeit noch unterschiedenes, unsichtbares, nur Gedanken-Absolutes, wenn es auch der Gedanke der Totalität (wahrlich nicht der höchste) wäre, — kurz, eine göttliche Substanz, die nicht in der Wirklichkeit, d. h. als Thätigkeit und Bethätigung der einzelnen Subjecte, ihr Sein und Wissen hat, sondern dieß außerhalb der wirklich Wissenden suchen muß, ist ein Nebelgebilde. Du magst so sehr Namen anwenden, als Du willst, unter der Namenstaufe der Totalität ist Deine Grund-Kategorie doch immer nur die thatlose Ruhe des Ganzen und der Theile; und von ihr und allen ihren Consequenzen kommst Du nicht los.

Drittens soll das Resultat meiner Bestrebungen ein rein negatives sein, während Du ein ächter Conservativer genannt sein möchtest: „d. h. ein Mann der Zukunft, der alle historischen Elemente einer Lehre organisch aufnehme und zweckmäßig gelten lasse, und dem deßhalb das Reich zu Theil werde." Meine Freunde, ich bin heute wieder einmal in der Buße-Laune, wie einst gegen Loipoteles am Tage der öffentlichen Buße, und auch im zweiten unserer Gespräche gegen einen anderen Freund; und die Tücke soll, hoffe ich, dießmal nicht dahinter stecken. Du forderst das Geständniß, daß ich mich nur negativ gegen die

bisherige Lehre verhalte; ich lege es unumwunden ab. Nachdem unſere Oberen Durchſichtigkeit verſprochen haben, die Diplomatie ſelbſt den Schleier des Geheimniſſes lüften will, ſtände es uns wiſſenſchaftlich Verhandelnden gar ſchlecht an, noch hinter dem Berge zu halten. So ſei es denn herausgeſagt, was jeder verſtändige Leſer und Hörer ſeit zwanzig Jahren aus meinen Reden und Schriften ganz conſequent ableiten konnte, ohne mich auf perfide Weiſe des Fallenlaſſens meiner urſprünglichen Lehre zu zeihen: Eine Perſönlichkeit des Abſoluten, die nicht mit der menſchlichen Perſon coincidirte, eine Dauer des Individuums anders, als in anderen ihm verwandten Individuen, nehme ich nicht an, und habe ſie nie angenommen. Ich will alſo das bisherige Dogma allerdings, mit dem Terrorismus eines Pyrorhar oder des Kritikers κατ' ἐξοχήν, durch Feuer und Schwert bis an die Wurzel austilgen, — und zwar nicht, um es nachher, wie Du, wieder zu recuperiren. Denn das, was Du die wahre Perſönlichkeit des Abſoluten, die wahre Unſterblichkeit des Individuums nennſt, das ſehe ich eben für bloße Scheinvorſtellungen an, weil ſie Beide müßten auf Treu und Glauben durch eine myſtiſche Intuition hingenommen werden; und dazu werde ich mich nie verſtehen.

Meine drei von Dir ſo genannten Schein-Unſterblichkeiten, das Andenken und die übrig gebliebenen Züge der Individualität, das ewige Leben der denkenden Idee, und die unvertilgbaren Spuren ſittlicher Thätigkeit, — das iſt die wahre Unſterblichkeit. Doch wollen wir uns um Worte, um bloße Namenstaufen nicht länger ſtreiten! Ich ſage nur: Ariſtoteles' und Platon's Züge dauern wirklich auf Muſeen immer für die künſtleriſche Anſchauung; ihre Ideen bewirken täglich neue Gedanken in eifrigen Adepten; ihre ganze ſittliche Erſcheinung iſt, als die Reſultante einer durchlaufenen Reihe von Thätigkeiten, ein unvergängliches Vorbild für Alle, die ſie in ſich aufgenommen haben, und lebt wirklich im Allleben des Geiſtes fort. In beiden Hemiſphären, dieſſeits und jenſeits des Oceans, wirkt jedes dahingeſchiedene Individuum aber nicht als ein Unmittelbares, ſondern als ein im objectiven Geiſte, in ſeiner Nationalität Vermitteltes und dieſelbe mit Conſtituirendes weiter. Aber wo iſt der ätheriſche Keim, der ein Individuum aus ſeiner alten Hülle ſchmetterlingshaft mit denſelben Individualitätsbeſtimmungen neu erſtehen läßt? und ſind ſie bloß ähnlich, iſt es dann noch daſſelbe Individuum? Wo ſetzt ein Individuum auf einem anderen Sterne ſeine ewigen Gedanken in einem neuen Leibe, der doch wiederum der alte ſein ſoll, fort? Wo ſind die ſittlichen Inſtitutionen, in denen das Individuum nach dem Tode ferner ſich bethätigt? Nirgends! Nirgends! Nirgends! Wir wiſſen es nicht. Deine

drei Unsterblichkeiten, welche die Individualität und Subjectivität aus anderen wirklichen Individuen heraus in der eingebildeten jenseitigen Persönlichkeit, sei es eines absoluten Individuums, sei es endlicher seliger Geister, verknüpfen, sind also Schein-Unsterblichkeiten, und — wenn die meinigen schon Schein sind — ein Schein des Scheins. Wo findet

Seinen Freund Oreſtes wieder,
Seine Pfeile Philoktet?

Wo, frage ich, anders, als im Reiche der Schatten? Und der Schatte ist doch eben der Schein, und nicht die Sache, wie schon Platon sagte, der Träumer nannte Die, welche die Gebilde ihrer Phantasie für Realitäten ausgeben. Die Phantasterei, die Du dem Thanatokrates vorwirfst, Du begehst sie selbst.

Die Resultante aus unserem sittlichen Thun, schließt Du aber weiter, kann uns nicht genommen werden; das wäre eine Ungerechtigkeit, und auf einer Ungerechtigkeit kann die Welt nicht beruhen. Die Ungerechtigkeit scheint Dir also damit noch nicht genügend gehoben, daß nur überhaupt die Resultante keines sittlichen Lebens verloren geht, sondern ewig in der absoluten Totalität erhalten ist. Du fährst fort: „Es ist die Resultante meines Selbsts, nicht eines anderen Selbsts;" — was also die Existenz des diesen Selbst für immer garantiren soll. Für so selbstsüchtig hätte ich Dich nun nicht gehalten, theurer Freund. Alle Sittlichkeit besteht darin, im anderen Selbst zu leben, sich für dasselbe zu opfern, und in dieser Negation zugleich affirmativ zu bleiben. Denn auf sittlichem Boden ist mein Selbst zum anderen Selbst erweitert; und im absoluten Selbst sind Alle Eins. Ich bin nicht begierig nach der Metamorphose, den Plunder meiner irdischen Individualität in einem ätherischen Keime zum Wunder des Irdischen umgewandelt zu sehen. Und die gehoffte Selbstausbildung entgeht der Selbstsucht nicht, wenn sie sich nicht zu einem aufrichtigen Momente des absoluten Selbsts macht. Du konntest es Dir sparen, dem alten Beweise der Unsterblichkeit aus der Gerechtigkeit des Absoluten ein neues Gewand umzuhängen. Soll aber sogar, wie Du ausdrücklich bemerkst, Dein Argument nicht jede, sondern nur eine auf äußerlichem Wege eintretende Vergeltung ausschließen, so fürchte ich, der alten Sache liehest Du nicht einmal den neuen Mantel. Denn die natürliche Belohnung und Strafe unserer Thaten schloß selbst die alte Theologie nicht aus.

Dabei giebst Du das bloße Moment-Werden der einzelnen Person selber wirklich zu. Die Individualität soll nicht so kraß mit derselben Nase, denselben Eigenthümlichkeiten wieder in eine neue Welt geschickt werden, sondern Du bedienst Dich selbst des

Ausdrucks einer vermittelten Existenz; was der Nachbar der Sarmaten — ziemlich bücherwurmartig — einen Correcturbogen nannte, der große Benjamin Franklin aber ein Buch, dessen Inhalt nicht verloren sein, sondern einst wiedererscheinen werde in einer neuen, schöneren, vom Verfasser durchgesehenen und verbesserten Ausgabe. Nun, warum bleibst Du auf der ersten Sprosse in der Leiter der Vermittelungen stehen? Die Individualitäts-Bestimmungen und eigenthümlichen Gedanken-Productionen sollen Momente der sittlichen Resultante des einzelnen Willens sein. Gut! Die Resultanten der Willen aller Einzelnen bilden sie aber nicht die individuelle, intellectuelle und sittliche Resultante des Willens der ganzen Nation? Und die sittlichen Resultanten des Willens aller Nationen sollten nicht auch in der Resultante des Allgeistes sich vereinen? wie meine zwölfte These ausspricht. Nur als Resultante aller jener Resultanten ist die absolute Totalität zu fassen. Damit die heutige Sittlichkeit, das heutige Denken, ja die ganze Individualität des Weltgeistes sei: leben, denken und handeln alle einzelnen Geister, müssen alle besonderen Völker sich entwickeln, blühen und verwelken. Dem Willen der Nation, dem Geiste dieser bestimmten Totalität schreibst Du doch nicht ein Bewußtsein zu, das außerhalb der wirklichen Einzelnen wäre. Und beim Allgeiste wolltest Du so inconsequent sein? Wenn aber die Völker im Allgeiste auch brüderlich nebeneinander fortleben werden, obgleich ihre Schroffheit gegen einander sich abreibt, so können es doch die Individuen nicht: während Du die Sache gerade umkehrst, da doch, Deiner eigenen Rede zufolge, der objective Geist der allgemeine (oder vielmehr besondere), der subjective der einzelne ist, ich aber bereits angeführt habe, daß der Charakter der Allgemeinheit das Bleiben, der der Einzelnheit das Vorübergehen ist.

Wer hat hiernach wiederum Namenstaufen vorgenommen? Du oder ich? Du, der Du einen Namen festhältst, dessen Sache hohl ist? Oder ich, der von vorn herein den Namen der Seelenunsterblichkeit habe fallen lassen, indem ich behauptete, auch die Sache nicht halten zu wollen, weil Unsterblichkeit, wie meine zwei ersten Thesen besagen, eine bloß negative Qualität sei, sondern an deren Stelle in meiner vierzehnten These das Dogma der Ewigkeit des Geistes gesetzt habe. Meine Namenstaufe ist also die Taufe und Benennung eines von mir gezeugten Kindes meines Denkens; und zu dieser Namengebung ist der Vater doch wohl, meine ich, berechtigt. Willst Du in meinem neuen Dogma durchaus Dein altes wurmstichiges wiederfinden, so begehst Du eine Namenstaufe, eine Zwangstaufe, indem Du, wie dieß neulich bei uns auch von der Polizei geschehen sein soll, dem Vater sein Kind mit Gewalt nimmst, um es

hinter seinem Rücken nach dem alten Ritus zu taufen. Und so komme ich doch wieder auf meine alten Schliche. Mein Geständniß war nur die Ironie Deines Sokrates. Das Neue, was ich gebe, ist das Positive, wahrhaft Affirmative, während ich den alten Schutt, das schon an sich Negative, nur in seiner Nichtigkeit und Unhaltbarkeit aufgewiesen habe. Was Du aber behauptest von dem Fortleben der Individualität, Subjectivität und Persönlichkeit nehme ich in meinem Sinne an, und halte diesen natürlich für den allein wahren. So bin *ich* erst der *wahrhaft Conservative*, weil ich die in der geschichtlichen Entwickelung vorgekommenen einzelnen Elemente der Lehre, die in ihrer Unmittelbarkeit keinen Platz mehr finden dürfen, in einer *organischen Vermittelung* bestehen lasse, während Dein Conservatismus sie als unmittelbare retten will; was nur auf dem Wege einer *reactionären Gewalt* — d. h., wie im Politischen, des Umsturzes — geschehen kann, indem die schon ins Leben getretenen Vermittelungen, wo die Momente eben nur als Momente erhalten sind, wieder auseinandergerissen werden, und die bereits organisch assimilirten Stücke noch einmal als getrennte zum alten Leben zurückkehren sollen. Das ist unmöglich, auch wenn solcher Schein-Conservatismus die Vorsicht gebraucht, in der neuen Terminologie zu sprechen, und die Individualität z. B. nur als vermittelt aufrecht zu erhalten vorgiebt, während seine Seelenwanderung doch eine unmittelbare Rettung derselben bezweckt. Diese Seelenretterei wird Dir aber, zweifelsohne, nicht besser gelingen, als unseren Diplomaten ihre Staatsretterei.

Das ist nun meine rein metaphysische und principielle Auseinandersetzung mit Dir. Bevor ich zu den drei Theilen Deiner Rede übergehe, habe ich noch die drei von Dir erwähnten *Antinomien des Lyas zu lösen*, der, indem er sich dieser Aufgabe entzog, eigentlich sehr uneigentlich seinen schönen Namen trägt, etwa wie lucus a non lucendo. Diese auch noch grundsätzliche Erörterung wird die Brücke zwischen Dir, meinem totalen, und den anderen Gegnern bilden, und so in der Recapitulation der Hauptpunkte das Ganze der Controverse uns noch einmal vor Augen führen. Diese Antinomien will unser Slavischer Philosoph aber durch Vermittelung der darin ausgedrückten Extreme lösen. Ich werde auch hierin, wie bei der Erörterung der Principien des Spiritualismus, ganz seinen Absichten folgen, und ihn dadurch am Besten *überführt*, oder vielmehr seine Ansicht unvermerkt in die meinige *übergeführt* haben.

In Bezug auf die *erste* Antinomie über die *Bedeutung des Individuums* stimme ich mit allen meinen Gegnern darin überein, daß wir die Individuen bei den letzten Dingen nicht, um Eusebios' Ausdruck nochmals zu gebrauchen, in die farblose

Allgemeinheit des „Ursubjects" zurücknehmen. Von meinen partiellen Gegnern unterscheide ich mich nur darin, daß sie sagen, dieselben Individuen werden, gute und böse, zu ewiger Dauer gefestigt, bis ans Ende, also immer aushalten: ich dagegen einen steten Wechsel der Individuen, und nur ein Perenniren der Individualität überhaupt annehme. Mein totaler Gegner nun schlägt einen Mittelweg ein. Durch das neue Dogma der Seelenwanderung und Palingenesie sind die wechselnden Individuen auch keine wechselnden. Es ist wahr, Einige, die ihre Schulden, ihr Minus, nicht mehr in Capitalien des Geistes umsetzen können, werden ganz untergehen; Andere werden rein in den Chor der Seligen aufgenommen, — oder sind es schon. Die in der Mitte stehen, weder der Hölle noch des Himmels würdig sind, sondern im Fegefeuer verweilen, werden sterben, in anderen Individuen auferstehen, und sich in diesen anderen ihrer selbst als desselben Individuums bewußt sein.

Ich gebe Dir diese Seelenwanderung zu, mein werther Freund; aber durch dieselbe bist Du vollkommen auf meine Seite getreten. Du willst die alte Fortdauer der Individualität durch das heroische Bewußtsein retten, daß Du Dich z. B. als Sokrates fühlst, Hegel sich als Aristoteles gewußt habe, ich mich im Theophrastos wieder erkennen soll. Aber dieß Sollen ist eben nur eine Fiction. Sokrates kann in Polen nicht Sokrates, Aristoteles und Theophrast in Berlin nicht Aristoteles und Theophrast sein. Es sind und bleiben zwei Individuen, die Du durch Deine Phantasie zu Einem Individuum zusammenbrauen willst. Dieß Ineinanderkneten zweier Individuen in Eins oder umgekehrt das Sichzerspalten Eines Individuums in zwei ist eben, wie ich schon gegen Georgos erwähnte, die Verrücktheit. Zwei Leiber in verschiedenen Seelenwanderungen setzen auch zwei Seelen voraus; denn sonst würde das Grundprincip des Spiritualismus, die absolute Coincidenz des Ideellen und des Reellen, der Seele und des Leibes verletzt werden. Damit ist Deine Vorstellung der Unsterblichkeit unmöglich gemacht. Das Uebergehen einiger Individualitäts-Bestimmungen von Einem Individuum ins andere beweist noch nicht die Identität der Seele in beiden Individuen; sie können auf dem Wege der Zeugung, des historischen Andenkens, der Erziehung, der freiwilligen Aneignung, selbst des Zufalls sich wiederholen. Das Individuum ist nothwendig ein unmittelbar Seiendes, und seine Vermittelung vielmehr sein Ideell-Gesetztsein, seine Aufhebung.

Freilich Eine Identität und Continuität des Selbstbewußtseins ist bei dieser Recognition Eines Individuums im anderen vorhanden. Aber es ist die Dasselbigkeit der ewigen Persönlichkeit des Geistes, die sich in den verschiedenen Individuen als das

ſelbſtthätige Eins, als an ſich, für ſich und aus ſich wirkende Totalität weiß. Was das Individuum an ſich, für ſich und aus ſich, alſo mit Freiheit, wirkt, iſt des Abſoluten. Im Abſoluten, in der Vorſtellung von Chriſtus, in der Sittlichkeit wiſſen verſchiedene Individuen ſich als Eins, alſo nur in dieſem ihrem höheren Selbſt, nicht in ihrer empiriſchen Exiſtenz. Welche Inconſequenz auch, nachdem Du zugegeben, daß die Einzelnen nur Perſönlichkeiten in einem beſtimmten, beſchränkten Sinne ſeien, ein ſolches Beſchränktes, Endliches zu einem unendlichen Weſen von unendlicher Dauer zu erweitern, wie ein Pſeudohegelianer von einem ewig Endlichen ſpricht! Dieß willſt auch Du nun darin gefunden haben, daß im Chor der Seligen die beſchränkte Perſönlichkeit zu einem Momente der abſoluten Totalität geworden ſei, deren Individualitätsbeſtimmungen eben die Reſultante aller wahrhaft geiſtigen Individualitäten ſind. Ich habe Dir dieß in meinem Sinne bereits eingeräumt, und ſogar weiter entwickelt, wie die phyſiſche Perſon ein Moment des Abſoluten ſei. Wenn aber Deine ſo aus dem Fegefeuer der Seelenwanderungen in die letzte Wiedergeburt der Himmelsbewohner übergegangenen Individuen zu bloßen Momenten der abſoluten Totalität geworden ſind, ſo ſind ſie nicht mehr Individuen, denen die Wirklichkeit zukommt; denn die Wirklichkeit, ſagt Ariſtoteles ſehr richtig, trennt. Bleiben ſie aber wirkliche Individuen mit eigenem Selbſtbewußtſein, ſo ſchrumpft die abſolute Totalität Dir zu einem bloß ideellen Sein oder zu einer äußerlichen Summe zuſammen. Denn Eine wirkliche Perſon kann nicht unendlich viele wirkliche Perſonen in ſich ſchließen, wenn die endlichen Perſonen und die unendliche dennoch fürſichſeiende bleiben ſollen. Nur wenn im Standpunkt der abſoluten Thätigkeit des Uebergehens der einzelnen Perſonen in die allgemeine, und der allgemeinen in die einzelnen die Identität des ſubſtantiellen Seins feſtgehalten iſt, und nicht die antinomiſchen Seiten des Verhältniſſes, ſondern das Ganze der Bewegung ſelbſt das Abſolute iſt, dann ſind alle wirklich lebenden einzelnen Perſonen Eine allgemeine und doch reale Perſönlichkeit, und der Allgeiſt das verknüpfende Band beider Extreme, ſomit aber die einzige wahrhafte, ewige Perſönlichkeit; — der Einzige, der in jedem Einzelnen als deſſen wahres Selbſt erſcheint, der Einzige in dieſes Worts verwegenſter Bedeutung.

Soll ich zweitens auf Lyas' Anregung wieder den tiefen Ocean der Discuſſionen über die Immanenz und Transſcendenz befahren, der uns im erſten Geſpräch ſolche Stürme ſchickte? Im zweiten konnte er auf Anchinoos' Rath umſchifft werden, weil die Chriſtologie, nach dem Geſtändniß Aller, innerhalb der Immanenz verſirt. Die Unſterblichkeit der Seele iſt aber, nach des Dogmenſtürmers Ausdruck, die letzte Schanze, welche erobert wer-

den muß, um das Jenſeits zu überwinden. Ich kann den Kampf nicht umgehen. Unſer Slaviſcher Freund hebt die Transſcendenz der Gattung und der Nationalitäten auf eine überraſchende Weiſe auf, indem er ſie, als den objectiven Geiſt, für ein Moment der Endlichkeit erklärt, was im Chor der Seligen mehr als die Individuen verſchwunden ſein wird; und wenn ſo alle die verſchiedenen Weltgeſchichten, welche noch aufgeführt werden ſollen, werden vorübergerauſcht ſein, und alle zur Seligkeit beſtimmten Individuen ihr Fegefeuer durchgemacht haben werden, ſo wird im Chor der Seligen jede Transſcendenz aufhören. Ich muß geſtehen, Lyas hat Recht; ſo immanent bin ich nicht. Ich halte die Transſcendenz für ein nothwendiges, alſo ewiges Moment der Wahrheit. Und ich vermiſſe hierin, mein Beſter, Dein Beſtreben, die Extreme zu einer inhaltsvollen Vermittelung zu bringen, und als Conſervativer alle hiſtoriſchen Momente für berechtigt auszuſprechen. Es zeigt ſich, daß ich abermals conſervativer als Du bin, der ich die Immanenz der Gattung mit der relativen, aber nie endenden Transſcendenz der Individuen ſehr wohl zu vereinen weiß. Willſt Du, um in Deinem Syſteme eben dahin zu gelangen, neben der vollendeten Immanenz des ſeligen Chors im Allbewußtſein des Abſoluten noch einen unendlichen Progreß unendlich vieler Weltgeſchichten annehmen, aus denen ſich jenes Spiritual-Reich ſtets recrutirt, ſo häufen ſich Dir die Schwierigkeiten immer mehr. Denn Du erreichſt nun gar nicht den Endzweck der Welt, den Abſchluß des Geiſterreichs, da doch die Erreichung des Zwecks die Grundbedingung der Vernünftigkeit iſt.

Der öſtliche Freund des Teleophanes. Wie aber, wenn zwar im unendlichen Progreß der Geſchichten der Zweck nie erreicht wäre, wohl aber im himmliſchen Reiche?

Teleophanes. Wie wäre dieß möglich? wenn die Individualität der abſoluten Totalität die Reſultante aller ſelig gewordenen Individuen iſt, und dieſe ſtets neuen Zufluß erhalten. Ich dagegen ſetze, in der einmal erreichten Vollkommenheit der Gattung, auch den abſoluten Endzweck als erreicht, wie viel Individuen nun auch noch ins Unendliche zu- und abfließen werden. So ſind in meinen Anſichten Immanenz und Transſcendenz in der Wirklichkeit abſolut verknüpft, Dir aber bleibt für die erſcheinende Welt nur die fortwährende Transſcendenz, und die Identität von Immanenz und Transſcendenz iſt Dir wiederum nur ein Poſtulat Deines Denkens, was erſt im Jenſeits Realität erhalten wird. Doch auch hier ſoll das Individuum im Chor der Seligen noch eine excluſive Individualitäts-Beſtimmtheit bleiben, während das Selbſtbewußtſein des Allgeiſtes allein zum Genuſſe der vollſtändigen Einſchließlichkeit gelangt. Ich aber, indem ich die ewige Perſönlichkeit des Abſoluten in jedem lebenden Individuum Fleiſch will geworden ſehen, bleibe bei

jenem Gegensatz, der Euch unverdaulich schwer auf den Magen drückt, nicht stehen. Mein Chor der Seligen bleibt dafür auch nicht ein Jenseits. Sondern, wenn ich das Jenseits auch für Jetzt noch bestehen lasse, weil die Menschheit, nach dem schon angeführten Ausdrucke Fichte's, die Sphären der Ewigkeit noch nicht beschritten hat, so hebe ich es doch für die Zukunft im neuen socialen Leben, das uns bevorsteht, auf. Und da Du in Deiner Historiosophie immer auf dieses Leben hinweist, so stimme ich mit Dir überein, auch wo ich mich von Dir zu entfernen scheine, indem ich Deine dritte Namenstaufe, den Chor der Seligen, auf Deinen substantiellen Begriff, das neue sociale Leben, übertrage, und in diesem Sinne, wenn er auch nicht der Deinige sein sollte, gelten lasse.

Der östliche Freund des Teleophanes. Für die Zukunft hebe auch ich das Jenseits meines seligen Chors auf. Denn wenn ich Dir nun zugebe, daß die Reihe der inhaltsvollen Weltgeschichten einmal abläuft, so ist dann auch bei mir die jenseitige Welt fertig, also nicht mehr transscendent, sollte auch, wie bei Dir, ein formeller Verlauf neuer Entwickelungen eintreten.

Teleophanes. Ich acceptire Dein Zugeständniß, keinen unendlichen Progreß inhaltsvoller Weltgeschichten statuiren zu wollen. Damit bist Du jedoch abermals aus dem Regen in die Traufe gefallen. Denn die in den formellen Weltgeschichten nachgebornen Individuen haben doch auch Anspruch darauf, dermaleinst in die Perlenschnur der Seligen eingereiht zu werden. Wie ist dieß aber möglich? da alle Plätze schon besetzt, durch den Abschluß der inhaltsvollen Weltgeschichten alle Momente und Individualitätsbestimmungen für die absolute Einschließlichkeit der Totalität schon vorhanden sind. Sollen diese später Gekommenen bloße Doubletten der Früheren sein? Unmöglich! Denn das Individuum ist ja das Untheilbare. — Aber auch für die aus den inhaltsvollen Weltgeschichten in das Reich der seligen Individuen Eingedrungenen ist das Jenseits bei Dir, wenn Du es auch meinst, nicht aufgehoben. Denn widerstrebt es nicht allen Grundbegriffen der Metaphysik, daß sie, als Momente, für alle Ewigkeit in ihre Schranke, in ihre Exclusivität gebannt bleiben sollten? Weist die Schranke nicht rastlos über sich hinaus? Ist sie nicht der Stachel zu unaufhörlicher Thätigkeit? Die kannst Du aber schlechterdings nicht anbringen in Deinem Chor der Seligen, wo Deine Philosophie der That vollkommen Fiasko machen würde. Höchstens im unendlichen Progreß der formellen Weltgeschichten könntest Du der Thätigkeit einen untergeordneten Platz vindiciren. Auch hört das fertige Geisterreich nicht auf, den formellen Weltgeschichten transscendent zu sein. So bleibst Du überall und immer im unaufgelösten Gegensatz der Transscendenz und

Immanenz ſtecken. Im unendlichen Progreſſe der formellen Weltgeſchichten wäre die Immanenz des Abſoluten ein allgemeines Denk-Poſtulat, die Transſcendenz der Individuen ein reales Sein; im Chor der Seligen ſind beide Seiten, ſo wie ihre Identität, ſolche bloße Forderungen.

Der Gegenſatz des Theismus und Pantheismus iſt dann eigentlich nur ein Corollarium dieſer zweiten Antinomie des Lyas. Da Du aber darauf inſiſtirt, ſo folge ich Dir auch auf dieſem Seitenwege ausdrücklich nach. Wenn Du ſagſt, daß „das abſolute Selbſtbewußtſein ſowohl die Subſtanz aller beſonderen Perſönlichkeiten iſt, — Pantheismus: als auch ein über alle dieſe erhabenes Daſein beſitzt, — Theismus; und dieſe beiden Seiten Eins ſind," ſo gebe ich Dir dieſe Sätze vollkommen zu. Als Subſtanz der „beſchränkten" Perſonen iſt aber das über ſie erhabene unbeſchränkte Allbewußtſein nothwendig in ihnen, da, nach dem ſehr richtigen Satze des Ariſtoteles, etwas von ſeiner Subſtanz nicht füglich getrennt ſein kann. Und weil ich mehr meine Subſtanz, als meine Accidenzien bin, ſo iſt das Selbſtbewußtſein der Totalität mehr mein Eigenthum, als das Wiſſen um meine beſondere Individualität. Zerſplittert iſt dieß Selbſtbewußtſein in den vielen Einzelnen keineswegs, weil dieſe eben ſeine eigenen, durch den Hohlſpiegel der Ewigkeit wieder in Eins concentrirte Splitter ſind. So erfülle ich die Forderung des wahren Spiritualismus, die auch der Meiſter in den bereits erwähnten Worten aufſtellt, das Abſolute „nicht als Subſtanz, ſondern ebenſoſehr als Subject aufzufaſſen und auszudrücken."

Der öſtliche Freund des Teleophanes. Das iſt eben das wahrhaft Erſchreckende Deiner Lehre, daß Du nicht ſowohl die abſolute Subſtanz als Subject, ſondern vielmehr das Subject, und noch dazu das endliche, als die abſolute Subſtanz faſſeſt. So ſtehſt Du nicht in der wahren Identität der Gegenſätze von Subſtanz und Subject, ſondern auf dem einſeitigen Standpunkt des Pantheismus, freilich des geiſtigen, den ich vorhin als Akosmismus bezeichnet habe, indem alle einzelnen Subjecte Dir nur in die allgemeine Subſtanz verſchwinden.

Teleophanes. Im Gegentheil gelingt Dir die Durchdringung des Pantheismus und Theismus nicht, weil Du das Nur-Subject, die Endlichkeit, und das Subſtanz-Subject, die Unendlichkeit, auseinanderhältſt: jenem nur die abſolute Subſtanz als eine ihm fremde leihſt, das abſolute Selbſtbewußtſein aber, als transſcendent, ganz entziehſt, und ſo im Theismus bleibſt. Indem ich dagegen durch das Eindringen der abſoluten Subſtanz, als abſoluter Thätigkeit, die Schranke des endlichen Subjects ſprenge, ſo behaupte ich deſſen abſolute Durchdringung durch das abſolute Subſtanz-Subject. Taufe dann meine Lehre mit Namen,

Du willst: nenne sie Pantheismus, Akosmismus; es soll mir gültig sein. So viel weiß ich erstens, daß der Meister den Satz: „Das Subject ist das Absolute," nicht in den trivialen: „Die absolute Substanz ist ein Subject", umgekehrt, sondern mir Recht gegeben hätte. Zweitens aber eröffne ich Dir, wenn Du so am Namen hängst, daß ich meine Lehre am liebsten Aperantismus geheißen wissen möchte. Denn die Grenze, das Endliche, — das sterbliche Individuum kann ich nicht für substantiell gelten lassen. Wenn aber der Theismus die absolute Persönlichkeit jenseits der Grenzen constituirt, so macht er damit diese auch zu Jenseitigem, zu Göttern. Diesem Deinem Polytheismus kann ich nicht huldigen.

Auch in der dritten Antinomie, die sich auf's Bewußtsein bezieht, will unser östlicher Nachbar die richtige Mitte inne halten. Denn während Thanatokrates die Individuen dem Absoluten ankrystallisirte, und in einem jeden also nur eine Wiederholung des absoluten Selbstbewußtseins sah, was der Continuität der absoluten Persönlichkeit ziemlich zusagte, muß ich dem Lyas einräumen, daß, weil mir zufolge Individuen auch noch nach erreichtem Ziel der Gattung im Bewußtsein, in der Endlichkeit, im Gegensatz des Subjectiven und Objectiven verharren, die Continuität des absoluten Selbstbewußtseins nur durch das Weglassen der inadäquaten Mittelglieder, welche dem endlichen Bewußtsein in den Individuen angehören, möglich werde. Mein edler Freund will nun wieder beide Extreme (denn das scheinen ihm jene Ansichten zu sein) vermeiden. Er krystallisirt die Individuen im Intellectual-Reiche wohl der Totalität an, aber indem sie immer nur vereinzelte Strahlen des Urlichts sind. Die endliche Seite, die ich als eine reale, gewissermaßen als die Folie des absoluten Selbstbewußtseins bestehen lasse, will er aufheben, und vom Individuum, das durch das Fegefeuer mehrerer Seelenwanderungen geläutert worden, nur das mit dem Absoluten Adäquate bestehen lassen, wenn gleich als ein Partielles.

Ich frage aber: Ist das Partielle nicht eben das Unvollkommene? Ich frage ferner: Wäre das nicht unvollkommene Partielle noch ein Individuum, ein lebendiger wirklicher Mensch, oder nicht vielmehr eine Mumie, ein anatomisches Präparat, um als Kabinetsstück aufgeschachtelt zu sein in dem Todtensaal des seligen Chors? Es ist ein bloßes Moment des Allgemeinen; und einem solchen wähnst Du noch persönliche Unsterblichkeit zuschreiben zu können? Dieß Moment soll sich seines Momentseins im Selbstbewußtsein der absoluten Totalität, — dieses einzelnen Lichtstrahls, der gerade auf dasselbe fällt, zwar bewußt sein, kommt aber über diese langweilige Wiederholung nicht hinaus. Nur in lebenden Individuen kann ich also ein lebendiges Selbstbewußtsein der Totalität anerkennen. Aber auch die Continuität des absoluten

Selbſtbewußtſeins iſt in meiner Auffaſſungsweiſe vollſtändig gerettet, weil die Seiten des endlichen Bewußtſeins, auf welche dieſer ewig quellende Strom des Geiſtes ſich nicht ergießt, für ſich als Nieten gar nicht zählen im wahrhaften, von meiner fünfzehnten Theſe erwähnten Geiſterreiche, das eben durch die ununterbrochene Kette der Treffer gebildet wird, und außer welchem, wie der Meiſter ſagt, es kein anderes giebt.

Gehen wir zum anderen Theil der Antinomie, der ſich aufs endliche Bewußtſein bezieht, über, ſo will Thanatokrates es den ankryſtalliſirten Individuen erhalten wiſſen: ich ſelber muß es natürlich mit der beſtimmten Exiſtenz zugleich untergehen laſſen; und unſer Slaviſcher Freund ſteht wieder in der Mitte. Denn einmal intermittirt das Bewußtſein bis zu einer neuen Auferſtehung; dann iſt es ſehr ungewiß, ob die in der Seelenwanderung befindlichen Individuen der Identität des Selbſtbewußtſeins mit dem Individuum inne werden, aus deſſen ätheriſchem Keime ſie hervorgegangen ſind. Zwar verſpricht unſer Freund uns mit Zuverſicht, daß, nach der letzten Wiedergeburt, wie vieles Andere, ſo auch dieſe Erkenntniß uns gewährt werden würde, wenn auch für jetzt noch Wenige oder gar Niemand der Continuität ſeines Bewußtſeins mit dem Bewußtſein ſeines vorläufigen oder nachläufigen Bruder-Individuums gewiß iſt. Damit mutheſt Du uns aber, ſtatt der Realität, nur ein neues auf die lange Bank Schieben, ein Vertrauen auf die ungewiſſe Zukunft, — auf das, was nicht iſt, zu; was uns auch im Staatlichen ſchon ſo oft getäuſcht hat, daß wir keinen Glauben mehr daran haben können. Eine zukünftige Continuität des Bewußtſeins iſt überdieß keine; denn die Gegenwart unterbricht ſie ja, und erſt, wenn ein Individuum vergangen iſt, ſoll ſie für es werden. Die Continuität des unſterblichen endlichen Bewußtſeins ſteht alſo auf ſehr ſchwachen Füßen bei unſerem geehrten Nachbar. Er muß zu den ſehr problematiſchen Wanderungen des individuellen Geiſtes, die ſich als Verpuppungen Einer Pſyche enthüllen ſollen, ſeine Zuflucht nehmen. Ich traue ſolchen Enthüllungen aber wiederum ſo wenig, als den politiſchen. Was hilft gegen die rationelle Widerlegung der Identität jener Individuen der Troſt eines ſchwankenden Glaubens, daß wir ſpäter einmal dieſe Einheit einſehen werden?

Gebe ich Dir aber auch die Continuität der Ichheit unter jenen Bruder-Individuen wirklich zu, was haſt Du damit gewonnen? Sollen ſie dieſelbe ſogar ins Reich der Seligen mit hinübernehmen? wo das Anſchauen der ſittlichen Verhältniſſe und das ein Glied-derſelben-Sein, die Beſtimmtheiten des objectiven und die des ſubjectiven Geiſtes, als in die Reſultante des abſoluten Geiſtes übergegangen, doch verwiſcht ſein müßten. Ich er-

innere nur an die schon angeführten Worte Christi über das Weib, welches in diesem Leben sieben Männer gehabt hat: sie werde im Himmel sich dessen nicht bewußt sein. Wie müßte vollends das Bewußtsein der vielen Verhältnisse des objectiven Geistes, die in verschiedenen Nationen, ja auf verschiedenen Planeten durchlebt worden sind, sich nicht im seligen Individuum kreuzen, und den Faden seiner Persönlichkeit zu einem unentwirrbaren Knäuel machen! Jenes Weib könnte in sieben Leben siebenmal sieben Männer gehabt haben. Aehnlich geht es dem Helden in einem Ritter-Romane, „Der Zauberring." Die Vorstellung wird zu einem solchen metaphysischen Galimathias, wie es die der verschiedenen Materien ist, die gegenseitig in ihren Poren sitzen sollen, um die Eigenthümlichkeit eines Dinges zu constituiren. Nein! fort mit solcher Metaphysik, die allerdings hinter, über und außer aller Natur ist. Der ächte Spiritualist muß, wie Krystalloon mir einst vorwarf, zugleich Naturalist, aber in höherem Sinne, sein; so nehme ich den auch heute wiederholten Vorwurf willig hin. Der Spiritualist darf die Grenzen der heiligen Natur nicht überschreiten, und muß sein Ideelles nur in ihnen bannen, um es nicht zu einem leeren Phantom werden zu lassen.

Wenn Ihr nun, meine Freunde, auch ohne daß ich es Euch zu sagen brauchte, davon überzeugt seid, daß ich diese Forderung nur in meinen Ansichten erreicht sehe, so danke ich dennoch meinem edlen Freunde, mir dazu den Weg gebahnt zu haben, indem er allerdings mit lobenswerther Aufopferung die Continuität in der Kette des individuellen Bewußtseins nicht zu streng festgehalten hat. Das Bewußtsein eines Individuum in einem von Neuem geborenen ist dasselbe Bewußtsein und zugleich nicht dasselbe. Diese Vermittelung zwischen Bewußtsein und Nichtbewußtsein, die eben in der Ansicht unseres Freundes nur eine zufällige ist, wenn das Erinnerungsvermögen scharf genug geworden, ist in meiner Ansicht eine nothwendige, da das Bewußtsein des Allgemeinen in diesem Einzelnen, und dasselbe in einem anderen Einzelnen zugleich dasselbe Bewußtsein in Beiden, und auch nicht dasselbe ist. Bewußtsein und Bewußtlosigkeit sind also jetzt wahrhaft Eins. Mache ich mich nach diesen Erläuterungen noch eines Homerischen Einnickens schuldig? da ich zwar das endliche Bewußtsein, indem ich seinen Faden abreißen lasse, tief heruntersetze, aber die ununterbrochene Kette des absoluten Selbstbewußtseins, das, als vollendetes Subject-Object, der Geist im wahren Spiritualismus ist, dennoch zum Höchsten mache. In dieser Rücksicht sagt Pyrorhar ungefähr: „Das Selbstbewußtsein des Geistes, die absolute und unendliche Einheit aller Personen, dieses in allem übrigen Sein unabhängige Sein ist die absolute Quelle meiner Persönlichkeit, das Bewußtsein meiner

Individualität. Der absolute Geist ist sich selbst Object in der Totalität der Individuen. So ist er in den Individuen zugleich in sich, und doch beständig von ihnen verschieden. Die verschiedenen Personen und besonderen Individuen verschwinden; denn sie sind nicht das absolute Selbstbewußtsein selbst, sondern nur dessen Objecte. Das Ich-Subject oder das Wesen, und das Ich-Object oder die Person werden im Tode vollends geschieden. Dieser Unterschied ist aber auch die Quelle der Freiheit, Wissenschaft und Liebe. Kurz, Bewußtsein hat, was sich von seinem Wesen unterscheiden kann; und da wir durch diesen Unterschied auch sterben, so ist der Tod der Bruder des Bewußtseins." Die Recognition aber der Identität des absoluten Selbstbewußtseins in den sich jedesmal bewußten Individuen ist deren Auferstehung vom Tode, — die wahre Seelenwanderung und Palingenesie der Individuen.

Ich kehre jetzt zum Faden der Rede meines totalen Gegners zurück, und beantworte sie Schritt für Schritt, nachdem aus dem bereits Verhandelten klar geworden, daß unsere metaphysischen Grundsätze gar nicht so weit auseinanderliegen. Zu dem Ende muß ich aber den status causae et controversiae, wie er sich aus dem Bisherigen zwischen uns Beiden ergeben, voranschicken.

Wir stimmen nämlich in Folgendem überein:

1. Die ihrer selbst bewußte absolute Totalität bildet die Substanz aller einzelnen Personen.

2. In Christus, weil in dessen Geiste seine Seele seinen Leib ganz durchdrungen, ist die Verknüpfung der einzelnen Person und des absoluten Selbstbewußtseins am vollständigsten geschehen.

3. Die einzelne Person lebt nur durch Seelenwanderung und Palingenesie in einer anderen nachgeborenen Person fort, und kommt mehr oder weniger durch geistige Inhaltsverwandtschaft zum Bewußtsein dieser Identität mit einer anderen oder mehreren anderen Personen, — und zwar um so mehr, je reiner sich in ihr das absolute Selbstbewußtsein ausspricht.

Wir unterscheiden uns von einander darin,

1. daß dieses absolute Selbstbewußtsein nach Dir sich in sich, nicht nur im Anderen wisse, ich aber eben, durch Ueberwindung dieses Andersseins, im Anderen das Insichsein der absoluten Totalität nichf aufgebe.

2. Nach mir ist ferner zwischen Christus und den anderen Individuen nur ein quantitativer Unterschied; das absolute Selbstbewußtsein ist in ihm mehr, als in Anderen ausgedrückt. Du dagegen scheinst ihm eine ganz besondere Bedeutung beizulegen, — die adäquate Erhebung seiner Menschheit ins absolute Sein: während mir dieser ganz specifisch-qualitative Unterschied nur der Seite der Vorstellung anzugehören scheint.

3. Endlich bei der Ewigkeit der einzelnen Perſon legſt Du, um mit der Erhaltung ihrer geiſtigen Reſultante auch ein Stück Individualität und Subjectivität ins Land der Unſterblichkeit hineinzuſchmuggeln, den Hauptwerth darauf, daß die materielle Subſtanz der Perſon als ein bildbarer Keim ins neue Leben übertragen werde, während ich, ohne dieſe Uebertragung materieller Individualitäts-Beſtimmungen und allgemeiner Gedanken zu läugnen, dennoch in der Erhaltung der geiſtigen Reſultante der Perſon keine Identität der empiriſchen Individualität zu erblicken vermag. Du ſagſt: Es iſt daſſelbe Individuum. Ich behaupte: Es iſt ein anderes. Das iſt der weſentlichſte Punkt der Differenz bei dieſer Frage. Sehen wir, ob die weitere Beſprechung Deiner Rede auch dieſe Differenzen ſchlichten wird.

Was nun erſtens Deine Auffaſſung des Chriſtenthums betrifft, ſo will ich es Dir nicht heimgeben, daß auch die Deinige vielleicht nicht ganz richtig iſt. Dein Vorwurf zwingt mich aber, näher hierauf einzugehen. Wenn Du mir dann die Berechtigung zuerkennſt, die chriſtlichen Dogmen auf meine Weiſe zu deuten, ſo hätte ich nur gewünſcht, daß Du von dieſer Berechtigung auch auf Deinem Standpunkte einen umfaſſenderen Gebrauch gemacht hätteſt, als Du es wirklich gethan:

Hanc veniam petimus, dabimusque vicissim.

Mit den Höllenſtrafen und dem Fegefeuer z. B. haſt Du einen recht erfreulichen Anfang in dieſer Hinſicht gemacht. Das Ueble iſt nur, daß Du hinterher in Deinem dritten Theile gar zu viel von den unmittelbaren Vorſtellungen des Chriſtenthums beibehältſt, als wären ſie ſpeculative Wahrheiten. Wodurch eben der vornehme Name einer myſtiſchen Intuition nicht bloß bis zum Standpunkt der Glaubensphiloſophie, ſondern ſogar des poſitiven Glaubens herabſinkt.

Gehen wir auch hier von den gemeinſamen Principien aus, die uns verbinden, um ſodann auf die Differenzen zu kommen, ſo ſtehſt Du in der hiſtoriſchen Auffaſſung des Chriſtenthums auf meiner Seite gegen Dikazon: darin nämlich, daß erſt im Chriſtenthum die individuelle Unſterblichkeit recht eigentlich zum Bewußtſein gekommen ſei, während im ganzen Alterthum das in deſſen Geſchichte überwiegende Subſtantialitätsverhältniß dieſen Glauben mehr oder weniger zurückdrängte oder bedeutungslos machte. Aber ſelbſt im Chriſtenthum, wie aus Deiner eigenen Darſtellung deſſelben hervorgeht, mußte dieſer Glaube ſich erſt allmälig Bahn brechen, und aus dem Schwankenden, Unbeſtimmten, Intermittirenden zu einer mit vollſtändiger Continuität des Bewußtſeins perennirenden Exiſtenz des Individuums werden. Wenn ich mir alſo den Vorwurf annehmen ſoll, das Chriſten-

thum nicht richtig aufgefaßt zu haben, ſo kann er ſich nur darauf beziehen, daß ich die individuelle Unſterblichkeit im Allgemeinen als im Princip des Chriſtenthums gegründet ausſprach, während ich hätte unterſcheiden ſollen. Zunächſt kommt nämlich im Athanaſiſchen Glaubensbekenntniß die individuelle Fortdauer gar nicht in der ausdrücklichen Beſtimmtheit vor, wie die moderne Welt ſie fordert. Sondern es heißt in der Lehre von den letzten Dingen nur: „Ich glaube an Gott, den Heiligen Geiſt, die Gemeinſchaft der Heiligen, die Auferſtehung des Fleiſches und ein ewiges Leben.“ Sehr ſchön iſt es, daß dieſer dritte Theil der Trinitätslehre, die Lehre vom Geiſte, mit der Unſterblichkeitslehre verbunden wird. In der That, in unſerem erſten Geſpräche hatten wir es bei der Perſönlichkeit des Abſoluten mit dem Vater, im zweiten bei der Chriſtologie mit dem Sohne, jetzt endlich mit dem Heiligen Geiſte zu thun. Deine Hymne: Veni, creator spiritus! nehme ich alſo an, da ſie vollſtändig hier auf unſeren Gegenſtand paßt.

Was lehrt uns aber dieſe Erſcheinung des Geiſtes unter uns, der bei uns bleiben ſoll bis an der Welt Ende, um uns in alle Wahrheit zu leiten? Drei Grundſäulen der abſoluten Wahrheit: Die Gemeinſchaft der Heiligen, die Auferſtehung des Fleiſches und ein ewiges Leben. Ich ſtimme Dir ganz darin bei, daß ein Volk für Jahrtauſende in ſeinem Glauben nicht getäuſcht werden kann. Die Bedeutung dieſes Glaubens muß aber in verſchiedenen Jahrhunderten eine andere werden, und am Ende mit der Vernunft-Erkenntniß ganz zuſammenfallen. Betrachten wir daher dieſe drei Dogmen vom Standpunkt der Neuzeit näher, ſo werden wir ſehen, daß ſie wieder die Totalität der Wahrheit, aber in der höchſten Form, in der Form des abſoluten Geiſtes darſtellen.

Die Gemeinſchaft der Heiligen, die ich in meiner zwanzigſten Theſe berührte, drückt erſtens klar und deutlich aus, daß auch die Kirche dem öfters angeführten Satze des Myſtikers, dem zufolge alle Heiligen Ein Heiliger ſind, beipflichtet. Wie im Abendmahl unſer Leib gekreuzigt wird und ſtirbt, um dem Geiſte Gottes als Krippe zu dienen, worin dieſer geboren wird und wir Wiedergeborene ſind, ſo ſind in der allgemeinen, in der triumphirenden Kirche alle von dem Abſoluten beſeelte Individuen nur Ein Wille, Ein Denken, Ein Fühlen. Es iſt die Perſönlichkeit des Abſoluten, die ſich ſelbſt in den vielen Einzelnen abſpiegelt. Und Diejenigen, in denen ſie ſich abſpiegelt, die das Holz ihrer Eitelkeit ſo weit verbrannt haben, daß ſie das Feuer des abſoluten Selbſts als ihr eigenes Selbſt auf dem Altar ihres Herzens empor lodern laſſen, wie Chriſtus es that, die ſind alle Eine abſolute Perſönlichkeit in der Verſchiedenheit ihres be-

ſonderen Seins. Das iſt die ewige Communion, die wahre Brüderlichkeit, die um das Menſchengeſchlecht Ein gemeinſames Band ſchlingt. In der wahren geiſtigen Kirche giebt es keine Verſchiedenheit des Willens. Der Liebeshauch der Geiſterwelt durchdringt alle Glieder. Und doch iſt es nicht ein äußerliches mechaniſches Verhältniß, wie in der Kirche, die ſich fälſchlich den Namen der allgemeinen angemaßt hat, in der allerdings nur Ein Wille iſt, weil dieſer unfehlbar, und der große Haufe Laien ſind. In der Kirche der Zukunft, wo auch die proteſtantiſchen Päbſtlein in ihrer unendlichen Vielheit als „Seelſorger" werden verſchwunden ſein, wird jeder freie Wille ſich ausſprechen können, jede Differenz des Glaubens und jeder Ausſpruch des Gewiſſens reſpectirt ſein, und doch der Geiſt einer duldſamen Liebe alle Glieder beſeelen. Die Gemeinſchaft der Heiligen fällt nicht jenſeits. Sie iſt an ſich das allgemeine Moment der Lehre vom Heiligen Geiſt. Aber nur wenn man ſie in einen fernen Stern als den Chor der Seligen ſetzt, wird ſie zu etwas bloß Ideellem. Die Kirche vermeidet inſofern dieſen Fehler, als das erwähnte Dogma, in der Lehre vom Abendmahl und von einer allgemeinen triumphirenden Kirche auf Erden, auch ins Dieſſeits hineinſcheint.

Auch im zweiten Dogma, in der Auferſtehung des Fleiſches, ſtrebt die Kirche die Einheit des Realismus und des Idealismus, die Dein Spiritualismus aufgeſtellt hat, an. Nur in meiner Auffaſſung ſcheint mir aber das Ziel erreicht. Freilich weiß ich ſehr wohl, daß durch die Bedeutung, welche ich in meiner einundzwanzigſten Theſe der Auferſtehung des Fleiſches gegeben habe, ich noch in einem weiteren Umfange, als es in der ſechszehnten Theſe geſchehen, — ja im weiteſten Umfange von dem Rechte Gebrauch gemacht habe, der religiöſen Vorſtellung ein Philoſophem unterzulegen. Du bemerkſt ſelber ſchon ſehr ſcharfſinnig, daß die Kirche mit der Auferſtehung der Leiber in ein ſeltſames Dilemma verfallen ſei. Um nicht abſtract idealiſtiſch zu ſein, ſchleppte ſie die Leiblichkeit ins andere Leben hinüber; und kaum hatte ſie ſie dort errungen, ſo verflüchtigte und idealiſirte ſie ſie wieder durch Wegſtreichen weſentlicher materieller Functionen. Viel beſſer geht es Dir nun nicht. Durch die Annahme Deines ätheriſchen Keims, der ſehr nach dem Leibnitziſch-idealiſtiſchen Materialismus eines Genfer Philoſophen ſchmeckt, gehſt Du in der Idealiſirung der Leiblichkeit ſo weit, den Chor der Himmliſchen für die vermittelten Momente der abſoluten Totalität auszuſprechen; wodurch ihr Leib, ihre Seele und ihr Geiſt zu einer kryſtallenen Durchſichtigkeit fürs Abſolute gelangen, die in Bezug aufs Dogma der Gemeinſchaft der Heiligen zwar wenig zu wünſchen übrig läßt, aber dieſem

bloßen Begriffe des Geiſtes die Realität nimmt, welche Du in Deiner Lehre von der Palingeneſie durch jene ätheriſche Ausdünſtung ſchwerlich zu retten im Stande biſt. Mir dagegen iſt in Wahrheit die Auferſtehung der Leiber das materialiſtiſche Complement zur idealiſtiſchen Gemeinſchaft der Heiligen: Die den alten Adam begraben und den neuen Menſchen angezogen haben, verlieren in der Gemeinſchaft der Geiſter ihre Selbſtſtändigkeit und Freiheit nicht, — die gerühmte Freiheit der Kinder Gottes; ſie prägen vielmehr dieß Urbild der Heiligkeit in ihrer individuellen Geſtalt aus, deren Fleiſch damit zum himmliſchen Leibe, von dem Paulus ſpricht, auferſtanden iſt.

Wollte man dagegen die Auferſtehung jenſeits der wirklichen Welt und des wirklichen Lebens fallen laſſen, ſo hieße das, wie Pyroryar trefflich ſagt, ein Stück hinter den Couliſſen ſpielen. Der Glaube an Auferſtehung verſteht ſich ſelbſt nicht, wenn er ſich ſo in ein ideales Leben zurückzieht, und ſchlägt in ſein Entgegengeſetztes, aus dem Feſthalten des Materialen, Leibhaftigen in das Seelenhafte, Ideale um. Das Paradies, worin der natürliche Körper jenſeits des Grabes auferſtehen ſoll und ſich idealiſirt, iſt nichts Anderes als das Seelenleben der Hoffnung auf die Erinnerung der Nachwelt, — eine bloße Idealiſirung des damit als unendlich gedachten irdiſchen Lebens, nur erfunden, weil der Menſch während Jahrtauſende die Unvorſichtigkeit und Faulheit begangen hatte, ſein irdiſches Leben in dem niedrigſten Schmutz umkommen zu laſſen.

Der Glaube an Auferſtehung war nothwendig, um dem Dogma der Gemeinſchaft der Heiligen einen feſten Haltpunkt zu verſchaffen. Damit in einem allgemeinen Gerichte, das am jüngſten Tage abgehalten werden ſollte, die Guten und die Böſen von einander geſchieden, die Böcke links, die Lämmer rechts vom Throne des Abſoluten rangirt werden konnten, mußten ſie als körperliche Maſſen auftreten. Die Auferſtehung der Leiber war weniger aus der Forderung der individuellen Unſterblichkeit, als aus der der Gemeinſamkeit der menſchlichen Schickſale, der von der katholiſchen Kirche geforderten Einheit aller Seelen im Heiligen Geiſte entſprungen. Denn dieſe Kirche erkannte urſprünglich gar nicht die unendliche Berechtigung aller Individuen, ſondern nur die Chriſti in ſeiner Göttlichkeit und die ſeiner Nachfolger, der Päbſte, in ihrer Unfehlbarkeit, — als Repräſentanten des Heiligen Geiſtes an. Und ſchon auf Erden exiſtirte auf dieſe Weiſe im Mittelalter jene Einheit thatſächlich in der Kirche, ſo daß ſie nicht in die Ferne einer ideellen Welt hätte gerückt zu werden brauchen. Die Unſterblichkeit der Seele war alſo wohl ein Dogma der Kirche, aber nicht ein charakteriſtiſches Merkmal der Zeit. Das Dogma beſchäftigte ſich mehr

mit dem Himmel und mit der Hölle, als mit der menſchlichen Individualität.

Erſt als die unendliche Freiheit des Individuums, die gewiſſermaßen ſchon die Naturgabe des rohen Germanen geweſen war, ſich auch in die Kirche eindrängte und den ſubſtantiellen Inhalt derſelben mit dieſer unendlichen Form überzog, da ergriff das proteſtantiſche Subjectivitäts-Princip die Auferſtehung der Leiber, um daran die individuelle Unſterblichkeit anzulehnen. Denn der Leib iſt in der That, wie Du ſelbſt mir zugegeben haſt, der urſprüngliche Sitz der Individualität; und um dieſe zu erhalten, mußte auch er verewigt werden. „Die unſterbliche Seele," ſagt Pyroryar ſehr gut, „heißt urſprünglich nichts Anderes, als das Bild des Todten in den Ueberlebenden. Dieſe glauben an die Exiſtenz des Todten, weil ſein Bild in ihnen fortlebt. Das Bild hängt aber wieder bei Naturvölkern mit dem Leichnam aufs Innigſte zuſammen." So wird alſo die ſubjective Exiſtenz des Bildes zu einer objectiven Exiſtenz des unter anderen Formen fortlebenden Leibes. Die Lehre von der Auferſtehung der Leiber iſt zwar noch nicht das Dogma der individuellen Unſterblichkeit ſelbſt, aber ſein Symbol, ſein Vorläufer, ſein Schatten, der der Sache voranging. Denn, wie derſelbe Schriftſteller ſagt, „im Geiſte geht der Schatten ſeinem Gegenſtande voraus, während in der Natur er ihm folgt." Und als nun die Sache ins Bewußtſein der Zeit eindrang, da verwarf man das Bild und den Schatten. So jung iſt dieſe Lehre der Unſterblichkeit. „Seht hier ein Beiſpiel der Methode," ruft der angeführte Denkgenoſſe aus, „nach der die Geſchichte die Räthſel der Humanität löſt!" Es trat nun in der Entwickelung des Menſchengeſchlechts der Punkt ein, von dem Du, dem Dogmenſtürmer folgend, ſagteſt, daß nur das Ich noch über dem Abgrund ſchweben blieb. Selbſt die Auferſtehung wurde für unnütz angeſehen, da der allgemeine Gerichtstag, wie Du richtig bemerkteſt, ſich zu lauter beſonderen Richterſprüchen für jeden Sterbenden umgeſtaltete, und ſo nur noch die Seele zu dauern brauchte. Wenn dann das Gericht ganz ideell zu dem Stachel des Gewiſſensſcrupels wurde, der in jenem Leben den Böſen unabläſſig verfolgen, — zu einer Befriedigung, die den Guten belohnen ſollte: ſo hat die gemeine Vorſtellung des Volks die ſpeculative Wahrheit in dem Punkte erreicht, daß Lohn und Strafe immanente Folgen der Thaten ſind. Die Ausrede, ſolchen Lohn und Strafe dennoch ins Jenſeits zu verſetzen, um Beide nachdrücklicher und ausſchließlicher zu machen, — als ob eben dann weder auf der Einen Seite die Lüſte des Leibes jenen Stachel mehr abſtumpfen, noch auf der anderen die leiblichen Schmerzen dieſe Befriedigung noch zu dämpfen vermöchten, — ſchlägt der wahre

Spiritualismus damit nieder, daß die geiſtige Befriedigung des Guten gemeinhin auch das leibliche Wohlſein zur Folge habe, die Fortſetzung der ſinnlichen Lüſte aber den Stachel der Sünde nur um ſo tiefer ins Fleiſch treibe. Warum alſo die ganze Procedur aus dem Reiche der Wirklichkeit in das der Schatten verlegen?

Das dritte Dogma, welches die Kirche als den vollendeten Ausdruck für die Lehre vom Heiligen Geiſte aufſtellt, iſt das Dogma vom ewigen Leben, das meine letzte Theſe erwähnt. In der That, dadurch, daß in allen Leibern und ihrer Verſammlung nur enthalten ſein ſoll die Gemeinſchaft der Heiligen, das Ausgeſtoßenſein der Böſen aus dem himmliſchen Jeruſalem in den Ort des Heulens und Zähnklappens, und das Zuſammenwohnen der Gerechten in der Stadt Gottes, iſt nun der Kampf, das Streben, Sehnen, Erhoffen in die Ruhe, das Ziel, die Befriedigung, die Erfüllung übergegangen, und ſo die ewige Unveränderlichkeit an die Stelle der ſteten Wandelung getreten. Daher das ganz Undogmatiſche der proteſtantiſchen Reflexions-Philoſophie, welche einen ſteten Fortſchritt von Stufe zu Stufe auch noch nach dem Tode annimmt. Denn dadurch wird vollends das andere Leben zu einem bloßen Abklatſch des jetzigen, zu einem ewigen Fegefeuer der Seelen, um in Deiner Terminologie zu reden. Aber ein dunkeles Gefühl des Selbſterhaltungstriebes führte zu dieſer Anſicht hin. Denn, wie ſchon öfter geſagt, das wirklich erreichte Paradies wäre ja der Tod, die nicht mehr nothwendige Exiſtenz des Individuums. —

In Deiner Lehre verbindet ſich gewiſſermaßen der hiſtoriſche Fortſchrittsproceß (freilich nicht mehr ſo rein als ein unendlicher, wie er der modernen Reflexion ſo ſehr am Herzen liegt) mit dem Stillſtand des erreichten Zweckes. Du willſt alſo auch hier durchaus vermitteln. Aber weil Du weder an der Einen noch an der anderen Tafel ganz niederſitzen kannſt, ſo begegnet es Dir eben, nach dem Sprichwort, zwiſchen zwei Stühlen mitten durch zu rutſchen. Du fühlſt, daß das vollendete Individuum, das ausruhende Moment in dem abſoluten Selbſtbewußtſein der Totalität die Individualität, die eben auf Unmittelbarkeit, Selbſtſtändigkeit, abſtractes Fürſichſein, und damit Thätigkeit Anſpruch macht, aufheben muß. Du giebſt ihr alſo noch nach dem Tode eine Friſt, ſich als Individualität in dem Fegefeuer mehrerer Leben durch Seelenwanderung weiter auszubilden, freilich auch ſchon als ein Vermitteltes, wenngleich eine neue Unmittelbarkeit Gewinnendes. Dann aber, um das Individuum nicht ganz in den unendlichen Progreß der Bewegung fallen zu laſſen, wovor Dich Dein ſpeculativer Sinn bewahrte, kehrſt Du wieder zu dem einfachen Glauben eines Paradieſes zurück, ohne einzuſehen, daß auch hier die Zwietracht eingebrochen iſt, indem, der ewi-

gen Ruhe des abſoluten Selbſtbewußtſeins gegenüber, auch die ſchon durch die letzte Wiedergeburt vollendet ſein ſollenden Individuen eben wegen der Ausſchließlichkeit ihrer Beſtimmtheiten noch im Streben begriffen bleiben müßten, welches das charakteriſtiſche Merkmal der endlichen Individualität iſt. Und hätten ſie die ſelige Ruhe durch die erlangte Einſchließlichkeit aller Individualitäts-Beſtimmungen, wie das Abſolute ſie beſitzt, gewonnen, ſo hätten ſie damit ihre „beſchränkte Perſönlichkeit," d. h. eben ſich ſelbſt verloren. Um alſo ihr eigenes Selbſt zu bleiben, keine Ungerechtigkeit zu leiden, wie Du ſprichſt, mußt Du ſie noch Ausſchließlichkeit, d. h. Unſeligkeit — etwas Hölle — koſten laſſen. Dann ſind ſie aber im Paradieſe noch im Fegefeuer; und den unendlichen Progreß wirſt auch Du ſelbſt im Himmel nicht los, als bis Du die Individualität zu einem bloßen Momente der einſchließlichen Totalität gemacht haſt. Dahin angelangt, kannſt Du aber auch die ſubſtantielle Vielheit der einzelnen Individuen nicht mehr beſtehen laſſen, ohne welche jedoch wiederum die individuelle Fortdauer zu einem leeren Wahne wird. Willſt Du alſo die Selbſtſtändigkeit der Individuen retten, ſo kann Deine Totalität nicht zur wahrhaften Einheit und Identität alles individuellen Bewußtſeins kommen, ſondern iſt zur bloßen Summe der Einzelnen herabgeſetzt. Um aber wenigſtens neben der Ruhe des ewigen Lebens noch einigermaßen Thätigkeit und Beweglichkeit im Univerſum zu behalten, läßt Du in der formellen Entwickelung der ſpäteren Weltgeſchichten die Seelenwanderungen unaufhörlich fortgehen.

Der öſtliche Freund des Teleophanes. Du haſt den Punkt bloßgelegt, wo Deine Lehre den Forderungen der Philoſophie nicht entſpricht, welche eben die meinige erfüllt. Denn die wahre Identität läßt auch in der Einfachheit des ewigen Lebens die Mannigfaltigkeit der vielen Selbſtſtändigen, und damit Ruhe und Thätigkeit zugleich, beſtehen.

Teleophanes. Dieſen Kanon gebe ich Dir zu. In welcher von beiden Anſichten iſt er aber unverletzt? In der Deinigen, wo die Himmelsbewohner ihre atomiſtiſche Selbſtſtändigkeit durch ihre Verpuppungen verloren haben, und als todte Momente des Abſoluten ungeachtet ihrer Mannigfaltigkeit auch keine reale Vielheit ſind, folglich keine Bewegung mehr beſitzen? Und mit Deiner realen Einheit ſieht es noch weit mißlicher aus, da ſie in der That nichts einſchließt. Denn die noch nicht vollendeten, die noch ſelbſtſtändigen Individualitäten, die durch die Seelenwanderungen im Fegefeuer diverſer formeller oder inhaltsvoller Weltgeſchichten raſtlos waten, ſind in bloßer Bewegung, außerhalb welcher der Himmel des erreichten Zwecks zwar richtig die höchſte Ruhe, aber nur die des Kirchhofs darſtellt. Und

haben die ſeligen Geiſter auch ihr Streben aufgegeben, ſo iſt ihre Ausſchließlichkeit ihnen doch verblieben. Wahrlich, Du haſt es auch hier wieder nur bis zur Namenstaufe des ewigen Lebens gebracht, während ich mir alles Ernſtes ſchmeichle Dein verpfändetes Wort zur Sache übergeführt, und damit gelöſt zu haben. Denn die lebenden, wirklichen Geiſter ſind, wenn ſie — in dieſem Leben, verſteht ſich — im Geiſte auferſtanden ſind, ſich bewegende, fortſchreitende Individuen: in deren Vielheit aber dennoch derſelbe Eine Geiſt fühlt, denkt und handelt, — die ewige Perſönlichkeit des Geiſtes mit vollkommener Ruhe und Gleichheit des Selbſtbewußtſeins. Die Ewigkeit iſt damit eine lebendige, und das Leben ein ewiges, und Beides eins, während Dir das Leben, als nur unendlicher Progreß, und die Ewigkeit, als bloße Ruhe, auseinanderfallen.

Doch ich ſehe, wir ſind unvermerkt aus der Kritik und Potenzirung der religiöſen Vorſtellungen in das Gebiet der reinen Speculation übergegangen. Und hier an dieſem Uebergang noch einen Augenblick verweilend, frage ich Dich: Warum ſollte ich meine Anſicht nicht vorſtellig machen können? Nur das Negative, nicht das Poſitive meiner Anſicht, meinſt Du, könne ich vorſtellig machen. Aber, mein Beſter, das Poſitive, das ich habe und mir auch vorſtelle, willſt Du nicht anerkennen. Du hältſt es für negativ, weil es etwas Anderes, als Dein Poſitives iſt. Nur wenn ich Deinen Vorſtellungen entgegen käme, würdeſt Du meine Anſichten für vorſtellbar halten. Indeſſen ich ſehe weder Unvorſtellbares noch bloß Privatives darin: keinen jenſeitigen Himmel, kein jenſeitiges Abſolute, keine unendliche Fortdauer beſchränkter Perſonen, ſondern wirkliche Einheit der lebenden Individuen, wirkliches Sichbewegen der Geiſter zu einem unverrückten Ziele, Pulsſchlag Eines ewigen Lebens in allen noch ſo verſchieden ſtrebenden Willen anzunehmen. Aber Dein Poſitives ſcheint mir allerdings ziemlich unvorſtellbar und problematiſch zu ſein, da Du uns durch eine myſtiſche Intuition auf ein Selbſtbewußtſein der Totalität vertröſteſt, das nicht das unſrige iſt, auf einen ätheriſchen Keim, den wir weiter ſollen treiben können, auf ein Land, das wir dereinſt nach vielen oder wenigen Wanderungen erreichen ſollen; — Alles Dinge, für die, weil ſie in unſerer poſitiven Zeit ſehr poſitiven Leuten höchſt unpoſitiv vorkommen, man jetzt nicht mehr geſonnen iſt, ſein wirkliches Leben, und den Anſpruch auf irdiſche Glückſeligkeit, den man durch ſein Daſein als ein geſicherteres Recht beſitzt, in die Schanze zu ſchlagen. Ich fürchte, der Gerichtshof, bei dem Du das vermeintliche Recht der Ichheits-Fortdauer Deiner Reſultante anhängig machen wirſt, wird ſich für incompetent erklären, indem ja, wie die Zeiten jetzt laufen, der Gewalt auch das dieſſeitige,

ſonſt unbeſtrittene Recht erliegt. Doch ſo kann es nicht bleiben, ſondern es bereitet ſich in unſerer Zukunft ein anderer Zuſtand vor, den ich durch ſpeculative Divination in einem dritten Theile meiner Rede als die wahre Unſterblichkeit zu ſchildern mich bemühen werde.

Der zweite Theil meiner Rede ſoll aber vorher aus meinen gleich Anfangs entwickelten metaphyſiſchen Principien die ſpeculativen Conſequenzen über die in Frage ſtehenden Lehren, namentlich die ſogenannte Unſterblichkeitslehre, ziehen; und hier wird es ſich zeigen, ob Du Recht haſt, wenn Du Deine myſtiſchen Intuitionen auf ſpeculative Grundlagen zurückzuführen ſuchſt, oder ob durch ſolche Prämiſſen Deine Conſequenzen nicht gänzlich zertrümmert werden.

Ich acceptire zunächſt unſeren gemeinſamen Ausgangspunkt, die abſolute Perſönlichkeit. Und wenn ich ihr die Individualität abgeſprochen habe, ſo kann ich es doch nur in dem Sinne gethan haben, in welchem auch Du ſie ihr nicht zugeſtanden haſt. Ich will das Abſolute nicht zu Einem Individuum anderen Individuen gegenüber machen, weil es dann zu einem ſehr beſchränkten Weſen würde. Indem ich es aber nur in Individuen, in lebendigen Geiſtern, nicht in todten, durch die Reflexion präparirten Mumien zum Bewußtſein kommen laſſe, ſo ſetze ich eben die Individualität als die nothwendige Erſcheinungsweiſe des Abſoluten, ohne darum das Weſen des Abſoluten ſelbſt als dieſe oder jene Individualität zu behaupten. Da aber im Abſoluten ſicherlich Weſen und Erſcheinung zu Einer Totalität zuſammenfallen, ſo iſt das Weſen der abſoluten Perſönlichkeit in der Totalität aller Individuen, als ſeiner Momente, erſchienen. Das Abſolute iſt alſo Dir, wie mir, die Alles in ſich begreifende Einheit. Aber Dir fällt dieſe Totalität aller Individualitäts-Beſtimmungen wieder, als das allgemeine Individuum, auch außerhalb der wirklichen Individuen, indem Du es in die Central-Sonne, oder wohin es immer ſei, verlegſt. Mir dagegen ſind die Einzelnheiten nicht außerhalb der Totalität. Alle Individuen mit ihren Beſtimmtheiten in die Einheit Eines allebenden, allfühlenden, alldenkenden und allwirkenden Geiſtes, um mit Jacob Böhm zu ſprechen, zuſammengefaßt, und dieſe Einheit in der Totalität als das Reale gewußt, — das halte ich erſt für den wahren Standpunkt, dem Du Dich nur angenähert haſt, da Du alle Individualitäts-Beſtimmungen in eine nur ideelle Totalität mit einem aparten Selbſtbewußtſein (alſo auch jenſeits der realen Subjecte) ſetzteſt.

Wie Du mir hierbei den Fehler, in der Individualität nur Excluſivität zu ſehen, zuſchreiben kannſt, nimmt mich allerdings Wunder. Ich ſtimme Dir bei, daß die Individualitäts-Beſtim-

mungen in der endlichen Sphäre ſich ausſchließen, und als ſolche, meinte ich, kämen ſie dem Abſoluten nicht zu. Indem ich aber dann doch auch zum Begriff eines allgemeinen Individuums gelangte, ſo verſtand ich darunter nicht die leere Allgemeinheit, ſondern eben den in den concreten Individuen ſtets ſich vereinzelnden abſoluten Geiſt, der alſo in jedem Augenblicke die höchſte Durchdringung von Allgemeinheit und Einzelnheit, Materiellem und Ideellem, Endlichem und Unendlichem, freilich nicht in der lebloſen Ruhe eines bloß beſchaulichen Himmels, d. h. alſo bloß in der Theorie, ſondern allerdings als ewige Ruhe in der ewigen Thätigkeit des Weltproceſſes darſtellt. Wie könnte dieſer Geiſt die Individualitäts-Beſtimmungen von ſich ausſchließen? wie könnte er ſich ausſchließend gegen Eine Individualität verhalten? da er ſie alle in ſich ſchließt. Dein Abſolutes *ſoll* ſie zwar auch alle in ſich ſchließen. Aber es gleicht hierbei einer ſich nur gar zu ſchnell in das myſtiſche Dunkel der unergründlichen Himmelsräume verlierenden Sternſchnuppe, welche zwar ihren glänzenden Lauf durch eine Reihe von ihr angehörigen Lichtpunkten bezeichnet, aber dieſelben ebenſo auch wieder fahren läßt, und jeden zu einem ſelbſtſtändigen Punkte macht, freilich um mit allen ſelber, wie eine Seifenblaſe, am Horizont der Speculation, ſpurlos zu zerplatzen. Und indem Du mit ſolchen Weſen Deiner Phantaſie den Himmel bevölkerſt, ſprichſt Du immer vom *concret Wirklichen*, — eine neue, ich glaube ſchon die *fünfte Namenstaufe*, die Du nie zur wirklichen *Confirmation* bringen wirſt. Denn Deiner myſtiſchen Intuition fehlt vollkommen alle und jede Beglaubigung.

Wie mit der Individualität, ſo verhält es ſich nun auch mit der *Subjectivität*. Ich ſoll dem lieben Gott nicht das Bewußtſein, nicht das *reine* Ich gelaſſen haben. Die Antwort haſt Du ſelbſt mir in den Mund gelegt, wenn Du hinzufügſt: Es ihm gelaſſen zu haben, wäre doch blutwenig geweſen, da es eben eine bloße Allgemeinheit iſt. Nun, mein Guter, wenn ich es nicht für werth halte, dem Abſoluten eine ſolche magere Beſtimmung, wie das reine Ich iſt — eben eine abſtracte Allgemeinheit — beizulegen, wie kannſt Du daraus gerade ſchließen, daß ich es zu einer leeren Allgemeinheit mache? Du hätteſt vielmehr das Gegentheil daraus abnehmen müſſen; und ich weiß nicht, auf welcher Seite ein Homeros ſchlaftrunken nickte. Nur das concrete, wirkliche Ich lege ich dem Abſoluten, oder, wie Du willſt, dem concreten Ich das Abſolute bei; denn Subject und Prädicat ſind fürs Abſolute in der logiſchen Copula eins. Jedes Individuum hat zu ſeiner inneren Subſtanz, die es an ſich zur Wirklichkeit bringt, das Abſolute, das alſo in ihm fühlt, denkt und handelt, ohne von den Schranken des endlichen Ich und ſeines

Bewußtſeins, dem ein Nicht-Ich entgegenſteht, eingeengt zu ſein. Das Abſolute in mir hat am Abſoluten in **Dir** keine Schranke, kein Nicht-Ich, obgleich *wir* uns, in unſerer **Beſonderheit**, einander begrenzen. Das Abſolute aber iſt Eine durchdringende Totalität, Eine *abſolute Ichheit*, die ich nie dem Abſoluten abgeſprochen habe, während Du ihm nur eine eingebildete verleihſt. Ja, behaupte ich, das Abſolute kann „Ich" ſagen, wenn Chriſtus ſich erkühnte, kraft der Energie des Geiſtes in ihm zu ſagen: „Ich bin Gott." Und ſo dürfen auch wir **Alle**, nachdem wir den neuen Menſchen angezogen haben, es thun.

Hiermit erledigt ſich auch Dein Vorwurf, als ob mir das *abſolute Selbſtbewußtſein*, in welchem mit der Identität der Subjectivität und Objectivität die Schranke des Nicht-Ich und die Endlichkeit des Bewußtſetns fortfalle, unbekannt geblieben ſei. Dieſe Kategorie des abſoluten Selbſtbewußtſeins kenne ich allerdings, und glaube ſie in meiner Anſicht eben vorzugsweiſe nachgewieſen zu haben. Denn nur dann iſt „das Nicht-Ich ein bloß relatives, das ſich innerhalb des abſoluten Ich unterſcheidet, aber nicht ausſcheidet," wenn, wie bei mir, das abſolute Selbſtbewußtſein aus dem Inneren des endlichen Bewußtſeins ſelbſt hervorbricht, und dieſe Schranke ewig negirt, — nicht, wenn es, Dir zufolge, dieſelbe abſolut macht, indem es, auch im Himmel noch, außer dem Einſchließen aller Individualitäts-Beſtimmungen, dieſelben zugleich als ſelbſtſtändige Momente neben ſich hat. Nur dann iſt „das Fürſichſein des Abſoluten kein ſprödes und ausſchließendes, ſondern ein organiſches und einſchließendes Fürſichſein," wenn, wie in meiner Anſicht, das Abſolute ſtets die vielen Eins als das Eine Eins ſetzt, das allein, und nicht ſie, zur Darſtellung komme; ſo daß die ganze Welt, das Reich der Geiſter, eben nur Ein organiſches Leben iſt, das ſeinen Kopf, ſein Bewußtſein, ſein Senſorium in ſich ſchließt und hoch für Alle ſichtbar emporhält. Freilich iſt das Abſolute nicht in allen Theilen ſeines Leibes auf gleiche Weiſe ſeiner ſelber ſich bewußt, ſondern eben im Kopfe, im Denken, im ſittlichen Wollen, aber doch in einer realen Exiſtenz, — ſtatt daß Dein abſolutes Selbſtbewußtſein, als ein bloß ſubjectives, jenſeits aller Wirklichkeit fallendes ſich zu ihr, als ausſchließliches Fürſichſein, nur mechaniſch verhält. Nur dann „fällt das ſubſtantielle Nicht-Ich des Abſoluten in das Abſolute ſelber, ſo daß dieſe Unterſcheidung eine weſentliche, innere ſei, die ſich wohl aus dem Abſoluten, aber nicht außer ihm entwickele, ja ſogar immer abſolut bei ihm bleibe," wenn das endliche Bewußtſein, wie ich es will, ein bloßes Accidenz des abſoluten Selbſtbewußtſeins, als ſeiner inneren Subſtanz, bildet, die nur im Zerrbilde der Endlichkeit ſich in den ſcheinbaren Gegenſatz eines Ich und Nicht-Ich trennt, nämlich

für jedes endliche Bewußtſein, — während Dir das Abſolute offenbar ein Nicht-Ich für jedes Individuum bleibt.

Mit Einem Worte: Die bloße Relativität des Bewußtſeins und ſeines Standpunkts haſt Du nicht erfaßt: „Das Bewußtſein," ſagt Pyroryar ſehr gut, „iſt der Spiegel, der uns Alles auf den Kopf ſtellt," — in einem falſchen Lichte erſcheinen läßt. Sobald das Ich ſich aber, durch geiſtige Wiedergeburt, durch philoſophiſches Denken oder ſittliches Thun, auf den abſoluten Standpunkt des Selbſtbewußtſeins ſtellt, ſieht es in allen Objecten und Nicht-Ichen nur den Reflex des abſoluten Selbſtbewußtſeins, folglich ſich ſelbſt, ſein eigenes Weſen. Schon Schelling ſagte in dieſem Sinne, es gäbe keine Dinge-an-ſich, weil das abſolute Selbſtbewußtſein in uns ſie als Producte ſeiner ſelbſt erkennt. Dir aber iſt der Kern der Speculation abhanden gekommen, wenn Du nicht auf Erden, nicht im Fegefeuer anderer Leben fähig biſt, das abſolute Selbſtbewußtſein zu erkennen, ſondern erſt in der Palingeneſie der letzten Dinge dieſem abſoluten Selbſtbewußtſein näher rückſt, — nicht um es zu ſein, ſondern auch dann noch höchſtens zu erkennen, indem Du Dich als ein Moment, einen Theil, ein unvollkommenes Glied am vollkommenen Leibe der Totalität weißt. Heißt das aber, das abſolute Selbſtbewußtſein auch nur erkennen? Müßte dann, wegen der im abſoluten Selbſtbewußtſein ſtattfindenden Identität von Subject und Object, der daſſelbe Denkende es nicht auch ſein? Wer verläugnet hier ſeinen Spiritualismus ſo weit, um auch im Himmel noch einen Gegenſatz zwiſchen Sein und Wiſſen beizubehalten? Trägſt Du damit nicht abermals die Hölle, als die Qual der abſtract allgemeinen Subjectivität, in den Himmel hinein? Und wäre es nicht beſſer, in Deiner Hölle, dem Letheſtrom der abſoluten Vergeſſenheit, als in Deinem Himmel, dem unerſtickbaren Wurm der Ausſchließlichkeit des endlichen Bewußtſeins, und ſomit der Außergöttlichkeit, zu leben, wo das Abſolute immer nur allgemeines Object bleibt, nicht mit dem anſchauenden Subjecte zuſammenfällt, der Standpunkt des Bewußtſeins alſo ein abſoluter wird.

Wo Du nun näher auf den Begriff der Perſönlichkeit eingehſt, kann ich wieder Deinen Prämiſſen nur vollkommen beipflichten: „So lange wir eine abſolute Perſon neben anderen Perſonen feſthalten, ſo lange wird es unmöglich, zur ſpeculativ concreten Auffaſſung des Abſoluten zu kommen." Sehr wahr! Aber was folgt daraus? Dieß daß entweder das Abſolute keine Perſon oder Eine in die anderen Perſonen eingeſchloſſene und ſie einſchließende iſt. Du aber ziehſt die zwei Gegenſätze daraus: Das Abſolute iſt ſowohl eine alle Individuen einſchließende Perſon, als auch eine ſich gegen ſie ausſchließlich verhaltende,

ihr Wiſſen ihnen vorenthaltende; — Sätze, die ſich nothwendig zertrümmern müſſen. Denn wenn wir — die realen Perſonen — nicht das Selbſtbewußtſein der abſoluten Perſon ſind, ſo iſt dieſe von uns ausgeſchloſſen und wir von ihr, wenn Du auch ſagſt, daß ſie uns einſchließt. Schließt ſie uns aber wirklich in ſich ein, ſo ſind wir eins mit ihr, und dann auch das Einſchließende, nicht bloß das Eingeſchloſſene. Sonſt wäre die Gleichheit immer nicht hergeſtellt, die Jenſeitigkeit immer nicht überwunden.

Wenn Du dann bald zu der Einſicht gelangteſt, daß meine Perſönlichkeit des Abſoluten eine uneigentliche Perſönlichkeit, eine unperſönliche Perſönlichkeit ſei, ſo haſt Du zwar Recht, mir damit keine contradictio in adjecto vorzuwerfen; es iſt in der That nur die ſpeculative Verknüpfung und der aufgelöſte Widerſpruch zwiſchen dem Allgemeinen (Unperſönlichen) und dem Einzelnen (Perſönlichen), wie es gar nicht anders ſein kann, wenn die abſolute Perſon nicht neben anderen Perſonen, ſondern ſie einſchließend will gedacht ſein. Wenn Deine abſolute Perſönlichkeit aber keine uneigentliche, unperſönliche Perſönlichkeit ſein will, ſo erſcheint ſie damit eben nur als eine neben anderen Perſonen ſtehende und ſie ausſchließende Perſon, welche ſie zwar einſchließen ſoll, aber dieſe ihre Beſtimmung nicht erreichen kann, weil ihr das Moment der Allgemeinheit fehlt. Wenn Du alſo Einmal das Selbſtbewußtſein der abſoluten Totalität zu einem nur Allgemeinen machſt, weil Du es nicht den Einzelnen gönnſt, ſo machſt Du es das andere Mal zu einem nur Einzelnen, aus demſelben Grunde, weil Du es von den übrigen Einzelnen unterſcheideſt. Du ſchwebſt alſo zwiſchen den zwei Momenten Deines Spiritualismus in der Mitte hin und her, ohne ſie zur wahrhaft vollen, lebendigen Einheit verknüpfen zu können.

Ich frage Dich hiernach: Habe ich, wie Du mir vorwirfſt, die Perſönlichkeit in ihrem Andersſein aufgefaßt, oder nicht vielmehr Du? Indem Du gegen das abſolute Selbſtbewußtſein die anderen Perſonen als geringere herabſetzt, die es nicht beſitzen, ſo ſind ſie ihm andere. Ich aber, der die einzelne Perſon in den Vollgenuß des abſoluten Selbſtbewußtſeins reſtituire, hebe das Andersſein ihrer Perſönlichkeit auf, und bin zum abſoluten Fürſichſein der Einen Perſon in allen, und aller in Einer, — zum Anſich-, Fürſich- und Ausſichſein der abſoluten Totalität durchgedrungen.

Wenn ich Dir dann aber nur bis zur Hypoſtaſe der Allgemeinheit, als der antithetiſchen Perſönlichkeit, gekommen ſein ſoll, ſo erwiedere ich, daß ich es ja mit gar keiner Hypoſtaſe zu thun habe. Ich hypoſtaſire nämlich nicht, wie Du, die abſolute

Thätigkeit in einem oder in allen Subſtraten. Nur die individuellen Thätigkeiten haben an beſchränkten Subſtraten ihre Möglichkeit. Weil die Thätigkeit der abſoluten Totalität aber in den wirklichen Individuen ganz aufgeht und einpaßt, ſo iſt ſie mir kein Geſammtbegriff, keine nur ideelle unperſönliche Einheit, für die ich mich erſt nach einer anderweitigen Hypoſtaſe umſehen müßte. Denn ſie iſt eben in den Weltweſen realiſirt und perſonificirt. Indem Du aber eine Hypoſtaſe der concreten Individuation im abſoluten Geiſte behaupteſt, was iſt das Anderes, als der Geſammtbegriff aller Individuen in einem fingirten Einzelweſen hypoſtaſirt, das Du perſönliche Einheit und reale Totalität nennſt, das aber nicht bloß keine uneigentliche, ſondern gar keine Perſon mehr iſt? Ich habe wirkliche Einzelne, ganz erfüllt vom Allgemeinen, das alſo nicht bloß daruntergeſtellt (ὑφιστάμενον) iſt: Du einen Begriff, dem Du eine eingebildete Hypoſtaſe zu verſchaffen ſuchſt, indem Du ihm eine abſolute Perſon unterſtellſt.

Nachdem Du dann am Schluß dieſer zweiten, ſchon auf die Pſychologie angewendeten Grundlegung metaphyſiſcher Principien, die Dich zur Darſtellung der betreffenden Lehren führen ſoll, den Begriff der wahren Perſönlichkeit in die Definition zuſammenfaßt, daß ſie die höhere Einheit der Individualität und der Subjectivität ſei, ſo entſpricht das, was ich die abſolute Perſönlichkeit nenne, dieſem Begriffe vollkommen. Denn die, wie Du ſie nennſt, beſchränkte Perſönlichkeit, alſo das wirkliche lebende Individuum hebt, wenn es ſich zur ſittlichen That, zur künſtleriſchen Anſchauung, zur religiöſen Andacht, zum ſpeculativen Erkennen heraufſchwingt, die Schranke ſeiner Natürlichkeit, als eines Widerſtrebenden, auf, iſt ihr nicht mehr das „Untergeſetzte, ſondern ſie Beherrſchende, Uebergeſetzte, in ihr ſeine Einheit Ausbreitende und Ausbildende, organiſch Beſtimmte und immer mehr Organiſirende, ſich frei Bewegende, aus ſich Thätige, das Realſte und Realiſirende, wirklich Wirkſame.“ Dieſes Wirken der abſoluten Perſönlichkeit in der einzelnen iſt das einzige Wirken des Abſoluten, das bekanntlich nach der alten Metaphyſik nicht unmittelbar, ſondern immer nur durch Mittelurſachen handelt. Perſönlich iſt aber dieß Wirken, weil die Negation des Natürlichen in den einzelnen Individuen eine vollſtändige Continuität des geiſtigen Thuns herbeiführt. Schon ein Volk hat in ſeiner Regierung bei dem Wechſel der Individuen dieſe Continuität des Bewußtſeins, wie es denn in der alten Franzöſiſchen Monarchie hieß: Le Roi est mort! Vive le Roi! Die Geſchichte iſt dann durch die ſich in ihr hindurchziehende Dialektik Eine Identität des ſich ſelber denkenden Menſchen- oder objectiven Geiſtes. Und im Wiſſen und Darſtellen des Schönen, Göttlichen und Wahren —

d. h. im absoluten Geiste — sollte diese Continuität des Bewußtseins, das Sich-Wissen der absoluten Person in den Einzelnen, verschwunden sein? Nimmermehr! Aber Du hast vollkommen Recht: Dieses in den Einzelnen wirkende Absolute „ist nicht bloß eine reflectirte Allgemeinheit, — nicht mehr das reine Ich; sondern der Geist in seiner individuellen lebendigen Totalität, das volle Selbst, welches sich selbst will und vollbringt, sich frei aus sich setzt, durch das innerliche Denken sein äußerliches Sein ponirt, negirt und componirt, und insofern das wahre Princip und zugleich der Zweck seiner selbst ist." Die einzelne Person muß freilich zu dem Ende ihre Existenz mit zu der zu negirenden Schranke zählen; dann wird sie inne, daß das sich aus sich selbst entwickelnde Thun des absoluten Geistes ihr eigen Selbst und das in allen ihr ähnlichen Personen identische Selbst derselben ist, nicht aber jenseits ihres Denkens und Handelns fallen kann. So hat das sich negirende Individuum sein Selbstgefühl in dem Gotte, der in ihm ist, und es durch seine Thätigkeit erwärmt.

Nur dem menschlichen Künstler fällt sein Zweck außer seinem Handeln, und sein Handeln außer seinem Werke. Handlungen des Absoluten, die nicht sogleich als Selbstzwecke in seinem Werke sind, giebt es nicht, eben weil im absoluten Selbstbewußtsein Subject und Object absolut coincidiren. Wenn das absolute Selbstbewußtsein nun das Wesen der sogenannten beschränkten Person ist, aber nicht als ruhende Substanz, wie Deine absolute Totalität, sondern nur als Thätigkeit, wie meine ewige Persönlichkeit des Geistes, so fällt das absolut seiende Selbst und das sich absolut machende Selbst vollständig zusammen. Du ahneteſt es vielleicht nicht, daß ich so oppositionell gesinnt bin, erst die Identität des Allgemeinen und Einzelnen im lebendigen Individuum selbst für das Absolute zu halten. Aber ich thue dieß allerdings. Ich spreche es unverholen aus, auf die Gefahr hin, daß Du, wie Loipoteles, mich in den Feuerpfuhl zum Pyroryar werfeſt, und den Bannstrahl des Atheismus mit Schauder auf mich schleuderſt. Die Namenstaufe des Atheismus schreckt mich so wenig, als vorhin die des Pantheismus. Ja, ich bin der Atheiſt und Gottloſe, möchte ich mit Jacobi ausrufen, der, alle Schranke und Endlichkeit an sich zu tilgen strebend, durch diese Nichtigkeiten hindurch an seinem eigenen Ich nur das absolute Selbst als das wahrhaft Seiende erkennen will, und sein eigenes — d. h. sein wahres — Selbst vergöttert, nachdem er daran alles Ungöttliche getilgt oder als vertilgbar und des Vertilgens würdig ausgesprochen. Ein anderes, als das aus dieser Vernichtung alles Relativen herausgeborene Absolute kenne ich nicht.

Wenn Du mir dabei ins Gewiſſen redeſt, so möchte ich mit Schleiermacher ausrufen: „Was sie Gewiſſen nennen, kenne ich

nicht," weil ich doch wenigstens bis zu der sittlichen Kraft der Stoiker gekommen zu sein hoffe, die Richtschnur meines Handelns — die Stimme des Absoluten — in mir, lediglich in mir, und zwar als mein eigenstes Selbst, nicht als ein fremdes Wissen zu wissen. Die Stimme meines Gewissens und die Stimme meines Wissens sind daher so congruent, daß sie einander, wie zwei mathematische Dreiecke, vollkommen decken.

Nach diesen mehr metaphysisch-religiös-psychologischen Voraussschickungen wende ich mich zum eigentlichen Gegenstand unseres Streits, zu den drei in der Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes enthaltenen Lehren, um auch über sie zum Abschluß zu kommen.

Fasse ich nun zunächst Deine Definition der Persönlichkeit des Absoluten scharf ins Auge, so kann ich wohl sagen, ich bin entzückt davon. Die Persönlichkeit des Absoluten begreifst Du nämlich als das absolute Subject-Object, die persönlichste Persönlichkeit, welche sowohl die Gesammtheit der physischen Personen, d. h. der subjectiven, einzelnen Geister, — den Leib: als auch die moralischen Personen, das System der besonderen objectiven Geister, — die Seele in sich schließt. Diese höchste Idee und Identität findest Du aber nur dann realisirt, wenn das absolute Selbst nicht ein Einzelnes, nicht ein unterschiedenes Jenseitiges, nicht ein Subject gegen andere Subjecte ist, sondern als der affirmative Grund aller unterschiedenen Subjecte, als das allumfassende lebendige Individuum begriffen wird. Vortrefflich! Aber daraus folgt, daß es eben nur durch die endlichen Geister und in ihnen zur Realisation und zum Bewußtsein seiner selbst kommt. Nur darum kann ich alle anthropologischen Unterschiede auf das Absolute übertragen, weil es in allen diesen das Sichwissende und Wirkende ist. Erst so verleihe ich ihm wirkliche Individualität, reales Bewußtsein. Wenn ich aber auch behaupten muß, daß das Absolute nur durch die endlichen Geister realisirt werde, so nehme ich doch dieß Durch in dem Sinne von per, nicht in dem von a. Denn indem der allumfassende Grund im Innersten des Begründeten ist, so ist dieses nicht die Quelle, sondern das Mittel seiner Darstellung. Daß die Endlichkeit aber die einzige Realisation des Absoluten sei, — wenn auch als Objectivität zu ihrer höchsten Form potenzirt, — ist sogar nur ein identischer Satz; denn Realität heißt logisch gar nichts Anderes, als Endlichkeit. Durch seine Realität wird das Absolute endlich, aber um in dieser Endlichkeit — nicht jenseits ihrer (denn dann wäre es von ihr begrenzt) — seine Absolutheit durch deren ewige Negation herzustellen.

Hier machst Du nun meiner Lehre einen anderen Vorwurf, daß ich bloß einen alternirenden Proceß des Allgemeinen

und des Einzelnen, des Unendlichen und des Endlichen, — ein Schaukelſyſtem der Poſition und der Negation, einen Wechſel zwiſchen ſubjectivem und objectivem Geiſte annehme, und als den abſoluten Geiſt behaupte. Es iſt freilich das Geheimniß aller Speculation, im Veränderlichen das Unveränderliche, in der ſteten Bewegung die ewige Ruhe aufzuzeigen. Du wirſt alſo nicht vom Unveränderlichen alle Veränderung ausſchließen wollen; denn dann würde es ja zur Ausſchließlichkeit eines todten Eins. Du kannſt mir aber auch unmöglich im Ernſte zutrauen, daß ich das bloß Veränderliche, auch wenn ich es als den Proceß des Veränderns faßte, ſchon zum Abſoluten mache. Denn einmal würde ich dann wenigſtens nicht alterniren, ſondern immer bei Demſelbigen, beim Veränderlichen, bleiben. Indem ich jedoch das Unveränderliche, Allgemeine, als das andere Moment mit hereinziehe, ſo wechſele ich in der That nicht zwiſchen ihnen ab. Sondern um das Abſolute zu haben, ſetze ich Veränderung und Unveränderliches in Einem, indem ich das Ganze der veränderlichen Erſcheinungen als die alleinige Realität des abſoluten Weſens annehme. Wenn Du nun, um das Unveränderliche nicht außer dem Veränderlichen zu haben, nur einen Theil dieſes Letzteren — den Wohnſitz der Seligen — zur Realität des Unveränderlichen rechneſt, einen anderen aber Dir als für ſich beſtehende Endlichkeit denkſt, ſo alternirſt Du zwiſchen dem Unendlichen, und allen endlichen Weſen, die ſämmtlich ihre eigenen Erſcheinungsweiſen von Dir bekommen. Und während ich in der Philoſophie nur Ein Weſen — den Geiſt — kenne, nimmſt Du, wie eine innerhalb der Schule funkelnagelneu geborene Logik thut, eine Menge von beſtimmten Weſen an, die ſich auf eine beſtimmte Weiſe manifeſtiren, ohne zur vollſten Einheit mit dem Weſen der Weſen, das damit zum bloßen Verſtandes-Abſtractum eines höchſten Weſens herabſinkt, zu gelangen. Wie kannſt Du mir alſo den Vorwurf machen, ich ſei nicht bis zur vollſten, lebendigſten Einheit durchgedrungen? da Endliches und Unendliches, Weſen und Erſcheinung ſich bei mir weit inniger durchdringen, als bei Dir, ohne zu alterniren.

Der öſtliche Freund des Teleophanes. Will ich auch Deiner Anſicht, in Bezug auf die Natur, die Erreichung dieſer Einheit zugeben, ſo kann ich es doch nicht für die Geſchichte. Denn da ſie nicht fertig iſt, ſo iſt auch das Abſolute für Dich nicht in ihr fertig; und doch willſt Du ein darüber ſtehendes Abſolute, mit der erforderlichen fertigen Einheit, nicht ſtatuiren.

Teleophanes. Eben weil dann die lebendigſte Einheit, die ohne Bewegung nicht denkbar iſt, ertödtet würde. Muß nicht die ganze zeitliche Entwickelung als Eine volle lebendige Einheit aufgefaßt werden, wenn auch den jedesmal lebenden Menſchen

Ein Stück als Zukunft, ein anderes als Vergangenheit erscheint? Ein solcher fertiger Gott, der jenseits alles Unfertigen stände, ist schon in unseren ersten Reden von mir und meinen Freunden gebührend gewürdigt worden. Kurz, die vollste lebendigste Einheit ist nur da, wo der schäumende Becher des Seienden auch bis zum Rande voll ist, und das totale Eins in jedem wechselnden Momente sich seiner ganzen Fülle bewußt ist, — das im Unfertigen ewig Fertige. Da nämlich in jeder sittlichen, ästhetischen, religiösen oder philosophischen That aller Individuen beliebiger Zeiten das untheilbare Absolute erscheint, so fasse ich alle diese Unterschiede im Flusse der Wirklichkeit zusammen als Ein und dasselbe Strömen. Das erst ist das wirkliche Eins, — nicht jenes abstract allgemeine, von Dir nur gemeinte Eins, das, erhaben über alle Vielen, nur ein erträumter Schatte ist. So habe ich auch in der Geschichte, nicht bloß in der Natur, die vollständige Durchdringung der erscheinenden Zeitmomente und der absoluten Totalität nachgewiesen.

Wenn Dir das Bewußtsein aller moralischen und physischen Personen die Kanäle bildet, durch welche die Totalität der vermittelten Individualitäts-Bestimmungen dem Absoluten als sein Inhalt zugeführt wird, so corrigirst Du zwar dieses ὕστερον πρότερον durch den umgekehrten Satz, daß alle diese qualitativen Bestimmungen erst aus der Grundlage des absoluten Subjects fließen. Sehr richtig! Beide Wege sind aber Eins.

Sein Wesen helf' ich ihm,
Und er das meine hegen.

Wenn Du aber beide Formen des Bestehens der Individualitäts-Bestimmungen — die Eine als Zerstreutsein derselben in allen auf Erden, im Fegefeuer der Weltgeschichten und im Himmel befindlichen Personen, die andere als Zusammengefaßtsein derselben in dem Heiligen Geiste — annimmst, so hast Du ja zwei Unendlichkeiten; was unmöglich ist. Ich fasse diese zwei vom vorstellenden Verstande auseinander gehaltenen Unendlichkeiten durch mein speculatives Denken in Eine Unendlichkeit, welche das sich selbst manifestirende Unendliche ist, zusammen. Wie kann mir also der Heilige Geist bloß das Bewußtsein der absoluten Idee sein? Das ist er eben Dir in der Annahme jener jenseitigen, in sich vollendeten Unendlichkeit, die nur eine abstracte, leere, eine Schein-Unendlichkeit ist, während die Unendlichkeit in der Totalität der wirklichen Momente, die Du zwar auch meinst, aber nicht zeigst, erst die wahre ist.

Die sehr dunkele Stelle des Aristoteles, die Du anführst, und die wirklich Deine Transscendenz des Absoluten zu rechtfertigen scheint, will ich Dir aber nach der allein richtigen Inter-

pretation ganz als meinen Ansichten günstig erläutern, wenn es sich überhaupt der Mühe lohnt, um Ansichten des neunzehnten Jahrhunderts zu bewähren, eine so alte Autorität vorzuschieben:

ἔτι δὴ λείπεται ἀπορία, εἰ σύνθετον τὸ νοούμενον (μεταβάλλοι γὰρ ἂν ἐν τοῖς μέρεσι τοῦ ὅλου). ἢ ἀδιαίρετον πᾶν τὸ μὴ ἔχον ὕλην, ὥςπερ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς ἢ ὅ γε τῶν συνθέτων ἔχει ἔν τινι χρόνῳ· οὐ γὰρ ἔχει τὸ εὖ ἐν τῳδὶ ἢ ἐν τῳδί, ἀλλ' ἐν ὅλῳ τινὶ τὸ ἄριστον, ὂν ἄλλο τι.

Indem Aristoteles nämlich „noch eine letzte Schwierigkeit" beim Denken des Denkens, als worin das erkennende Subject und das erkannte Object identisch seien, anführt, fragt er: Kann das Gedachte zusammengesetzt sein? — Unmöglich! Denn sonst müßte das Denken in den Theilen des Ganzen sich verändern, nicht das Ganze in untheilbarer Zeit, sondern bald diesen Theil, bald jenen denken, da es doch unveränderlich ist. Oder ist nicht vielmehr alles Immaterielle, worunter eben das Denken gehört, untheilbar? wie der menschliche Geist, oder überhaupt der Geist eines zusammengesetzten Wesens sich zu gewissen Zeiten verhält, wenn er nämlich nicht in der Empfindung, Vorstellung, Erinnerung, sondern im reinen Denken begriffen ist. Denn er hat dann das Gute nicht in diesem oder in jenem Theile, sondern in einem gewissen untheilbaren Ganzen das Beste, als ein ihm Anderes. Das Denken des Denkens nämlich, an dem der Mensch auch Theil hat, und so manchmal und auf eine kurze Zeit glückselig ist, ist, nach Aristoteles, ein der leidenden Vernunft, dem Verstande eines zusammengesetzten Wesens schlechthin Anderes. Denn es ist selbstständig und anundfürsich (*χωριστόν*), Empfinden und Vorstellen dagegen an die Materie gebunden. Auch ist die absolute Vernunft ja ewig so, wie es dem Einzelnen nur eine kleine Weile ergeht. All' dieß Andersein heißt aber hier durchaus nicht, daß das Selbstbewußtsein der Totalität nicht im lebenden Individuum sei; vielmehr ist es manchmal in ihm, wie Aristoteles ganz bestimmt sagt, während dasselbe lebt. Die auch schon bei meiner Erklärung angewendeten Scholien zur erläuterten Stelle sagen daher auch geradezu: „Da die absolute Vernunft wie die Form der menschlichen Vernunft ist, jede Form aber im untheilbaren Jetzt ist, so ist klar, daß auch der menschlichen Vernunft in dem untheilbaren Jetzt die Erkenntniß und Berührung der ursprünglichen Vernunft beiwohnt." Und auch die Stelle der Aristotelischen Metaphysik, daß nicht sowohl das Object des Denkens und der Besitz dieses Objects, sondern eben sowohl die Thätigkeit des Denkens selbst das Göttlichste sei, — eine Stelle, welche ganz dem Verhältniß analog ist, das der Meister zwischen Substanz und Subject feststellt, — spricht für das zugleich Aufgehobensein dieses Andersseins.

Es wird Dir auf dieſe Weiſe nicht gelingen, mich mit dem Denker von Stagira zu entzweien. Der erſte materielle Beweger, der Umſchwung des ewigen Himmels iſt freilich nach ihm außer uns am Rande des Firmaments, nicht aber das unbewegte Bewegende; denn das iſt ja der Zweck, das höchſte Gut, als urſprünglich Begehrtes, Gewolltes und Gedachtes. Die Stoiker ſetzen aber allerdings die leitende Vernunft, den Allverſtand in die Centralſonne, weil der Logos ihnen nur Feuer iſt. Und die von Dir erwähnte Schrift „Ueber die Welt," die ſchon wegen ihrer populären Haltung zu dieſen Sätzen hinneigt, mag in den Säulengängen der στοὰ ποικίλη entſtanden ſein, oder doch wenigſtens aus den περιπάτοις des Lyceums den Weg dahin gefunden haben. Uebrigens da Du ſelbſt an der Zeit von Ariſtoteles bis Hegel die überwiegende Subjectivität der Allgemeinheit des Denkens getadelt haſt, ſo wäre es inconſequent von Dir, Ariſtoteles' Worte zu Gunſten Deines Spiritualismus auslegen zu wollen. Weil aber dieſer Philoſoph, wie das ganze Alterthum, das Abſolute nur als die allgemeine Gattung, noch nicht als das einzelne Subject faßte, ſo begegne ich eben Deinem Vorwurf, daß er noch zu pantheiſtiſch ſei, mit dem entgegengeſetzten, daß, wegen des Außereinanderfallens von Gattung und Individuum, noch viel zu viel Transſcendenz und Theismus in ſeinen Anſichten ſtecke, die deßhalb vom mittelalterigen Chriſtenthum immer noch mit Begierde ergriffen worden ſind und mit Frucht ausgebeutet werden konnten.

Soll ich dann auf die Chriſtologie übergehen, ſo mache ich mich auch hier, um nicht, wie Du mir zu verſtehen giebſt, ausrangirt, ins alte Regiſter geworfen zu werden, zu Deinem Schüler und Nachfolger. Ja, Chriſtus iſt die Spitze der alten Götterwelt; er iſt der einzige Menſch, der das vollendete Urbild des abſoluten Geiſtes — freilich nur in der ſittlich-religiöſen Sphäre — an ſich zur Darſtellung gebracht hat. Ich will Dir dieſe Einzigkeit, und ſomit Erſtlingſchaft Chriſti zugeben. Aber wie in Chriſtus das abſolute Selbſtbewußtſein der Totalität zum erſten Male als das Bewußtſein eines vom Weibe geborenen Menſchen erſcheint, ſo iſt es das Ziel der Weltgeſchichte, daß dieß in uns Allen der Fall ſei. Darum brauche ich indeſſen noch nicht eine lange Reihe von Weltgeſchichten anzunehmen. Das kann Alles in Einer Evolution abgemacht ſein. Denn noch ſind wir weit vom Ende der Tage. Erlaube mir aber bei dieſen Annäherungen zwei Bemerkungen zu machen, durch welche ich mich einmal vertheidige, ſodann Dich angreifen möchte.

Meinſt Du denn, daß die linke Seite unſerer Schule, zu der ich mich allerdings rechne, je die Chriſtologie anders ausgelegt hat? Haben wir je die Empfängniß des Heiligen Geiſtes

anders verstanden, denn als das Sich-Erheben dieses Menschen zum Selbstbewußtsein der Totalität? Auch glaube ich in's Besondere durch meine Behauptungen in unserem zweiten Gespräche noch mehr, als in meinen früheren Schriften, dem Standpunkt Deiner Philosophie der That entsprochen zu haben. Denn nachdem Theologos mich durchaus in die Stellung des Dogmenstürmers hatte hineindrängen wollen, Christus nur theoretisch als das Urbild der Vollkommenheit der Gattung aufgefaßt zu haben, wies ich ihm nach, daß meine schon ursprüngliche, wenn gleich weniger hervorgetretene Ansicht nur die gewesen sei, daß Christus durch sein ganzes Tichten und Trachten der gläubigen Gemeinde sich auch theoretisch als dieses vollendete Urbild legitimirte, nachdem er so heldenmüthig seine Lehre durch den Tod — und dieses ist seine individuellste That gewesen — praktisch besiegelt hatte. Durchs sittliche Handeln erhebt aber das Individuum nicht nur die Gattung, sondern auch sich selbst ins Absolute. Diese Verklärung der Individualität zur Absolutheit ließen wir in der Vorstellung als die Sohnschaft, als die Zeugung des Sohnes gelten. Und wenn der historische Herakles dem mythischen darin gleich ist, durch Tugend den Himmel errungen zu haben, so hindert dieß nicht, daß mythisch beide Personen als des höchsten Gottes Sohn erscheinen. Nur freilich ist dieß an Maria's Sohne die von seiner historischen Seite sehr wohl unterschiedene bloß mythische, aus der jene sich herausringt, während bei Alkmenens Sohne die historische ganz in die mythische aufgeht.

Nachdem ich so meine Fortificationen, wie mir scheint, uneinnehmbar gemacht, verlasse ich die Festung, um einen Einfall in Dein plattes Land zu thun. Wenn auch Du in Christus das Selbstbewußtsein der Totalität als das Bewußtsein eines wirklichen Menschen behauptest, mit welchem Rechte kannst Du sagen, daß es erhaben über die Menschheit, nicht in Einem Theile des Universums, sondern nur im Ganzen sei?

Der östliche Freund des Teleophanes. Christus ist eben nicht ein Theil, sondern die Totalität, die personificirte Totalität selbst.

Teleophanes. Das ist ja eben von jeder Person wahr. Jede Person hat in ihrer Individualität das Ganze als ein Untheilbares, wie Christus in der seinigen, eingeschlossen. Denn wäre Christus das einzige Individuum, in welchem das Absolute ganz aufginge, während es in den anderen nur theilweise lebte, würdest Du dann nicht abermals das Absolute zur schlechtesten Kategorie, der mechanischen Theilbarkeit, herabsetzen? Außerdem würde es, während Christi Lebzeiten, nur auf Erden, nicht am Orte der Seligen gewesen sein. Oder die absolute Totalität müßte zwei Totalitäten in sich schließen.

Der öſtliche Freund des Teleophanes. Bei Dir iſt ſie gar unendlich viele Totalitäten, da ſie in jedem Einzelnen ganz iſt.

Teleophanes. Eben darum vielmehr in Allen, als Unſubſtantiellen, ungetheilt. Wenn ſie aber nur einmal oder zwei Mal ungetheilt, und in den unendlich Vielen nur partiell iſt, ſo kannſt Du die mehreren Totalitäten nicht umgehen. Vollſtändig entwickelt ſind aber bei keinem Einzelnen, ſelbſt nicht bei Chriſtus, alle Individualitäts-Beſtimmungen, weil dieß dem Begriffe des wirklichen Individuums widerſpricht. Chriſtus war kein Staatsmann, Künſtler oder Philoſoph; er war nur Einer Race, Einem Geſchlechte angehörig. Er verlor Zeit in menſchlichen, irdiſchen Functionen; er aß, trank und ſchlief. Ungeachtet dieſes Intermittirens war die Continuität des abſoluten Selbſtbewußtſeins in Chriſtus nicht unterbrochen; und gerade ſo geht es mit allen Menſchen. Sind die Zwiſchenräume, die intervalla obscura, größer, deſto ſchlimmer fürs Individuum; ſie ſind das Nichts ſeines Weſens, das Leere ſeines Atoms. Das Abſolute in ihm iſt, um dieſer größeren Leere willen, nicht ein Anderes, minder Leuchtendes, ſondern dieſelbe Totalität; das vergängliche Individuum verhält ſich nur anders zu ihr. Denn es gilt hier Daſſelbe, was von Deinen in der Seelenwanderung begriffenen Individuen galt: in der Ewigkeit zählt eine noch ſo lange Reihe der Bewußtloſigkeit gar nicht mit. Die Ewigkeit iſt, ſagt Pyroryar ſehr ſchön, die von ſittlichem Thun erfüllte Zeit. Da das ewige Selbſtbewußtſein in allen Sterblichen Daſſelbe iſt, ſo iſt es nicht einmal nur auf Erden, in Chriſtus, in ſeiner ganzen Totalität erſchienen, ſondern es erſcheint immer ſo auf Erden; denn was es einmal iſt, das iſt es immer. Wie aber die Spitze der alten Götterwelt, Chriſtus, ſich von ihr darin unterſcheidet, daß er nicht eine, Ichor in ihren Adern rollende, Ambroſia und Nektar genießende Geſtalt der Phantaſie iſt, die den Olymp bewohnt, ſondern — fürs endliche Bewußtſein — der erſte Durchbruch der Fleiſch gewordenen abſoluten Perſönlichkeit auf Erden war, ſo können auch die beiden anderen Momente des chriſtlichen Gottes nicht ätheriſche Subſtanzen ſein, die eine jenſeitige Totalität in ſich bergen; ſondern alle drei ſind die im Fleiſche ſich darſtellende Epiphanie der ewigen Perſönlichkeit, — die Einheit des Allgemeinen (des Vaters) und des Einzelnen (des Sohnes) im Geiſte, als der einzigen wahren Totalität, die es giebt.

Auf die vielen Weltgeſchichten, die Du mit anderen meiner Gegner in und außer dieſem Kreiſe annimmſt, will ich hier nicht näher eingehen, da ich in der von Dir angeführten Schrift und in unſeren erſten Unterredungen die Unhaltbarkeit der Fontenelle'ſchen Anſicht bereits durch mehrere Argumente genügend nachgewieſen. Auch finde ich den ſchon oft erwähnten

Vielſeitigen, der Dir meiſt beiſtimmt, für dieſen Punkt unerwartet ſich auf meine Seite neigen, indem er es in ſeinem „Syſtem der Wiſſenſchaft“ wenigſtens nicht für widerſprechend hält: die Erde als dieſen klaſſiſchen Stern zu betrachten, in welchem die mannigfaltige Fortſtufung der Welt ſich endlich in eine einzige Totalität zuſammennimmt, in der allein der Geiſt zu erſcheinen vermöchte. Im Verlauf ſeiner Rede ſoll freilich „dieſe Hypotheſe“ nur „an ſich nicht ſchlechter“ ſein, „als die entgegenſtehende, die ſich in der geringſchätzigen Behandlung unſeres Planeten gefällt.“ Allerdings hat ſolche Halbheit und Unentſchiedenheit des Auftretens, die an unſerem Manne heut ſchon einmal in dieſem Kreiſe iſt gerügt worden, philoſophiſch gar keinen Werth, am wenigſten den eines Beweiſes. Nur Eine auch ſchon gegen Peranor urgirte Schwierigkeit möchte ich hier noch Deiner Anſicht entgegenhalten: Wo bleibt die Continuität des Bewußtſeins zwiſchen jenen vielen von Dir behaupteten partiellen Evolutionen, die doch Ein gemeinſchaftliches Ziel haben müſſen?

Der öſtliche Freund des Teleophanes. Auch hier wird die Continuität des Bewußtſeins, wie bei den individuellen Seelenwanderungen, dermaleinſt zu unſerer klaren Einſicht gelangen.

Teleophanes. Die Widerlegung dieſer Behauptung wird mir viel leichter, als vorhin die von der Unerkennbarkeit der Continuität mehrerer individueller Seelenwanderungen, beſonders weil Du dieſe Widerlegung in Deinen früheren Schriften ſchon ſelber vorgenommen haſt. Denn wie könnteſt Du uns hier eine unbekannte Größe glaublich machen wollen, nachdem die Thaten der Vergangenheit ſchon unſere philoſophiſchen Ueberzeugungen von der Continuität des geſchichtlichen Bewußtſeins bewährt haben: nachdem Du ſelbſt in Deiner Hiſtorioſophie und überall anderwärts aus der Erkenntniß des Vergangenen auf die Zukunft ſchließen zu können behauptet, und die gegenwärtige Weltgeſchichte als die totale Evolution des objectiven Geiſtes — und mit Recht — im Schönen, Wahren und Guten aufgefaßt: nachdem Du uns ſogar die Conſtruction der Geſchichte der Zukunft verſprochen haſt! Was ſoll das Menſchengeſchlecht — oder eine andere Gattung — noch hinterher in ſpäteren Weltgeſchichten erreichen? Etwa erſt das wahre Schöne, Wahre und Gute? Dann ſind wir bisher im Häßlichen, Falſchen und Böſen geweſen. Wozu der weitere Verlauf formeller Weltgeſchichten, wenn das Reſultat der inhaltsvollen Entwickelungen außer ihnen fällt? Nein! Die Philoſophie kann nur Eine Weltgeſchichte zulaſſen, und ſteht und fällt mit ihr. Du ſelber, da Du das tauſendjährige Reich Chriſti auf Erden, was Du den Ausgang der Weltgeſchichte nennſt, an das Ende unſerer Welt-

geſchichte ſtellſt, kannſt keine andere hinterher annehmen. Denn mit dieſem Ausgang mündet offenbar der objective Geiſt in den abſoluten. Ein Leben genügt, um die Thaten der Individuen in demſelben zu belohnen und zu beſtrafen. Und die Ungleichheit der Glücksgüter und Stände wird eben im neuen ſocialen Leben, dem wir entgegengehen, einen Unterſchied der Glückſeligkeit nur inſofern hervorzubringen im Stande ſein, als ſie durch das verſchiedene Verdienſt der Individuen in dieſem ſelben Leben bedingt iſt.

Was endlich die Lehre von der Unſterblichkeit der Seele betrifft, ſo maskirſt Du hier Deine conſervativen Behauptungen durch einen radicalen Rückzug, der im Terrorismus der linken Seite noch meine eigenen Behauptungen überbietet. Du hoffſt dadurch, daß Du Dein eigenes Terrain dem Feinde ſo bereitwillig Preis giebſt, ihn in die Nähe Deiner feſten Stellungen zu verlocken, und ſo, nachdem Du ihn durch Plänkeln herangezogen und ſicher gemacht haſt, ihn mit Deiner Hauptmacht in einer Hauptſchlacht vermittelſt eines glücklichen Ausfalls durch Demaskirung Deines ganzen Geſchützes aufs Haupt zu ſchlagen. Aber täuſche Dich nicht, edler Freund! Du ſpielſt ein gewagtes Spiel, und ich vermuthe, Du haſt es verloren. In's Herz Deines Landes eingedrungen, verſchanzt ſich der Feind nun auch ſeinerſeits darin, und iſt, wie die Dänen aus Schleswig, nicht mehr herauszukriegen. Du willſt das Preisgegebene wieder reuperiren. Aber mit der eiſernen Stimme der geſchichtlichen Nothwendigkeit ruft der Weltgeiſt Dir das verhängnißvolle: „Zu ſpät," entgegen. Der Feind geht von der Vertheidigung zum Angriff über, und Du wirſt auch Deine Hauptſtadt, wenn gleich nach einer langwierigen Belagerung, übergeben müſſen. Doch laſſen wir das Bildliche fallen!

Vor Allem muß ich hier die Bemerkung machen, daß das Argument gegen die Unſterblichkeit des Denkenden, das Du mir und Euſebios entgegenhältſt, auch die Unſterblichkeit des ſittlich Handelnden trifft. Die Reſultate der Gedanken verſtorbener Individuen ſind ebenſo unverwüſtlich, als die ihrer ſittlichen und welthiſtoriſchen Thaten. Wie Ariſtoteles durch ſeine Gedanken, ſo ſchloß Alexandros durch ſeine Eroberungen, jener den nachgriechiſchen, dieſer den vorgriechiſchen Barbaren die Schätze Helleniſcher Bildung auf. Soll der Schüler durch ſeine Thaten unſterblicher ſein, als der Lehrer durch ſein Denken, das jene anregte?

Der öſtliche Freund des Teleophanes. Hier biſt Du es, der ſeinen Einwand ſelber ſich beantwortete. Denn dieſe Gedanken des Ariſtoteles, die auf die Nachwelt, und zunächſt auf ſeinen großen Zögling, eingewirkt haben, ſind damit ſelbſt ſittliche Thaten, und ſo die Quelle ſeiner Unſterblichkeit.

Teleophanes. Ich nehme dieß an; aber aus dieser Gleichstellung ewiger Wahrheiten und sittlicher Handlungen, die Du eben eingeräumt hast, folgt zweierlei. Du hast Dich nämlich damit des doppelten Rechts begeben: einmal Eusebios zu tadeln, daß er die Unsterblichkeit des Individuums schon aus dessen ewigen Gedanken ableiten will; dann mir zu entgegnen, daß die sittlichen Thaten des Individuums es allein unsterblich machen. Denn wenn Du mir gegenüber die Unsterblichkeit des Individuums wegen seiner ewigen Gedanken fallen läßt, so darfst Du sie auch nicht aus dessen sittlichen Thaten erschließen. Wenn Du mit Eusebios darin übereinstimmst, daß die sittlichen Thaten ein Individuum unsterblich machen, so mußt Du auch den ewigen Gedanken desselben diese Kraft beimessen. Denn beide Seiten hast Du selbst in dieser Rücksicht als identisch gesetzt.

Habe ich Dir dann bereits vorhin entgegengehalten, daß mit dem Untergang des Individuums seine Gedanken und Thaten in ihren Folgen für das Heil der Menschheit keineswegs untergehen, so geschieht durch das Verlöschen der Individuen, die als Helden einen neuen Schritt in der Entwickelung des Menschengeschlechts gethan, kein Rückschritt in der Geschichte, — am allerwenigsten „ein ungeheurer." Im Gegentheil kann man die Bemerkung machen, und Ideologos hat es vorhin schon berührt, daß ihr Tod ihr Princip erst verallgemeinert hat, indem er es besiegelte, während ihr Leben es in seiner Entwickelung aufhielt. Erst mit unseres Meisters Tode hat sich die Blüthe seiner Philosophie in der Schule recht entfaltet. Sokrates' Verurtheilung hat die Athener mit seinem Principe angesteckt, und Christi Kreuzigung Tausende zu Gläubigen gemacht.

Auch löst sich das geistige Thun der Individuen durch ihren Tod weder ins allgemeine Denken, noch ins besondere Sein auf, sondern steht in neuen wirklichen Individuen, welche die allgemeinen Errungenschaften des Geistes an sich selbst zur concreten Darstellung bringen, wieder auf. Nur das Fortleben des verstorbenen Individuums in mehreren Seelenwanderungen und sein endliches Ausruhen nach der letzten Wiedergeburt wäre seine Fixirung in ein besonderes Sein, das nur im Elemente des allgemeinen Denkens ein ideelles Dasein führt.

Da Du ferner das Argument der Gerechtigkeit für die individuelle Fortdauer selber nicht als eine äußerliche Vergeltung für die sittlichen Thaten, sondern als deren natürliche und nothwendige Folge betrachtet wissen willst, so liegt darin, daß die That in sich selbst, in ihrer eigenen Schönheit, in der Befriedigung, die sie gewährt, ihren Lohn davon trägt, — nicht einen nachträglichen: ganz abgesehen von dem schon oft Gesagten, daß das unendliche Beschauen und Wiederkäuen des individuellen Ver-

dienſtes im Chor der Seligen mir nicht nur ſehr ſelbſtſüchtig, ſondern außerdem noch höchſt langweilig vorkommt. Aber Du willſt ja ſelbſt nicht jene ſtete Beſchaulichkeit, die Dein Landsmann ausſprach, in Schutz nehmen, und ſo an der Erinnerung Deiner unſterblichen Individuen viel tilgen. Damit aber komme ich auf den Hauptpunkt, den ich Deiner ganzen Anſicht von der Unſterblichkeit entgegenzuhalten habe.

Die vielen Individuen, die ſich als durch das Fegefeuer der Weltgeſchichte geläuterte Geſtalten Eines ſeligen Engels darſtellen ſollen, ſind, durch die Weglaſſung vieler Einzelnheiten, nur eine abſtracte Allgemeinheit, gerade wie Du es meiner ewigen Perſönlichkeit gegenüber den menſchlichen Individuen vorwirfſt. Der Unterſchied iſt nur der, daß ich die wirklichen Individuen, die wahrhaft andere ſind, gerade durch das, wodurch ſie wirklich in ihrer Individualität ein reales Moment des abſoluten Geiſtes ausdrücken, zu Einer identiſchen Totalität zuſammenfaſſe. Stirbt eins, ſo ſchadet es nichts. Das reale Moment des Abſoluten lebt ſtets in anderen fort, die die neuen Träger der Continuität des abſoluten Selbſtbewußtſeins werden. Dir aber ſind alle dieſe Individuen, die die Momente Deines ſeligen Individuums nach und nach entwickelt haben, todt: ohne, meiner Auffaſſung zufolge, als wahrhaft andere wieder auferſtanden zu ſein; ſondern ſie haben aus ihren erſtorbenen Organismen die Quinteſſenz ihrer reſpectiven Individualitäts-Beſtimmtheiten zur Central-Sonne hingetragen, mit einander verbunden, und ſo ein Sammel-Individuum gebildet, welches die vollendete Entwickelung eines beſtimmten ätheriſchen Keimes iſt, etwa wie die Ferver's der Parſen, oder der aſtraliſche Geiſt beim Arzte Paracelſus und dem Germaniſchen Theoſophen. Ich will Dich nicht auf die Conflicte aufmerkſam machen, in die Du mit dem Geſetz der Schwere geräthſt. Der ätheriſche Keim braucht ja nicht ſchwer zu ſein. Er ſei ſo leicht und ſchnell beweglich, wie das Licht oder — der Gedanke. Ja wohl: der Gedanke, — mit Einem Worte, Du faßt mehrere wirkliche Individuen in Ein Gedanken-Individuum zuſammen, um es unſterblich zu machen. D. h. ohne es ſelbſt zu wiſſen, glaubſt Du nicht mehr an die Unſterblichkeit der einzelnen Individuen; und um den wankenden Glauben zu retten, erhebſt Du ſie in eine Allgemeinheit, freilich in eine partielle, — Du machſt ſie zu beſonderen Geſtaltungen des Abſoluten. Kurz, Du biſt ganz unvermerkt auf den Standpunkt, den Du mir als den meinigen unterlegſt, zurückgeglitten; — eine Idee iſt Dir die höchſte Realität. Ich aber nehme von dem Platze Beſitz, den Du zu behaupten wähnſt. Hatte ich nicht Recht zu ſagen, daß mein totaler Gegner aufgehört hat, überhaupt mein Gegner zu ſein?

Dabei entschlüpft Dir ein gewichtiges Wort, wodurch Du auch ausdrücklich ganz in meinen eigentlichen Standpunkt eintreten müßtest, nachdem Du mich auf den Dir eigentlich zukommenden meinst abgesetzt zu haben. Die Identität der höchsten Gegensätze, sagst Du nämlich, könne nicht zu den abstracten Momenten, aus denen sie entsprungen sei, zurückkehren. Darum könne ihr nicht das bloße Sein zugeschrieben werden, weil sie dann eben nur eine nichtseiende Abstraction wäre, sondern das absolute Werden, „weil sie sich selbst vollbracht." Hier möchte ich mir zunächst das Amendement erlauben: „weil sie sich selbst vollbringt." Denn mit der vergangenen Zeit, die Du gebrauchst, ist ja das absolute Werden aufgehoben und in ein ruhendes Sein übergegangen. In der That, wenn im Chor der Seligen das Absolute allmälig erst alle seine zerstreuten Momente, die schließlich wiedergeborenen Individuen, um sich wird versammelt haben, so hat es sich durch ein absolutes Werden vollbracht, welches aber eben absolvirt ist, sobald mit dem Ausgang der letzten gehaltvollen Weltgeschichte die Liste der Abonnenten aufs Geisterreich geschlossen worden. Darum hast Du Dich auch allerdings wohlweislich des Perfectums bedient.

Der östliche Freund des Teleophanes. Verzeih', geehrter Freund, Du nimmst das Werden zu abstract; es muß mit dem Vollbrachtsein nicht aufhören, sondern damit verbunden werden, da eben Ruhe und Bewegung Eine absolute Identität sind, wie ich denn schon vorhin noch formelle Weltgeschichten nach dem Abschluß des seligen Chors statuirte, in welche, außer den neu hinzukommenden Individuen, auch solche eintreten, die nie aus dem Fegefeuer der Seelenwanderungen scheinen herauskommen zu können, weil sie immer noch nicht so viel Verdienste erwarben, um den Himmel zu gewinnen. Bleibt hier nicht dem absoluten Werden der Totalität, ungeachtet ihres Vollbrachtseins, ein weiter Spielraum übrig?

Teleophanes. Diesen Einwand erwartete ich. Wie willst Du aber dadurch die Identität von Werden und Vollbrachtsein im Absoluten selbst retten? wie verständlich machen, daß, nachdem das absolute Selbstbewußtsein im „Reiche" durch Vollendung aller seiner Momente zur ruhigen Einheit in sich selbst gekommen ist, es sich in der Entwickelung der formellen Weltgeschichten noch dazu herbeilassen werde, seine Thätigkeit nach Außen hin zu üben.

Derselbe Freund des Teleophanes. Mein Gott! Ich habe ja diesen Unterschied einer inhaltsvollen und einer formellen Entwickelung Dir nachgebildet; und die Schwierigkeit, die Du gegen mich erhebst, muß mit gleicher Stärke auch Deine Ansicht treffen.

Teleophanes. Mit nichten! Weil die nach dem Abſchluß der Weltgeſchichte vollendeten Momente des Abſoluten ſich mir nur durch ſtete Reproduction in neuen Individuen erhalten, ſo iſt das Ankryſtalliſiren der nachgeborenen Individuen an die vollendeten Formen der Gattung ein ſtetes Sichſelbſterzeugen, und ſomit Werden des Abſoluten in ſich ſelbſt, ungeachtet der ewigen Ruhe und Sichſelbſtgleichheit ſeines Vollbrachtſeins. Wenn aber, wie in Deiner Anſicht, das Vollbrachtſein des Abſoluten im Chor der Seligen an und für ſich vorhanden iſt, ſo iſt das nachträgliche Treiben der Individuen in den weiteren formellen Weltgeſchichten nur ein müßiges, außergöttliches Thun, das die Ruhe des ſeligen Chors gar nicht mehr zu ſtören vermag. Es iſt widerſinnig, bei einem vollkommen erreichten Ziele noch eine Thätigkeit anzunehmen: es ſei denn eben, daß dieß Ziel nur als ſtete Reproduction, wie bei jedem organiſchen Gebilde — d. h. als Proceß — gedacht werden kann. Dann hätteſt Du aber das Weſen des Abſoluten nicht im ätheriſchen Subſtrat des ſeligen Chors, ſondern als reine Thätigkeit in der wirklichen Welt ſetzen müſſen, ſtatt daß Du mir jetzt aus dieſer Auffaſſung einen Vorwurf gemacht haſt. Willſt Du alſo Ruhe und Bewegung, Werden und Vollbrachtſein wahrhaft identificiren, dann mußt Du das Selbſtbewußtſein der Totalität als das eigene Wiſſen der Individuen faſſen, deren jedes ſich, auch ſchon vor dem Ausgang der Geſchichte, nicht nur als ein Werdendes, als ein zum abſoluten Ziele Hinſtrebendes, ſondern ebenſo in ſich die vollendete Ruhe des erreichten Zieles weiß. Das Abſolute iſt in jeder Geſtalt, namentlich aber in den Poſtſcenien der Weltgeſchichte, die ihrer ſelbſt bewußte Totalität. Dieſes doppelte Bewußtſein iſt im Individuum, und das der Stachel und Sporn ſeiner Thätigkeit.

So haben wir nicht Eine Unendlichkeit in der Abſtraction des ruhenden Vollbrachtſeins, eine andere in dem concreten Werden der Thätigkeit, ſondern in der ewigen Ruhe eine ewige Thätigkeit. Die Entwickelung der endlichen Geiſter iſt ein dauerndes Moment in der Wirklichkeit des Abſoluten, das Abſolute aber das in allem dieſem Wechſel ſtets Bleibende, — das unbewegte Bewegende des Ariſtoteles, weil eben das ſeine Unwandelbarkeit im Wandelbaren darſtellende Abſolute die ganze Sphäre iſt. Indem Du von einem abſoluten Werden ſprichſt, müßteſt Du die Coincidenz beider Seiten zugeben. Du meinſt jedoch offenbar die Transſcendenz des abſoluten Selbſtbewußtſeins, ſeine theiſtiſche Ruhe, mit dem immanenten Werden des Pantheismus in Deinem Syſteme vereinigen zu können. Das iſt die große Täuſchung, der Du Dich hingiebſt.

Auf einen letzten Vorwurf, daß meine Ewigkeit des Geiſtes nur ein fehlerhafter Kreislauf, und eine bloß for-

male Affirmation sei, antworte ich zunächst: Ja, also, mein Unsterblicher wird sterben, und das absolut Allgemeine sich ewig in zum Tode bestimmten Individuen verwirklichen. Den Kreislauf gebe ich zu, den Fehler in demselben weise ich aber von der Hand. Der Kreislauf ist das Bild der Ewigkeit selbst; und so stellt sich meine ewige Persönlichkeit des Geistes als das Sterben des Einzelnen ins Allgemeine dar. Das Selbstbewußtsein des totalen Geistes, indem es die unsterbliche Substanz des vergänglichen individuellen Ich ausmacht, läßt dieses sterben. Aber wie Angelus Silesius ungefähr sagt:

Du sähst, hättst Du das rechte Licht,
Es ist nur Tod, was Gott an ihm zerbricht.

Ebenso stirbt das Allgemeine am erstehenden Leben des Einzelnen, wie Herakleitos sagt. Dieß doppelte Sterben ist aber kein Verlust des Allgemeinen im Einzelnen oder des Einzelnen im Allgemeinen; sondern wenn sich jede Seite in die, welche sich in sie verloren hat, ebenfalls verliert, so ist die positive Identität, die Du verlangst, wiederhergestellt. Das Allgemeine geht im Einzelnen nur mit sich selbst zusammen, und das Einzelne bleibt durch diese Erhebung bei sich, ohne daß beide Glieder bloß alternirten. Die Doppelströmung des Processes ist das Verhältniß zweier Halbkugeln, die Eine Sphäre bilden. Dir aber ist die Eine Halbkugel, die diesseitige Welt, allein sichtbar: die andere durch eine Denk-Finsterniß — die schlimmste, die es giebt — verborgen. Denn keine mystische Intuition ersetzt das Auge der denkenden Vernunft.

Indem ferner das Wandelbare, Vergängliche, was mit dem Unsterblichen verknüpft ist, — dieses Negative allein negirt wird, wie kannst Du solche doppelte, solche substantielle Negation eine bloß logische und formale Affirmation nennen, da es vielmehr die wahrhafte Affirmation ist? Denn der aus dem Tode des Todwürdigen durch ächte Seelenwanderung in ein anderes ebenfalls zum Tode bestimmtes Individuum übergehende, auch an diesem denselben Läuterungs-Proceß vollbringende Unsterbliche ist ihrer Aller wahrhaftes Selbst. Es vergeht also lediglich das uneigentliche, nicht wahre Selbst, das endliche Bewußtsein der diesen Egoität, nicht aber das wahrhaft Affirmative in diesen vergänglichen Ichheiten. Und das ist es eben, was ich als die Ewigkeit der Person auch ohne die unendliche Dauer des empirischen Bewußtseins ausgesprochen habe. Diese ewige Person sucht sich immer die ihr entsprechende Realität in den jedesmaligen Individuen; und wegen dieses Immer hat sie dieselbe auch immer gefunden. Das ist keine abstracte Ewigkeit

der Idee, sondern die aus sich schaffende Ewigkeit des Geistes.

Vergleiche ich aber meinen Standpunkt näher mit dem Deinigen, so willst Du ja auch etwa sechs oder sieben Individuen, die sich nach und nach aus immer subtileren ätherischen Keimen entwickeln, sterben lassen, damit je Einer Deiner Unsterblichen lebe. Sechs- oder siebenmal stirbt er in ihnen, um sich gleichfalls in zum Tode bestimmten Individuen zu verwirklichen. So weit gehen wir Hand in Hand. Nun aber verläßest Du Dein Versprechen, die Unsterblichkeit der Seele auf die absolute Persönlichkeit zu beziehen. Deine vielen Unsterblichen sollen zwar Momente des Selbstbewußtseins der absoluten Totalität sein. Aber zunächst sind sie für sich kleine selbstsüchtige — oder sich selbst entwickelnde — Totalitäten, die nicht die unendliche Menge von Negationen, sondern nur einen kleinen Kreis derselben zur Affirmation zu bringen vermögen. Was ist nun aber diese Unsterblichkeit für eine Affirmation? Das Negative wird negirt. Und das aus dieser doppelten Negation entspringende Affirmative wird durch mystische Intuition in ein geglaubtes Geisterreich versetzt, wo es complett unserem Gesichtskreis entrückt ist, und kein Stümpfchen für unsere Erkenntniß übrig bleibt, — „eine falsche und unreelle Affirmation des lebendigen Individuums," wie Pyroryar sagt. Eine solche Affirmation nenne ich eine bloß formale und logische, nicht die speculative. Dein Kreislauf ist der fehlerhafte. Denn das Negative, die Individuen im Fegefeuer der Weltgeschichten werden nur negirt, um erst recht in ein Negatives, in himmlische todtlose Individuen vollkommen zu verschwinden. Denn als beschränkt ist jedes derselben auch nur ein Negatives, ein Anderes gegen das Absolute. Wenn Du jedoch, die Unsterblichkeitslehre fälschlich isolirend, das Recht hast, zu behaupten, sechs oder sieben Individuen sind Ein seliges Individuum: so darf ich wohl, Deinen eigenen Ermahnungen zufolge, die Unsterblichkeitslehre mit der Lehre von der absoluten Persönlichkeit verbindend, mit mehr Recht behaupten, nicht sechs oder sieben Individuen, sondern Alle sind wahrhaft nur Ein Individuum, die ewige Persönlichkeit des Geistes.

Als den Ausdruck für diese wahrhafte affirmative Einheit der Personen im Leben des Allgeistes hat Pyroryar die Liebe ausgesprochen, und erläutert den von mir so eben aufgestellten Standpunkt der Verbindung jener beiden Lehren, wenngleich auf seine Weise, sehr schön, etwa folgendermaßen: „Liebe und Tod sind identisch, jene die Negation im Geiste, dieser die Negation in der Natur. Wer die Liebe gefühlt, wer sie geistig und dialektisch erkannt, der fühlt und erkennt das ganze Universum. Die Liebe ist der Tod der Egoität. Durch die Liebe opfern wir un-

ſer Ich. Der geliebte **Gegenſtand** iſt unſer wahres Weſen, welches wir alſo, indem wir **uns** für ihn aufopfern, nicht verlieren. Das ganze individuelle **Leben** iſt ein Gewebe von Aufopferungen; zerreißt dieſes nur an irgend einem Punkte, ſo kommt unſer abſtractes, unſer hohles Ich zum Vorſchein: d. h. wir ſterben dann. Wir ſterben, wenn wir Anderen Alles mitgetheilt haben, was unſere Perſönlichkeit in ſich ſchließt. **Am Ende** bleibt nichts, als die trockene und langweilige Hülle unſerer Perſönlichkeit; ſie iſt das letzte Opfer, das wir bringen, — der Tod der letzte Act unſerer Liebe. Der Tod iſt alſo die Offenbarung des Fürſichſeins des Einzelnen; denn die Reihe der Objecte, mit denen das Ich ſich im Leben beſchäftigte, iſt zerſchnitten, und das Ich zieht ſich in ſeine Egoität zurück. Mit dieſer Iſolirung ſtirbt das Ich. So iſt der Tod die Offenbarung ſowohl der Egoität, als der Liebe. Der Tod will ernſthaft genommen ſein. Warum würde er ſonſt dem Gläubigen ebenſo viel Schmerz und Furcht verurſachen, als dem Ungläubigen? Der Tod iſt die Erſcheinung des allgemeinen Willens. Den Tod überwinden, heißt: ihn in Harmonie mit dem Fluß des allgemeinen Lebens wiſſen. Das materielle Ende in der Exiſtenz, der äußere Tod, iſt nur die Offenbarung des inneren, d. h. das Reſultat des geiſtigen Endes im Weſen; wir ſterben, weil das Leben ſich geſättigt hat mit Allem, was es abſorbiren konnte. Wir haben Milch und Bewußtſein von Anderen bekommen, und geben das Bewußtſein Anderen wieder zurück. Das Bewußtſein iſt Euer Amt während Eueres Lebens; Ihr legt es mit dem Tode nieder. Gott iſt der hyperphyſiſche, ewige Tod; denn Gott iſt die Negation aller Beſtimmtheiten und Einſchränkungen der endlichen Weſen, — der Tod ebenſo das Eingehen in die Unendlichkeit, das Ende des Endlichen. Gott iſt unſer Tod, wie unſer Urſprung, die Grenze unſerer Individualität, aber als eine immanente Grenze. In der äußeren Darſtellung ſind die Objecte dieſe Grenze; denn dieſer Gott muß ſowohl als ſubjectives, wie als objectives Weſen gedacht werden, da er eben ein abſolutes ſein ſoll. Der Tod iſt auf dieſe Weiſe die ſich ſelbſt negirende Negation, weil er die totale Negation iſt; er hebt die ganze Exiſtenz auf, — dieſe Grundlage, auf der alle beſonderen Negationen ſtattfinden. Der Tod ſtirbt ſo ewig an ſeiner eigenen Negation, und wird dadurch die unwiderleglichſte Affirmation der abſoluten Realität des Lebens."

Nur wer dem Tode ſo kühn ins Auge ſchaut, überwindet in ihm, ungeachtet daß derſelbe exiſtirt, den letzten Feind, wie der Apoſtel ſagt, nicht wer ihn nur durch das Poſtulat eines Reiches der Seligen beſeitigt zu haben meint. Der Tod iſt der das Negative der Einzelnheit abſtreifende letzte Act der Natur,

um als Geist die affirmative Allgemeinheit in der concreten Einzelnheit darzustellen. So leuchtet aus Pyroryar' Sätzen, wie negativ sie auch klingen mögen, in der That das ganz positive Resultat hervor. Die Resultante unserer natürlichen Anlagen, unseres Denkens, unseres sittlichen Handelns hat' mit dem Tode, als dem letzten Opfer der Selbstsucht, die beschränkte Form unserer Persönlichkeit abgestreift und sich ganz objectiv gemacht, ist als ein bleibender Ring in's wahre Geisterreich eingetreten, und wirkt als ein Moment des Selbstbewußtseins der Totalität — d. h. der unbeschränkten Persönlichkeit — ins Unendliche weiter. Diese Resultante nun aus der Form der ewigen Liebe wieder in das Gefäß der beschränkten Ichheit gießen zu wollen, heißt: das Opfer der Egoität wieder zurücknehmen, und alle sittlichen Handlungen um der Selbstsucht der Selbsterhaltung willen thun. Wer so handelte, verdiente schon darum die Negation seines Ich; und von Ungerechtigkeit kann nicht die Rede sein, auch wenn die metaphysische Nothwendigkeit des Opfers der Ichheit nicht da wäre.

Wenn ich nun nach allem Gesagten noch einen letzten zusammenfassenden Blick auf Deinen Standpunkt werfe, so bist Du mir durch Deine speculativen Sätze in der That nicht entgegen; denn Du willst nur, was Du nennst, die vermittelte Unsterblichkeit, nicht die unmittelbare, — und die will ich ja eben auch nur. In Deiner mystischen Anschauung verdirbst Du aber wieder diese Resultate Deiner ganz richtigen Speculationen. Wir stimmen in den Principien vollkommen überein, nur ziehen wir andere Consequenzen daraus. Ich habe also, statt aller Widerlegung Deines dritten Theils, meiner Rede einen entsprechenden hinzuzufügen, der nur aus den uns gemeinsamen Principien des Spiritualismus die richtigen Consequenzen zu ziehen hat. Weil Du diese Consequenzen nicht ziehen wolltest oder konntest, stehst Du, wenn wir uns überhaupt um einen Platz in der Entwickelung der philosophirenden Wahrheit streiten wollen, nur auf dem vorletzten, halbdritten Standpunkt, den Du mir anweisest, während ich den wahrhaft dritten wirklich eingenommen zu haben hoffe, weil ich eben die letzten Consequenzen aus unseren gemeinsamen Principien zu ziehen unternommen.

Diese Consequenzen sind drittens das neue sociale Leben, welches meine zwanzigste These andeutet, — die Geschichte der Zukunft, die Du uns zwar versprochen, aber nicht geliefert hast. So erst wird das letzte Jenseits, welches wirklich noch eins für uns ist, überwunden, und die Unsterblichkeit als ewige Persönlichkeit des Geistes, wie ich in meiner dritten und vierzehnten These sage, zu einer gegenwärtigen Qualität positiver Natur. Damit werde ich zugleich durch die That Deinen

Vorwurf beseitigen, daß ich meine Lehre nicht vorstellig machen könne. Die folgende Schilderung des zukünftigen Zustands der Menschheit, in welchem, durch die Verwirklichung der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, um alle Individuen das gemeinsame Band der ewigen Liebe, als der Hauch der Geisterwelt, geschlungen wird, ist die in meiner neunzehnten These angedeutete Entfaltung des wahren Begriffs der Unsterblichkeit zu einer allgemein faßlichen, und deßhalb jene Wahrheit bewährenden Vorstellung. Ist aber die Vorstellbarkeit das Kriterium der Wahrheit, so entbehrt Deine Lehre dieser Wahrheit, weil Du sie Dir nicht vorstellig machen kannst. Denn Du begreifst ja nicht einmal weder das Selbstbewußtsein der absoluten Totalität, noch folglich den vollendeten Kreis seiner Momente. Wie viel weniger kannst Du also diese Begriffe vorstellig machen! Eine begrifflose Vorstellung, ein Vorstellen vor dem Begreifen, wie der gemeine Haufen es besitzt, wirst Du doch nicht für hinreichend halten. Mir aber darfst Du fortan nicht mehr vorwerfen, daß ich nichts Vorstellbares, — nichts Affirmatives oder Positives gebe. Denn hier hast Du es ohne Rückhalt in meiner Lehre von den letzten Dingen, die ich in meiner neunzehnten und zwanzigsten These verkündete.

Ehe wir unsere Blicke aber wegwenden für immer von jenem Schatten- und Todten-Reiche, welches die kränkelnde und trübsinnige Mystik des christlichen Mittelalters für das wahre Leben, für die eigentliche Heimath des Geistes hielt: bevor wir den reinen, gesunden Naturſinn ausschließlich auf unser gegenwärtiges, unser wirkliches Leben richten, aus dem unsere Freuden und Leiden quellen; fragen wir uns noch einmal ernstlich und unpartheiisch, was uns jener schwermüthige Wahn, der uns wie ein Alp bedrückte, nicht nur einerseits geschadet, sondern auch andererseits genützt hat. Sehr schön sagt Pyrroyar in dieser doppelten Rücksicht, an eine Stelle des Platonischen Phädon erinnernd: „Außer dem Körper sein, heißt nichts Anderes, als im Geiste sein. Die ungeschickte Carricatur hiervon ist, daß die Seele den Körper verläßt und wo anders wohnt. Die Entkörperung wird als Orts-Veränderung dargestellt. Diese Entkörperung geschieht aber fortwährend im Leben. Wir hypostasiren in der Unsterblichkeitslehre unsere Zukunft, wie wir in Gott die Gesetze der Vernunft hypostasiren. Das Satanischste und Bestialischste hat sich mit diesem transscendenten Glauben verbunden. Diese zwanzig Jahrhunderte sind ein langes Fieber gewesen. Wie kann der Mensch auf Erden seine Lage zu verbessern streben, wenn er alle seine Wünsche aufs Ueberirdische richtet! Statt einen vernünftigen und wirklichen Trieb zu befriedigen, befriedigt er einen phantastischen. Das Christenthum be-

ruht auf dem Widerſpruch des menſchlichen Bewußtſeins und des menſchlichen Lebens. Wenn der Menſch nicht mehr an ein anderes Leben glaubt, läßt er ſich nicht mehr in dieſem tyranniſiren. So tritt der" ſogenannte „Humanitäts-Atheismus an die Stelle des" (mittelaltrigen) „Chriſtenthums. Der Glaube an die eigentlich ſogenannte Unſterblichkeit iſt ein Mißverſtändniß; er iſt" in Wahrheit „nur der Ausdruck für die Einheit und Solidarität der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; er hat nur Werth, wo er die Unendlichkeit und Wahrheit des Geiſtes, die ewige Jugend des Geſchlechts, den Fortſchritt der Menſchheit ausdrückt. Unſer irdiſches Leben iſt unſterblich, wenn es reich und erfüllt von Fortſchritt iſt. Die Unſterblichkeitslehre hat ihren Grund in der hohen Vorſtellung des Menſchen vom menſchlichen Leben. Aber die Form dieſer Unſterblichkeit iſt extravagant. Je degradirter die wirkliche Perſon iſt, deſto größer iſt ihre chimäriſche Idealiſirung. Eine neue Philoſophie und die ſociale Reorganiſation werden dieſen doppelten Fehler heilen. Dann wird der Menſch nicht mehr dieſe Widerſprüche der Vergangenheit und Gegenwart ausbrüten können. Nur die Civiliſation kann realiſiren, was Vernünftiges und Natürliches in den Bildern liegt, die der Menſch ſich von der Zukunft macht. So iſt der Glaube an Unſterblichkeit ein Anachronismus. Das ſociale Elend iſt die Baſis der" bisherigen „Religion; mit ihm wird ſie aufhören. Unſere Epoche iſt das Ende einer langen Periode des Menſchengeſchlechts; ſie iſt ſo das Portal, das zu einem anderen Leben führt. Muth alſo, meine Freunde! Wenn der Menſch weiß, daß der Tod tödtet, wird er ſchon hier ein anderes Leben beginnen."

Soll ich hiernach, ehe ich an meine Darſtellung gehe, auch noch eine von Dir aufgeworfene Frage beantworten: „Iſt denn der philoſophiſche Stern der Hauptſtern des Univerſums, der Brennpunkt der geiſtigen Milchſtraße?" ſo möchteſt Du zunächſt vielleicht glauben, ich würde ſie einfach mit Ja beantworten, während Du ſie offenbar nur verneint wiſſen willſt. Aber ich werde Dir andererſeits zeigen, daß ich ſie auch verneinen muß, nicht „das Bewußtſein, das Aphelium des philoſophiſchen Sterns," zum Höchſten machen kann, ſondern dieſe Stelle eben nur dem neuen ſocialen Leben der Zukunft anweiſen werde. Ich erinnere Dich aber zugleich daran, daß Du ſelbſt, indem Du eine Philoſophie der That aufgeſtellt haſt, Deine Frage auch bejahen mußt. Meine doppelte Antwort, in welcher beide Seiten auch wieder verknüpft werden müſſen, iſt folgende.

Nein! Der philoſophiſche Stern iſt nicht das Höchſte. „Denn er malt nur Grau in Grau," wie der Meiſter ſagt. „Die Eule der Minerva beginnt ihren Flug erſt mit der einbrechenden Däm-

merung; und mit Grau in Grau kann man eine Zeit nicht verjüngen, sondern nur erkennen." So ist die Philosophie nur graue Theorie, nur dürre Heide, — und rings herum ist frische Weide, grünt des Lebens goldner Baum, wie der Dichter sagt.

Aber ja! Der philosophische Stern ist dennoch das Höchste. Die alte Zeit kann man freilich mit dem Pinsel der Philosophie nicht verjüngen, aber wohl die neu aufkeimende sich entfalten lassen: wie ich einmal, den Meister ergänzend, sagte, die Philosophie sei auch der Hahnenschlag eines neu aufdämmernden Morgens. Das soll unser Spiritualismus, unsere Philosophie der That eben sein.

Aber wiederum nein! Auch diese Philosophie der That ist nicht das Höchste; denn als Denken verirrt sie nur im Allgemeinen, im Bewußtsein, in der Subjectivität, wie Du sprichst. Sie zeichnet nur die äußersten Umrisse, während allein das Leben selbst die Fülle des Inhalts, die Ausbreitung der Wahrheit in der Gesellschaft, die concrete Wirklichkeit jener abstracten Möglichkeit ist.

Doch auch abermals ja! In der Wirklichkeit geht immer etwas von der Idee, von dem Ideale der Vollendung verloren.

Der östliche Freund des Teleophanes. Nur in der Thatsache geschieht dieß, — nicht in der Thathandlung, in dieser zweiten aus dem Wissen selbst wiedergeborenen Wirklichkeit; diese ist das Vollkommene.

Teleophanes. Ist sie das Vollkommene, warum suchst Du die Vollkommenheit in einem über den Ausgang der wirklichen Weltgeschichte, über das neue sociale Leben erhabenen Zustand der Seligkeit? In dem Augenblicke, wo Du im socialen Leben der Wirklichkeit die absolute Immanenz erreicht zu haben meinst, springst Du in eine absolute Transscendenz um, während mich die Transscendenz der Praxis nicht hindert, die Immanenz an der Theorie herauszufinden, Beides dann aber auch innig mit einander zu verschmelzen. Bei diesem Uebergange der Theorie zur Praxis tritt nothwendig die Endlichkeit, und daher die relative Transscendenz, die ich als perennirend setze, ein, weil die allgemeine Idee sich zur vereinzelten Erscheinung herabsetzt, während sie sich im philosophischen Gedanken rein erhält, der somit die vollendete Immanenz der absoluten Wahrheit ist. In ihm leben, ist der höchste, reinste, am wenigsten der äußeren Mittel bedürftige, göttlichste Genuß, wie schon Aristoteles sagt. Ein noch in der Praxis absolut bleibendes Absolute ist eine theoretische Einbildung.

Wie ist nun diesem Hin- und Herschwanken meiner Antworten abzuhelfen? Die neue Philosophie, die Philosophie der Zukunft, die entstehen wird, soll als thatkräftiger Spiritualis-

mus ſelbſt wirkliches Leben ſein; — eine Lebensphiloſophie im wahren Sinne des Worts, eingreifend in alle Verhältniſſe, durchdringend den Staat und die Gebiete der Kunſt, der Religion und aller Wiſſenſchaften: kurz, das Selbſtbewußtſein der abſoluten Totalität, alle menſchlichen Lebensverhältniſſe durch den ſchaffenden Gedanken ordnend, beherrſchend und leitend. So iſt das neue ſociale Leben ſelbſt Denken, Philoſophiren, die aus der Theorie wiedergeborene Praxis; ſo keimt ewig das Leben aus dem Gedanken, aus dem Leben der Gedanke hervor. Die Einſeitigkeiten beider Standpunkte compenſiren ſich ſo viel als möglich. Der Menſch, als ſolcher, der ganze Menſch wird mit der Harmonie aller ſeiner Geiſtesthätigkeiten ins neue Leben eintreten. Betrachten wir die zwei Völker Europa's, welche dieſe Einſeitigkeiten bisher am ſchroffſten ausgebildet haben, die Germanen und die Gallier, — das Volk des ſpeculativen Gedankens und das Volk des concreten Lebens, — ſo wird die Ausſicht auf die werdende Totalität des Menſchengeiſtes in dem Abſtreifen dieſer Einſeitigkeiten, in der beginnenden Annäherung dieſer beiden Völker zu finden ſein. Seht hier ein Beiſpiel der von mir in Ausſicht geſtellten Harmoniſirung der Völker im erreichten Ziel der Weltgeſchichte, ohne daß ſie darum in die fade und farbloſe Allgemeinheit des bloßen Menſchenthums zuſammenzuſchmelzen brauchten, ſondern vielmehr ihre Individualität, nur geläutert und abgeſchliffen, beibehalten!

Die definitive Antwort auf Deine Frage iſt hiernach: Der philoſophiſche Stern iſt ſowohl das Höchſte, als er es nicht iſt. Das Höchſte iſt ſeine abſolute Verſchmelzung mit dem neuen Leben zu einer dritten Beide in ſich begreifenden Geſtalt. Wollteſt Du aber den ſittlichen Stern für höher halten, als den philoſophiſchen, ſo möchte ich erwiedern: die Philoſophie iſt ſelbſt die höchſte Sittlichkeit. Welcher bedeutende Philoſoph, den Kanzler Baco etwa ausgenommen, hat dieß nicht durch ſein ganzes Leben beſtätigt? den Gegenſatz der Theorie und Praxis aufgehoben? Das Aufſtellen jener Frage iſt alſo der Beweis, wie tief der Fragende noch im Dualismus des Seins und Denkens ſteckt, den die Philoſophie der That überwunden haben müßte. Es iſt einſeitig, wie eine mächtige Regierung kürzlich that, unſerer Philoſophie die Schuld der revolutionären That zuzuſchreiben; und mit Recht kehrte ein Tagesſchriftſteller, um auf dieſen Vorwurf zu antworten, die andere Einſeitigkeit heraus, ſie eines contemplativen Quietismus zu zeihen. Ob Eines und welches der beiden Extreme ergriffen werde, kommt auf den Charakter des Individuums an, das ſich dieſer Philoſophie ergab; ihr ſelbſt kann dieſe Einſeitigkeit nicht zur Schuld angerechnet werden. Im neuen ſocialen Leben, das ſie in ihrer Allſeitigkeit fördert, iſt Theorie und

Praxis, Denken und Sein ſo innig mit einander verwoben, daß, ungeachtet der Verſchiedenheit beider Seiten, doch in einer jeden beide gleichmäßig zuſammenwirken. Nehmen wir alſo zum letzten Mal Abſchied von dem Dualismus, der bisher die Welt regiert hat, der das ganze volle Leben in eine wirkliche dieſſeitige und in eine jenſeitige poſtulirte Welt ſchied! und beſchreiben wir nun dieſes neue Leben, das einzige Jenſeits, das noch übrig geblieben iſt, näher!

Der öſtliche Freund des Teleophanes. Alſo auch Du kannſt des Jenſeits nicht entbehren, nur daß Du es aus einem räumlichen zu einem zeitlichen machſt.

Teleophanes. Ja, und zu einem zeitweiligen, während Dir bei Deinem räumlich-zeitlichen Jenſeits auch die ewige Trennung beider Welten vorſchwebt. Ferner iſt Dein Jenſeits für dieſe Welt unerkennbar, — die ſchlimmſte Art der Transſcendenz: das meinige durchaus erkennbar. Denn die Geſchichte der Zukunft, die der Verfaſſer der Hiſtorioſophie nicht für unconſtruirbar halten kann, iſt ihm noch nicht das letzte eigentliche Jenſeits. Der von Dir ſogenannte Ausgang der Weltgeſchichte, bis wohin Du etwa die Erkennbarkeit des Jenſeits reichen laſſen möchteſt, iſt nur eine neue, durch das Paſſiren einer Krümmung offen gelegte Strecke des Weges, nicht aber die ganze Bahn. Endlich erblicken wir auf unſerer Seite nicht mehr im Nebel der Unbeſtimmtheit, ſondern klar und deutlich jenen ätheriſchen Keim, als die Thaten der Vergangenheit, die, in den Schooß der Gegenwart gelegt worden, damit aus ihnen dieſes zukünftige Leben, als die Palingeneſie des bisherigen, emporſproſſe; und jeden Schritt, den die Weltgeſchichte thut, müſſen wir als ein Dieſſeitsmachen des anſichſeienden Jenſeits anſehen. Eben weil das Jenſeits das immanente Anſich iſt, ſo iſt das Ziel und Ende, welches ich der Entwickelung ſtecke, nicht bloß ein Poſtulat, das ſich erſt zukünftig dem Wiſſen erſchließen wird; ſondern ſchon jetzt läßt es ſich ganz überſehen, wie der Galliſche Anatom durch Vergleichung aller Knochengerüſte aus Einem Knochen das ganze Thier, wie die Pflanze aus dem Keime, zu conſtruiren ſich erkühnte.

Was iſt nun das Geheimniß dieſes neuen Lebens? Sein Princip iſt bereits gefunden, alſo kein Jenſeits mehr, ſondern vielfach ſchon in der Praxis angewendet. Es iſt der Verein, aber der freiwillige. Zwei Elemente bilden fortan das Gewebe der menſchlichen Glückſeligkeit: die Perſönlichkeit und der Verein; und von den niedrigſten Sphären bis zu den höchſten müſſen Beide mit gleicher Berechtigung auftreten, um die höchſte Freiheit und Einheit zugleich hervorzubringen. Eines der weſentlichſten Reſultate der großen Februar- und Märzbewegung war daher auch die grundrechtliche Erkämpfung des Aſſociationsweſens, wie ſehr es uns auch jetzt verkümmert wird. Es ſcha-

det nicht. Unterdrückt kann es nicht werden. Man nimmt es Einer Partei, gewährt es einer anderen. Wie kurzsichtig! Denn dadurch wird es einerseits erst gerade für die unterdrückte Partei zu einem unveräußerlichen Rechte, zu einem Gegenstande ihrer unendlichen Sehnsucht, nach dem sie mit allen Kräften ihres Geistes ringen muß, bis sie es wiedererlangt haben wird. Und die bevorzugte Partei erhält dadurch auf der anderen Seite die Leichtigkeit, sich in Parteien zu spalten, und so die Opposition, damit aber auch die Totalität der Lebensbedingungen eines Volkes, wiederherzustellen.

Das Princip des wahren Socialismus hat zwei Pole: Erstens, daß Jeder für sich leben, denken, schaffen, arbeiten kann, wie er will. Die persönliche Freiheit darf durch Nichts, als durchs Gesetz, beschränkt sein. Jeder kann Alles thun, was das Gesetz nicht verbietet; und zwar allein ohne die Hülfe des Anderen, wenn er sich allein für stark genug hält. Der Starke an Gedanken, an Geschicklichkeit, an Körperkraft, an Capitalien wird für sich zu schaffen beginnen; die Schwächeren sich erst im Vereine für stark genug halten, indem sie dem Spruche folgen: Concordia res parvae crescunt. Einzelne und Vereine werden in allen Sphären die größte Concurrenz gegen einander ausüben. Und wenn der auch starke Einzelne, im Kampfe gegen die Vereine, zu der Einsicht kommt, daß die andere Hälfte des erwähnten Spruchs: Discordia res maximae dilabuntur, nicht minder wahr ist, so wird er sich dann mit Freiheit dem Vereine anschließen.

So ist das freiwillige Eintreten in einen Verein der zweite Pol und Brennpunkt des neuen Lebens, das im Entstehen begriffen ist. Durch den Einen Pol drückt der Mensch sein Fürsichsein, seine Individualität, seine persönliche Geltung aus: durch den anderen sein allgemeines Sein, sein Aufgehen im All-Leben vom Familien-Verbande bis zum Bunde der ganzen Menschheit. Beide Pole sind aber in steter Harmonie. Der allgemeine Wille des Vereins ist nur die Resultante aus dem individuellen Willen aller Theilnehmer. Der Wille jedes einzelnen Theilnehmers spiegelt nur den allgemeinen Willen des Vereines ab; denn würde er den Willen der Majorität nicht hinterher als den seinigen anerkennen, der Verein ihm also nicht mehr zusagen, so würde er ja ausscheiden. Die niederen Vereine sind Allgemeinheiten gegen die Individuen, Individuen gegen die höheren Vereine. So tritt in ihnen der Begriff der Besonderheit recht scharf und deutlich hervor. Zwischen dem Individuum, und dem Allgeiste — d. h. dem Sichwissen des höchsten Vereins als Eines Individuums —, stehen also eine Menge Besonderheiten; so daß diese drei Momente das absolute Selbstbewußtsein der Totalität in jenen früher von mir angegebenen Schluß-Figuren des Geistes ausdrücken.

Nicht ſchöner als mit des Galliers Proudhon Worten kann ich Euch, meine Freunde, die innige Durchdringung dieſer beiden Pole ſchildern. Denn obgleich dieſer merkwürdige Mann ſelber nichts ſchaffen und aufbauen, ſondern nur mit der corroſivſten Dialektik Germaniens (ein bedeutſames Zeichen der vorhin erſehnten Annäherung beider Völker) alles Beſtehende auflöſen und zerſtören konnte, ſo hat er doch in dieſes ſo von ihm wiederhergeſtellte Chaos die fruchtbarſten Keime des neuen Lebens eingeſenkt, damit ſie an der Sonne der Zukunft aufbrechen. In dieſer Rückſicht ſagt er, was ich auch ſchon in meiner „Löſung der geſellſchaftlichen Frage" angeführt habe, über die letzte Vollendung des Menſchengeſchlechts, wie in einer prophetiſchen Viſion, etwa Folgendes: „Wir glaubten mitten in einem Aetherheere zu leben. Die Lebensgeiſter, die von jedem Einzelnen auf die Anderen ausſtrahlten, verknüpften unſer Daſein zu einer Gemeinſamkeit; und unſere Ichheiten bildeten, ohne in einander zu fließen, Eine große, zuſammenklingende, mitfühlende Seele. Eine höhere Vernunft, wie ein Blitz von Oben, erleuchtete unſeren Verſtand. Zum Bewußtſein unſerer Gedanken geſellte ſich in uns das Eindringen in die Gedanken der Anderen; und aus dieſem innigen Verkehr entſprang in unſeren Herzen das köſtliche Gefühl eines einſtimmigen Wollens, das dennoch in ſeinem Ausdruck und in ſeinen Beweggründen verſchieden war. Wir fühlten uns vereinigter, unzertrennlicher, — und doch freier. Kein Gedanke erwachte in uns, der nicht lauter geweſen wäre, keine Empfindung ohne Geradheit und Edelmuth. In dieſer Entzückung Eines Augenblicks und dieſer durchgängigen Gemeinſchaft, die, ohne die Charaktere aufzuheben, ſie vielmehr durch die Liebe bis zum Ideal erhob, empfanden wir, was die Geſellſchaft ſein ſoll; und das Geheimniß des unſterblichen Lebens ward uns offenbart. Den ganzen Tag arbeiteten wir, ohne irgend etwas in uns zu empfinden, was einem Befehl oder Gehorſam geglichen hätte, mit merkwürdigem Einklang, als wenn wir Alle zugleich die urſprünglichen Glieder der Bewegung geweſen wären." In dieſer ſocialen Gemeinſchaft der Heiligen genießt das Individuum des ewigen Lebens.

Soll ich jetzt die Momente der neuen Geſellſchaft, die Stufen ihrer Entfaltung und die Form ihrer Exiſtenz angeben, ſo hätte ich etwa Folgendes zu ſagen.

Wir beginnen mit dem Rechte des Individuums, mit der Freiheit dieſes Subjects, als eines Einzelnen. Die Grundſäule der Freiheit iſt hier die Freiheit der Perſon, der meine achte Theſe Erwähnung thut, und ihres erweiterten Daſeins, des Eigenthums. Es verſteht ſich alſo zuerſt, daß keine Sklaverei, keine Leibeigenſchaft u. ſ. w. ſtattfinden darf.

America hat in dieſer Hinſicht noch von uns zu lernen; und die Abolitioniſten ſtreben daſelbſt, dem philanthropiſchen Standpunkt mancher Europäiſchen Geſetzgebung, in der das Betreten des Landesgebiets frei macht, Eingang zu verſchaffen. Aber eine weitere Freiheit der Perſon iſt die Freiheit des Arbeiters. Wenn ſich der Capitaliſt verbinden darf, um etwa höhere Verkaufspreiſe, niedrigeren Arbeitslohn u. ſ. w. zu erzielen, ſo muß es auch dem Arbeiter erlaubt ſein, um das Gegentheil herbeizuführen. Auch darf Niemand zu einer perſönlichen Leiſtung, Frohndienſt, Militairdienſt u. ſ. w. gezwungen werden. Alſo keine Militärpflichtigkeit mehr! Sondern auch der Soldatenſtand muß, wie alle übrigen, nur durch freie Wahl ergriffen werden. Der Militärpflichtige iſt, als ſolcher, Sklav. Wie Niemand als ein Leibeigener einem Gutsherrn glebae adscriptus ſein darf, ſo muß auch Jeder aus einem Staatsverbande treten dürfen, der ihm nicht mehr gefällt; denn ſonſt wäre er Staatsſklave. Auch das freie Umzugsrecht, die Freizügigkeit, hatte die März-Umwälzung gewährt. Endlich muß ich meinen Wohnort, meine Heimath nehmen können, wo es mir beliebt. Keine Ausweiſungen dürfen im neuen irdiſchen Himmel anders, als durch Urtheil und Recht, d. h. nur als Verbannung, Statt finden.

Das Eigenthum muß ferner nicht nur von den mittelaltrigen Lehnsverhältniſſen, ſondern auch von den Schlingen, welche der moderne Staat um daſſelbe legt, gänzlich befreit werden. Die erſte Forderung iſt hier vollkommenes Steuerbewilligungs-Recht; und es iſt merkwürdig, daß dieß im Mittelalter ſogar für jeden einzelnen Stand Sitte war. Niemand braucht von ſeinem Eigenthum einen Theil abzugeben, als wenn er es will, wenn er eine Gegenleiſtung dafür empfängt und empfangen will. Steuer iſt das Gegentheil von Eigenthum, iſt Gemeinſchaft, Beitrag zu einem gemeinſamen Zwecke, der alſo freiwillig gegeben werden muß, wenn die individuelle Freiheit nicht verletzt ſein ſoll. Jeder Verein, ſei er Corporation, Gemeinde, Kreis, Staat oder Bund, beſteuert ſich in ſeinen Mitgliedern ſelbſt, und beſtreitet ſeine Bedürfniſſe aus ſeiner eigenen Kaſſe. Wer in vollſtändiger Einſamkeit und Abgeſchloſſenheit leben will, ohne zu den Laſten einer gemeinſamen Einrichtung beizuſteuern, kann natürlich auch deren Vortheile nicht genießen. Zwangsſteuer, ohne Bewilligungsrecht von der Gemeinde bis zum Staate, iſt Communismus, mithin Verletzung des Eigenthums. Das Eigenthum iſt in unſerem jetzigen Staate noch nicht da, noch nicht frei; es ſoll erſt als ein freies in die Exiſtenz treten. Hat der Staat ein Salz- oder Tabacks-Monopol, ſo daß der Einzelne für die Waaren mehr bezahlen muß, als wenn er dieſelben bei freier Concurrenz kaufen könnte, ſo iſt das Communismus. Ebenſo verhält es ſich mit

den Schutzzöllen, und dergleichen, die uns zwingen, die schlechtere Waare im Inlande theuerer zu kaufen, während wir sie besser und wohlfeiler vom Auslande beziehen könnten: d. h. der Consument muß einen Theil seines Eigenthums dem begünstigten Producenten abtreten. Im ersten Falle siegt das Allleben über die freie Persönlichkeit, im zweiten der Vortheil einer besonderen Klasse über das Ganze. Jede indirecte Steuer ist Communismus; sie muß daher gänzlich fallen. Die einzige vernünftige Steuer ist die progressive Einkommensteuer. Die Summe, die ein Verein, zu welchem Zweck es sei, jedesmal braucht, wird unter alle Glieder nach der Höhe ihres Einkommens vertheilt, gerade wie bei dem städtischen Feuerversicherungsverbande jeder Haus-Eigenthümer pro rata des Werths seines Hauses die Entschädigungs-Quote für den Abgebrannten zu leisten hat. Der Deutsche Bund nennt eine solche Steuerausschreibung eine Matrikular-Umlage.

Die Freiheit des Eigenthums liegt sodann in der Freiheit des Verkehrs. Ich muß Verträge schließen können, mit wem ich will. Der Freihandel ist die Grundbedingung aller weiteren Freiheiten. Der Vertrag ist der erste, aber bloß momentane Verein zweier freien Willen für ein ganz vereinzeltes Eigenthum. Das Eigenthum wird in ihm zum Product eines gemeinsamen Willens. Schon hier ist die Gemeinsamkeit mit der individuellen Freiheit in vollkommener Uebereinstimmung. Alle Schriftlichkeit und Oeffentlichkeit, alle Förmlichkeiten der Verträge haben nur den Sinn ihrer Sicherstellung und Beweisbarkeit; sonst müssen sie, als auf Treu und Glauben geschlossen, ebenso gültig sein, als die von einer feierlichen Form begleiteten. Nur wenn ich den ganzen Erdball ohne die mindeste Beschränkung zum Markt habe, um meine Waaren, meine Arbeit, meine Leistungen da hinzubringen, wo ich sie am Besten verwerthen kann, bin ich frei in meinen Verträgen. So wird Ueberfluß und Mangel sowohl an Producten, als an Arbeitskräften sich am Besten ausgleichen. Wer Arbeit sucht, wird sie finden; wer Waare kaufen will, dem wird sie überall feil geboten: und so Jeder durch seine Arbeit Eigenthum und Genuß erzielen. Die Ueberproduction wird beim Circuliren der Waaren durch die ganze Welt nicht so leicht eintreten; denn sie ist meist nur eine locale Stockung, welche durch die rasche Vertheilung gehoben wird. Ebenso wenn ein Stand überfüllt ist, so werden die Arbeiter sich mit Leichtigkeit auf die ganze Erde vertheilen können, durch Eisenbahnen und Dampfschiffe überall hingeführt, um dort dieselbe oder eine andere Beschäftigung zu suchen u. s. w. Der Freihandel, auf den Erdball ausgedehnt, wird das Proletariat unmöglich machen, und die sogenannte gesellschaftliche Frage lösen.

Die auch nach erreichtem Ziele der Weltgeschichte übrig blei-

bende relative Transſcendenz der Individuen, ohne welche ihre moraliſche und rechtliche Zurechnung, ihre Freiheit nicht hervorgehoben würde, macht das Rechtsverfahren, den Proceß zur Wiederherſtellung des Rechts, ſowohl bei Civil- als Criminal-Unrecht, nothwendig. Es iſt keine Frage, daß Oeffentlichkeit, Mündlichkeit des Verfahrens und Schwurgerichte auch bei Civil-Sachen eingeführt werden müſſen: es ſei denn, was den erſten Punkt betrifft, daß Eine Partei bei Civil-Klagen die Oeffentlichkeit ausgeſchloſſen wiſſen möchte, wo dann der Gerichtshof den Widerſtreit zu entſcheiden hat; ſind aber beide Parteien über Ausſchluß der Oeffentlichkeit einig, ſo könnte wohl das Gericht nichts dagegen einzuwenden haben. Bei Verbrechen entſcheidet, wie üblich, immer das Gericht über Entfernung der Zuhörer. Der Proceß iſt die Rückwirkung des allgemeinen Rechtsbewußtſeins auf die Uebergriffe Einzelner, das Zurückführen derſelben in die Bahnen des allgemeinen Lebens. Durch die Execution der Sentenz, durch die Strafe des Verbrechers wird alſo das im Einzelnen zufällig verborgene oder aus Schlechtigkeit verdunkelte Recht aus dem innerſten Gemüth des Verurtheilten wieder an's Licht gebracht. Die Verletzbarkeit des Rechts, die der Verbrecher durch ſeine That aufgeſtellt hat, wird an ihm vollzogen. Er leidet, nach dem Principe der Wiedervergeltung, was er gethan. Es folgt hieraus für abſichtlichen Mord, aber auch nur für ihn, zwar juridiſch und principiell die Todesſtrafe, deren Milderung aber mit zur Entſcheidung der Geſchworenen gehören darf, da die erſtarkte Geſellſchaft, als ihrer ſelbſt gewiß, gelinder ſtrafen kann, und ſo die Todesſtrafe immer ſeltener werden muß. Politiſche Verbrechen ziehen als höchſtes Strafmaß nur Verbannung nach ſich, indem der mißlungene Hochverrath eben die Unverträglichkeit des Einzelnen mit dieſem Staatsverbande dargelegt. Da in der Strafe es nur das eigene beſſere Selbſt des Schuldigen iſt, was die innere Converſion in ihm hervorbringt, ſo ſind die Geſchworenen die Stimme ſeines Gewiſſens, die als die Stimme ſeines Volkes über ihn richtet.

Der öſtliche Freund des Teleophanes. Alſo die Todesſtrafe ſogar willſt Du in Deinem Himmel beibehalten? Und wenn auf Hochverrath nur Verbannung ſteht, wirſt Du alle vierzehn Tage in dieſem Himmel eine Emeute haben.

Teleophanes. Ich habe die Hoffnung, daß bei immer weiter ſchreitender Bildung die Geſchworenen ſtets Milderungsgründe finden werden, um die Todesſtrafe auszuſchließen, ja daß der abſichtliche Mord ganz verſchwinden wird. Strafen müſſen aber allerdings in meinem Himmel vorkommen. Sind ſie nicht ſelbſt die Beſeligung des ſie Erduldenden? Ueberhaupt iſt mein

Himmel nicht ſo abſtract, wie Dante's Licht-Region, da ich, wie geſagt, die relative Transſcendenz der Individuen, alſo die Hölle und das Fegefeuer, in ihm nicht miſſen kann. Hochverrath wird aber, wie in Nordamerica, nimmer vorkommen, ſobald die Verfaſſung des Staats eine auf das Recht gegründete Selbſtregierung der Bürger iſt.

Sind die Fälle des Civil-Rechts ſpecieller Natur, betreffen ſie Handel, Gewerbe u. ſ. w., ſo entſcheiden dann aus dem Stande ſelbſt gewählte Gerichte, Gewerbe-, Handels-Gerichte, die ſich als Rechtsverſtändigen einen Syndicus aus dem Richterſtande wählen. Vergehen, Verbrechen ſind ebenſo entweder ſpecieller Natur, oder gemeine Verletzungen des Geſetzes. Die erſten, welche die Standes-Ehre rauben, müſſen vor ein aus dem Stande ſelbſt gewähltes Ehren-, oder Disciplinar-Gericht gezogen werden, welches theils niedrigere Bußen, theils die höchſte, das Ausſtoßen aus dem Vereine, ausſprechen kann. Daß ein Ausgeſtoßener die Arbeiten ſeines Standes als ein Einzelner nach wie vor verrichten darf, derſelbe oder ein anderer Verein ihn wieder aufzunehmen befugt iſt, verſteht ſich von ſelbſt. Ich ſehe überhaupt nicht, wie ein Richter, geſchweige denn die Verwaltung, die Erwerbsthätigkeit abſchneiden, d. h., wie man es genannt hat, eine Todesſtrafe zweiten Grades verhängen könne.

Gemeine Civil- und Criminal-Sachen gehören dann vor die eigentlichen Gerichte, die aus Rechtsgelehrten beſtehen. Der Stand der Rechtsgelehrten iſt ein freier Verein. Durch eine Prüfung aufgenommen, iſt das Mitglied zur Advocatur als öffentlich befähigt anzuſehen; was nicht ſagen will, daß außerhalb des Vereins bleiben Wollende dieſes Geſchäft nicht auch betreiben dürfen, aber ſie haben natürlich keine Corporations-Rechte. Jede Gemeinde wählt aus dieſen Selbſtſtändigen oder läßt aus dem Vereine ſich ihren Einzelrichter oder ihr Richter-Collegium wählen. Jeder Richter kann nur durch Urtheil und Recht ſeines höheren Gerichts abgeſetzt und beſtraft werden. Die Einzelrichter und Richter-Collegien der Gemeinden einer Provinz wählen die Richter der Oberlandes-Gerichte, als der höheren Inſtanz: die Provinzial-Richter die Richter der dritten Inſtanz oder des Obertribunals, die Richter des Staats: die Ober-Richter mehrerer Staaten das Bundesgericht u. ſ. w. bis zum Areopag der Menſchheit, der in reinen Rechtsſachen zwiſchen verſchiedenen Völkerbunden zu entſcheiden hat. Da die Richter lediglich die Beamten ihrer reſpectiven Vereine ſind, ſo könnte ihre Wahl auch durch die verſchiedenen legislativen Körperſchaften dieſer Vereine geſchehen. Das Recht wird unentgeltlich geſprochen, indem jeder Verein durch Selbſtbeſteuerung, wie dieß ſchon aus den allgemeinen Principien folgt, auch die

Koſten für die ihn betreffende Rechtspflege aufbringt. Das Recht wird den Mitgliedern wie durch gegenſeitige Verſicherung geſprochen.

Wer wird ſich von dieſem Schutz-Verbande ausſchließen wollen, auf die Gefahr hin, rechtlos dazuſtehen? Jeder Dieb könnte ſich ja ungeſtraft an ſeinem Eigenthum vergreifen! Und will Einer noch in unſeren Zeiten, wie die Lüderitze und die Köckeritze, ein ſich ſelbſt auf eigene Fauſt ſein Recht ſuchender Ritter ſein, warum nicht? Nur muß er ſich bei dieſem Suchen in Acht nehmen, nicht die Geſetze des Verbandes, innerhalb deſſen er wohnen will, zu verletzen, um nicht wider ſeinen Willen in die Arme der Gerechtigkeit zu gerathen.

Im ſtrafenden, das Unrecht aufhebenden Gericht tritt der allgemeine Wille nicht mehr poſitiv im Einzelnen, wie bei Eigenthum und Vertrag, ſondern durch Negation des Unrechts, alſo der Willkür des Einzelnen, auf. Die Freiheit exiſtirt nur als die doppelte Negation, in der das individuelle Selbſtgefühl nur durch ſein Opfer den allgemeinen Willen im Einzelnen erzeugt. Immer hat der Einzelne durch dieſe doppelte Negation, als die wahre Affirmation, den allgemeinen Willen als ſeinen eigenen gefühlt; und dieſes höhere Selbſtgefühl iſt das Princip aller Moralität. Das individuelle, materielle Selbſtgefühl, der bloße Trieb wird verklärt, zur Allgemeinheit und Vernünftigkeit erhoben; und dieſe Verknüpfung iſt das, was wir Tugend und Rechtſchaffenheit nennen. Der durch die Vernunft geläuterte Trieb wird auf ſein richtiges Maß, die Mitte zwiſchen dem Laſter des Zuviel und dem des Zuwenig, zurückgeführt. Wenn in der Tugend mehr die Seite der Gewohnheit, der Fertigkeit, — die individuelle Energie des Handelnden beim Finden der rechten Mitte zum Vorſchein kommt: ſo liegt im Begriff der Pflicht mehr die Seite der Allgemeinheit, der Objectivität, des Zwangs, welchen die Idee des Guten dem Individuum auferlegt. Die vollendete Subjectivität des Handelnden, die aber zugleich darauf Anſpruch macht, die Seite der Allgemeinheit als die Stimme des abſoluten Selbſtbewußtſeins ſelbſt zu wiſſen, iſt das Gewiſſen, welches aber, als das böſe Gewiſſen, ebenſo die Vernunft dem Triebe unterwerfen kann. Dieſer überwiegende Individualismus des Gewiſſens iſt der Standpunkt der Moralität überhaupt. Die Freiheit des Einzelnen iſt auf dieſe Weiſe auf die höchſte Spitze getrieben, aber damit auch einſeitig geworden. Die individuelle Freiheit, das individuelle Recht ſtrebt alſo im Vereins-Rechte wohl, eine höhere Objectivität und Allgemeinheit zu erlangen, aber zunächſt ſelbſt noch in ganz individueller Form.

Das iſt der Standpunkt der Familie. In ihr iſt der ſpe-

ciſiſchſte Naturtrieb, der durch die Individualitäts-Beſtimmtheit des Geſchlechts geſetzte, zur geiſtigen Liebe zweier Individuen geworden. So iſt in der Ehe die Forderung des Spiritualismus, das Sinnlichſte mit dem Geiſtigſten zu verbinden, in Erfüllung gegangen. Dieſe Identität zweier Perſonen in den Gatten dehnt ſich auf mehrere aus, wenn die Kinder, als die objective Darſtellung dieſer Einheit der Aeltern, und damit das Pfand ihrer Liebe, hinzukommen. In der Familienliebe ſind ſämmtliche Individuen Ein Subject, Eine nicht nur juriſtiſche Perſon, Ein nicht nur moraliſches, ſondern ſittliches Weſen: d. h., nach des Meiſters trefflicher Terminologie, ein ſolches, welches ſeine höchſte individuelle Freiheit, ſeinen Trieb zugleich in Einheit mit einem objectiven Verhältniſſe, einer allgemeinen Inſtitution weiß. Die Ehe iſt das erſte Erwachen des abſoluten Selbſtbewußtſeins in zwei durch die Liebe als Eins geſetzten Perſonen, von denen ſchon Ariſtophanes im Platoniſchen Sympoſion, und Schiller im „Geheimniß der Reminiscenz" ſagen, daß ſie eigentlich Theile Eines zerſchnittenen Individuums ſeien. Was Deine Poſtulate nicht können, das vermag der Zauber der Sittlichkeit; denn in der Verſchmelzung der Geſchlechter und Charaktere iſt die Ausſchließlichkeit der Individualitäts-Beſtimmungen aufgehoben, und mehrere Seelen Ein Geiſt.

Neben dem Eigenthum iſt die Ehe und die Familie der Grundpfeiler der Geſellſchaft. Aber wie ſollen die letzteren beſchaffen ſein, um dieſen Beruf erfüllen zu können? Ums Himmels willen, meine Freunde, nur hierbei keinen Zwang! Die Ehe ſei durchaus nur eine Gewiſſens-Ehe. Die Formen ſind mir gleichgültig. Es verſteht ſich, daß die Civil-Ehe, die Erklärung vor dem Richter der Gemeinde oder vor dem Familien-Rathe, genügt. Nur ſo lange die Liebe dauert, darf die Ehe beſtehen. Jeder Theil kann zurücktreten, der andere dann aber, nach dem Tenor der Ehepacten, auf Entſchädigung Anſpruch machen. Tritt der Ernährer zurück, ſo muß er, wenn keine bloße Zeit-Ehe geſchloſſen iſt, natürlich für die Erhaltung der Ehefrau ſorgen; ohnehin fällt ihm die Erziehung der Kinder zur Laſt, es ſei denn, daß er vom Familien-Gerichte deſſen unwürdig erklärt worden. Der Familien-Rath beſorgt die Erbſchafts-Regulirungen, die Teſtaments-Executionen, die Vormundſchaften. Doch mögen freilich auch hier Inſtanzen-Züge eintreten, wie wir auch ſchon Obervormundſchafts-Gerichte beſitzen, um, wenn ein Familienglied ſich durch den Familien-Rath, den gewiſſe Verwandtſchaftsgrade wählen, gravirt fühlt, dagegen ein Rechtsmittel, etwa bei einem Familien-Rath der Provinz u. ſ. w., zu beſitzen.

Mit der Familie iſt die erſte, eigentliche Unſterblich-

keit, die physisch-individuelle gesetzt. In der Liebe der Ehegatten stirbt das Ich, der dunkele Despot, um im Anderen auferstehen, und darin bei sich selbst zu sein. Durch Wiedergeburt und Seelenwanderung aus dem selbstsüchtigen Leben, durch den Tausch der Seelen führen die Ehegatten ein neues Leben, wo in der That Eine Seele zwei Leibern gemeinschaftlich ist; was ich auf Deinem Standpunkte der Unwirklichkeit ebenfalls bekämpfen mußte. Auch lebt der Vater im Sohne physisch individuell, durch Auferstehung der Leiber, viele Generationen hindurch weiter fort. „Mit denen, die man liebt," sagt Pyroryar sehr schön, „ist man vor dem Tode verbunden; man wird es auch nachher sein." Das Testament ist nichts Anderes, als diese Erklärung der geistigen Sohnschaft, der Identität zweier Personen, auch abgesehen von der natürlichen Zeugung. Zwei Subjecte fühlen sich in ihrem Bewußtsein Eins, nicht mehr physisch, wie bei der Intestat-Erbfolge, sondern moralisch. — Das große Testament der sittlichen Gemeinschaft aller Personen durch die Einheit mit Christus ist dann das in allen Menschen auftauchende absolute Sebstbewußtsein der Totalität, die große Sohnschaft und Versöhnung, — die ewige Persönlichkeit des Geistes, die aber die individuellen sittlichen Thaten ebenso in den Schooß der Mnemosyne aufbewahrt.

Doch ich bin dem Gange meiner Entwickelung, durch die Wortverwandtschaft verleitet, vorangeeilt; und kehre von dieser Abschweifung zurück zum Uebergang in den besonderen, objectiven Geist, wie ihn meine neunte These schildert, während ich bisher den subjectiven Geist in den rechtlichen und sittlichen Verhältnissen dargestellt habe. Wenn die Familie nämlich nach Innen zwar den substantiellen Willen eines sittlichen Verhältnisses abspiegelt, so ist sie nach Außen hin doch im Familien-Vater noch eine spröde, juristische Person, die selbstsüchtig durch ihre Arbeit nur ihr Wohl und das der Ihrigen befördern will. Da nicht, wie bei reinen Natur-Völkern, jede Familie ein Ganzes ist, das keines Anderen außer sich bedarf, die Gegenstände für die Befriedigung seiner Bedürfnisse alle selber herstellt, sondern die Theilung der Arbeit immer weiter geht: so tritt der Unterschied der Stände ein, deren Glieder sich beliebig zu Corporationen vereinen, oder auch vereinzelt bleiben, und die Concurrenz ihr freies Spiel treiben lassen. Durch den Freihandel und die Leichtigkeit des Transports von Personen und Waaren sind die Nachtheile der Concurrenz beseitigt, ohne daß ihre Vortheile aufgegeben zu werden brauchten. An die Stelle des Monopols, welches nur die individuelle Selbstsucht fördert, tritt die National-Belohnung für neue Erfindungen im Gebiete der Industrie, und Geistes-Producte in Kunst und Wissenschaft. Mit dem Vortheil des Erfinders ist so die gemeinsame

Benutzung der neuen Erfindung durch Alle verbunden. Eine Corporation ſchließt kleinere Vereine in ſich, wo Meiſter ſich zuſammenthun, gemeinſchaftliche Werkſtätten errichten, um an Miethe, Werkzeugen, Heizung, Einkauf der Rohſtoffe u. ſ. w. zu erſparen. Verwandte Gewerbe, die ein gemeinſames Werk fördern, z. B. alle Bauhandwerke, verbinden ſich theils zur Herſtellung beſſerer und wohlfeilerer Arbeit, theils zum leichteren Uebergang ihrer Mitglieder in dieſe verſchiedenen Gewerbe beim Ueberfluß des Einen und Mangel des anderen in Bezug auf Arbeitskräfte.

Es werden auch gemeinſchaftliche Verkaufs-Locale zur Verwerthung der Arbeit eingerichtet. Die Haupt-Aufgabe iſt, daß Jeder arbeiten könne, und den Werth für ſeine Arbeit einzutauſchen in den Stand geſetzt werde. Dann iſt, wie Proudhon ſagt, ſeine Werkſtätte zu einer Münzſtätte geworden. Kranken-Kaſſen, Wittwen-Kaſſen, Geſundheits-Vereine, Spar-Kaſſen, Vorſchuß-Kaſſen, Penſions-, Renten- und Lebens-Verſicherungen tragen dazu bei, die Zufälligkeiten des Unglücks, die Einen treffen und hart treffen würden, auf Alle zu vertheilen, und durch dieſe Solidarität Aller leicht tragbar zu machen. So erhellt jetzt vollſtändig, wie wir nicht mehrerer Weltgeſchichten bedürfen, um Allen eine geſicherte Exiſtenz zu verſchaffen, und die Unterſchiede der Stände und Glücksgüter auf die Grundlage der Gerechtigkeit zurückzuführen.

Wie die Arbeit, ſo muß auch der Genuß vergeſellſchaftet werden. Jeder Stand hat ebenſo ſeine Locale zu geſelligen Zuſammenkünften. Mit den Standes-Localen und Vereinen kreuzen ſich die Bezirks-Vereine mit ihren Localen. In dieſen ſind alle Nachbarn aller Stände vereint, in jenen nur die Standesgenoſſen der verſchiedenen Corporationen. Mit Erheiterungen, geſelligen Vergnügungen, Unterhaltung und Belehrung iſt auch das Beſprechen der gemeinſamen Angelegenheiten verbunden. In den Standes-Localen verhandeln vornehmlich die Standesgenoſſen die ſpeciellen Intereſſen ihres Arbeiterzweiges; in den Bezirks-Localen werden lieber politiſche Angelegenheiten, die alle Stände gleichmäßig intereſſiren, verhandelt. Doch auch dieſe Trennung darf nicht ſo ſcharf feſtgehalten werden, da das politiſche und das ſociale Gebiet ſtets in einander greifen.

Bleibt auch das Gewerbe der eigentliche Sitz der Aſſociation, ſo müſſen doch auch die anderen Stände ſich dieſes Rechts bedienen, wie ſie ja auch theils zu Gewerben geworden ſind, theils ſich dazu erheben ſollen; ſo daß auch von dieſer Seite der Unterſchied der Stände ausgeglichen werden wird. Die Ackerbauenden alſo müſſen in Vereine zuſammentreten für gemeinſchaftliche

Jagd, gemeinschaftliche Bewirthschaftung des Landes, Kredit-Kassen u. s. w. Besonders dem kleinen Besitzer wird solche Association nützlich sein, weil er so die industrielle Concurrenz mit dem großen Wirthschafter besser wird aushalten können. Ebenso wird die Association in dem sogenannten gelehrten Stande, und überhaupt in den Ständen, welche mehr für die Befriedigung der geistigen Bedürfnisse sorgen, jetzt mit Nutzen eingeführt. Aerzte z. B., Künstler u. s. w. müssen sich vereinen, um ihre gemeinsamen Angelegenheiten gemeinschaftlich zu ordnen. Von den Richtern und Rechtsanwälten habe ich schon vorhin gesprochen.

Der Handel ist das gemeinsame Band aller Stände, bisher freilich nur insofern sie für die Befriedigung der materiellen Bedürfnisse sorgen, die Buchhändler etwa allein ausgenommen. Der Handel vermittelt den Verkauf und Ankauf der rohen Producte sowohl, als der verarbeiteten. Er treibt das Commissions-Geschäft im Großen. Warum sollte sich die Thätigkeit des Mäklers nicht auch auf geistige Bedürfnisse erstrecken? Warum Unterricht und Religion stets ein Monopol des Staats bleiben? Die Handels-Speculationen, die auf dem Schwanken der Preise beruhen, sollen je mehr und mehr fortfallen, weil die immer größere Ausdehnung des Freihandels den Werth immer fester machen wird. So ist es besonders die Festigkeit und Sicherheit des Werths der Producte, und die daraus folgende Leichtigkeit der Verwerthung der Arbeit, wodurch der vollständig durchgeführte Freihandel die gesellschaftliche Frage lösen und das Proletariat beseitigen wird. Die fertige, nicht bestellte Arbeit bringt der Arbeiter zur Corporations-, Bezirks-Kasse, zu den Bankiers, denen alle Wege der Communication bekannt sind. Diese Arbeit wird abgeschätzt, und für dieselbe erhält der Arbeiter den vollen Werth oder zwei Drittel desselben als Darlehn in Darlehnsscheinen. Diese Scheine sind dieselben für alle Kassen des Landes. Sie stellen einen realen Werth dar, indem die Arbeiten und Producte die hinterlegten Pfänder sind. Das ganze Eigenthum, auch der Grundbesitz wird in solchen Scheinen repräsentirt. Sie sind der umlaufende, flüssig gewordene Werth der Sachen, während dieser Werth bisher stockte. Jeder, auch der Kleinste, wird so Eigenthümer, Capitalist in seinen Ersparnissen und in seiner vorgängigen Arbeit. Der Handelsmann ist der Blutumlauf des ganzen Organismus. Er schließt sich als dieser Vermittler den einzelnen Corporationen der verschiedenen Arbeiter an, oder macht sich als Bankier, oder als eine ganze Credit-Gesellschaft, als ein Bankverein selbstständig zum Mittelpunkte dieses Umlaufs.

Das Fuhrgewerk, Eisenbahn-, Dampfschiff-Ge-

ſellſchaften, das Poſtweſen u. ſ. w. ſind nur Weiſen der Vermittelung, die ſich dem Kaufmannsſtande anſchließen. Namentlich muß die Poſt eine Aſſociation, keine Staatsanſtalt ſein, damit ſie nicht bloß miniſterielle Blätter befördere, und alſo für dieſelben ein Preß-Monopol erſchaffe.

Unter den ſogenannten höheren Ständen dürfen auch die Prediger und die Lehrer des niederen, mittleren und höheren Unterrichts ſo wenig Staatsbeamte ſein, als die Aerzte, Künſtler und Rechtsgelehrten. Denn wenn der Staat erſt Religion und Wiſſenſchaft ſo centraliſiren will, daß er durch ſeine Conſiſtorien und Miniſterien ſich die Entſcheidung darüber anmaßt, was der richtige Glaube, was Ketzerei, was wahre Intelligenz, was die Verirrungen der Zeit ſind, und Anſtellung, Gunſt und Beförderung denen verſagt, welche etwa zufällig das Unglück haben, nicht der Anſicht der jeweiligen Machthaber im Staate zu ſein, ſo iſt weder die Kirche noch die Wiſſenſchaft und ihre Lehre, wie es die Grundrechte doch verlangen, frei. Der Geiſtliche iſt nichts Anderes, als der von einer Glaubensgenoſſenſchaft erwählte Sprecher derſelben. Die Lehrer bilden nach ihren drei Fächern Aſſociationen, oder ſie verſuchen ſich auch einzeln als Privatlehrer, wie ſie wollen. Durch Prüfungen wird man in die Aſſociation aufgenommen. Wer keine Prüfungen machen will, in welchem Stande es ſei, kann für ſich arbeiten. Das Publicum hat es ſich dann ſelbſt zuzuſchreiben, wenn es ſeine phyſiſchen und geiſtigen Bedürfniſſe durch einen Ungeprüften befriedigt. Pfuſcher und Unbefugte, wie den Schleichhandel, kann alle polizeiliche Bevormundung doch nicht abhalten, ſo lange noch Prohibition ſtattfindet. Die den Lehr-Anſtalten und Kirchen jetzt gehörigen Gebäude und Fonds, auch wenn ſie bisher Staats-Eigenthum, Staatszuſchuß waren, mögen durch ein Geſetz fundirt, zum Eigenthum der Corporationen gemacht werden, und ſo dieſe auch äußerlich ſogleich in ihrem Beſtehen geſichert ſein. Wäre dieß indeſſen auch nicht zu erlangen, Fundationen würden ſich leicht finden, und die Corporationen ſich auch durch ihre Arbeit gleich ſelbſt erhalten.

Wie in der Familie die phyſiſch-individuelle Unſterblichkeit, ſo tritt im Stande die zweite eigentliche Unſterblichkeit, die intellectuelle des Subjects ein. Denn die Erfindungen, Talente und Gedanken, welche der Meiſter ſeinen Lehrlingen und Schülern beigebracht, leben unſterblich in der ſteten Ausbildung der Standes-Thätigkeiten fort.

Wie die Familien zu Ständen und Bezirken, ſo vereinen ſich die Stände und Bezirke zu Gemeinden. Mehrere Dörfer bilden Eine Sammel-Gemeinde. Große Städte zerfallen in viele Bezirke. Es handelt ſich nicht darum, die rege Befriedigung al-

ler Triebe, die lebendige Entfaltung aller Kräfte, von den niedrigsten bis zu den geistigsten, wie sie sich in der vielfach getheilten Arbeit der Stände offenbaren, zur farblosen Uniform eines Staatsbeamtenthums zu erheben, und in die moderne Centralisations-Idee zu ertränken. Das wäre das Ueberwiegen der bloßen Allgemeinheit, dem Communisten und Absolutisten mit gleichem Eifer huldigen. Die Communisten wollen alle Arbeiter zu Staatsdienern machen: die Absolutisten durch Büreaukratie die Arbeiter für die physischen Bedürfnisse zu Gunsten der sogenannten höheren Stände aristokratisch bedrücken; so daß in unseren Tagen sogar das schamlose Wort ist gehört worden, das Volk sei zu reich, es müsse erst wieder verarmen, dann werde es schon gehorchen. Die Gleichheit, welche die Communisten erstreben, ist schon richtig. Wir wollen aber umgekehrt auch die Arbeiter für die geistigen Bedürfnisse, insofern sie noch nicht Privat-Personen sind, aus der Abhängigkeit der Staatsdienerei und Disciplinirbarkeit zu der Unabhängigkeit der übrigen Arbeiter erheben. Decentralisation, nicht angespanntere Centralisation, durch die man der März-Revolution antworten will, ist also das Ziel der Geschichte der Zukunft.

Der östliche Freund des Teleophanes. Willst Du die Centralisation nur verwerfen?

Teleophanes. Keinesweges! Aber um zur absoluten Durchdringung von Centralisation und Decentralisation zu gelangen, muß man von dem fehlerhaften Extreme, auf dem man sich gerade befindet, nach dem anderen, wie Aristoteles räth, hin streben, bis man die wahre Mitte erreicht hat: wie man einen krummen Stab nach der anderen Seite hin biegen müsse, damit er nur gerade werde.

Die Gemeinde soll nur dazu dienen, das individuelle Freiheits-Leben der Stände auch zu einem allgemeinen Willen zusammenzufassen, der ihnen aber nicht transscendent, sondern immanent sein muß, indem er aus dem gegenseitigen Kampfe ihrer Interessen entspringt. Die Transscendenz im Staate, vermittelst eines durch die Natur festen, den allgemeinen Willen usurpirenden Mittelpunkts, entspricht der religiösen Transscendenz im Theismus. Also nur so viel Staat, als nothwendig ist, um die Einheit zu erhalten! Die Gemeinde aber ist schon ein Staat, und zwar die erste Form desselben, wie Griechenlands Geschichte zeigt, wo Staat und Stadt dasselbe Wort und dieselbe Sache sind. Aus dem allgemeinen Stimmrecht aller einzelnen Bezirke geht die gesetzgebende Versammlung der Gemeinde hervor, aus den Wahlen der Corporationen die Abtheilungen des Gewerberaths, die nach Ständen gegliedert sind. Dieser Rath hat die Verwaltung zu besorgen, — die Vermittelung der ver-

schiedenen Stände unter einander, ihre Correspondenz und Communication, die Beziehung derselben zur gesetzgebenden Gewalt: wie denn z. B. die Verwendung der für sie votirten Steuern, die Vertheilung der für die Gemeindelasten nöthigen Steuern auf die einzelnen Corporationen seine Sache ist. Aus der Wahl der beiden genannten Gemeinde-Behörden geht in vereinter Sitzung die Wahl der Executiv-Gewalt, als des Vertreters der ganzen Gemeinde, hervor, der die Executiv-Beamten, die Sicherheitsmannschaften, die Bürgerwehr unter Controlle der beiden anderen Zweige des Gemeinde-Vorstands zu leiten hat.

Ein wesentliches Attribut der Gemeinde ist die Führung des Civilstands, der Elementar-Unterricht, die Centralisation aller Hülfs- und Unterstützungs-Kassen, so wie aller Banken in das Bank-Comptoir der Gemeinde. An den Volks-Unterricht der Gemeinde knüpfen sich Ausbildungs- und Fortbildungs-Schulen, Sonntagsschulen für Lehrlinge und Gesellen, für Arbeiter und Arbeiterinnen aller Art und jedermann aus dem Volke, Kindergärten, öffentliche Vorträge, Volks-Bibliotheken u. s. w. Die Vorstände der Gemeinde stehen mit denen anderer Gemeinden, namentlich die sämmtlichen Gewerberäthe in der innigsten Beziehung, um, was durch Kauf und Tausch nicht innerhalb der Gemeinde verwerthet werden kann, durch äußeren Handel an den Mann zu bringen. Die Abtheilung für den Handel im Gewerberathe bildet gewissermaßen das vermittelnde Central-Büreau der associirten Kaufleute, während jeder Einzelne aber auch für sich Verbindungen mit auswärtigen Handelshäusern anknüpfen kann, und so auch im Handel eine stete Concurrenz zwischen Einzelnen und Vereinen herrschen wird. In ähnlichem Verkehr stehen die verschiedenen Vereine für Kunst, Religion und Wissenschaft zur gemeinsamen Förderung ihrer geistigen Interessen.

Von der Gemeinde steigt die Organisation zum Kreise oder der Provinz. Auch der Kreis hat sein Eigenthum, seine Steuern: ferner höhere Instanzen der Gewerbe-Räthe, welche aus den primären der Gemeinde gewählt werden, und den Zusammenhang der Associationen auf eine höhere Stufe bringen, damit in der Gesellschaft, wie in einem Ocean, nach Leibnitzens schönem Ausdruck, Alles zusammenhange, die Berührung eines Punktes gleich im Ganzen fühlbar sei, und so Alle für Alle einstehen. Jedes Ungewitter über den Häuptern der Einzelnen zertheilt sich dann aufs Ganze, und vom gemeinsamen Glück ist ebenfalls Niemand ausgeschlossen. Der mittlere Unterricht ist Sache des Kreises; es concentriren sich in der Hauptstadt desselben das Gymnasium, die Gewerbeschule, die Ackerbau-Institute u. s. f. So tritt der für alle Zöglinge gleiche Elementar-Unterricht zwei-

tens in die Differenz des Special-Unterrichts. Hier bleibt der Knabe nicht mehr bei der bloßen Theorie, sondern soll sogleich, und zwar zunächst spielend, dann aber immer ernsthafter in die Sphäre des bürgerlichen Lebens eingeweiht werden, die er vorzugsweise wählt. Vertheilen wir die Knaben nicht, wie Platon thut, unfreiwillig den Ständen, sondern sie mögen, wie in der Göthe'schen Erziehungs-Provinz, aus den vielen Beschäftigungen, die vorliegen, die sie sehen, und an denen sie praktisch Theil zu nehmen, eingeladen werden, diejenige wählen, welche ihnen am meisten zusagt!

Die Association der Provinzen bildet den Staat. Während die Gesetzgebung stets bei den höheren und niederen Stufen aus der directen Wahl des allgemeinen Stimmrechts hervorgeht, so wird die Verwaltung immer durch die indirecte Wahl der Gewerbe-Räthe gebildet. Die Associationen wählen nach dem aristokratischen Principe die Verdienstlichsten, die Besten, die Einsichtigsten für ihre respectiven Zweige, die Specialitäten in den Gewerberath der Gemeinde, während in den Gesetzgebern ein anderes Verdienst, die allgemeine politische Einsicht, gesucht wird. Die Gewerberäthe werden verschiedentlich zusammengesetzt sein nach der Verschiedenheit der Beschäftigungen der Gemeinden. Ebenso wird es sich in den Provinzen verhalten. Im Staate wird es sich mehr ausgleichen, und alle Zweige der Arbeit gleichmäßiger in seinem Rathe — dem Senat — vertheilt sein. Die Hochschule wird an den Hauptsitz des Staats zu verlegen sein. Im Gewerberath der Gemeinde werden nur Lehrer der Elementar-Schule, in dem Provinzial-Rath auch Gymnasial-Lehrer, in dem Staatsrath endlich auch Universitätslehrer sitzen. Wie der Gemeinde-, der Provinzial- und der Staatsrath in ihren Abtheilungen für Gewerbe Handwerker und Kaufleute als Unterabtheilungen begreifen werden, so wird der Staatsrath in seiner Unterrichtsabtheilung jene drei Lehrerstufen haben. An der Spitze jeder Abtheilung des Senats steht ein Unterstaatssekretair, der in das Specielle des Geschäftskreises eingeweiht ist und aus der Wahl dieser Abtheilung hervorgeht. Der betreffende Minister ist nur der Gehülfe der ausübenden Gewalt für diesen besonderen Zweig, und nichts Anderes; er geht also aus der Wahl des Staatsoberhaupts hervor, was seine Verantwortlichkeit, der Gesetzgebung gegenüber, darum nicht aufhebt oder vermindert. Höchstens wenn das Staatsoberhaupt, als ein gewählter Präsident, verantwortlich wäre, könnte diese Verantwortlichkeit der Minister fortfallen oder beschränkter sein.

Die reinen Verwaltungs-Angelegenheiten werden immer der Selbst-Regierung überlassen bleiben, weil eben jede Association ihre Angelegenheiten selbst besorgt: die Gemeinde die gemeinsamen

Angelegenheiten ihrer Corporationen, die Provinz die gemeinsamen Angelegenheiten ihrer Gemeinden, u. s. w. Die Gesetzgebung des Staats hat nur die allgemeinen Gesetze, welche den ganzen Staat betreffen, abzufassen: die Executiv-Gewalt des Staats, die ebenso wie bei den Gemeinden und Kreisen aus der gemeinschaftlichen Wahl der beiden anderen Körperschaften hervorgeht, hat für die öffentliche Sicherheit des ganzen Staats-Verbandes nach Innen und nach Außen hin zu sorgen, die Publication, Ausführung und Unverletzlichkeit der Gesetze zu übernehmen, den Decreten der Verwaltung Kraft und Nachdruck durch die öffentliche Macht zu verschaffen, ohne selbst zu regieren. Indem Niemand die Vielgeschäftigkeit, die schon Platon tadelte, übt, am wenigsten der Staat sich durch polizeiliche Bevormundung in Alles mischt, was ihn nichts angeht, wird die Einheit des ganzen Volkslebens der Freiheit der überall hervorquillenden individuellen Lebenspunkte keinen Abbruch thun: und so Centralisation und Decentralisation, wie Du verlangst, in schönster Harmonie sein.

Die verschiedenen Staaten und Nationen, welche Einem und demselben Hauptstamme angehören, vereinen sich zu einem auf dieselbe Weise organisirten Bundes-Staate. Der Americanische und der Schweizer-Bund sind die schönsten Beispiele dieser Verfassung. Unser armes Deutschland, wie weit es auch jetzt von dieser nach der März-Revolution durch die constituirende Versammlung schon festgestellten, schon mit Händen zu greifenden Staatsform entfernt ist, strebt dennoch diesem Ziele sicheren Schrittes und unaufhaltsam zu, und zwar am schnellsten durch die eigenen Anstrengungen derer, welche uns tief in die eisernen Krallen des Despotismus zurückschleudern wollen, um das sie zuerst zermalmende Rad der Weltgeschichte aus seinem Laufe rückwärts zu drehen. Dem Deutschen Bunde wird sich ein Skandinavischer, ein Italienischer, ein Slavischer u. s. w. anreihen. Süd- und Mittel-America werden nicht zögern, dem Norden nachzueifern, und auch die trägen Nationalitäten des Orients müssen endlich folgen.

So unterscheiden sich auf der Erde drei große Völker-Gruppen, die in verschiedene Staaten-Bunde zusammentreten mögen: die Orientalische Gruppe, welche theils der Mongolischen, theils der Kaukasischen Race angehört; dann die Europäisch-christliche Gruppe, die Trichotomie der Kaukasischen Race in drei große Bundesvereine darstellend, die Slavischen, die Romanischen und die Germanischen Bundesstaaten; endlich die Americanische Gruppe, ausgehend im Norden von dem Germanischen Stamme, im Süden vom Romanischen, aber bestimmt vielleicht, alle Racen mit einander zu verschmelzen. Diese drei großen, den Erdball bewohnenden Grup-

pen, die ich als Heidenthum, Chriſtenthum und Menſchenthum kurz charakteriſiren möchte, ſtellen die Totalität des Geſchlechts in der Stufenfolge ſeiner Entwickelungen dar.

Die patriarchaliſche Monarchie in Form des Despotismus, wenn auch bald mit mehr demokratiſchen, oder ariſtokratiſchen oder theokratiſchen Elementen gemiſcht, macht bis jetzt wenigſtens den Charakter des Orients aus. Es iſt kein Kampf der Principien vorhanden; ſondern bei der noch wenig ausgebildeten Selbſtheit der Individuen iſt das allgemeine Leben, das allgemeine Bewußtſein, die Sitte und das Herkommen, wie ſie ſich in der Willkür Eines Einzelnen — des Herrſchers — darſtellen, die Hauptſache. Während Europa in den Zwieſpalt dieſer Elemente geriſſen iſt, und alles Leben, aller Kampf der Geſchichte ſolcher Geſtalt auf dieſen kleinen Welttheil concentrirt worden, zeigt innerhalb der Geſchichte ſelbſt Aſien ſich als den vorgeſchichtlichen, America als den nachgeſchichtlichen Welttheil.

In Europa, als dem eigentlich geſchichtlichen Welttheil, als dem Pulsſchlag der Geſchichte, hat ihre Bewegung mit dem Untergange der patriarchaliſchen Monarchien Griechenlands begonnen, um im klaſſiſchen Alterthum demokratiſche und ariſtokratiſche Republiken an deren Stelle zu ſetzen, aus denen dann das Gemiſch der ariſto-demokratiſchen Republik der Römer entſprang, welche wieder durch den Militär-Despotismus der Cäſaren vernichtet wurde, bis im Mittelalter eine demokratiſche Kirchenverfaſſung und ein ariſtokratiſcher Feudalſtaat mit einer dritten, einer aus dem Orient geſchöpften theokratiſchen Monarchie von Gottes Gnaden in Conflict geriethen. Die Kirche mußte einerſeits zu einer eigenen Despotie in der Unfehlbarkeit des katholiſchen Pabſtes werden, andererſeits der weltlichen Monarchie in der proteſtantiſchen Conſiſtorial-Verfaſſung unterliegen. Auch den Feudalſtaat unterwarf ſich dieſe, ſeitdem ſich die abſolute nennende, Monarchie, bis die überwundenen demokratiſchen und ariſtokratiſchen Elemente mit der theokratiſchen Monarchie zu einem Compromiß, zu einer Ausgleichung in den verſchiedenen Formen der conſtitutionellen Monarchie, von den mehr demokratiſchen, wie in Norwegen, bis zu den timokratiſchen, wie in Belgien, und den ariſtokratiſchen, wie in England kamen. Unſerer Zeit iſt es vielleicht vorbehalten, auch büreaukratiſche oder gar militäriſche conſtitutionelle Monarchien, die auch wahre Volksvertreter haben wollen, aufweiſen zu können, bis der Schein-Conſtitutionalismus ſeinen höchſten Gipfel erreicht haben wird.

Soll Europa, ſoll Aſien, jeder Welttheil bei ſeinen Zuſtänden verbleiben? dieſes in der ruhigen Sitte, jenes in der Fort-

ſetzung ſeines ſechzigjährigen Revolutionirens? Europa im Zwieſpalt, Aſien in der Einheit? Wenn die Totalität, die aus dem Zwieſpalt wieder erzeugte Einheit, die Gleichberechtigung aller Individuen, die höchſte individuelle Freiheit, gepaart mit dem ſubſtantiellen Willen des Ganzen, nur überhaupt vorhanden iſt, wie dieß denn in den demokratiſchen Freiſtaaten Nord-America's wirklich der Fall iſt, ſo genügt dieß dem Weltgeiſt vollkommen. Die Individuen ſind ſelig auf jeder Stufe, inſofern die allgemeine Form des Staatslebens innerhalb dieſer Stufe dieſelben befriedigt. Thut ſie dieß nicht, ſo kann das Individuum ja dahin auswandern, wo die ihm zuſagende Form des Staatslebens vorhanden iſt: wo es nicht nur ſeine natürlichen, ſondern auch ſeine rechtlichen, moraliſchen, geſelligen, religiöſen Bedürfniſſe am Leichteſten und Beſten befriedigt findet. Daher der Zug nach America. Ich wollte, unſere Junker und Pfaffen emigrirten erſt in ſolchen Maſſen nach ihrer eigentlichen Heimath, dem Orient, dem Ideale der Theokratie und des Despotismus, als jetzt unſere Demokraten nach America.

Dieſe Wanderungen werden einen Austauſch der Ideen, und ſo die Annäherung und Harmoniſirung der Völkergruppen bilden. Aber damit dieſelben nicht in Eine farbloſe Allgemeinheit verſchmelzen, wird ſich innerhalb jeder Form das abſolute Selbſtbewußtſein der Totalität darſtellen, und ſo die Menſchheit zu Einem organiſch in ſich gegliederten Brudervolke machen. Freilich wird auch die Verſchmelzung der Inſtitutionen angeſtrebt. Durch die Schweiz, zum Theil auch durch Frankreich hat America's demokratiſche Republik einen Fuß in Europa geſetzt. Soll es der Reaction gelingen, unſeren Welttheil dieſen Schritt bloß zurückthun zu laſſen? Ich fürchte nicht. Ich hoffe vielmehr, daß, wenn auch die härteſten Kämpfe faſt unvermeidlich ſcheinen, dieſer in das alte Europa hineingetriebene Keil der neuen Welt den Anſtoß dazu geben wird, dem neuen Princip, ſollte es auch auf dem erſchöpften Boden nicht vollſtändig zum Durchbruch kommen können, wenigſtens die alten monarchiſchen Formen Europa's anzupaſſen und den Schein-Conſtitutionalismus in ſich zuſammenbrechen zu laſſen, damit die Verfaſſungen endlich eine Wahrheit werden, die Worte aber nicht in Erfüllung gehen, welche einem leider zu früh verewigten Geſinnungsgenoſſen der Unmuth auspreßte:

Λοιμὸν ἐλευθερίαν τ' ἴσα δὴ νόμισαν βασιλῆες.
λοιμὸς Ἐλευθερίᾳ καὶ βασιλεὺς ἴσα δή.

Erſt mit jener Ausgleichung und Verbrüderung der Völker, ungeachtet ihres Unterſchiedes und ihrer Selbſtſtändigkeit, wird durch ein neues Völkerrecht der Weltfrieden geſichert. Frei-

heit, Sittlichkeit, Wohlsein der Völker im Inneren wird den Krieg unmöglich machen, eher als die Congresse der Friedensfreunde, deren die Machthaber mit ihren Hunderttausenden von Bayonnetten nur spotten. Sind aber die Völker erst zu der Einsicht gekommen, daß sie nicht mit ihrem eigenen Gelde und Blute einen Theil der Nation durch die Regierung auf ganz unproductive Weise in Waffen halten lassen, um die Majorität, die waffenlos ist, damit zu zügeln und der glücklicher situirten Minorität zu unterwerfen, verweigern sie erst in Masse solche unsittliche Steuer, weil sie nur der Herrschsucht dient, dann verbieten sich die Kriege, dann verbietet sich der bewaffnete Friede, unter dem Europa sich nun schon sechs und dreißig Jahre im Staube windet, von selbst. Sagt nicht, meine Freunde, der ewige Friede sei ein unerreichbares, die Entwaffnung ein unerreichtes Ideal! In America giebt es keine stehenden Heere: zehntausend Mann nur sind an den Grenzen zum Schutz gegen die Indianer über die ganze Union zerstreut: und doch, ja eben darum genießen die Völker dort einer siebzigjährigen Ruhe, in welcher alle Künste des Friedens blühen. Sie haben aber auch keine Krautjunker, die nach Herrschaft und Volks-Unterdrückung streben, die das durch Industrie zum Wohlstand gekommene Volk durch die Steuerlast wieder zu Bettlern machen wollen, damit es zum Gehorsam zurückkehre, der Adel aber seinen Reichthum wieder erlange, ohne vor neuen Revolutionen bange zu sein. Thörichter Wahn! Der Wohlhabende zittert für seinen Besitz, und macht keine Revolution. Der Arme, der nichts zu verlieren hat, läuft eher eine Gefahr, bei der er nur gewinnen kann. Der ewige Friede wird nicht durch Unterdrückung Einzelner oder ganzer Völker in einer von Karl dem Großen, Ludwig dem Vierzehnten oder Napoleon erträumten Universal-Monarchie, sondern durch einen Völker-Areopag, durch einen Congreß der Menschheit herbeigeführt werden, der alle Streitigkeiten auf dem Wege des Rechts schlichtet, und durch eine Bundes-Armee der Menschheit, wie bei den einzelnen Bunden, auch seinen Entscheidungen Nachdruck verschaffen wird.

Eine Schwierigkeit stellt sich noch der Lösung der socialen Frage, dem wiedergewonnenen Paradiese auf Erden, der himmlischen Jerusalem, die, nach der Bibel, wie eine geschmückte Braut, auf die Erde, als auf das geistige Centrum des Universums, zurückkehren wird, entgegen: es ist die von Proudhon aufgeworfene und zugleich gelöste, wegen der Uebervölkerung des Erdballs. Wenn auch die Peripherie des Erdballs die Schutzzollgrenze des Handels ist, alle Nationen frei zu einander gelangen können, um die überflüssigen Producte und Kräfte überall hin zu vertheilen, so bleibt immer noch die Frage übrig: Aber wie,

wenn kein Abfluß-Kanal mehr für dieſen Ueberfluß vorhanden iſt? die Erde voll, eingenommen, überfüllt iſt, und nun Nachgeborene auch ihren Antheil an Glück, Genuß, allſeitiger Befriedigung ſuchen? Sehr einfach läßt ſich dieſe Frage mit einem Gleichniß beantworten: Bringt ein Baum mehr Früchte zur Reife, als er zu tragen vermag? Unmöglich! Ebenſo kann die Erde nur ſo viel Bewohner erzeugen, als ſie ernähren kann. Das verſteht ſich eigentlich in der Philoſophie von ſelber. Es muß ein immanentes Verhältniß zwiſchen der Zeugungsfähigkeit der Menſchheit und den Schätzen des Erdballs exiſtiren. Aber dieſer Zuſammenhang muß auch wiſſenſchaftlich nachgewieſen werden. Je mehr der Menſch mit dem Elend, mit der Noth des Lebens, mit körperlicher Arbeit zu thun hat, deſto energiſcher zeigt ſich der Zeugungstrieb. Die Proletarier zeugen die meiſten Kinder, und tragen davon ihren Namen. Die höheren Stände ſind in der Regel weniger fruchtbar. Je mannigfaltiger und geiſtiger die Arbeit durch den ſteigenden Luxus wird, deſto mehr verwandelt ſich der bloß thieriſche Genuß des rohen Naturmenſchen in den Sinn fürs Schöne. Mit dieſer durch höhere Civiliſation bedingten Verklärung der Natur, mit dieſer Einheit des Naturtriebes und des Ideals, worin die Principien des Spiritualismus wieder einmal recht klar zu Tage liegen, ermäßigt ſich der Zeugungstrieb, ſchwächt ſich die Fruchtbarkeit des Weibes. Potenzirung des Gedankens iſt Depotenzirung der Natur, ihr Durchdrungenſein vom Gedanken, und ſomit Geiſt. So wird die Zeugungsfähigkeit im Himmel, im Paradieſe zwar nicht ganz aufhören, wie die Kirche und der Verfaſſer der „Philoſophie der Mathematik" behaupten; aber ſie wird ihre Rechte mit dem Gedanken theilen, und ſo ſelber geiſtig werden, damit zwiſchen dem Erdball und ſeiner Bevölkerung das richtige Verhältniß nicht überſchritten werde.

Wir haben die Sphäre des objectiven Geiſtes, des Geiſtes in ſeiner Beſonderheit, den Kreis der Inſtitutionen, der moraliſchen Perſonen, der universitates, wie die Juriſten ſprechen, beendet. Das Subject lebt hier in ſeinen allgemeinen ſittlichen Verhältniſſen fort. So kann es allerdings noch nicht zum vollen Selbſtbewußtſein der Totalität kommen; was erſt möglich iſt, wenn es aus der Sphäre der Weltgeſchichte den Uebergang in ein höheres Gebiet macht, das der Nachbar der Sarmaten die „Theologie" nennt. Dieſen Uebergang macht er ſehr ſchön; und mußte ich ihm vorhin ſeine Unentſchloſſenheit zur Laſt legen, ſo freut es mich hier um ſo mehr, ſeinem Muthe die gebührende Anerkennung zollen zu dürfen, wenn auch die Nähe der ihm aufſitzenden Barbaren ſeine Kühnheit wohl als Keckheit könnte erſcheinen laſſen. Er ſagt: „Die Revolution, durch welche

der Geiſt ſich zu retten ſuchte, ſchlug den durch und durch verunſittlichten Polizeiſtaat in Trümmern, und proclamirte, durch die Vermittelung des Chriſtenthums dazu inſpirirt, die Rechte der Menſchheit, die Brüderlichkeit der Menſchen, die Religion der Vernunft, und die in der Kirche ſchon beſtehende Repräſentativ-Verfaſſung. Unter furchtbaren Wehen ringt die Menſchheit jetzt, den Staat freier Sittlichkeit zu organiſiren. Die Völker wiſſen jetzt, was ſie auf Erden ſollen. Die Erde liegt ihren Blicken offen. Der elende Proletarier, als der finſtere Schatten, den der beſitz-ſtolze Bourgeois immer als ſeinen Rivalen neben ſich erblickt, will nicht bloß als ein lebendes Weſen am Leben erhalten, er will auch mit vernünftiger Liebe zum geiſtbewußten Menſchen gebildet werden."

Dieß geiſtige Sein des ganzen Menſchen iſt nur in den von meiner zehnten Theſe angedeuteten Sphären des abſoluten Geiſtes, wo das Schöne, Gute und Wahre im Selbſtgefühl der Perſon die fleiſchgewordene abſolute Subſtanz bilden, erreichbar. Bisher wurden das Schöne, Wahre und Gute allerdings zu beſonderen Sphären des Volkslebens, wie die Griechiſche, die Romantiſche Kunſt; ebenſo hatten die Religionen und die Wiſſenſchaften durchaus die nationale Färbung an ſich. In ihrer geſchichtlichen Entwickelung gehören dieſe Sphären alſo dem objectiven Geiſte an; und inſofern haſt Du ganz Recht, mein edler Freund, auch in dieſen von dem Meiſter hingeſtellten Sphären des abſoluten Geiſtes nur Weiſen des objectiven zu ſehen. In ſeiner Darſtellung der Philoſophie der Geſchichte hat Dir der Meiſter hierin beigeſtimmt. Während er dann aber die geſchichtliche Entwickelung, wenngleich nur als ein Moment, auch im abſoluten Geiſte wiederholt, da dieſem eben als Totalität das vorhergegangene Moment nicht fehlen kann, ſo begingſt Du den Fehler, die Darſtellung dieſes geſchichtlichen Moments ſchon für das Ganze jener abſoluten Sphäre genommen zu haben: als habe der Meiſter die in der Entwickelung des objectiven Geiſtes verſchiedentlich geſtalteten Auffaſſungen des Abſoluten durchs Subject, in Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft, ſchon fürs Abſolute ſelber angeſehen. Dann gehörten allerdings dieſe drei Sphären des abſoluten Geiſtes noch zum objectiven Geiſte, zur Geſchichte: der ſubjective und der objective Geiſt wären noch im Gegenſatze, und wir ſtänden beim Bewußtſein, nicht beim Selbſtbewußtſein.

Wenn aber das Schöne, Gute und Wahre, welches in einer Welt-Kunſt, einer Welt-Religion, einer Welt-Philoſophie ſich darſtellt, vom Subjecte als deſſen wahre Subſtanz aufgefaßt und ausgeführt wird, coincidiren beide Seiten abſolut; der Gegenſatz von Subject und Object iſt überwunden, dem Begriff ſeine Realität entſprechend, und der ewige Geiſt lebendig. Dieß, nicht

die postulirte Hypothese eines jenseitigen Subjects, ist das wirkliche Absolute, in welchem die Individualitäts-Bestimmtheiten sich nicht mehr ausschließen. Denn alle bestimmte Kunstformen schmelzen in Eine allgemeine, und doch auf die mannigfaltigste Weise sich individualisirende Schönheit zusammen; das Subject erkennt das allgemeine Schöne sowohl in der Antigone des Sophokles, als in Calderon's und Schakespeare's Dramen, oder den Deutschen Tragikern. In allen historischen Religionen, welches auch ihr specielles Kirchendogma sei, stellt sich die höchste Menschlichkeit in Form der thatkräftigen Liebe dar; das geschieht in den freien Gemeinden aller Confessionen, die jetzt noch mühsam ihre Existenz, den bestehenden Kirchen gegenüber, erkämpfen. In der Wissenschaft hat unser Meister bereits selbst gezeigt, wie die Geschichte der Philosophie in die Wissenschaft der Philosophie übergeht, und alle Philosophien die Philosophie selber sind, nach des Dichters Worten:

Welche wohl bleibt von allen den Philosophien? Ich weiß nicht.
Aber die Philosophie, hoff' ich, soll ewig besteh'n.

Diese allgemeine Kunst, Religion und Philosophie sind keine Abstractionen, sondern stellen sich immer in einer besonderen Form dar, über die sich der Einzelne aber ebenso erhebt. Doch greifen wir der Entwickelung der Einzelnheiten nicht vor.

Die Welt-Kunst, anknüpfend an den Gedanken der Harmonie zwischen dem Erdball und seiner Bevölkerung, beginnt mit den Künsten der Nützlichkeit, um sie zu vergeistigen und zur Idee des Schönen zu erheben. Alle Geräthschaften, alle Werke der menschlichen Hand sind mit der Weihe der Kunst begabt. Sagt abermals nicht, meine Freunde, dieß sei ein Hirngespinnst! In der flüchtigen Jugend des Menschengeschlechts, in dem schönen Griechenland, war dieß schon da. In der ewigen Jugend des Menschengeschlechts stellt es sich nicht auf vergängliche, sondern auf ewige Weise wieder her. Odysseus' Bett war ein Kunstwerk, jedes Trinkgeschirr das Sinnbild des Schönen. Die Industrie-Ausstellungen, deren Musterbild uns unlängst die Weltstadt an der Themse zeigte, und die sich den Kunst-Ausstellungen würdig anreihen, sind ein mächtiges Merkzeichen dieser Erhebung des Handwerks zur freien Kunst.

Was diese selbst betrifft, so bedient sich in der Plastik sowohl, als in der Musik und Dichtkunst, der Künstler längst der Motive aller Kunstformen und Zeiten, um neue selbstständige Werke daraus zu schaffen. So hat Michel Angelo bereits gesagt, die Alten haben das Pantheon auf ebene Erde gesetzt; er wolle es in der Peterskirche zur Kuppel eines Griechischen Gebäudes machen. Schinkel in unseren Tagen verschmolz so meistentheils

die einzelnen hiſtoriſchen Style zu Einem aufs Mannigfaltigſte gegliederten, alle Formen nachahmenden, einſchließenden Typus, der dabei doch die höchſte Individualität, den höchſten Charakter hatte, und ſomit die abſolute Kunſtform iſt. Ein Beiſpiel hiervon zeigt das Schauſpielhaus in Boruſſiens Hauptſtadt. Ein Wort über Muſik zu ſagen, überlaß ich Sachverſtändigeren, als ich bin. Aber am Sternenhimmel der Dichtkunſt hat ſchon das Deutſche Dioskuren-Paar die hiſtoriſchen Kunſtformen zu Einer Weltpoeſie verſchlungen, wie ſie namentlich im „Weſt-öſtlichen Divan" klar zu Tage liegt.

Alle künſtleriſchen Aſſociationen, wie die Kunſt-Akademien u. ſ. w., ſtehen nicht mehr unter dem Schutze Eines Staates, ſondern unter dem des Bundes, und des Senats der Menſchheit. Ueberhaupt verſetzt uns die Kunſt aus der Beſonderheit unſerer Nationalität heraus in das Alleben des Geiſtes.

Denn es iſt der Kunſt Beſtreben,
Jeden aus ſich ſelbſt zu heben,

ſagt Göthe: d. h. ſein individuelles Daſein zur Abſolutheit des ewig Schönen zu erweitern, und auf dieſe Weiſe ſeine Unſterblichkeit zu ſichern. Daher auch Schiller ſingt:

Aus dem Leben heraus ſind der Wege zwei Dir geöffnet:
Zum Ideale führt Einer; der and're zum Tod.
Siehe, wie Du bei Zeit noch frei auf dem erſten entſpringeſt,
Ehe die Parze mit Zwang Dich auf dem and'ren entführt!

So beginnt hier in der ſchönen Kunſt die dritte eigentliche Unſterblichkeit, nicht meiner, als einer phyſiſchen Perſon, in der Familie: noch meiner, als einer intelligibeln Perſon, in meinem Stande; ſondern meiner, als des vollen Menſchen. Im Genuſſe des Schönen ſtellt ſich das Selbſtbewußtſein des Abſoluten in ſeiner Ganzheit dem Individuum dar.

Als die höchſte Weiſe des künſtleriſchen Lebens haben wir daher nicht die bloß ſubjectiven Künſte für die Befriedigung der einzelnen ſinnlichen Bedürfniſſe, die Künſte des Nützlichen, die ich vorhin anführte, noch die bloß objectiven Künſte, die eigentlich ſchönen Künſte, die das allgemeine Ideal darſtellen, anzuſehen, ſondern die Künſte des wahren Spiritualismus, die Beides vereinen, die abſoluten Künſte, in denen das einzelne bedürftige Subject ſich ſelbſt zum allgemeinen Schönen macht, Subject und Object alſo im abſoluten Selbſtbewußtſein durch wahrhafte Fleiſchwerdung des Ideals coincidiren. Es gehört hierher die Gymnaſtik, der Tanz, der Geſang, die Schauſpielkunſt, die Akademien lebender Bilder, die Improviſatoren; — kurz, die ganze Geſelligkeit des Menſchen ſoll zum ſchönen Kunſtwerk gemacht werden.

Die Welt-Religion ist die Gründung der allgemeinen triumphirenden Kirche, die aber nicht allgemein ist dadurch, daß sie in eine falbe Gleichheit aller Glaubensbekenntnisse ausläuft, noch weniger dadurch, daß Ein besonderes Dogmensystem, die fälschlich sogenannte „allgemeine" Kirche sich zur allein geltenden und seligmachenden aufwerfen darf. Sondern die Welt-Religion, als die Religion der Humanität, schließt die individuellen Bestimmungen aller Religionen in die allgemeine Menschenliebe, nach dem Apostel die höchste Pflicht, die reichste Quelle alles Guten und aller Sittlichkeit, zusammen. Von dieser Religion hat Demogeron in unserem zweiten Gespräche sehr schön gesagt: „Sie ist gar keine Theorie, sondern Praxis und Gesinnung; denn sie geht von der Liebe aus, und bestimmt durch dieselbe des Menschen ganze Handlungsweise." Schiller und Göthe werden als solche bezeichnet, die keine Christen mehr seien, eben weil sie in ihren Gedichten jene Welt-Religion der Menschheit zu begründen angefangen. Und wenn man, wie geschehen, die Alternative stellt, Christ oder Mensch zu sein, so wähle ich unbedenklich das Letztere. „Ich halte es für ein Recht der Poesie," sagt Schiller in der Vorrede zur Braut von Messina, „die verschiedenen Religionen als ein collectives Ganze für die Einbildungskraft zu behandeln, in welchem Alles, was einen eigenen Charakter trägt, eine eigene Empfindungsweise ausdrückt, seine Stelle findet. Unter der Hülle aller Religionen liegt die Religion selbst, die Idee eines Göttlichen; und es muß dem Dichter erlaubt sein, dieses auszusprechen, in welcher Form er es jedesmal am Bequemsten und am Treffendsten findet."

Hierher gehört auch, wenn derselbe Dichter seinen „Glauben" also beschreibt:

Welche Religion ich bekenne? Keine von allen,
Die Du mir nennst. Und warum keine? Aus Religion.

Und der Göthische Faust giebt uns den Inhalt dieser Welt-Religion in seinen ewigen Worten folgendermaßen an:

Der Allumfasser,
Der Allerhalter
Faßt und erhält er nicht
Dich, mich, sich selbst?
Wölbt sich der Himmel nicht dadroben?
Liegt die Erde nicht hierunten fest?
Und steigen freundlich blinkend
Ewige Sterne nicht herauf?
Schau ich nicht Aug' in Auge Dir,
Und drängt nicht Alles
Nach Haupt und Herzen Dir,
Und webt in ewigem Geheimniß
Unsichtbar sichtbar neben Dir?

Erfüll' davon Dein Herz, ſo groß es iſt.
Und wenn Du ganz in dem Gefühle ſelig biſt,
Nenn' es dann, wie Du willſt;
Nenn's Glück, Herz, Liebe, Gott!
Ich habe keinen Namen
Dafür! Gefühl iſt Alles. —
Es ſagen's aller Orten
Alle Herzen unter dem himmliſchen Tage,
Jedes in ſeiner Sprache.
Warum nicht ich in der meinen?

Wenn irgendwo eine demokratiſche Verfaſſung an der richtigen Stelle iſt, ſo hier in der Religion. Die Glaubensverwandten vereinen ſich zu Religions-Gemeinſchaften, zu kirchlichen Gemeinden mit freier Presbyterial-Verfaſſung. Es verſteht ſich, daß jede Genoſſenſchaft auch eine andere Verfaſſung annehmen oder behalten kann, wie es ihr beliebt. In den Gemeinde-, Provinzial-, Staats- und Bundesräthen bilden Abgeſandte religiöſer Corporationen ein integrirendes Glied, damit auch ſie ſich ſelbſt verwalten. Der Oberkirchen-Rath des Staats muß aus der freien Wahl der religiöſen Aſſociationen hervorgehen. Wie in der Kunſt, ſo iſt nun auch in der Religion die eigentliche Unſterblichkeit der Perſon, als des totalen Menſchen, geſetzt. Denn jeder religiöſe Act iſt die myſtiſche Union des Einzelnen mit dem Abſoluten. Daher ſtrebt denn auch die Religion vornehmlich nach univerſeller Vereinigung. Provinzial- und Staats-Synoden faſſen ſich zu ökumeniſchen Concilien zuſammen. Die freien, nicht excluſiven Gemeinden, welche jetzt noch Ausnahme, nicht die Regel ſind, müſſen ganz allgemein werden; denn ſie wollen das Bewußtſein der Menſchheit über das abſolute Princip gebären. Hier iſt, wenn irgendwo, der Ort, den Ariſtoteliſchen Satz zur Anwendung zu bringen, daß das Denken des Abſoluten göttlicher iſt, als der bloß gegenſtändliche Gott, — das vermeintliche Object. Dieſer Geiſt der Liebe, der die Anhänger der verſchiedenſten Glaubenslehren zu Einem allgemeinen Bunde verknüpft, iſt in jedem Mitgliede dieſer Welt-Aſſociation verwirklicht. Nur er lebt in Allen als die ewige Perſönlichkeit des Geiſtes. Das Object der Frömmigkeit iſt hier vom Subject gar nicht mehr geſchieden, und in dieſer Coincidenz das volle Selbſtbewußtſein der Totalität in jeden Einzelnen herabgeſtiegen.

Soll ich Euch endlich, theuere Freunde, einige Grundzüge der Welt-Philoſophie, die auch eine Philoſophie für die Welt iſt, vorführen. In ihr, wie der Meiſter irgendwo ſagt, iſt der Geiſt ſich erſt der ganzen Fülle der Wahrheit, des ganzen Umfangs ſeines Seins, bewußt: und zwar in der Form der Wahrheit. Dieſe Form iſt die Welt-Dialektik,

welche den ganzen Gegenstand der Erkenntniß aus dem Gedanken selbst erzeugt, und so ebenfalls das Subject mit dem Objecte vollständig coincidiren läßt: aber freilich nur in Form der Allgemeinheit des Bewußtseins, der Subjectivität, wie unser Slavischer Freund sagt. Der Hauptstern der geistigen Milchstraße ist daher die Philosophie erst, wenn sie eben von der Welt-Philosophie zur Philosophie für die Welt übergeht: alle Lebenssphären, so wie alle endlichen Wissenschaften durchdringt, die seit Newton eingetretene Spannung von Erfahrung und Metaphysik wieder aufhebt, und zeigt, daß Beide Ein und dasselbe Resultat haben.

Die einzelnen Momente des absoluten Geistes bilden wieder Eine Totalität. Eine Vernunft-Kunst, wie Fichte spricht, entfaltet sich. Das heißt: Indem die Idee der Sache in allen menschlichen Verhältnissen, wie die Philosophie sie aufstellt, durch die Praxis in die Realität übergeführt wird, so entsteht, neben der Natur- und Kunst-Schönheit, eine dritte Schönheit, die aus dem Geiste der Sittlichkeit geborene Schönheit, das seinem Begriffe entsprechende Handeln, — die innere Zweckmäßigkeit, nicht die äußere Zweckmäßigkeit des Nützlichen.

Diese Ausführung der philosophischen Idee im Leben ist aber auch die Vernunft-Religion. Ein solches in allen menschlichen Handlungen, Verhältnissen, Instituten ausgedrücktes Schöne nennen wir ebenso das Gute, und erkennen darin die Ebenbildlichkeit des Absoluten. Wahres, Gutes und Schönes sind in dieser höchsten Sphäre auf's Innigste Eins.

Hier ist nun die Unsterblichkeit des ganzen Menschen in ihrer höchsten Form gesetzt. Im fühlenden, handelnden, denkenden Subjecte flammt das höchste Sein des objectiven Schönen, Wahren und Guten zusammen. Wo ist der Makel irdischer Schranke in diesem Engelskusse von Subject und Object? wo die Grenze zwischen Denken und Sein, Natur und Idee? Diese Coincidenz, und nur diese Coincidenz ist die höchste Spitze der Wirklichkeit des Geistes, das wahrhaft Absolute. „Die höchste zugeschärfteste Spitze," sagt der Meister, „ist die reine Persönlichkeit, die allein durch die absolute Dialektik, die ihre Natur ist, ebensosehr Alles in sich befaßt, und hält, weil sie sich zum Freiesten macht, — zur Einfachheit, welche die erste Unmittelbarkeit und Allgemeinheit ist."

Ich bin zum Anfang meiner Rede zurückgekehrt. Ich habe die Grundzüge des absoluten Spiritualismus in dieser innigen Durchdringung des Einzelnen und des Allgemeinen, des Subjects und des Objects, des Ideellen und des Reellen, der Logik und der materiellen Welt dargestellt. Dieser nicht alternirende Proceß, diese reine Thätigkeit, diese absolute Welt-Dialektik, die

ſich in der dennoch ununterbrochenen Ruhe der ewigen Perſönlichkeit des Geiſtes offenbart, iſt das Höchſte, was es giebt. Dieß heilige Feuer der Wiſſenſchaft, inſofern es nicht mehr im Unterricht zum Behufe der Lehre lodert, und ſo in den Gemeinde-, Provinzial- und Staatsräthen ſich ſelbſt regiert, ſondern die Wiſſenſchaft um der Wiſſenſchaft willen, die Ausbildung des reinen Gedankens, inſofern er ſich zum Herrn und Leiter der ganzen Welt machen ſoll, das iſt nun die Aufgabe der Akademien der Wiſſenſchaften, wie ſie unter der Obhut der Völkerbunde und des Areopags der Menſchheit ſtehen ſollen. Ich weiß zwar, daß gerade dieß Höchſte oft am Servilſten und Excluſivſten, daß es in den tiefſten Koth gezogen worden iſt, ſo daß einſt Hylibates von den Akademien bei jenem Verherrlichungsfeſte unſeres Meiſters ſingen konnte:

Wahrlich die Herren darin akademiſteten viel,

indem er ſie mit Augias-Ställen verglich, die der neue Herakles zu ſäubern habe. Fichte und Hegel, die Koryphäen der Wiſſenſchaft, wurden aus einem engherzigen Zunftgeiſte, gerade wegen ihres Hervorragens, ausgeſchloſſen. Das darf uns aber nicht hindern, die Idee der Sache aufzuſtellen; vielleicht recht bald iſt ſie realiſirbar. Die Republik der Wiſſenſchaften umfaßt den ganzen Erdball. Philoſophiſche Geſellſchaften müſſen ſich überall bilden, um die Welt-Dialektik in den Converſationen und Disputationen wirklicher Subjecte lebendig von Munde zu Munde fliegen zu laſſen, wie Ennius von ſeinen Verſen hofft. Unſere drei Geſpräche über die Epiphanie der ewigen Perſönlichkeit des Geiſtes ſind ſchon Producte dieſes neuen Aſſociations-Geiſtes; und Ihr habt, theure Freunde, meiner Aufforderung am Eingang unſeres erſten Geſprächs, ſo wie beim Abſchied-Nehmen, als wir vom Landgut des Kallilogos traulich zurückkehrten, wacker Folge geleiſtet.

Meteorologiſche, aſtronomiſche Beobachtungen, — Beobachtungen aller Art, zum Theil angeregt durch unſeren Veteranen und König der Naturforſcher, werden gleichzeitig auf den ganzen Erdball vorgenommen; und die Gelehrten aller Zonen und Länder müſſen ſich die Hände bieten, und wie Ein Geiſt, Ein Wille handeln, damit alle Realität, alles Sein auch durch ſyſtematiſche und harmoniſche Erkenntniß in Ein Wiſſen, Eine Idee erhoben werde, und ſo der Satz des Spinoza in Erfüllung gehe, den er als eine Grunddefinition in ſeinem Buche vom Abſoluten (De Deo) an die Spitze ſeiner Ethik ſtellt: Idea vera debet cum suo ideato convenire. In dieſer Coincidenz der Idee und der Natur, die, als die ewige Perſönlichkeit des Gei-

stes, das Selbstbewußtsein der absoluten Totalität ist, müssen wir die vom Dichter gepriesene Unsterblichkeit wiedererkennen:

Vor dem Tode erschrickst Du! Du wünschst unsterblich zu leben?
Leb' im Ganzen! Wenn Du lange dahin bist, es bleibt.

Und so schließe ich meine Rede mit der wohl nicht, wie beim Apostel und bei Thanatokrates getäuschten Hoffnung, daß es uns Allen noch im Leben vergönnt sein werde, diese so eben geschilderte glücklichere Zukunft zu genießen, auf daß wir, gleich unserem Freunde, mit dem Geiste, womit wir begonnen, auch endend, ausrufen können:

Erhab'ner Geist, Du gabst mir, gabst mir Alles,
Warum ich bat. Du hast mir nicht umsonst
Dein Angesicht in Feuer zugewendet;
Gabst mir die herrliche Natur zum Königreich,
Kraft sie zu fühlen, zu genießen. Nicht
Kalt staunenden Besuch erlaubst Du nur;
Vergönntest mir in ihre tiefe Brust,
Wie in den Busen eines Freunds zu schauen.
Du führst die Reihe der Lebendigen
Vor mir vorbei, und lehrst mich meine Brüder
Im stillen Busch, in Luft und Wasser kennen.
Dann führst Du mich zur sich'ren Höhle, zeigst
Mich dann mir selbst; und meiner eigenen Brust
Geheime tiefe Wunder öffnen sich.

Ich habe gesprochen. Ich war als Partei vom Vorsitzerstuhle heruntergestiegen, und kann also jetzt zwischen den Kämpfern nicht entscheiden, eben weil ich selber Partei bin.

Lyas. Auch ich möchte, da ich meinen Namen nun doch einmal unwürdig trage, nicht selber die Lösung einleiten, die Entscheidung treffen. Ebenso können die schon früher Ermüdeten, auf dem Schlachtfeld des dialektischen Kampfes hin und her zerstreut liegenden Freunde den Fehde-Handschuh nicht wieder aufnehmen. Als Stellvertreter des Teleophanes glaube ich mich aber noch zu der Frage berechtigt, was unser verehrter Gast seinem Freunde zu erwiedern hätte?

Der östliche Freund des Teleophanes. Für jetzt nur dieß, daß ich mit vielem Vergnügen dem Vortrage, besonders des dritten Theils der Rede unseres Vorsitzenden gefolgt bin. Hier hört unser Streit auf, hier finden wir uns auf gemeinsamem Gebiete: mit dem einzigen Unterschiede, daß, da Teleophanes schon für Darstellung des absoluten Geistes hält, was ich, als den Ausgang der Weltgeschichte, nur die Spitze des objectiven Geistes nennen kann, dieser Theil mir eigentlich gar nicht in die Lehre von der Seelen-Unsterblichkeit zu gehören scheint.

Lyas. Der Quellpunkt der Nicht-Uebereinstimmung ist so-

eben klar von Dir hervorgehoben worden, indem Teleophanes gerade im Vereinsleben, in diesem wahren Socialismus, einmal das ewige Sein des Einzelnen, dann auch die wahre Fortdauer nach dem Tode erkennt, und die neue Gestaltung der Gesellschaft nicht bloß als den Ausgang der Weltgeschichte ansieht, sondern darin alle Momente des absoluten Geistes selber ausgedrückt findet. — Da nun kein Redner mehr das Wort verlangt, so überlassen wir einem weiteren Kreise in der Gelehrten-Republik, überlassen wir den Gebildeten aller Zeiten, überlassen wir der That, wie es Philosophen der That geziemt, die Entscheidung, welcher von den beiden gewaltigen Rednern, die zuletzt gesprochen haben, Recht behalte! wer aus den gemeinsamen Principien die richtigen Consequenzen gezogen habe! Dazu bedarf es keiner längeren philosophischen Discussion.

Der östliche Freund des Teleophanes. Es ist vielmehr nur ein Rechenexempel.

Lyas. Und so hebe ich denn die Sitzung mit des Dichters Worten auf:

> Non nostrum, inter vos tantas componere lites.
> Claudite jam rivos, pueri, sat prata biberunt.

Druck von A. Sacco, Hausvoigteiplatz 7.