

LUDWIG FEUERBACH

Gesammelte Werke

LUDWIG FEUERBACH

GESAMMELTE WERKE

HERAUSGEGEBEN VON
WERNER SCHUFFENHAUER

8



AKADEMIE-VERLAG BERLIN

1989

LUDWIG FEUERBACH

Kleinere Schriften I

(1835–1839)

3., gegenüber der 2. durchgesehene Auflage



AKADEMIE-VERLAG BERLIN

1989

Bearbeiter der 1. Auflage dieses Bandes (1969)
WOLFGANG HARICH

Redaktion dieser Auflage
WERNER SCHUFFENHAUER

Gesamt-ISBN 3-05-000 251-4
Bd. 8-ISBN 3-05-000 260-3

Erschienen im Akademie-Verlag Berlin, DDR - 1086 Berlin,
Leipziger Str. 3-4

© Akademie-Verlag Berlin 1989

Lizenznummer: 202 · 100/186/89

Printed in the German Democratic Republic

Offsetdruck und buchbinderische Weiterverarbeitung.

VEB Druckerei „Thomas Müntzer“, 5820 Bad Langensalza

LSV 0116

Bestellnummer: 751 491 4 (4042/8)

02250

Vorbemerkung

Unsere Ausgabe bringt in den Bänden 8 bis 11 unter dem Titel „Kleinere Schriften I–IV“ alle kleineren Schriften, Beiträge und Buchbesprechungen Ludwig Feuerbachs zu Zeitschriften und Sammelwerken (darunter auch zu Konversationslexika) aus den Jahren 1835 bis 1866, in sich chronologisch nach dem Erscheinen geordnet und in bisher erreichbarer Vollständigkeit. Die Grundsätze der Textbearbeitung und der Gestaltung des Variantenapparates sind im Vorwort des Herausgebers zu den Gesammelten Werken Ludwig Feuerbachs (im folgenden: GW) in Band 1 unserer Ausgabe, S. XLVIIff. eingehend erläutert.

Die Texte werden jeweils nach dem Erstdruck, in Orthographie und Zeichensetzung bei strenger Wahrung des Lautstandes modernisiert, wiedergegeben; aus späteren Auflagen, bis zur Ausgabe letzter Hand, werden textliche Abweichungen von der Erstfassung durch Bearbeiterfußnoten vermittelt. Sind Zeitschriftenbeiträge ursprünglich in Fortsetzungen veröffentlicht worden, so wird auf die jeweiligen Zäsuren durch Bearbeiterfußnoten aufmerksam gemacht, jedoch ohne Wiederholung von Titelangaben. Der Erstdruck einer Schrift wird für den Textvergleich immer mit *A*, spätere Fassungen werden nach chronologischer Abfolge mit *B*, *C* bezeichnet. Bearbeiterfußnoten werden durch hochgestellte arabische Bruchziffern und *kursiven* Satz gekennzeichnet, während Sternnoten Fußnoten des Autors markieren.

Band 8 der Gesammelten Werke – „Kleinere Schriften I“ – enthält Feuerbachs kleinere Publikationen aus den Jahren 1835 bis 1839. Am Beginn dieses Zeitraumes stand die letztmalige Lehrtätigkeit Feuerbachs an der Universität Erlangen (die dort gehaltenen „Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie, 1835/36“ enthält Band 14 unserer Ausgabe). Weitere Schwerpunkte seiner

Tätigkeit bildeten die Monographien über G. W. Leibniz und P. Bayle (Bände 3 und 4 unserer Ausgabe).

Die im vorliegenden Band enthaltenen Veröffentlichungen vermitteln in Einheit mit den vorgenannten größeren philosophiegeschichtlichen Abhandlungen besonders eindringlich die Ausformung von Feuerbachs radikalisiertem Hegelianismus, vor allem als Mitstreiter der Junghegelianer, in den in jenen Jahren heftig auflebenden philosophisch-publizistischen Auseinandersetzungen um Hegels Philosophie und um die Freiheit und Unabhängigkeit philosophischer Forschung und Kritik. In teilweise leidenschaftlich geführten Auseinandersetzungen mit konservativen Zeiterscheinungen und gegen den Junghegelianismus gerichteten Angriffen – vornehmlich aus dem konservativen Lager (H. Leo u. a.), das sich zunehmend auf Schellings „positive“ Philosophie stützte (F. J. Stahl) –, aber auch mit empiristisch-eklektischen Positionen (C. F. Bachmann, F. Dorguth) profilierte sich Feuerbachs polemisch-kritisches Talent. In diesen Auseinandersetzungen verstärkten sich Feuerbachs kritische Einstellungen zum spekulativen philosophischen Idealismus; es verdichteten sich dabei zunehmend auch seine kritischen Vorbehalte und Einwände gegen Hegels Philosophie, und er gelangte in den letzten Veröffentlichungen dieses Zeitraumes bis dicht an die Schwelle des Übergangs zu materialistisch-philosophischen Auffassungen.

Ihrem Charakter nach handelt es sich bei den im vorliegenden Band zusammengefaßten Publikationen zum größeren Teil um Buchbesprechungen. Der Philosoph schrieb sie für die beiden bedeutendsten deutschsprachigen philosophisch-literarischen Periodika der damaligen Zeit: Zunächst (1835 bis 1838) für die von Leopold von Henning seit dem Jahre 1827 als Organ der Hegelschen Schule redigierten, von der Sozietät für wissenschaftliche Kritik zu Berlin herausgegebenen „*Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*“; später (von 1838 an) für die soeben gegründete Zeitschrift des Junghegelianismus, die von Arnold Ruge und Theodor Echtermeyer herausgegebenen „*Hallischen Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*“. Hinzu kommen noch zwei gesonderte Streitschriften, die aber gleichfalls aus der Rezensententätigkeit für die Berliner

bzw. Hallischen Jahrbücher hervorgegangen sind (Nr. 5 und 12), und eine religionskritische Abhandlung, die zuerst in der junghegelianischen, von Feuerbachs Studienfreund Karl Riedel redigierten Zeitschrift „*Athenäum für Wissenschaft, Kunst und Leben*“ erschien (Nr. 13).

Feuerbach hat alle diese Veröffentlichungen später, mehr oder weniger umgearbeitet, in seine von ihm selbst besorgten „Sämtlichen Werke“, Verlag Otto Wigand, Leipzig 1846 bis 1866, aufgenommen. Dort finden wir ihre Fassungen letzter Hand in Band I, „Erläuterungen und Ergänzungen zum ‚Wesen des Christentums‘“, und in Band II, „Philosophische Kritiken und Grundsätze“; beide erschienen 1846. Zu den einzelnen, im vorliegenden Band 8 enthaltenen Stücken sind folgende textgeschichtliche Bemerkungen zu machen:

1. Zur Rezension „*Hegel. Sendschreiben an den Hrn. Dr. C. F. Bachmann.*“ Von Dr. K. Rosenkranz. Königsberg 1834. 140 S. Unter dem frischen Eindruck der „Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza“ (Bd. 2 unserer Ausgabe) forderte L. v. Henning im Mai 1834 (vgl. GW 17, S. 194f.) L. Feuerbach im Namen der Berliner Sozietät für wissenschaftliche Kritik zur Mitarbeit an deren „Jahrbüchern“ auf. Feuerbach wurde der Vorschlag unterbreitet, das Buch von J. Kuhn über F. H. Jacobi (siehe unter Nr. 2) und das Sendschreiben von K. Rosenkranz an C. F. Bachmann – eine Erwiderung auf Bachmanns 1833 in Jena erschienene Schrift „*Hegels System und die Notwendigkeit einer nochmaligen Umgestaltung der Philosophie*“ – zu rezensieren. Feuerbach ging auf den Vorschlag ein und übersandte im November 1834 (vgl. GW 17, S. 211) seine Beurteilung, die – über Rosenkranz hinausgehend – in vielem eine eigenständige Polemik gegen Bachmanns Hegel-Kritik war. Sie erschien im April 1835 (mit einer Fortsetzung) in den Berliner „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik“, Jahrgang 1835, erster Halbband, Nummer 64 (Spalten 521 bis 525) und Nummer 65 (Spalten 529 bis 535). Verfasserangabe am Schluß des Beitrages: *Ludwig Feuerbach*. Wir bringen auf S. 3–13 den vollständigen Wortlaut nach der Erstveröffentlichung. Feuerbach übernahm, mit

geringfügigen Veränderungen (Weglassung der sich unmittelbar auf K. Rosenkranz' Schrift beziehenden Passagen), den Text dieser Besprechung in die ebenfalls gegen C. F. Bachmann gerichtete Streitschrift „*Kritik des ‚Anti-Hegels‘ . . .*“ (siehe unter Nr. 5), wo sie, nach einem kurzen Vorwort, den einführenden Abschnitt bildet.

2. Zur Rezension „*Jacobi und die Philosophie seiner Zeit. Ein Versuch, das wissenschaftliche Fundament der Philosophie historisch zu erörtern.*“ Von J. Kuhn. Mainz 1834. 558 S. Zur Beauftragung Feuerbachs vgl. Bemerkungen zu Nr. 1. Das Manuskript wurde der Redaktion im Dezember 1834 zugestellt (vgl. GW 17, S. 211). Erstdruck im Mai 1835 in den Berliner „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik“, Jahrgang 1835, erster Halbband, Nummer 90 (Spalten 729 bis 736). Verfasserangabe am Schluß des Beitrags: *Ludwig Feuerbach*. Später, 1846, nahm Feuerbach die Rezension unter dem Titel „*Jacobi und die Philosophie seiner Zeit. Von J. Kuhn*“ überarbeitet und gekürzt in den Band II seiner „*Sämtlichen Werke*“, Leipzig 1846, S. 83–91, auf, der den Titel „*Philosophische Kritiken und Grundsätze*“ trägt. Wir geben hier auf S. 14–23 den Erstdruck (=A) und in Fußnoten die Textabweichungen der letztgenannten zweiten und endgültigen Fassung (=B) wieder.

3. Zur Rezension „*Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht.*“ Von Friedr. Jul. Stahl. *Erster Band: „Die Genesis der gegenwärtigen Rechtsphilosophie.“ Heidelberg 1830. XVI, 362 S. Zweiter Band: „Christliche Rechts- und Staatslehre.“ Erste Abteilung. Heidelberg 1833, XVI, 344 S.* Die Besprechung geht auf einen Vorschlag Feuerbachs an die Redaktion der Berliner „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik“ zurück, der mit der Kritik der religiös begründeten und konservativ orientierten Rechts- und Staatslehre des in Erlangen wirkenden Juristen zugleich die in Bayern „in Macht und Ansehen“ stehende Philosophie von F. W. J. v. Schelling, der F. J. Stahl protegierte, zu treffen beabsichtigte (vgl. GW 17, S. 211f., 219f., 227). Nach einigem Zögern, im Bewußtsein, sich mit dieser Kritik um ein weiteres den Zugang zu einer An-

stellung in Bayern zu verstellen (a. a. O., S. 227f.), sandte Feuerbach das Manuskript der Besprechung Anfang März 1835 nach Verlin (a. a. O., S. 226, 235). Die Redaktion begrüßte die Bloßstellung Stahls und der „neuschelling-schen Freiheits- oder vielmehr Beliebigkeitslehren“ zwar sehr, forderte indessen von Feuerbach, einige Aspekte der Kritik (die Betonung einer Unvereinbarkeit von Christentum, Eigentum, Ehe und Strafrecht), die auch hegeli-anisches Verständnis tangierten, zu überdenken (vgl. a. a. O., S. 236ff.). Feuerbach scheint den gemachten Einwendun-gen formell durch sprachliche Mäßigung und geringe Strei-chungen entsprochen zu haben, so daß der Beitrag im Juli 1835 in drei Fortsetzungen in den Berliner „Jahrbü-chern für wissenschaftliche Kritik“, Jahrgang 1835, zweiter Halbband, Nummer 1 (Spalten 1 bis 7), Nummer 2 (Spalten 9 bis 16) und Nummer 3 (Spalten 17 bis 20) er-scheinen konnte (Erstdruck = A). Verfasserangabe am Schluß des Beitrags: *Ludwig Feuerbach*. Zweite und end-gültige Fassung, leicht überarbeitet und gekürzt, als erstes Stück von drei „*Kritiken des modernen Aferchristen-tums*“ unter der Überschrift „*I. Kritik der ‚Christlichen Rechts- und Staatslehre‘. (Von Fr. Jul. Stahl, 1833)*“ in Feuerbachs „*Sämtlichen Werken*“, Band I, Leipzig 1846, S. 108–127 (=B). Im vorliegenden Band auf S. 24–43 Abdruck von A, dazu in Fußnoten die Textabweichungen von B.

4. Zur Rezension *Hegels Werke. Vollständige Ausgabe. XIII. u. XIV. Bd. Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Herausgegeben von Dr. Carl Ludwig Michelet. I. Bd. XVIII, 418. II. Bd. 586. Berlin 1833*. Die Beurteilung der von dem mit Feuerbach etwa gleichaltrigen Hegelschüler C. L. Michelet besorgten Ausgabe von Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 1. und 2. Band, übernahm Feuerbach auf Vorschlag der Redak-tion der Berliner „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik“ vom Mai 1834. Obwohl alsbald damit beschäftigt, voll-endete er die Besprechung – in die in bedeutendem Maße seine eigene, von Hegel geprägte Auffassung von der Geschichte der Philosophie, einfloß – erst im Frühjahr bis Sommermitte 1835 (vgl. GW 17. S. 199, 223, 226, 235 und

256). Erstdruck September 1835 in Fortsetzungen in den Berliner „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik“, Jahrgang 1835, zweiter Halbband, Nummer 46 (Spalten 369 bis 376), Nummer 47 (Spalten 377 bis 381) und Nummer 48 (Spalten 385 bis 389) (=A). Verfasserangabe am Schluß des Beitrags: *Ludwig Feuerbach*. Zweite und endgültige Fassung, leicht überarbeitet und gekürzt, unter der Überschrift „*Hegels Geschichte der Philosophie (I. und II. Band. 1833)*“ in Feuerbachs „Sämtlichen Werken“, Band II, Leipzig 1846, S. 1–17 (=B). Im vorliegenden Band auf S. 44–61 Abdruck von A, dazu in Fußnoten die Textabweichungen von B.

5. Zu der Streitschrift *Kritik des „Anti-Hegels“*. *Zur Einleitung in das Studium der Philosophie*. Feuerbach bezieht sich hier auf C. F. Bachmanns Schrift „*Anti-Hegel*“ (1835 in Jena erschienen), die den Hegel-Bachmann-Rosenkranzschen Streit des Jahres 1834 (siehe unter Nr. 1) fortführt und gleichzeitig die unter Nr. 1 mitgeteilte Anzeige der Rosenkranzschen Schrift von Feuerbach in den Berliner „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik“ zum Gegenstand hat, der „*Frechheit und Arroganz, Unwissenheit und Unverstand*“ vorgeworfen wurde. Feuerbach wollte seine „*Rezendentenehre*“ unbedingt wahren und beabsichtigte ursprünglich, in den „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik“ erneut gegen Bachmann Stellung zu nehmen. Als bald entschloß er sich jedoch zu einer eingehenderen philosophischen Polemik (August 1835: „*Jetzt bin ich . . . entschlossen, die Rezension als ein eignes kleines Schriftchen erscheinen zu lassen . . . Ich werde ihn [C. F. Bachmann] allein durch rein wissenschaftliche Gründe darniederschlagen.*“ Vgl. GW 17, S. 246). Die Streitschrift erschien im Verlag von C. Brügel, Ansbach 1835, und gleichzeitig in Kommission im Verlag von Herbig, Leipzig 1835, mit drei Titelblättern. Auf dem ersten steht: *Kritiken auf dem Gebiete der Philosophie. Von Ludwig Feuerbach, Privatdozenten der Philosophie. Erstes Heft*; auf dem zweiten: *Kritiken auf dem Gebiete der Philosophie. Von Ludwig Feuerbach, Privatdozenten der Philosophie. Erstes Heft. Kritik des „Anti-Hegels“*; auf dem dritten: *Kritik des „Anti-Hegels“*. *Zur Einleitung in das Studium der Philosophie*.

Von Ludwig Feuerbach, Privatdozenten der Philosophie (= A). Wie in seinen Vorbemerkungen zu dieser Schrift dargelegt, stellte Feuerbach – unter Weglassung der auf K. Rosenkranz' Schrift speziell Bezug nehmenden Passagen – seine in den Berliner „Jahrbüchern“ 1834 abgedruckte Polemik gegen Bachmann (siehe unter Nr. 1) an den Anfang der Auseinandersetzung. 1844 veranstaltete der Verlag Otto Wigand, Leipzig, der in Vorbereitung der Sämtlichen Werke L. Feuerbachs die Restbestände früherer Veröffentlichungen im Verlag C. Brügel, Ansbach, erworben hatte, durch Aufbinden und Änderung der Titelblätter (vgl. GW 18, S. 381f.) eine sonst unveränderte Neuauflage der Schrift unter dem im ursprünglich dritten Titelblatt genannten Titel, der nun lediglich den Zusatz „Zweite Ausgabe“ trägt (= B). In veränderter Form nahm Feuerbach dann zwei Jahre später die Arbeit unter dem kürzeren Titel „Kritik des ‚Antihegel‘“ in seine „Sämtlichen Werke“, Band II, Leipzig 1846, S. 18–82 auf (= C). Wir bringen hier S. 62–127 den gleichlautenden Text von A und B und dazu in Fußnoten die Textabweichungen von C. Die Berichtigungen des identischen Druckfehlerverzeichnisses zu A und B wurden eingearbeitet.

6. Zur Rezension 1) „Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie.“ Ersten Bandes erste Abteilung: „Darstellung und Kritik der Philosophie des Cartesius, nebst einer Einleitung in die Geschichte der neuern Philosophie.“ Von Dr. Joh. Ed. Erdmann. Riga und Dorpat 1834. X, 336. – 2) „Cartesius und seine Gegner. Ein Beitrag zur Charakteristik der philosophischen Bestrebungen unserer Zeit.“ Von Dr. C. F. Hock, Wien 1835. IV, 114. Der Beitrag geht offenbar auf einen Vorschlag Feuerbachs an die Redaktion der Berliner „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik“ zurück; er gilt einerseits einer ersten bedeutenden philosophiegeschichtlichen Arbeit des Hegelianers J. E. Erdmann, der Feuerbachs „Geschichte der neuern Philosophie . . .“ von 1833 (vgl. GW 2) in den Berliner „Jahrbüchern“ (Dezember 1833, Nummer 106, Spalten 841 bis 848) gewürdigt hatte. Die Rezension wurde von der Redaktion Juli/August 1835 angemahnt (vgl. GW 17, S. 256). Andererseits zielt sie – als eine verdeckte Anti-

kritik – auf C. F. v. Hock, den österreichischen Anhänger des spekulativen Theismus A. Günthers, der in seinem Buch über Feuerbachs „Geschichte der neuern Philosophie . . .“ von 1833 „auf ein paar Seiten ein oberflächliches Urteil gefällt“ hatte, wie Feuerbach seinem Freunde Chr. Kapp am 27. Juni 1835 schrieb (vgl. GW 17, S. 242). Erstdruck April 1836 in Fortsetzungen in den Berliner „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik“, Jahrgang 1836, erster Halbband, Nummer 72 (Spalte 573 bis 576) und Nummer 73 (Spalten 577 bis 580) (=A). Verfasserangabe am Schluß des Beitrags: *Ludwig Feuerbach*. Zweite und endgültige Fassung, leicht überarbeitet und gekürzt, unter der Überschrift „1) ‚Geschichte der neuern Philosophie.‘ Von Dr. J. E. Erdmann. (I. Bd., I. Abtl.), 2) ‚Cartesius und seine Gegner.‘ Von Dr. C. F. Hock“ in Feuerbachs „Sämtlichen Werken“, II. Band, Leipzig 1846, S. 92–99 (=B). Im vorliegenden Band auf S. 128–136 Abdruck von A, dazu in Fußnoten die Textabweichungen von B.

7. Zur Rezension „*Die Idee der Freiheit und der Begriff des Gedankens.*“ Von Dr. K. Bayer, gr. 8. Nürnberg 1837. 1 1/3 Tlr. Die Besprechung dieses Buches von Bayer markiert den Beginn der Mitarbeit Ludwig Feuerbachs an den von A. Ruge und E. Th. Echtermeyer mit Jahresbeginn 1838 herausgegebenen „Hallischen Jahrbüchern für deutsche Wissenschaft und Kunst“, die alsbald zum Sammelpunkt der linken Hegelianer wurden. Ruge hatte Feuerbach im Oktober 1837 unter dem Eindruck seiner Leibniz-Monographie (Bd. 3 unserer Ausgabe) und einiger der vorstehend aufgeführten Rezensionen (Nr. 1 bis 4 und Nr. 6) zur Mitarbeit an der neuen Literaturzeitung eingeladen und ihm einen Plan des Unternehmens beigelegt. Feuerbach hatte daraufhin unter dem 23. November 1837 als ersten Beitrag eine Beurteilung der Schrift seines Freundes Karl Bayer, Gymnasiallehrer in Erlangen, vorgeschlagen (vgl. GW 17, S. 300f., 306). Das Manuskript ging mit Schreiben vom 5. Dezember 1837 an die Redaktion der „Hallischen Jahrbücher“ (vgl. GW 17, S. 307). Im Schreiben vom 27. Februar 1838 weist Feuerbach darauf hin, daß in der ersten Fußnote der Rezension die Angabe der Jahreszahl der (Piscator-)Ausgabe des P. Ramus falsch ist (vgl.

GW 17, S. 315); diese Feststellung ist ihm bei der Bearbeitung der 2. Auflage entgangen. Bei Übersendung des Manuskripts an A. Ruge betont Feuerbach, daß K. Bayer sein philosophischer Freund sei, daß aber persönliche Rücksichten nicht in die Rezension eingeflossen seien. Mängel der Schrift – überwiegende Subjektivität und abermalige Wiederholung desselben Gedankens, eigensinnige Subtilität mit den Präposition-pronominal-Terminis – habe er aber als gegenüber der Leistung der Schrift unwesentlich bewußt nicht kritisch herausgestellt (vgl. GW 17, S. 311). Die Arbeit erschien in Fortsetzungen in den „Hallischen Jahrbüchern“, Jahrgang 1838, Nummer 6 vom 6. Januar (Spalten 46 bis 48) und Nummer 7 vom 8. Januar (Spalten 51 bis 56). Dies ist der Erstdruck (= A). Verfasserangabe am Schluß des Beitrags: *Ludw. Feuerbach*. Die zweite und endgültige Fassung, leicht überarbeitet und gekürzt, aber auch mit kleinen Zusätzen versehen, steht unter der Überschrift: „*Die Idee der Freiheit.*“ *Von K. Bayer*“ in Feuerbachs „Sämtlichen Werken“, Band II, Leipzig 1846, S. 116–125 (= B). Im vorliegenden Band auf S. 137–148 Abdruck von A, dazu die Textabweichungen von B.

8. Zur Rezension *Zur Kritik des Empirismus. „Kritik des Idealismus und Materialien zur Grundlage des apodiktischen Realrationalismus.“* Von F. Dorguth, Geh. Justiz- und Oberlandes Gerichtsrat. gr. 8. Magdeburg 1837. *Heinrichshofen.* (17 1/2 B. 1 1/3 Tlr.). Wie aus Briefen an die Redaktionen der Berliner „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik“ und der „Hallischen Jahrbücher“ gegen Ende 1837 hervorgeht, gewann die Auseinandersetzung mit Schriften von Empirikern, mit „gegen die Philosophie des Idealismus gerichtete(n) Schriften“ (vgl. GW 17, S. 305, 307f.), Feuerbachs Aufmerksamkeit. Inwieweit die Schrift F. L. A. Dorguths, eines philosophisch dilettierenden, pensionierten Magdeburger Juristen, die ihm wohl im Herbst 1837 vom Autor selbst zur Beurteilung vorgelegt wurde (vgl. GW 17, S. 345), die Anregung oder mehr nur Veranlassung gab, sich gegenüber antiidealistischen Positionen zu den „wichtigsten und schwierigsten Fragen der Philosophie“ zu äußern, ist aufgrund der Quellenlage kaum entscheidbar. Nach Publikation der Rezension ergaben sich

mehrere umfangreiche Zuschriften Dorguths an Feuerbach, die erstmals geschlossen und in vollständigem Wortlaut in GW 17, Nr. 177, 180, 181 veröffentlicht wurden. Vgl. dazu auch das Fragment eines Briefentwurfs von Feuerbach vom November 1838 (ebenda, Nr. 182), das sein Ringen um eine philosophisch stichhaltige Bestimmung des Verhältnisses von Denken und Sein veranschaulicht und andererseits, deutlicher als die Rezension, Dorguths eklektische Vermengung mechanistisch- bzw. vulgär-materialistischer Auffassungen mit Schopenhauerschen Denkansätzen und schließlich auch religiösen Mystizismen in Dorguths „Realrationalismus“ herausstellt. Nach Wiederveröffentlichung der Rezension in Feuerbachs „Sämtlichen Werken“ (1846) bemüht sich Dorguth unter dem 28. Oktober 1846 (GW 19, Nr. 535) vergeblich, das Thema des Jahres 1838 mit Feuerbach wieder aufzunehmen. Erstdruck in Fortsetzungen in den „Hallischen Jahrbüchern“, Jahrgang 1838, Nummer 73 vom 26. März (Spalten 582 bis 584), Nummer 74 vom 27. März (Spalten 588 bis 592) und Nummer 75 vom 28. März (Spalten 597 bis 600) (=A). Verfasserangabe am Schluß des Beitrags: *L. Feuerbach*. Zweite und endgültige Fassung, leicht überarbeitet und gekürzt, unter der Überschrift: „*Kritik des Idealismus*“. *Von F. Dorguth*“ in Feuerbachs „Sämtlichen Werken“, Band II, Leipzig 1846, S. 137–152 (=B). Im vorliegenden Band auf S. 149–164 Abdruck von A, dazu die Textabweichungen von B.

9. Zur Rezension „*Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*.“ *Ersten Bandes zweite Abteilung: „Malebranche, Spinoza und die Skeptiker und Mystiker des XVII. Jahrhunderts. Darstellung und Kritik ihrer Systeme.“* Von Dr. J. E. Erdmann, 1836. XXII, 257. *Beilagen CX*. Die Arbeit setzt die für die Berliner „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik“ übernommene Besprechung der Erdmannschen Geschichte der neueren Philosophie (vgl. unter Nr. 6.) fort; sie wurde der Redaktion Mitte Dezember 1837 zugestellt. Im Brief vom 15. Dezember 1837 an A. Ruge (vgl. GW 17, S. 309f.) bedauerte Feuerbach, die Rezension nicht für die „Hallischen Jahrbücher“ verfaßt zu haben, denn er habe, allein schon

wegen des begrenzten Umfangs von Rezensionen in den Berliner „Jahrbüchern“, darauf verzichten müssen, sich unmittelbar über die Prinzipien und die Methode der Geschichtsschreibung der neueren Philosophiehistoriker (er meinte die unkritische Abhängigkeit Erdmanns, aber u. a. auch C. L. Michelets von Hegels Geschichte der Philosophie, weshalb er es noch nicht vermochte, sich zu Michelets „Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel“, Berlin 1837/38, zu äußern) auszulassen, wiewohl die Rezension, bei aller Schonung des Autors, auch substantiell sehr kritisch ausgefallen sei. Erstdruck im April 1838 in Fortsetzungen in den Berliner „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik“, Jahrgang 1838, erster Halbband, Nummer 67 (Spalten 534 bis 536), Nummer 68 (Spalten 537 bis 542) und Nummer 69 (Spalten 545 bis 551) (= A). Verfasserangabe am Schluß des Beitrags: *Ludwig Feuerbach*. Mit dem Abdruck dieses Beitrages endete Feuerbachs Mitarbeit an den Berliner „Jahrbüchern“, nachdem bereits kurz vorher seine Rezensententätigkeit für die „Hallischen Jahrbücher“ begonnen hatte (vgl. vorl. Band, Nr. 7 und 8). Zweite und endgültige Fassung der zweiten Erdmann-Rezension, leicht überarbeitet, unter der Überschrift: „*Geschichte der neuern Philosophie*“. Von Dr. Joh. Ed. Erdmann. (I. Bd. II. Abtl.)“ in Feuerbachs „Sämtlichen Werken“, Band II, Leipzig 1846, S. 100–115 (= B). Im vorliegenden Band auf S. 165–180 Abdruck von A, dazu die Textabweichungen von B.

10. Zur Rezension *Zur Kritik der „positiven Philosophie“*. „Über das Wesen und die Bedeutung der spekulativen Philosophie und Theologie in der gegenwärtigen Zeit, mit besonderer Rücksicht auf die Religionsphilosophie. Spezielle Einleitung in die Philosophie und spekulative Theologie.“ Von Dr. Sengler, ord. Prof. der Philos., Heidelberg 1837. Die Schrift J. Senglers diente Feuerbach (vgl. GW 17, S. 363) als Mittel einer grundsätzlicher gehaltenen Auseinandersetzung mit der um A. Günther, F. v. Baader und F. W. J. v. Schelling gruppierten Richtung spekulativer Philosophie und Theologie, die mit dem Anspruch, „positive“ Philosophie zu sein, religiöse Inhalte und Irrationalismen belebte und konservativen Bestrebungen förderlich war.

In Fortentwicklung kritischer Ansätze, wie sie in den Abhandlungen zu F. J. Stahl, C. F. Hock und K. Bayer (siehe unter Nr. 3, 6 und 7) bereits hervortraten, trifft die Arbeit in starkem Maße Schellings spätere philosophische Ambitionen. Die Kritik spekulativen, idealistischen Denkens führt Feuerbach auch zur Artikulation erster Motive seiner späteren Hegelkritik. Erstdruck – ohne Verfasserangabe – in Fortsetzungen in den „Hallischen Jahrbüchern“, Jahrgang 1838, Nummer 289 vom 3. Dezember (Spalten 2305 bis 2311), Nummer 290 vom 4. Dezember (Spalten 2313 bis 2316), Nummer 291 vom 5. Dezember (Spalten 2321 bis 2324), Nummer 292 vom 6. Dezember (Spalten 2329 bis 2333) und Nummer 293 vom 7. Dezember (Spalten 2337 bis 2340) (= A). Zweite und endgültige Fassung, überarbeitet und gekürzt, aber auch mit kleinen Zusätzen versehen, als zweites Stück der „*Kritiken des modernen Aferchristentums*“ unter der Überschrift „*II. Kritik der christlichen oder ‚positiven‘ Philosophie. (Über das Wesen und die Bedeutung der spekulativen Philosophie und Theologie in der gegenwärtigen Zeit. Von Dr. Sengler, ord. Prof. der Phil. 1837)*“, in Feuerbachs „*Sämtlichen Werken*“, Band I, Leipzig 1846, S. 128–154 (= B). Im vorliegenden Band auf S. 181–207 Abdruck von A, dazu die Textabweichungen von B.

11. Zu dem Artikel *Der wahre Gesichtspunkt, aus welchem der „Leo-Hegelsche Streit“ beurteilt werden muß; in Beziehung auf die in der „Augsburger Allgemeinen Zeitung“ hierüber enthaltenen Artikel*. Der „Leo-Hegelsche Streit“ nahm seinen Ausgang von den Kölner kirchlichen Wirren (1838), einem an einander widersprechenden Grundsätzen des Preußischen Staats- und des Kanonischen Rechts in der Frage der Kindererziehung bei gemischten Ehen ertzündeten Konflikt zwischen dem preußischen Staat und Exponenten der ultramontanen Kräfte, der mit der Verhaftung und Verbannung des Kölner Erzbischofs von Droste-Vischering seinen Höhepunkt erreichte. J. J. v. Görres war bestrebt, in seiner Schrift „*Athanasius*“, Regensburg 1838, das auf Ablehnung jeder staatlichen Einmischung in vermeintlich rein kirchliche Belange gerichtete Verhalten des Erzbischofs zu rechtfertigen. Dagegen versuchte der

konservative, protestantisch-orthodoxe Hallenser Historiker H. Leo, in einem „Sendschreiben an Görres“, Halle 1838, das rigorose Vorgehen des Staats als rechtmäßig zu begründen. Mit einer Rezension des Leoschen Sendschreibens in den „Hallischen Jahrbüchern“ von A. Ruge (20., 23./25. Juni 1838) bezog die Zeitschrift der Junghegelianer erstmals eine direkt-politische Position, indem unter Beschwörung des Ideals eines im Geiste der Reformation aufgeklärten, der Vernunft und Humanität verpflichteten Rechtsstaats gegen den je einseitigen Konservatismus der streitenden Parteien Front gemacht wurde. Diese Position zog der Zeitschrift, besonders in der Schrift „Die Hegelingen“ von H. Leo, Halle 1838, Denunziationen, Religionsfeindlichkeit und umstürzlerische Tendenzen zu vertreten, zu. Während A. Ruge in „Die Denunziation der Hallischen Jahrbücher“ (dieselbst, 27./28. Juli 1838) und „Der Pietismus und die Jesuiten“ (ebenda, 5., 6., 9., 11. Februar 1839) die Herausforderung der konservativen Kreise auf politisch-philosophischer Ebene annahm, unternahm Feuerbach – bezogen vor allem auf die Beiträge der Augsburger „Allgemeinen Zeitung“ zum sogenannten „Leo-Hegelschen Streit“ – eine kritische Beleuchtung der Auseinandersetzung vor ihrem weltanschaulich-philosophischen Hintergrund, der Frage des Verhältnisses von Philosophie und Christentum, wonach alle Angriffe auf Hegel und Hegels Anhänger die Berechtigung philosophischer Auseinandersetzung mit Religion und Theologie überhaupt tangieren. Unter diesem „wahren Gesichtspunkt“ gewann die Stellungnahme Feuerbachs den Charakter einer Streitschrift für freie philosophische Forschung und Kritik. Angesichts der Gefährdung der „Hallischen Jahrbücher“ durch jene politisch akzentuierten Denunziationen wollte Feuerbach die Schrift anfangs gesondert in Ansbach drucken lassen; A. Ruges Artikel „Der Pietismus und die Jesuiten“ bestimmte ihn jedoch, die Stellungnahme den „Hallischen Jahrbüchern“ anzubieten (vgl. GW 17, S. 351 f.). Zwei Tage nach Übersendung, am 15. Februar 1839, unterbreitete er A. Ruge, im Bewußtsein der Gefahr von Zensurschwierigkeiten, eine Reihe von Vorschlägen zur Kürzung oder Vermeidung besonderer Schärfen (GW 17, S. 354–356). A. Ruge griff Feuerbachs Beitrag begeistert auf und sorgte

für schnellstmöglichen Abdruck, ohne wohl auf Feuerbachs Abänderungsvorschläge einzugehen. Nach dem bereits mit Zensureingriffen in den Text begonnenen Abdruck des Beitrags erfolgte nach der zweiten Fortsetzung das Verbot einer weiteren Veröffentlichung durch die Zensur (vgl. GW 17, S. 356f., 358–360). – Wir geben hier auf S. 208–218 die beiden in den „Hallischen Jahrbüchern“ im Jahrgang 1839, Nr. 61 vom 12. März, Spalten 481–488, und Nr. 62 vom 13. März, Spalten 498–499 veröffentlichten einleitenden Teile des Beitrags wieder. Er erschien unter dem oben genannten Titel mit der auf besonderer Zeile nachgestellten Verfasserangabe: *Von L. Feuerbach*. – Feuerbach gab nach dem Zensurverbot die Schrift mit A. Ruges und des Leipziger Verlegers O. Wigand Unterstützung (GW 17, S. 359f.) als gesonderte Broschüre außerhalb Preußens heraus. Zu der vollständigen Fassung der Streitschrift siehe nachfolgende Nr. 12.

12. Zu der Streitschrift *Über Philosophie und Christentum in Beziehung auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit*. Zur Entstehungsgeschichte dieser Arbeit siehe oben, Nr. 11. Nachdem die preußische Zensur nach zwei Fortsetzungen den weiteren Abdruck der Arbeit Feuerbachs über den Leo-Hegelschen Streit in den „Hallischen Jahrbüchern“ durch Verbot verhindert hatte, publizierte Feuerbach das ganze Manuskript, zusammen mit einer neu hinzugefügten Vorrede, unter dem oben genannten neuen Titel in der Hoff- und Heuserschen Buchdruckerei, Mannheim 1839, und in Kommission im Verlag Otto Wigand, Leipzig 1839. Wir bezeichnen diese Ausgabe als den Erstdruck (= A), obwohl genaugenommen der Erstdruck des Anfangs (wohlgemerkt: mit Ausnahme der Vorrede) mit der oben Nr. 11 genannten Arbeit, hier S. 208ff., identisch ist. Nach dem Titel folgt auf zwei Zeilen die Verfasserangabe: *Von/Ludwig Feuerbach*. Später übernahm Feuerbach die Streitschrift, überarbeitet, aber mit unverändertem Titel, in Band I seiner „Sämtlichen Werke“, Leipzig 1846, S. 42 bis 107 (= B). Lediglich die Vorrede, die möglicherweise ursprünglich als eine Selbstanzeige seiner Schrift gesondert veröffentlicht werden sollte, findet sich gekürzt unter der

neuen Überschrift „*Über Philosophie und Christentum. Von L. F.*“ in Band II, Leipzig 1846, S. 179–184 (ebenfals = B). Wir machen hier diese Abtrennung der Vorrede vom übrigen Text rückgängig und bringen auf S. 219–292 das Ganze im Wortlauf von A und dazu in Fußnoten die Abweichungen von B.

13. Zu der Abhandlung *Über das Wunder*. Die Arbeit, die bereits in den Themenkreis seines Werkes „Das Wesen des Christentums“ von 1841 (GW 5) vorbereitend eingreift, übersandte Feuerbach Mitte April 1839 der von seinem Studienfreund K. Riedel redigierten, junghegelianisch orientierten Zeitschrift „Athenäum für Wissenschaft, Kunst und Leben. Eine Monatsschrift für das gebildete Deutschland“, Nürnberg, wo sie Mai 1839, S. 1–55, erschien (= A). Nach dem Titel folgt auf zwei Zeilen die Verfasserangabe: *Von/Ludwig Feuerbach*. Die Studie steht im Zusammenhang mit der späteren Polemik Feuerbachs „Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach“, 1841 (vgl. die im Register-Sonderband zu den Bänden 1 bis 12 unserer Ausgabe enthaltenen Nachträge; vgl. auch GW 1, S. XLVI). Zweite und endgültige Fassung, überarbeitet und gekürzt, aber auch mit kleinen Zusätzen versehen, in Band I der „Sämtlichen Werke“, Leipzig 1846, S. 1–41 (= B). Im vorliegenden Band auf S. 293–340 Abdruck von A, dazu die Textabweichung von B.

Bei der Redaktion der dritten, durchgesehenen Auflage des vorliegenden Bandes konnten unsere Aussagen zur Textgeschichte und -konstitution im Ergebnis des Fortschreitens der Forschung und insbesondere der Erschließung des Briefwechsels von und an Ludwig Feuerbach im Rahmen unserer Ausgabe präzisiert und erweitert werden. Geringfügige Druckfehlerberichtigungen gegenüber der ersten und der zweiten, durchgesehenen Auflage (1969 bzw. 1982) erfolgten stillschweigend.

Herrn Wolfgang Harich, Berlin, gilt unser Dank für die intensive Mitwirkung bei der Ermittlung der Textgrundlagen und die Erarbeitung der Textgeschichte (Überlieferung), für die Bearbeitung der Texte (einschließlich der Variantenvergleiche) in der Gestalt der ersten Auflage

1969. Die in eckigen Klammern in den Text eingefügten Verdeutschungen fremdsprachiger Stellen besorgten Irene Selle, geb. Schottlaender, Berlin, Rudolf Schottlaender (†) und der Herausgeber. Alle Veränderungen gegenüber der ersten Auflage gehen auf den Herausgeber zurück.

Der Herausgeber

Kleinere Schriften I

(1835–1839)

„Hegel. Sendschreiben an den Hrn. Dr. C. F. Bachmann.“
Von Dr. K. Rosenkranz. Königsberg 1834. 140 S.

Die philosophischen Systeme erfuhren von jeher eine doppelte Kritik: die Kritik der Erkenntnis und die Kritik des Mißverständs. Die Widerlegung, welche die Kritik der Erkenntnis charakterisiert, besteht entweder darin, daß *der* Begriff, der das Prinzip eines philosophischen Systems bildet und in ihm für den absoluten, den einzig, ausschließlich wahren Begriff gilt, nur als ein *bestimmter* und damit zugleich die Realität des ihm entgegengesetzten Begriffes aufgezeigt wird — so hat Plato in seinem „Sophistes“ den Parmenides widerlegt, indem er in dem Begriffe des *ἕτερον*, des Unterschieds, die Realität des Begriffes des *μὴ-ὄν* [Nichtseienden] aufzeigte —, oder darin, daß in einem Prinzip, das auf Totalität Anspruch machen will, der Mangel eines wesentlichen Momentes nachgewiesen wird — so machte Aristoteles den ältern Naturphilosophen den Vorwurf, daß in ihren Prinzipien das der Bewegung fehle —, oder darin, daß *die* Bedeutung, *die* Stellung und Ausdehnung, die dem Grundbegriffe eines Systems in seiner wirklichen Entwicklung gegeben wird, im Widerspruche mit *der* Bedeutung erkannt wird, die er *an sich*, in der Idee des Systems, hat — so haben Spinoza und Malebranche den Cartesius teils direkt, teils indirekt widerlegt und zugleich weiterentwickelt, indem sie der bei ihm von den beiden Substanzen, dem Geiste und der Materie, in die Enge getriebnen¹ unbeschränkten göttlichen Substanz freien Spielraum zu unumschränkter Herrschaft und Entfaltung ließen —, oder darin, daß gezeigt wird, daß die Leistungen eines Prinzips hinter den Forderungen zurückbleiben, die es an sich selbst stellt, und hiemit das Prinzip selbst zur Realisierung der Idee der Wissenschaft nicht hinreicht — so kritisierte Hegel Fichte —, oder darin,

¹ Im Original folgt sinnentstellend ein Komma.

daß die Schranke, die eine Philosophie als eine objektive unüberwindliche anerkennt, außer sich selbst hinausschiebt, als die *eigene* Schranke dieser Philosophie nachgewiesen wird – so kritisierte Fichte Kant.

Die philosophischen Systeme sind keine Thesen, die das Individuum nach eigenem Gutdünken und Ermessen aufstellt, so daß hier eine Widerlegung in dem Sinne stattfinden könnte, daß das Widerlegte als ein reiner gegenstandsloser Irrtum oder gar Unsinn sich in nichts auflöste. Sie sind notwendige, unumgängliche Standpunkte der Vernunft – Gesichtspunkte, unter denen *einmal* die göttliche Wahrheit *sich selbst* mit *sichtbarem Wohlgefallen* betrachtet, um von allen, auch den entgegengesetztesten Seiten sich die wollüstige¹ Überzeugung zu geben, daß sie überall dieselbe, Wahrheit ist; sie sind wesentliche Bestimmungen der Wahrheit selber, wie sie in einer gesetzmäßigen Sukzession in das Bewußtsein der Menschheit eintritt, und zwar so, daß jedes System *eine* wesentliche Bestimmung der Wahrheit erkennt, diese *eine* aber als die Totalität aller ihrer Bestimmungen setzt. Jede Philosophie hat darum ein allen Ein- und Angriffen sich entziehendes Heiligtum, einen absolut unwiderleglichen Kern in sich. Dieser Kern ist ihre *Idee*, wovon das, was man gewöhnlich als Grund- und Hauptsatz hervorhebt und angreift, nur der äußerliche Ausdruck, das Phänomen, ist. Die wahre Kritik ist daher die, welche die Idee einer Philosophie aufsucht, sie als Maßstab ihrer Beurteilung zugrunde legt und darnach ermittelt, ob und wie weit der Philosoph, seine Auffassung, sein Ausdruck, seine Darstellung und Entwicklung, dieser Idee ent- oder widerspricht. Das Falsche, das Mangelhafte eines Systems leitet sie gerade aus seinem Positiven, Wahren ab. Sie spricht eigentlich nur aus, was der kritisierte Philosoph selbst schon auf der Zunge oder doch im Sinne hatte, wofür er aber keine oder nur höchst ungeschickte Vorstellungen und Ausdrücke fand, wie es z. B. am auffallendsten bei Cartesius ist; sie ist nur die Stimme seines eignen innern Gewissens. Und die Einsicht, die sie zu ihrem Resultat hat, ist eben überhaupt keine andre als die, daß eine bestimmte Philosophie, die dem bestimmten Individuum oder dem bestimmten Zeitalter, das sie ausspricht, not-

¹ *Feuerbach schreibt*: wollüstige

wendig für die Gattung, für die Philosophie selbst gilt, nur eine species [Art], aber wesentliche species der Philosophie ist. Eine Kritik dieser Art ist darum eine Befreiung von einer wirklichen Schranke der menschlichen Vernunft, ein neuer Fund in der Philosophie.

Die Kritik des Mißverständes dagegen kehrt sich nicht sowohl gegen das Negative als vielmehr gegen das *Positive* eines Systems, sie greift von einer bestimmten Philosophie nicht ihre Bestimmtheit, ihre Einseitigkeit und Endlichkeit, sondern gerade das an, was in ihr *Philosophie* ist. Der Kritiker sondert hier nicht die Philosophie von dem Philosophen; er identifiziert sich nicht mit seinem Wesen, macht sich nicht zu seinem anderen Ich, um in dieser mystischen *unto essentialis* [wesentlichen Einheit] die von außen unvernehmliche Stimme der Idee zu erlauschen, die den Philosophen bei der Schöpfung seiner Werke beseelte und begeisterte. Er hat stets *andere* Dinge in seinem Kopfe als sein Gegner; er kann seine Idee sich nicht assimilieren und folglich nicht mit seinem Verstande zusammenreimen; sie bewegen sich in dem leeren Raume seines eignen Selbstes wie epikuräische Atome durcheinander, und sein Verstand ist der *Zufall*, der sie durch besondere äußerlich angebrachte Häkchen zu einem scheinbaren Ganzen zusammenbringt. Der einzige gültige, der objektive Maßstab, die Idee des Systems, welche die allgegenwärtige Seele, die selbst in den großen Widersprüchen noch gegenwärtige Einheit desselben ist, ist ihm entweder gar nicht oder nur in einer selbstgemachten schlechten Kopie Gegenstand. Er befindet sich daher auf dem Gebiete seines Gegners in ein weltfremdes Land versetzt, wo ihm notwendig alles so wunderbar, so „neuholländisch“ vorkommt, daß „ihm Sehen und Hören vergeht“, daß er selber nicht mehr weiß, ob er wacht oder träumt, und vielleicht bisweilen, jedoch gewiß nur in den flüchtigen Momenten seiner *intervalla lucida* [lichten Augenblicke], sogar an der Identität seiner Person und der Richtigkeit seines Verstandes zweifelt. Die edelsten harmonisch verbundenen Gestalten tanzen in den abenteuerlichsten Verschlingungen als ungereimte fratzenhafte Figuren vor seinen betroffenen Augen vorüber, die erhabensten Aussprüche der Vernunft klingen wie sinnlose Kindermärchen an seinen Ohren vorbei. In seinem Kopfe findet er wohl auch den

philosophischen Ideen analoge Vorstellungen oder Begriffe vor und besitzt an ihnen einige notdürftige Anhaltspunkte, aber nur zu dem Zwecke, um damit den Philosophen als einen Verbrecher am gemeinen Menschenverstande an das Kreuz zu schlagen. Denn diese Begriffe kennt er nur in einem ganz beschränkten Maße und hält dieses Maß für das Gesetz ihrer Gültigkeit; werden sie über diese enge Grenze ausgedehnt, so verliert er sie aus dem Gesichte; sie versteigen sich für ihn in den blauen Dunst des Unerreichbaren als Phantasmen, die jedoch der Philosoph vermittelt eines geheimen, bis jetzt indes noch unerklärten Kunstgriffs gleichsam als das *second sight* [die Hellseherei] seiner Vernunft hypostasiert. So wurde z. B. die Identität des Realen und Idealen für eine Hypostase des Satzes „ $A = A$ “, Spinozas Idee der Substanz für eine Hypostase des logischen Begriffs der Allheit oder des Konnexus zwischen Grund und Folge erklärt; eine Erklärung, die ebensoviel sagt, als wenn ein Naturhistoriker, der aus enormer Beschränktheit seiner Erfahrung und Kenntnisse die Größe der Natur in seiner Zone für ihr absolutes Maß hielte, den Rizinus, wie er in Afrika und Asien als gewaltiger Baum existiert, um seine Wirklichkeit wegzuleugnen, für die Hypostase einer überspannten Vorstellung von der elenden Staude, in welcher er bei uns erscheint, erklären wollte.

In diese zweite Klasse der Kritik gehört auch Bachmanns Schrift gegen Hegel. Den ausführlichen Beweis hiervon liefert die Gegenschrift von Rosenkranz, der ihm in einem zwar sehr derben, aber ebendeswegen angemessenen Tone und, obgleich manche schwierige Materien nur leicht berührend, doch gründlich geantwortet hat. Hier können zur Bestätigung dieses Urteils nur einige Beweise gegeben werden.

Gleich schon von vorneherein bei seinen Einwüfen gegen Hegels Lehre von der Identität der Religion und Philosophie beweist B., daß er den Begriff der Identität, wie Hegel sie bestimmt, nicht verstanden hat; sonst hätte er nicht, um nur dieses zu erwähnen, das Beispiel von Menschen, die Religion hätten, ohne zu philosophieren – ein Beispiel, das übrigens an und für sich verwerflich ist, denn bei Menschen wie den Frauen, die keine Philosophie haben, ist eben gerade die Religion ihre Philosophie –, als eine Instanz gegen diese Identität geltend machen können. Denn der Begriff der

Identität schließt nach H. den Begriff des Unterschieds nicht nur nicht aus, sondern begreift ihn vielmehr wesentlich in sich; die Identität bläst nicht das Licht des Verstandes, den Unterschied, aus; sie ist Identität nur als Identität Unterschiedener. Wenn daher H. die Identität zweier Gegenstände behauptet, so ist damit nicht gesagt, daß kein Unterschied zwischen ihnen stattfindet, daß sie so *sans façon* [ohne weiteres] eines und dasselbe sind und nicht in der Welt als besondere Gestalten auftreten können. Der Begriff der Identität in dieser Bedeutung ist aber einer der wesentlichsten, wo nicht selbst der wesentlichste Begriff der Hegelschen Philosophie; denn er ist nur der formelle Ausdruck von der absoluten Idee derselben: daß die Substanz Subjekt, d. h., populär ausgedrückt, Gott wesentlich Persönlichkeit, eine sich in sich selbst unterscheidende Einheit ist. Wer daher diesen Begriff nicht oder — es ist ziemlich eins — falsch versteht, hat schon im voraus seine Kritik um allen Kredit gebracht.¹

²Von derselben Art nun wie seine Einwürfe gegen die Identität der Religion und Philosophie sind auch die Vorwürfe, daß H.s Philosophie an der „Logik“ und „Phänomenologie“ einen doppelten ersten Teil habe, daß H. erst am Ende von Gott handle, und seine Ausstellungen an den Sätzen, daß die Philosophie immer erst aus einem Bruch der Wirklichkeit hervorgehe und die der Zeit nach späteste Philosophie auch die konkreteste sei — Punkte, die bis auf den letztern R[osenkranz] gründlich beleuchtet hat. Wie zur Zeit des ärgsten Verfalls des Römischen Reichs nach Ammian die römischen Richter und Anwälte, wenn sie die Namen berühmter Rechtsgelehrten hörten, dabei nur an fremde Fische und Eßwaren dachten, so denkt B. bei den Sätzen H.s, bei den Worten „Identität“, „Vernunft“, „Logik“ stets nur, zwar nicht an ausländische, sondern an die ganz gemeinen inländischen Produkte seiner eignen Vorstellungen, die er teils schon vorrätig in sich hat, teils sich erst von den Begriffen seines Gegners macht, und es ist daher natürlich, daß aus diesem Konflikt von den Begriffen H.s und seinen

¹ *Im Erstdruck folgt auf einer besonderen Zeile: (Der Beschluß folgt). Der Schluß beginnt dort Spalte 529.*

² *Darüber im Erstdruck auf zwei Zeilen Wiederholung der Überschrift bis Rosenkranz. Darunter auf einer Zeile: (Schluß)*

eigenen Vorstellungen das tollste Zeug hervorkommt. So ist es nach H.s, d. h. nach der *Bachmann-Hegelschen*, „Logik“ Gott selbst, „welcher in seinem ewigen Wesen vor der Schöpfung durch einen notwendigen logischen Prozeß sich in die kategorischen und andern Schlüsse verwandelt, sich selbst definiert, einteilt, urteilt, beweist, um sich zuletzt als absolute Idee zu finden“. Eine Auffassung, ganz in dem Stile, in welchem man Spinoza vorwarf, daß nach ihm, weil alle Dinge in Gott selbst seien, Gott sich selbst esse, verdaue und sezerniere. Bei *seinen* Vorstellungen von der Logik und der Vernunft, die nach ihm nur eine „*besondere Richtung* (?) unserer Seelentätigkeiten ist, die zu ihrer eigenen Entwicklung der *Unterstützung* (?) der übrigen sowie des ganzen kunstreichen *Apparates* (?) bedarf, den wir unsern Leib nennen“, geht es sowohl aus der Bachmannschen als Hegelschen „Logik“ – in diesem Punkte koinzidieren beide auf eine merkwürdige Weise – mit Notwendigkeit hervor, daß ihm überhaupt die „Logik“ H.s und die Bedeutung, die er ihr gibt, rein phantastisch und konzentrisch erscheint. In der Idee von der Identität der Logik und Metaphysik erblickt er weiter nichts als einen „zauberischen Glanz, der die Jugend, die ohnedies gewöhnlich oben hinauswill, leicht besticht“. Indes hierin ist B. vollkommen zu entschuldigen. Diese Idee findet selbst bei Köpfen Anstoß, die H. besser verstehen als B. Zur Erläuterung dieser Idee sei daher nur soviel gesagt: Wenn die Gesetze der Welt nicht auch die Gesetze unsers Denkens sind, wo sie aber natürlich aufhören, in der Form von Gesetzen zu existieren, und sich zu freien Selbstbestimmungen des Geistes erheben, und umgekehrt, wenn die allgemeinen und wesentlichen Formen, in denen wir denken, nicht zugleich allgemeine und wesentliche Formen der Dinge selbst sind, so ist überhaupt keine reale Erkenntnis, keine Metaphysik möglich, so ist in der Welt ein absoluter hiatus [Schlund], ein absolutes Vakuum, ein absoluter Unsinn, und dieser absolute Unsinn, dieses existierende non-ens [Nicht-Seiende], dieser faule Fleck ist unser Geist selbst, so ist unsre Vernunft selbst weiter nichts als das ens rationis [Gedankending] einer absoluten Unvernunft. Aber was berechtigte uns auch zu dieser Annahme? Stecken wir denn etwa bloß bis ans Herzgrübchen, bis an den Hals oder gar nur bis an den Nabel und nicht vielmehr bis über die Ohren mitten drin in den

Fluten des Weltmeers? Ist in uns die Kontinuität mit ihm abgebrochen? Ist unser Geist oder Selbst, oder wie man es nennen mag ein außer der Welt in nichts in sich webendes Nichts? Sind unsre Hirngespinnste ohne innern Zusammenhang mit dem großen Gewebe des Weltalls? Sind wir nicht gerade in dem Innersten unserer Subjektivität frei von der Schranke der Subjektivität? Ist nicht der Geist selbst die aufgeschloßne tiefste Tiefe des Weltalls? Sind wir nicht in jedem Akte der Lebenstätigkeit in einem und demselben Momente zugleich in uns und außer uns? Sind wir in der Außenwelt nicht bei uns selbst und in unserer Innenwelt nicht zugleich in der realen Welt? Fasse man auch das Denken nur als eine Kraft, und zwar als eine besondere Kraft, auf, so ist es doch eine *reale*, positive Kraft, eine dem Menschen immanente, substantielle Kraft, eine Kraft, durch die er nur ist, was er ist, die nicht fehlen kann, ohne die er aufhört, Mensch zu sein, aufhört folglich, zu *sein* — denn das *Menschsein* ist das *Sein* des Menschen —, eine Kraft, die also sein *Sein* selbst konstituiert, an die es wesentlich gebunden ist. Ist nun aber unser Sein ein der Welt, der Natur, der Objektivität, oder wie man es benennen und fassen mag, akzidentelles oder nicht vielmehr in ihrem Sein und Wesen notwendig enthaltenes Sein? Ist also das Denken als eine unser Sein konstituierende Kraft nicht auch eine dem Sein und Wesen der Objektivität nicht akzidentelle Kraft? Ist es nicht *Sein im Sein*? Ist es eine *extramundane* oder nicht vielmehr eine in der Kraft der Welt selbst immanente, eingeborne Kraft? Ist es nicht zugleich eine ebenso subjektiv als objektiv reale Kraft? Ist es also nur ein illusorischer Gedanke, daß die allgemeinen wesentlichen Denkbestimmungen, die Bestimmungen, durch die das Denken *Denken* ist, zugleich allgemeine, wesentliche Sachbestimmungen, daß folglich die logischen Formen zugleich metaphysische, die innere Natur der Dinge ausdrückende und enthaltende Bestimmungen sind? Ist es nicht unmöglich, daß, wenn die Logik nicht schon Metaphysik ist, wir je, wir mögen auch anfangen, was wir wollen, zu einer Metaphysik kommen, wenn sie uns nicht etwa im Traum von Gott beschert wird? Ist die Idee von der Einheit der Logik und Metaphysik nicht also eine die Natur des Denkens selbst ausdrückende, ihr adäquate Idee? Liegt diese Idee nicht jeder tiefern Philosophie zugrunde? Hat

H[egel] etwas andres getan, als daß er sie aus ihrer Verborgenheit mit ausdrücklichen Worten zum Bewußtsein hervorhob? Sind nicht schon die Kategorien des Aristoteles, unter denen er selbst den Raum und die Zeit aufzählt, inwiefern sie Behauptungen, Prädikamente sind, die wir im Denken und in der Sprache anwenden, logische, inwiefern sie aber von den Dingen selbst gelten, reale Eigenschaften an ihnen bezeichnen und ausdrücken, metaphysische Bestimmungen? Wenn aber die allgemeinen Denkbestimmungen zugleich wirklich reale Bestimmungen sind, sind sie dann nicht *an und für sich* allgemein? Sind sie aber als *an und für sich* allgemeine Bestimmungen nicht höhern Ursprungs als wir selbst und die Dinge außer uns, sind sie nicht göttlichen Ursprungs und Wesens? Ist es nun aber nicht ein lächerlicher Mißverstand, zu meinen, daß, wenn die logisch-metaphysischen Bestimmungen in ihrer *Totalität*, in ihrer *Absolutheit*, kurz, sie, wie sie in ihrem *wahren Wesen* sind, zu Bestimmungen des göttlichen Wesens gemacht werden, sie auch *so*, wie sie der Philosoph erfaßt, wie sie in der Erscheinung auf dem Papier nacheinander auftreten, kurz, sie in ihrer Verendlichkeit, Vereinzelung und Besonderung, die sie in der wissenschaftlichen Exposition für den Menschen notwendig erfahren, zu Bestimmungen Gottes gemacht werden? Wenn wir die moralischen Bestimmungen des Menschen in ihrer Totalität und Absolutheit zu Prädikaten Gottes und Gott in der Bestimmung des absolut Guten zum Prinzip der Moral machen, wäre es nicht lächerlich, daraus zu folgern, daß nun auch die Tugenden, wie sie in einem Kompendium der Moral nacheinander distinguirt und spezifiziert werden, die Tugenden der Keuschheit, Mäßigkeit, Ehrlichkeit, Sparsamkeit, des Patriotismus, der Elternliebe usw., zu Prädikaten Gottes gemacht würden? Hätte doch lieber B. dem H. vorgeworfen, daß Gott nach seiner „Logik“ aus drei Bänden besteht, wovon der erste 334, der zweite 282, der dritte 400 Seiten ausmacht, so daß der ganze Inhalt Gottes netto 1016 Seiten beträgt, daß folglich Gott im Jahre des Heils 1813 in Nürnberg bei Schrag zum ersten Mal in seinem Leben das Licht dieser Welt erblickt hat, so wäre er vielleicht gerade durch diese Konsequenz seiner Folgerungen zur Einsicht in die Ungereimtheit seiner Auffassungsweise gekommen.

Da schon in der „Logik“ Bachmann-Hegels oder Hegel-

Bachmanns, wo es doch vor allem mit rechten Dingen hätte zugehen sollen, so tolles Zeug vorkommt, daß Gott darin sich in die verschiedenen Syllogismen verwandelt, so kann es uns nicht wundern, wenn es von ihm in der Geistesphilosophie, wo es von jeher in den Köpfen der Menschen gespukt hat, heißt, daß er erst durch die Natur und die verschiedenen Stufen der Bildung zu sich selbst komme, daß Hegel (respekt. Bachmann-Hegel) „nicht nur der Sohn Gottes, sondern der heilige Geist selbst sei, daß Gott nicht zum vollkommnen Bewußtsein seiner selbst gekommen wäre, wenn er sich nicht in den Philosophen Hegel verwandelt hätte“. Denn hätte B. die „Logik“ H.s begriffen, hätte er den Begriff seiner Methode — der wichtigste, unerläßlichste Begriff, um H. richtig zu erkennen und zu beurteilen, weil gerade sie es ist, die am leichtesten zu den größten Mißverständnissen Anlaß gibt — erfaßt, so hätte er ihm nicht ein solches *crimen laesae majestatis* [Verbrechen der Majestätsbeleidigung] Gottes aufbürden können, als dieser Vorwurf enthält. Nach H. kann nämlich das *wahrhaft erste* nicht am Anfange der Wissenschaft stehen. Das, was das erste ist, muß sich als das erste beweisen; als solches kann es sich aber nur erweisen, wenn es sich als den Grund darstellt, auf den alles zurückgeführt und bezogen werden muß, um in seiner Wahrheit erkannt werden zu können; erst im Resultate der Wissenschaft erhellt daher, was wahrhaft das erste ist. Das, worin ich an ein Ende komme, worüber ich nicht mehr hinaus kann, das, was ich nicht mehr weiter auf ein Höheres als auf seinen Grund reduzieren kann, erst dieses letzte, dieses Unauflöbliche ist das wahrhaft erste. So ist das Sein in der „Logik“ nur das subjektiv [erste], das scheinbar erste, die Idee dagegen das wahrhaft erste. Die absolute Idee windet sich nicht durch die Gestalten des Wesens und Seins wie ein Schmetterling durch die Metamorphosen der Puppe und Raupe hindurch, um endlich im Lichte des Bewußtseins zu sich selbst zu kommen. Es ist nur der Philosoph, der am Schlusse der „Logik“ sich zum Bewußtsein der Idee erhebt. Sie entsteht nicht für sich selbst, sondern nur für ihn, und sie entsteht nur für ihn, damit er mit dem ersten Blick, womit er sie erschaut, erkennt, daß sie ewig und unentstanden ist. Sie entzieht sich im Anfang nur seinen Blicken, damit er um so tiefer

von der Herrlichkeit und Allmacht ihres Lichtes ergriffen werde. Sein und Wesen sind Rätsel, die erst in der absoluten Idee ihre Lösung und wahre Bedeutung finden, sind nur die Beweise, daß nicht sie, sondern die Idee das absolut erste ist, welches sie als das allein Voraussetzungslose voraussetzen. Die Idee ist wohl in sich selbst nach H[egel] Prozeß, Resultat ihrer selbst, Leben, aber nur im Verlauf der wissenschaftlichen Exposition legt sich dieser ewige Prozeß, in dem weder Anfang noch Ende, kein Vorher, kein Nachher ist, so auseinander, daß erst im Resultate, am Schlusse das wahre Prinzip erkannt wird. Die Methode der „Logik“ ist nun bei H. die absolute Methode, folglich auch die Methode der übrigen philosophischen Wissenschaften. Alles wird im Prozesse des Werdens dargestellt, überall mit dem Abstrakten, dem Einfachsten angefangen, um endlich zu dem zu kommen, was als das *non plus ultra* [der Höchstgrad], als der *terminus ad quem* [Endpunkt] zugleich als der wahre *terminus a quo* [Ausgangspunkt] sich erweist. Sowenig nun die absolute Idee in der „Logik“ (realiter) zu sich selbst kommt, sowenig kommt Gott (realiter) durch den Verlauf der Natur und Geschichte zu sich selbst, so daß Gott erst ohne Bewußtsein gewesen — was eine absolute Absurdität wäre, denn der Begriff des Bewußtseins schließt alle reale Entstehung von sich aus — und dann hintendrein erst im Menschen zum Bewußtsein herangekrochen wäre. Das Selbstbewußtsein Gottes ist vielmehr das absolut erste, aus dem Natur und Menschheit entsprang, wie die absolute Idee der Grund des Seins und Wesens ist. Der menschliche Geist hat überhaupt zu Gott dasselbe Verhältnis, das der Philosoph zur absoluten Idee hat. Die Philosophie ist freilich nicht die absolute Idee in höchsteigener Person, aber sie ist das Bewußtsein von dem Selbstbewußtsein der absoluten Idee; hierin liegt ihr Unterschied von ihr wie ihre Identität mit ihr. Gott erkennt sich wohl im Menschen selbst, indem der Mensch Gott erkennt, aber dieses Sicherkennen Gottes im Menschen ist nur eine Wiedererkennung, eine Verdopplung seiner ursprünglichen, vom Menschen unabhängigen Selbsterkenntnis; unsre Vorstellungen von Gott, in denen er uns gegenwärtig ist, sind nur Vorstellungen von den Vorstellungen, die Gott von sich selbst hat und in denen er sich selbst gegenwärtig ist.

Da bereits in der Logik und Psychologie H. bei dem Examen, dem ihn B. unterwarf, mit Schande und Spott abgefahren ist, so kann es uns auch nicht im mindesten wundern, wenn er endlich auch mit seinem Naturrecht bei ihm durchfällt. Als Probestück des Geistes seiner Kritik und Auffassungsweise philosophischer Begriffe diene daher nur noch folgendes Beispiel. Der treffliche, ebenso tiefe als wahre Begriff, den Hegel von dem sittlichen Wesen gibt, wie es sich in der Familie verwirklicht, soll der Wirklichkeit widersprechen und folglich nichts taugen, indem „manche Familien sehr verdorben und tief gesunken sind, in anderen bloß einzelne Glieder und nur in sehr wenigen alle Glieder auf einer hohen sittlichen Stufe stehen“. Du lieber Himmel! Soll denn der Philosoph den Begriff einer Sache nicht von ihrer wahrhaften, sondern von ihrer lügenhaften, unvollkommenen Existenz abziehen? Soll er das Wesen der Poesie etwa nach den Exemplaren eines Gottsched darstellen? Sollen verkrüppelte Bastarde oder nicht vielmehr die genuinen Erzeugungen die Modelle des Philosophen sein? Sollen ihm nicht die reinsten Bilder bei der Erzeugung seiner Begriffe vorschweben? Wenn B. uns dereinst ein neues philosophisches System geben will, und es schweben ihm bei der Erzeugung seiner Begriffe dieselben Bilder vor, die bei der Kritik H.s ihm vorschwebten, was wird doch das Produkt seiner philosophischen Schäferstunden für ein Geschöpf sein? Daß übrigens B. selbst in der populären Sphäre der Hegelschen Philosophie nicht nur nicht einen richtigen Gebrauch von seiner Vernunft, sondern auch nicht einmal von seinen Augen machte (vgl. Rosenkranz, z. B. p. 108, 109), kann nur dem auffallen, der nicht weiß, daß dergleichen Empiriker, wie B. einer ist, gerade nur da Idealisten sind, wo sie Realisten sein, ihre Sinne öffnen sollten, und gerade da nur Realisten, wo allein der Idealismus die wahre Empirie ist, das einzige Organ, eine Sache in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit zu erkennen.¹

¹ *Im Erstdruck folgt auf besonderer Zeile die Unterschrift Ludwig Feuerbach*

„Jacobi und die Philosophie seiner Zeit. Ein Versuch, das wissenschaftliche Fundament der Philosophie historisch zu erörtern.“ Von J. Kuhn. Mainz 1834. 558 S.¹

Die Aufgabe des Verfs.² dieser Schrift ist die Darstellung und Beurteilung der Jacobischen Philosophie, um an und vermittelt derselben das Fundament der Philosophie zu bestimmen und zu erörtern. Sein Verhältnis zu Jacobi ist jedoch, wie schon aus diesem Zwecke erhellt, kein rein historisches, sondern ein innerlich bestimmtes. Zwei Momente haben wir daher in seiner Schrift zu unterscheiden: seine Übereinstimmung mit Jacobi und seine eigentümliche Verschiedenheit von ihm.

Seine Übereinstimmung mit dem Pempelforter Philosophen beurkundet der Verf. hinlänglich schon in der ganzen Art und Weise, wie er die neuere Philosophie, die er in das Gebiet seiner Aufgabe notwendig hineinziehen muß, indem die Jacobische Philosophie nur in ihrer Opposition und Relation zu ihr gehörig begriffen und gewürdigt werden kann, auffaßt und beurteilt; denn die Begriffe der Demonstration, des Wissens, des Denkens liegen so, wie J.³ sie bestimmte, seinen Urteilen als die leitenden Prinzipien zugrunde. Er macht deswegen der neuern Philosophie den Vorwurf, daß sie „das Primitive im menschlichen Bewußtsein ignoriert“ (p. 30)⁴, daß sie das (im Sinne der Mathematik) demonstrative Wissen für das allein wahre Wissen gehalten habe (p. 64–69, 309–311), daß nur das durch Vorstellungen vermittelte. vom Bedingten zum Bedingten

¹ In B lautet die Überschrift, auf drei Zeilen gebracht: Jacobi und die Philosophie seiner Zeit. / Von J. Kuhn, (1835)

² Verfassers B

³ In B ausgeschrieben: Jacobi. Derartige Ergänzungen in B zum vollen Namen werden im folgenden nicht mehr eigens vermerkt.

⁴ In B fehlen diese und die folgenden Seitenangaben.

fortschreitende und über dasselbe nicht hinauskommende, das endliche¹ äußerliche Wissen ihr Wissen gewesen sei. So heißt es p. 77²: „Eine Folge des Cartesianismus war die Einführung der Demonstration in die Philosophie, d. h. des durchgängigen Vermittelns der Vorstellungen und Begriffe durch einander zum Zwecke der Erlangung der philosophischen Wahrheit. Daß ein Gott sei und Dinge außer uns, daß diese in kausalem Zusammenhange stehen, sind Sätze, welche nicht eher für gewiß gehalten werden durften, bis sie bewiesen waren, und aus keinem andern Grunde (?) Wahrheit haben sollten als wegen ihrer Demonstrationen“; p. 83: „Die Existenz Gottes geht nicht unmittelbar aus der Vorstellung von Gott hervor, sondern muß durch einen Schluß daraus abgeleitet werden. Gott *ist* also, sobald nur die Existenz der Vorstellung von ihm in unserm Bewußtsein nachgewiesen werden kann durch einen Schluß.“ Es ist allerdings nicht zu leugnen, daß die Herrschaft, welche die mathematische Methode nicht nur, sondern auch überhaupt die mathematische Anschauung über die Geister der neuern Philosophen ausübte, nachteilige Wirkungen zur Folge hatte, daß es eine mangelhafte Seite der neuern Philosophie war, daß sie auf ihre Gegenstände die Form der mathematischen Demonstration anwandte. Allein wenn man tiefer auf die philosophischen Systeme der neueren Zeit eingeht, so verschwindet dieser Mangel vor ihrem Inhalte als ein bloßer Mangel in der Form. Denn die Schluß- und Beweisform hat in ihnen nur die Bedeutung einer *subjektiven*, nicht einer realen, objektiven Vermittlung. Die Art, wie der Verf. in den angeführten Stellen den cartesianischen Beweis vom Dasein Gottes auffaßt und ausdrückt, widerspricht daher gänzlich nicht nur dem Geiste, sondern auch sogar den ausdrücklichen wörtlichen Bestimmungen des C[artesius]. Die Gewißheit nämlich, daß Gott ist, ist nicht die Folge eines Schlusses, ist vielmehr *unmittelbar* mit der Idee Gottes selbst gegeben. C. sagt: Das Wesen Gottes allein enthält notwendige Existenz, d. h., das Sein ist unmittelbar mit ihm eins³. Nun ist aber das Wesen

¹ In B folgt Komma.

² p. 77: z. B. B

³ mit . . . eins: eins mit dem Wesen B

Gegenstand der Idee; es ist also, da im Objekt der Idee zwischen Wesen und Sein kein Mittelglied liegt, das sie als unterschiedene erst verbände, zugleich, unmittelbar mit dem Wesen Gottes seine Existenz Gegenstand der Idee, d. h., eben die Idee von Gott enthält die unmittelbare Gewißheit ihrer Realität und Objektivität in sich. Die Verknüpfung oder Vermittlung der Existenz mit dem Wesen, wie sie die Schlußform enthält, hat keinen andern Zweck, als gerade ihre *unmittelbare* Identität zu zeigen. Die Form des Schlusses verschwindet daher vor dem Inhalt des Schlusses als ein bloßer Notbehelf des Subjekts, der für das Objekt ohne alle reelle Bedeutung ist. Von *dem* unmittelbaren Wissen, das Jacobi selbst auf dem Gebiete des Übersinnlichen geltend machte, wußte freilich Cartesius nichts. So glücklich wie er waren überhaupt die neuern Philosophen nicht. Ihm flogen ja – dem Sonntagskinde – im eigentlichen Sinne die Tauben gebraten in den Mund. Er aß – der vor allen Philosophen Bevorzugte – die Früchte vom Baume der Erkenntnis herab, ohne irgendeines vermittelnden Werkzeugs dazu zu bedürfen; er aß sie herab bloß mittelst der miraculösen Magie seines auserlesenen Geschmacksinnes, ohne seine Hände, ja, ohne das lästige Gebiß des allzermalmenden Verstandes mit den gemeinen Hunds-¹ und Eckzähnen seiner logischen Begriffe dabei zu applizieren². Cartesius dagegen machte, wie so vielen andern seiner Leidensgefährten und Brüder *in corpore* [von derselben Zunft], die Materie mit ihren fünf Sinnen gewaltig zu schaffen; sie stand ihm als eine Grenze zwischen ihm und der Wahrheit im Wege; denn die Materie abstrahiert von Gott³. Um zum Lichte hindurchzudringen, fand er daher kein andres Mittel, als vom Sinnlichen zu abstrahieren, als zu denken, geleitet von dem richtigen Instinkt, daß, wie Empedokles sagte, „das Gleiche nur mit dem Gleichen“, das Unsinnliche nur wieder mit dem Unsinnlichen erkannt wird, daß Gott, da sein Wesen un- und übersinnlich, folglich auch sein Sein es ist, nur auf eine ihm korrespondierende, d. i. auch selbst un- und übersinnliche

¹ Schneide- *B*

² gebrauchen *B*

³ abstrahiert . . . Gott: zieht von Gott ab *B*

Weise, also nur durch das Denken, als die einzige objektive, der Natur des Gegenstandes adäquate Tätigkeit im Menschen, ergriffen werden kann; denn was ist das Denken in seiner allernächsten ersten¹ Bedeutung anders² als eine Abkehr von der störenden und zerstreuen den Außenwelt, als ein Abstrahieren vom Sinnlichen und ebendamit ein übersinnliches Sinnen? Insofern ist nun allerdings die Idee Gottes und die Gewißheit von seiner Existenz eine mittelbare, denn dazu reicht nicht hin, Augen und Ohren aufzusperren, sie ist vermittelt durch die Abstraktion vom Sinnlichen, durch das Denken. *Ἄνευ ἰδρωτός οὐδὲν διδόασιν θεοί* [ohne Schweiß geben die Götter nichts], am wenigsten die Seligkeit der Überzeugung von ihrem Dasein. Allein mit der Idee Gottes, wenn sie einmal erreicht ist, ist auch alle weitere³ Vermittlung abgebrochen, denn der Beweis von ihrer Realität ist nur das Mittel, wodurch das Subjekt die unmittelbare Identität der Existenz und des Wesens in Gott sich veranschaulicht. „*Quod autem ad Deum attinet*“, sagt C. (*Medit. V*), um nur diese eine Stelle anzuführen, „*certe nisi praejudiciis obruerer et rerum sensibilium imagines cogitationem meam omni ex parte obsiderent, nihil illo prius aut facilius agnoscerem: nam quid ex se apertius*⁴, *quam summum ens esse sive Deum, ad cuius solius essentiam existentia pertinet, existere* [was aber Gott angeht, sagt C. (usw.), so würde ich, wenigstens wenn ich nicht in Vorurteilen befangen wäre und wenn nicht die Sinneseindrücke mein Denken von allen Seiten mit Beschlag belegten, nichts eher oder leichter als ihn erkennen; denn was ist von sich aus offenkundiger, als daß das höchste Seiende ist, d. h., daß Gott, zu dessen Wesen — und nur zu seinem Wesen — die Existenz gehört, existiert].“ Nur wer ganz rohe sinnliche Vorstellungen vom Denken sich macht, kann überhaupt verkennen, daß auch ihm die Unmittelbarkeit zukommt, daß wir gar nichts denken und erkennen könnten, wenn das Denken bloße Vermittlung in sich wäre; denn dann wäre es ja eine mit der Zeit völlig identische Tätigkeit, eine reine

¹ Fehlt in B.

² andres B

³ weitere B.

⁴ ex . . . apertius In A gesperrt und kursiv, in B gesperrt. A bringt das ganze Zitat aus Descartes auch sonst kursiv, B normal.