Die geschichtsphilosophische Weltanschauung des Philosophen Braniß,

dargestellt von

Dr. C. A. Kletke.

Hat man der Philosophie der neueren Zeit nicht mit Unrecht den Vorwurf gemacht, sie habe das christliche Bewußtsein in seinen innersten Tiefen erschüttert; haben insbesondere die letzten Ausläufer der hegelschen Philosophie dazu beigetragen, ihren Anhängern das Christenthum als ein Ueberwundenes erscheinen zu lassen, bei ihren Gegnern aber alles spekulative Denken als unchristlich und nichtig in Verruf zu bringen: so fehlt es doch in unserer Zeit auch nicht an mannigfachen Bestrebungen die spekulative mit der christlichen Idee wiederum zu versöhnen; ja wir müssen diese Versöhnung als eine der wichtigsten Aufgaben der Gegenwart bezeichnen. Sie kann aber nur durch die Philosophie selbst herbeigeführt werden dadurch, daß die denkende Vernunft sich wieder zur Anerkenntniß der absoluten Idee erhebt, welche gleichsehr das Prinzip alles vernünftigen Denkens wie jeder Religion ist. Durch die Erhebung des Denkens zur Idee der absoluten Freiheit, zur Idee eines nicht blos an sondern durch und für sich seienden, absolut freien Wesens, oder zur Idee des absoluten Subjektes hat die Philosophie ein Prinzip gewonnen, von welchem aus sie frei sich bewegend, unabhängig von jeder Offenbarung, gleichwohl den wesentlichen Inhalt der christlichen zu bestätigen vermag, so daß diese in jener nicht eine Gegnerin mehr sondern eine freundliche Genossin erblicken darf. Was wir hier aussprechen, wird allerdings so lange als unbegründete Behauptung dastehen, als bis auf dieser Idee sich ein philosophisches System selbst aufgebaut und durch sein Dasein die Macht seiner Idee zur Anschauung gebracht haben wird; ein tieferer Blick jedoch sowohl in die Entwickelungsgeschichte der Philosophie seit Kant, wie auch in die philosophischen Bestrebungen der Gegenwart und die Zeitrichtung überhaupt läßt unschwer erkennen, daß bereits jene Idee, die wir die Geschichtsidee nennen können, immermehr zur Realisirung gelangt, und es bedarf nur, daß sie ausgesprochen werde, um zur Anerkenntniß zu gelangen. Dies ist geschehen in einer geistvollen und anziehenden Schrift des Professors der Philosophie zu Breslau, Chr. J. Braniß, unter dem Titel:

„Die wissenschaftliche Aufgabe der Gegenwart als leitende Idee im akademischen Studium." Hodegetische Vorträge von Chr. J. Braniß. Breslau 1848*). Gosohorsky.

Sind diese Vorträge auch zunächst für die Studirenden bestimmt und von dem Verfasser vor denselben gehalten worden, so haben sie doch einen ungleich höheren Zweck als den blos hodegetischen. Die erste Vorlesung handelt „über die hodegetische Aufgabe überhaupt und ihre Stellung zur Gegenwart;" sie unternimmt es aber sofort den jungen Akademiker auf den Standpunkt der Idee zu erheben, von welchem alle Richtungen des intellektuellen Lebens „wie Radien aus dem Mittelpunkte ausströmen und ihr Wesen empfangen." Die Entwickelung dieser Idee führt dann den Verfasser selbst zur Aufstellung der Grundzüge einer Geschichtsphilosophie fort, wie dieselbe in der bisherigen philosophischen Entwickelung keime, sich immer reicher entfalte und in der Gegenwart zum vollen Bewußtsein ihrer selbst gelange, und wie die gleiche Tendenz sich in den Phänomenen des staatlichen und kirchlichen Lebens unserer Zeit reflektire. Wir halten es daher für unsere Pflicht, nicht nur auf die Bedeutsamkeit dieser Schrift hierdurch aufmerksam zu machen, sondern wollen versuchen die wichtigsten Ergebnisse derselben in eine, soweit dies bei der Stringenz und Schärfe der Darstellung des Verfassers thunlich ist, möglichst treue Darstellung zusammenzudrängen, einer eigentlichen Kritik uns dabei enthaltend.

Der Verfasser geht (S. 9) von der Frage aus, ob der Geist der gegenwärtigen Zeit produktiv oder reflexiv sei? In den rein reflexiven Zeiten walte immer nur eine einige, in sich homogene Bildung; in den produktiven Zeiten dagegen seien stets zwei heterogene, gegen einanderstreitende Bildungen zugleich vorhanden, von denen die eine, die herrschende Bildung des Zeitalters, die Reflexion einer bereits errungenen und vollständig formirten Entwickelungsstufe, die andere dagegen erst eine werdende, doch der eigentliche, ja der allein wahre Kern der Zeit sei. Hiernach bestimmt sich (S. 16) dem Verfasser obige Frage näher dahin: „Ist unsere Gegenwart eine Zeit der Produktion oder des Produktes, oder leben wir in einer Uebergangsperiode, und wenn in einer solchen, hat diese dann die Ausbildung des Produktes oder dessen Auflösung zu ihrem Inhalt?" Diese Frage wird (S. 26) dahin beantwortet, „die gegenwärtige Zeit sei ihrem wesentlichen Inhalte nach das Uebergehen aus einer in innerer Auflösung begriffenen Bildung in ein neu sich anfachendes, produktives Gestaltungsleben, und dieses Leben, wiewohl dem äußerlichen Zeitbewußtsein verborgen und von ihm verhüllt, habe sich doch bereits in die Entwickelung eingeführt." Es gestalten sich hiermit für den Verfasser zwei Aufgaben: erstens „das intellektuelle Prinzip der alternden Zeitbildug" näher zu bestimmen (Gegenstand der zweiten Vorlesung, S. 25—46); zweitens „die Selbstaufhebung des entwickelten Prinzips und die Erscheinung eines neuen Bildungsferments" in den Zeitphänomenen nachzuweisen (Gegenstand der dritten Vorlesung, S. 47—68).

*) Diese Schrift ist bereits im Dezember 1847 ausgegeben worden, also verfaßt vor den Weltereignissen des Jahres 1848.

Bei dem Beginnen unseres Jahrhunderts bewegte ein gewaltiges spekulatives Ringen den deutschen Geist, „eine unmittelbar aus der Idee hervorquellende neue Bildung drängte sich mächtig in's Dasein," es war eine Zeit einer allbewältigenden Produktivität, ein „begeisterter Frühling." Kant hatte in seiner Vernunftkritik einen neuen philosophischen Entwickelungsprozeß vorzüglich dadurch angefacht, daß er darin die bedeutsamsten spekulativen Gegensätze entband, ohne sie genügend vermitteln zu können (S. 30). Es war hiermit die Forderung vorhanden, die Gegensätze des Idealen und Realen, des Subjektiven und Objektiven, des Aphoristischen und Empirischen, des Freien und Nothwendigen zu vermitteln. Dieser Forderung strebte zunächst Fichte durch die Position des absoluten Subjekts zu genügen; aber die Vermittelung war nur eine einseitige, indem „alle Wahrheit und Wirklichkeit ausschließlich in das Subjekt verlegt wurde, das Objektive dagegen nur eine von der ideellen Thätigkeit selbst gesetzte, wiewohl für sie unüberwindliche Schranke bedeutet." Hatte Fichte den Gegensatz des Idealen und Realen im Idealen vermittelt, so vermittelte ihn Schelling im Realen, indem er die Natur als das absolut Reale faßte. Das Denken und das Sein waren nun die beiden Seiten des Gegensatzes, in deren absolute Mitte sich Schelling nun stellte durch Position der Idee des Absoluten, als der ewigen Identität von Denken und Sein. Das absolute Wissen, in welchem alle jene für ein endliches Wissen unüberwindlichen Gegensätze verschwinden, und das daher die allein wahre Philosophie ist, sollte sich nunmehr vollziehen. Dazu wird gefordert ein freier Akt der denkenden Vernunft, ein schauendes Denken oder intellektuelle Anschauung; aber es galt „die Idee des Absoluten dem Spiele willkürlichen Behauptens zu entreißen, und sie aus ihrer blos intuitiven Auffassung in die strenge Form des diskursiven Denkens hinüberzuführen. An diesem Problem erhielt Hegel seine Mission, und siegreich hat er sie erfüllt. Hegel stellte jene Selbstreflexion des Absoluten am Realen und Idealen als den ewigen Prozeß des absoluten Denkens dar. Das Resultat seiner Philosophie war folgendes (S. 38.):

„Der Gedanke ist die alles Wirkliche absolut durchdringende Macht, ja alle Wirklichkeit selbst. In seinem logischen Wesen ist er von Ewigkeit. Die Natur ist seine Selbstentäußerung, das Reich des Bewußtseins seine Rückkehr zu sich selbst, seine sich vollbringende Selbsterfassung, darin er bis zur Erreichung seines ewigen Begriffes fortgeht und sich eben hierin als Geist manifest macht. Der Mensch, als der Träger der Welt des Bewußtseins, ist auch der Leiter dieses sich durchführenden Prozesses; in ihm erreicht der absolute Gedanke daher auch sich selbst als Geist. — In der Vollendung der Philosophie coincidiren die That des Weltgeistes und die That des Menschen, und es erreicht gleicherweise der absolute Gedanke seinen Begriff und das menschliche Bewußtsein seine Wahrheit. Zu solcher Vollendung ist aber die Philosophie nunmehr gelangt." Das philosophische Bewußtsein schloß so systematisch sich ab, war zum ruhenden Resultate gelangt, die Versöhnung aller innerhalb der Philosophie fallenden Gegensätze schien vollbracht, auch der Friede zwischen der Philosophie und der christlichen Religion wieder hergestellt. Das spekulative Ringen der Frühlingszeit unseres Jahrhunderts war nach einer fleißigen Sommerzeit zur Ruhe gelangt, und es begann schon im dritten Dezennium des

Jahrhunderts das Zeitalter herbstlich zu werden. „Diese herbstliche Bildung war übrigens auch in sich reich und allumfassend; denn sie beherrschte das weite Gebiet der Begriffe schon ganz unmittelbar durch eine jedes Gedankenstoffes mächtige Sprache" (S. 20). Aber der Geist, welcher sich in seinem ewigen Wesen begriffen, hatte keine Arbeit mehr, er brauchte nur sich selbst zu genießen. Ein zuständliches Geistesleben war jetzt vorhanden. „Die philosophische und poëtische Blüthenwelt des großen deutschen Geistesfrühlings begann vergessen zu werden; der herrschende Zeitgeist erinnerte sich ihrer nur, um im Bewußtsein seines höheren gediegeneren Werthes sich kritisch und widerlegend gegen sie zu stellen." Auch die Herbstphase dieser Entwickelungsperiode des deutschen Nationalgeistes ist bereits vorübergegangen, und lange schon hat der Winter mit seiner strengen, auflösenden Macht jene ihrer selbst so gewisse Bildung ergriffen. (S. 23).

Der Lehre gemäß sollte das erscheinende Dasein, Natur und Geschichte, dem Begriffe entsprechen, für den ihm immanenten Gedanken und seine ewige Dialektik durchsichtig sein und eben hierin von ihm beherrscht werden. Die Natur in ihrer objektiven Abgeschlossenheit, sowie alle bereits abgelaufenen Perioden der Weltgeschichte leisteten der denkenden Auffassung keinen Widerstand, die Gegenwart aber entsprach dem Begriffe nicht; ihr Erscheinungsleben machte einen spröden Widerstand gegen den Gedanken geltend, als würde es von einem andern Geiste als dem sich begreifenden bewegt. Dies sollte nicht sein. Das Gefühl des Mißbehagens drückte sich in der Literatur des jungen Deutschlands aus. „Auflösende Kritik ward die einzig übrigbleibende Form, in welcher der in Zuständlichkeit verstrickte Geist seine Befreiung suchte und noch gegenwärtig (bis zum J. 1847) sucht. Indem diese Kritik sich aber bemühte, die herrschenden Zeitvorstellungen als für den Begriff unzugänglich und eben deswegen für unwahr und nichtig aufzuzeigen, begegnete es ihr, den Begriff selbst als wesenloses Abstraktum darzustellen" (S. 56.). Kraft vollständiger Assimilation der Hegelschen Philosophie wird man also mit der Philosophie fertig; ihre echten Anhänger sind daher wirklich aus der intelligibelen Welt in die sensible zurückgetreten, moderne Sensualisten geworden, und muthen dem Zeitalter die Entäußerung zur Natürlichkeit zu. „Offenbart die philosophische Lehre in diesem Rückgange in die Natürlichkeit nicht selbst ihr Erloschensein?" (S. 57.)

Aber „schon hat sich Frühlingssehnsucht und mit ihr ein frischer, schöpferischer Lebenstrieb des Zeitalters bemächtigt, und unter der Schneedecke des äußerlichen, gegen sich selbst anstürmenden Daseins einer verlebten Intelligenz brütet der Geist der Zukunft, sprießen schon die Keime eines jungen Frühlings."*) (S. 23.) Fragen wir, welche Phänomene das Dasein eines neuen Bildungsfermentes in unserem Zeitleben offenbaren? so sind es die staatlichen und kirchlichen Interessen, deren sich auch im deutschen Leben bereits ein gesunder organischer Prozeß bemächtigt hat. Der Staat hat bereits „den realen Kampf der beiden Mächte des Fortschritts und der Erhaltung selbstthätig in sich entbunden; der Prozeß ihrer Wechselbe-

*) Wie glänzend hat das Jahr 1848 diese prophetischen Blicke des Verfassers gerechtfertigt!

stimmung hat schon sein Erscheinungsleben und geht seiner Entfaltung zur Blüthe unaufhaltsam entgegen; seine Frucht wird nicht ausbleiben, und welche andere könnte sie sein, als eine neue, höhere organische Staatsgestalt? (S. 64.) Eben so ist in der bestehenden Kirche nach langer Lethargie ein neues Gestaltungsleben, ein echt progressives Ringen nach innerer Organisation erwacht, unbekümmert um die falschen Progressisten, welche das Christenthum als längst erstorbenes aufzuheben trachten, und die falschen kirchlichen Conservativen, die den Fortbestand der bisherigen Formlosigkeit der Kirche wollen." — „Die frühere kosmopolitische Gleichgültigkeit ist verschwunden, dagegen hat sich in unsern Tagen mehr als jemals früher ein tiefer inniger Trieb nach Vereinigung des Socialen und Individuellen der Gemüther bemächtigt; mehr als je faßt sich jetzt das einzelne Ich in dem Kern seines Daseins zugleich als lebendiges Moment des Staats-Ich, vibrirt im singulären Selbstgefühl zugleich das nationale Gemeingefühl. Kurz, der wahrhaft sittliche Mittelpunkt unserer Zeit ist das darin sich kund gebende Streben nach einer geschichtlichen Wirklichkeit, in welcher die Wechseldurchdringung des individuellen und des öffentlichen Lebens zu ihrem entsprechenden organischen Ausdruck gelange." (S. 67.) Dieses neue Bildungsleben ist von einer tieferen Idee, als die erlöschende Bildung einschließt, bewegt und getragen.

Die vierte Vorlesung (S. 69—90) schildert den „Reflex der Zeit im akademischen Leben", die fünfte (S. 91—110.) „das von der Zeit geforderte wahre akademische Bewußtsein." Wir dürfen den Inhalt dieser, mehr den hodegetischen Zweck festhaltenden Vorträge um so eher hier übergehen, als es uns hauptsächlich um die von dem Verfasser gegebene Entwickelung der geschichtsphilosophischen Idee zu thun ist, denn „es sehnt sich die Zeit in ihrem innersten Wesen nach theoretischer Selbstverständigung und fordert hiermit die Herausbildung eines wissenschaftlichen Bewußtseins Dessen, was in ihrer Tiefe als ein neues Lebenselement sich regt. Der innerste Mittelpunkt des Zeitlebens selbst ist die bewegende Idee desselben. Das Wissen der Idee suchend, erheben wir uns auf den Standpunkt der Philosophie" (S. 95). Mehr als jemals früher wird jetzt die philosophische Gedankenentwickelung von der Zeit selbst gefordert (S. 106). Nachdem der Verfasser nochmals einen Blick auf das weltgeschichtliche Leben der Gegenwart geworfen, charakterisirt er dieselbe (S. 107 f.) als den Anfang der sich selbstbewußt vollbringenden Weltgeschichte. „Ehedem nämlich vollbrachte sich alle geschichtliche Fortbewegung im Leben der Völker als Naturthat, als das Werk des Genius. Einzelne auf die Höhenpunkte des geschichtlichen Lebens gestellte Individuen waren die alleinigen Subjekte der Geschichte, die Völker aber nur die bewußtlose Substanz derselben. Sie vollzogen ihre Geschichte und erlebten sie doch nicht als die ihrige sondern als ein ihnen äußerliches Geschehen, und was ihr eigener Genius ihnen errang, war für sie die That eines Andern. Eben dieses Verhalten der Völker zu sich selbst als zu einem Fremden hat aufgehört. Das Bewußtsein ist in ihnen angefacht, daß ihre Geschichte ihr innerstes Leben selbst, somit auch ihre allereigenste That ist. In diesem Bewußtsein hat die europäische Geschichte ein neues Lebensprinzip angefangen, in dessen Entwickelung sie bereits begriffen ist. Wohl ist man berechtigt,

in dem Hervorbrechen dieses Prinzips den Beginn einer neuen Weltzeit zu begrüßen, denn in dem unermeßlichen Fortschritt der Völker von der bloßen Substanzialität zur Subjektivität legt die Weltgeschichte selbst ihren früheren Naturcharakter ab und geht aus der Gestalt eines blos objektiven Bewußtseins in den unendlich höheren des Selbstbewußtseins über." Den tiefen und reichen Gehalt des Gedankens selbstbewußter Weltgeschichte aufzuschließen, wird nun die Aufgabe der folgenden Vorträge. „Die deutsche Nation hat die Mission, das Selbstbewußtsein der Geschichte in der ideellen Gestalt der Wissenschaft oder als Philosophie auszusprechen, und so die freie Selbstbestimmung des geschichtlichen Lebens aus dem Verständniß seiner Idee überall erst möglich zu machen (S. 110). Und diese Mission hat der deutsche Geist bereits übernommen; schon hat eine neue Entwickelung deutscher Philosophie begonnen, in welcher das echte wissenschaftliche Leben der Gegenwart sich ausspricht, und deren Prinzip eben die Geschichtsidee ist."

Von der Geschichtsidee als neuem Bildungsprinzipe handelt nun die sechste Vorlesung (S. 111—138). Dieselbe enthält den eigentlichen Kern der Arbeit unseres Verfassers, wir müssen daher dieser Vorlesung eine besondere Aufmerksamkeit widmen. Braniß bezeichnet die lebendig auf die Zukunft gerichtete und sie wesentlich mitgestaltende Philosophie unserer Zeit als Geschichtsphilosophie, doch nicht in dem Sinne einer partikulären Doktrin wie die „Philosophie der Geschichte" in der Hegelschen Schule, sondern es soll damit, daß die neu begonnene spekulative Entwickelung als geschichtsphilosophisch bezeichnet wird, ihr eigenthümlicher Standpunkt und prinzipieller Unterschied gegen die frühere Entwickelung der Spekulation ausgesprochen sein. Mit dem Ausdruck „Geschichtsphilosophie" will Braniß die „einige, schlechthin universelle, das ganze Reich der Wahrheit umfassende Spekulation" bezeichnet wissen.

Es ergeben sich ganz allgemein zwei mögliche Standpunkte, von welchen aus die philosophische Arbeit sich vollbringen kann. Diese hält nämlich entweder den Naturbegriff als Grundgedanken fest und strebt die Geschichte aus der Natur zu begreifen; oder sie setzt den Geschichtsbegriff als prinzipielle Wahrheit, bestimmt aus ihr das Wesen des natürlichen Daseins und sucht so die Natur aus der Geschichte zu verstehen. Den ersteren dieser Standpunkte nun bezeichnet Braniß mit dem Ausdruck „Naturismus", den letzteren als „Historismus", und bestimmt zuvörderst die philosophische Idee in ihrer diesen beiden Standpunkten entsprechenden zweifachen Fassung.

Die philosophische Idee überhaupt ist das Absolute im Denken, d. h. der Gedanke, welchen das spekulative Bewußtsein als schlechthin voraussetzungslosen, an sich wahren und die bewahrheitende Macht für allen sonstigen Denkinhalt einschließenden in sich sei es nun setzt oder vorfindet.

Auf dem Standpunkte des Naturismus wird das Sein der Idee gedacht als schlechthin voraussetzungslos, als ewig; ihr Wesen als die völlig ursprüngliche Bestimmtheit ihres Seins, die an sich nothwendige Form desselben, mit dem ewigen Sein zugleich gegeben. Auf

dem Standpunkte des Historismus dagegen ist das Sein überhaupt gar nichts Voraussetzungsloses sondern That, welche auf einen Akt zurückdeutet. Der Gedanke eines reinen, schlechthin voraussetzungslosen Aktes ist die unmittelbare und primitive Bestimmung, in welcher das historistisch ergriffene Absolute auftritt. Als absoluter Akt ist das Absolute selbst die Voraussetzung seines Seins, die ewige und nothwendige That seiner selbst. Kurz, naturistisch gefaßt, ist das Absolute das kraft seines Seins schlechthin nothwendige Wesen, historistisch gefaßt ist es das kraft seines schlechthin freien Wesens nothwendig Seiende. Im naturistischen Denken des Absoluten kommt der Freiheitsbegriff gar nicht vor, im historistischen geht Alles auf ihn zurück; dies der wesentliche Unterschied, ja diametrale Gegensatz beider Standpunkte (S. 124).

Wie bestimmt sich nun auf beiden Standpunkten das Verhältniß Gottes d. i. des Absoluten zur Welt d. i. zur Totalität des Nichtabsoluten? Dem Naturismus ist Gott ewiger und nothwendiger Weltgrund und die Welt mithin ewige und nothwendige Folge Gottes. Zwischen Gott und Welt ist nur ein Formunterschied vorhanden. Das Sein des Grundes ist ruhendes Ansichsein, das Sein der Folge tritt in der Form des Werdens auf. Nichtsdestoweniger ist es ein und dasselbe Absolute, welches ewig an sich ist und eben so ewig aus sich hervorgeht; daher denn auch Gott als das ewige Sein der Welt und die Welt als das ewige Werden Gottes ausgesprochen werden darf. Ferner ist das Weltwerden der unendliche Besonderungsprozeß, in welchem das Absolute sein an sich allgemeines Wesen erschließt; daher Gott das allgemeine Wesen der Welt, und die Welt die unendliche Besonderung Gottes ist. So ist denn das einige, identische Absolute als das ewig Allgemeine — Gott, als das Reich des Besondern — Welt; als der unendliche Prozeß aber, in welchem es gleich sehr das Allgemeine ist und das Besondere wird, ist es die Identität Gottes und der Welt. In's Unendliche führt Gott sich in den Unterschied des Absoluten und Nichtabsoluten ein, und in's Unendliche hebt er diesen Unterschied wieder auf und affirmirt sich eben hiermit als identisches Absolutes. Diese Selbstaffirmation in und mittelst seiner Selbstunterscheidung ist es aber auch allein, in welcher Gott wirklich ist; die Welt ist das unendliche Medium der göttlichen Selbstverwirklichung, nur in diesem Medium ist Gott daseiend und hat daher keine andere Existenz als eine innerweltliche. — Auf dem Standpunkte des Historismus dagegen muß nothwendig in Gott, ganz unabhängig von seinem Verhalten zur Welt, ein reines und völlig ursprüngliches Verhalten zu sich selbst gedacht werden, unter dessen Voraussetzung seine Beziehung zur Welt erst möglich, der Begriff Gottes als Weltgrundes erst vollziehbar wird.

„Gott ist nämlich seinem Wesen nach absoluter, sein Sein setzender Akt, und so die frei erzeugende Kraft seiner selbst; kraft dieses seines Wesens ist er dann aber auch zweitens seine ewige Selbstthat, mithin absolut durch sich seiend; und eben so ist er drittens die ewige Beziehung seiner als Akts auf sich selbst als That und hierin seine absolute Selbstaffirmation, vermöge welcher er nicht blos durch sich sondern zugleich für sich ist. Demnach ist Gott seinem reinen Begriffe nach: absolutes, frei durch und für sich seiendes Wesen, demnach als ewiges Subjekt zu denken."

Es vollbringt sich hiermit der Gottesbegriff im Denken vollständig, ohne daß darin irgend eine Beziehung zur Welt vorkommt, es kann daher diese Beziehung nicht als ein nothwendiges Moment in Gott gedacht, sondern nur als der thatsächliche Effekt Gottes, d. h. als eine auf den Akt freier Selbstbestimmung zurückgehende Gottesthat gefaßt werden. „Gott ist, kraft seines ihm wesentlichen absoluten Verhaltens zu sich selbst, als ewiges, außer- und vorweltliches Subjekt wirklich, bestimmt sich aus dieser Wirklichkeit heraus zur freien Ursache eines Nichtabsoluten, setzt eben hierin die Welt außer sich und bezieht sich frei auf dieselbe."

Alle naturistische Philosophie hat an der Idee des innerweltlichen Gottes ihre höchste Wahrheit, alle historistische dagegen hat diese Wahrheit an der Idee des außerweltlichen Gottes. Wir können uns nicht versagen, diesen tiefgreifenden Gegensatz mit des Verfassers eigenen Worten näher zu bezeichnen, weil in ihm der spezifische Unterschied der Philosophie der Gegenwart gegen die frühere, in Hegel zum Abschluß gelangte, aber auch abgelaufene spekulative Entwickelung gegeben ist.

„Der innerweltliche Gott ist reines Objekt; erst mittelst eines unendlichen Verendlichungsprozesses und der daran hervorbrechenden Negation der Endlichkeit gelangt er zur Selbstaffirmation und wird für sich oder Subjekt. Er wird dies aber auch nur, ohne es jemals zu sein; denn der Verendlichungsprozeß ist ein unendlicher, er ist daher für die Negation unüberwindlich und vermag durch sie nicht aufgehoben zu werden. Das Verneinen der Endlichkeit oder das göttliche Subjektwerden kann daher nur ein unendlicher Prozeß sein, und Gott mithin in der Welt selbst nur in's Unendliche für sich werden, ohne sich darin jemals in seiner Absolutheit zu erreichen; daher denn auch die Welt, nächst ihrer unendlichen objektiven Fülle, ein subjektives Wesen enthalten muß, an welchem die göttliche Selbstaffirmation ihre Darstellung hat. Der Mensch ist dieses subjektive Weltwesen. Aber der Mensch negirt nur die Endlichkeit, ohne sie aufheben zu können. Er ist insofern selbst endliches Subjekt oder Individuum und als solches der blos transitorische Ausdruck jener Selbstaffirmation; nur als Geschlecht, und zwar in der unendlichen Reihenfolge der Generationen, stellt er das Werden der göttlichen Subjektivität dar, ein Werden mithin, worin Gott zwar stets als das unendliche Ziel seiner selbst manifest ist, aber niemals als erreichtes Ziel, d. h. als absolutes Subjekt zur Wirklichkeit gelangt."

„Der außerweltliche Gott ist dagegen in seinem primitiven Begriffsmoment absoluter Akt, sich absolut auf sich selbst beziehend. Gottes Selbstposition enthält darum auch gleicherweise sein ewiges Sein und seine ewige Selbstbejahung. Gott ist nicht an sich absolutes Objekt, sondern nur durch und für sich ist er dies, und eben deswegen von Ewigkeit absolutes Subjekt, während der innerweltliche Gott, weil er an sich absolutes Objekt ist, einen unendlichen Vermittelungs- oder Objektivirungsprozeß eingehen muß, in welchem er gleichwohl niemals absolutes Subjekt wird und daher ins Unendliche absolutes Objekt bleibt. — Der außerweltliche Gott wird auch in seiner absoluten Subjektheit als wesentlich persönlicher, der innerweltliche dagegen in seiner absoluten Objektheit als wesentlich unpersönlicher ausgesprochen."

Sonach erweisen sich, nach des Verfassers Ansicht Naturismus und Historismus als „diametral entgegensetzte, jede Vermittelung ausschließende (?) Weltanschauungsweisen." Nach dieser Voraussetzung müssen alle Darstellungen der Philosophie, in denen die Idee prinzipiell durch den Begriff des absoluten Seins, und eben deswegen Gott als innerweltlich bestimmt wird, die Geschichte auf Natur, die Freiheit auf Nothwendigkeit reduciren, und sind mithin Gestalten der naturistischen Weltanschauung, dürfen daher Naturphilosophie im prägnanten Sinne des Wortes genannt werden. Und eben so muß andererseits jede spekulative Gedankenentwickelung, welche die Idee primitiv durch den Begriff des absoluten Aktes, folglich Gott als außerweltlich bestimmt, alle Natur auf Geschichte, alle Nothwendigkeit auf Freiheit zurückführen. Jede solche Darstellung ist daher ein Ausdruck der historistischen Weltanschauung und somit wesentlich Geschichtsphilosophie (S. 136).

Nachdem nun Braniß so den Begriff der Geschichtsphilosophie näher bestimmt und die allseitige Entwickelung der Idee derselben als das spekulative Problem unserer Zeit bezeichnet hat, stellt er sich die Aufgabe, die Erhebung des wissenschaftlichen Zeitgeistes auf den geschichtsphilosophischen Standpunkt oder den Uebergang desselben von naturistischer zu historistischer Weltanschauung als Thatsache nachzuweisen, und löst sie in der siebenten Vorlesung (S. 139—180), wo jener Uebergang, „die Geschichtsphilosophie," sich ergiebt als „Resultat der Entwickelung der modernen Spekulation." Wie nun die Darstellung des Verfassers bisher eine ideelle, d. h. die Idee erschließende gewesen ist und somit die Grundzüge einer Metaphysik oder Idealphilosophie gegeben hat: so bewegt sie sich nun in dieser wie in der nächsten Vorlesung auf historischem, realem Gebiet, d. h. sie weist die Realität der Idee in der bereits vollendeten Geschichte der Philosophie empirisch nach. Wir erhalten somit in diesen beiden Vorlesungen eine sich bereits selbst ausführende Geschichtsphilosophie, deren Grundzüge wir, an der Hand des Verfassers, nun darstellen wollen.

Die griechische Philosophie bestimmte das Absolute als rein Objektives, als ewige und nothwendige Natur; sie kannte keinen andern Gott als das der Welt prinzipiell einwohnende, in absoluter Bestimmtheit Ansichseiende. Die scholastische Philosophie dagegen faßte das Absolute als reines Subjekt, als ewig sich selbst erzeugenden, frei für sich seienden und in freier Selbstbestimmung die Welt schaffenden Gott. Es finden sich also die beiden entgegengesetzten Standpunkte der Philosophie im Leben der Spekulation bereits entwickelt vor; doch diese Entwickelung war eine einseitige und unvollständige. Das schwierigste Problem war nicht gelöst, nämlich die Forderung, den im konkreten Bewußtsein sich findenden Widerstreit zwischen natürlicher und geschichtlicher Wirklichkeit zu schlichten. Dieser Forderung gemäß muß eine sich vollständig durchführende naturistische Philosophie das geschichtliche Weltleben aus der Natur begreifen und als eine besondere Naturgestalt aufzeigen; umgekehrt muß der sich völlig entwickelnde spekulative Historismus das Wesen der Natur aus der Geschichtsidee verstehen und als ein Moment der Geschichte selbst erfassen. Weder aber vermochte die griechische Philosophie die Geschichte aus der Natur, noch die scholastische die Natur

aus der Geschichte zu erkennen. Die immanente Aufgabe aller seit der Reformation zur Entwickelung gelangten Spekulation war daher: Die Einseitigkeit der beiden früheren Gestaltungsperioden der Philosophie in einer höheren, Natur und Geschichte gleichsehr umfassenden Erkenntniß zu überwinden.

Zunächst entwickelte sich einerseits ein durch sinnliches Wahrnehmen und verständiges Erklären vermitteltes, erfahrungsmäßiges Wissen der Wirklichkeit, ein Empirismus, welcher sich ausbildete im 17. Jahrhunderte, eine Weltmacht wurde im 18. Jahrhundert, aber zuletzt in einen gottverlassenen Materialismus überging, welchem der Geist zur bloßen Eigenschaft des Körpers herabsank. Mit dieser sinnlichen Empirie gleichzeitig trat andererseits die rein rationale Spekulation ins Leben, dem Baco von Verulam trat Captesius gegenüber. Zwar strebten beide Richtungen, die empirische und die spekulative, von dem Naturgedanken aus gleicherweise die Gründung eines vom christlich-theologischen Bewußtsein unabhängigen Reiches der Wissenschaften an. Die Empirie konnte den Inhalt jenes Bewußtseins dem Glauben anheimstellen, nicht so die Spekulation, denn indem sie das Uebersinnliche in ihren Gedankenkreis hineinzog, mußte sie selbst vom reinen Denken aus zu einem theologischen Wissen gelangen, und je reifer und gediegener sie in sich wurde, desto weniger vermochte sie sich gleichgültig gegen die positive Religion zu verhalten. Bald nahm sie aber gegen dieselbe eine theils kritische, theils skeptische Stellung an. Das Wissen gerieth mit dem Leben, das Leben selbst in herben innern Widerstreit. Die spekulative Philosophie gab jedoch die Gottesidee nicht auf; es erwuchs für sie die Aufgabe, den Bruch des Lebens mit seiner Religion zu heilen. Diese Aufgabe aber vermochte sie nur dann zu lösen, wenn sie im Fortgange ihrer wissenschaftlichen Entwickelung selbst zu einem Standpunkte hingeleitet wurde „welcher jeden Widerstreit zwischen dem spekulativen und dem religiösen Gottesbewußtsein aufhob, das Christenthum als den realen Ausdruck der im vernünftigen Denken sich aussprechenden Gottesidee zur Anerkenntniß brachte." (S. 152.) Die Erreichung eines solchen Standpunktes war das immanente, wiewohl unbewußt angestrebte Ziel der ganzen philosophischen Arbeit der neueren Zeit. Der Gegensatz der früheren einseitigen Gestaltungsperioden der Philosophie, der griechischen und scholastischen, sollte in einer höheren und allseitigen Gedankenformation überwunden und versöhnt werden. Und diese Bewegung hat sich wirklich vollzogen.

In der vorkantischen Zeit sind Cartesius, Spinoza und Leibnitz die wesentlichen Repräsentanten. Ihrer aller Standpunkt war naturistisch, denn sie bestimmten alle drei die absolute Idee ihrem primitiven Charakter nach als Substanz.

Cartesius affirmirte zwei völlig disparate Weltbegriffe als wahr, ohne sie in inneren Zusammenhang zu bringen. Nach dem einen ging ihm die Welt in der ganzen Fülle ihres gestalteten Inhaltes auf einen absoluten Schöpfungsakt Gottes als das Werk seiner Allmacht zurück; nach dem andern war die Mannigfaltigkeit der existirenden Weltwesen ein Resultat des selbstständigen Gestaltungsprozesses der Weltsubstanz selbst, welche, der ihr immanenten Wesensbestimmtheit als einem absoluten Gesetze folgend, sich nothwendig zu dem geord-

neten Reichthum der Wirklichkeit entfalten mußte. Cartesius entschied sich für die letztere Betrachtungsweise als die leichter begreifliche. Hiermit war von ihm in Wahrheit der Standpunkt des immanenten Weltprinzips angenommen, wenn er auch in einem unendlichen Hintergrunde den außerweltlich schaffenden Gott des christlichen Bewußtseins als eine heilige, unantastbare Wahrheit stehen ließ. Von dieser Halbheit befreite Spinoza den naturistischen Standpunkt. Des Cartesius eigener Grundgedanke forderte, keine substanzielle Scheidung Gottes von der Welt zuzulassen.

Spinoza setzte nun, dieser Forderung gemäß, Gott als absolut unendliche Substanz, die Welt aber als unendliche Reihe endlicher Determinationen, in denen sich das absolute Wesen der Substanz entfaltet darlegt. Denken und Ausdehnung faßte Spinoza als ewige Naturformen Gottes, deren jede seinen unendlichen Wesensgehalt ganz in sich ausdrückt; daher denn auch die Determinationenreihe, darin Gott explicirt wird, sich gleicherweise räumlich und intellektuell darstellen müsse. Gott war hiermit nicht nur als immanenter Grund der Welt, sondern sogar als deren alleiniger Inhalt, als das substanzielle Sein, überhaupt im Charakter reiner Objektheit gesetzt. Mit dem Christenthum war so vollständig gebrochen.

Leibnitz war von dem Interesse bewegt, den Zusammenhang der Philosophie des Cartesius mit den christlichen Vorstellungen festzuhalten. Er setzte Gott zwar ebenfalls als absolute Substanz, sprach aber die Geistigkeit oder die Denkkraft im umfassendsten Sinne des Wortes als das alleinige Wesen der Substanz überhaupt aus. Leibnitz setzte Gott als ewiges, sich in seiner Unendlichkeit selbst vorstellendes Denken, und unterschied an diesem Denken die absolute Kraft als göttliche Macht, die intellektuelle Natur der Kraft als göttlichen Verstand, und die absolute Tendenz der Kraft sich in Thätigkeit zu setzen als göttlichen Willen. Gottes Macht war ihm an sich eine schlechthin schrankenlose, Allmacht, jedoch eingeschränkt durch den Verstand auf das logisch Mögliche; und wiewohl das Gebiet des in Gottes Verstande Möglichen ein absolut unendliches sei, so setze der göttliche Wille demselben doch Maß und Schranke. Die beste Welt allein entsprach dem göttlichen Willen, daher trat von allen möglichen Welten nur die eine beste aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit; die dieses Eintreten vermittelnde göttliche Willensaffirmation aber war die Weltschöpfung. Das Universum umfaßt die Natur, das Gebiet zweckvoll und harmonisch, aber blind wirkender intellektueller Kräfte, und ein Reich der Geister, deren selbstbewußtes Denken die ewigen Gesetze der Wahrheit faßt, und deren Wille sich frei nach der Idee des Vollkommenen und Guten zu bestimmen vermag. Die Naturwesen und Geister aber sind nicht wesentlich, nur graduell verschieden. Das Universum existirt als ein System von Monaden, d. h. geistiger Atome oder einfacher, sich innerlich spezifizirender intellektueller Kräfte; das Wesen aller Monaden bildet die Denkkraft. Die Welt ist also ihrem Inhalte nach unendliche, logisch und ethisch naturirte Denkkraft. Gott ist die Monas der Monaden, also gleichen Wesens; daher nur eine formelle Verschiedenheit zwischen Gott und Welt. Wenn Leibnitz in der Welt die absolute Denkkraft, eben jene Monas, sich von Stufe zu Stufe immer völliger und adäquater spezifiziren läßt, bis

zuletzt im Universum gar nichts Anderes manifest wird als Gott selbst, so ist ja wohl hierin deutlich genug die Immanenz Gottes in der Welt ausgedrückt.

Welch wesentlicher Unterschied bestand nun noch zwischen Spinoza und Leibnitz? Spinoza bestimmte Gott als absolute, kraft ihrer ewigen Natur in unendlicher Wirksamkeit seiende Substanz; die Leibnitzische Gottesidee geht zuletzt auf den Gedanken einer sich schlechthin und nothwendig vollbringenden intellektuellen Macht zurück, denn da die beste Welt die einzig denkbare im göttlichen Verstande ist, weil ferner der göttliche Wille sie nicht wählt, sondern schlechthin als den Ausdruck seiner ethischen Natur affirmirt, so ist sie mehr als möglich, sie ist nothwendig. Beide daher, Spinoza und Leibnitz, bestimmen das Wesen des Absoluten als Substanz, jener mit den Attributen der Ausdehnung und des Denkens, dieser sie selbst lediglich als Denken oder Intelligenz fassend. Hiermit ging Leibnitz allerdings über Spinoza hinaus, daß er die Substanz dem starren Ansichsein entriß, indem er sie identisch mit Intelligenz setzte, und hat sich so der Idee des absoluten Subjektes entgegenbewegt, doch noch nicht die Intelligenz unmittelbar in der Subjektsidee ergriffen, da die Subjektivität nur ein Prädikat der Substanz sein sollte. Ferner hat Leibnitz das hohe Verdienst, die Geschichte als eine wesentliche Seite der Welt, ja als die höhere Gestalt derselben in die Idee des Universums aufgenommen zu haben; denn während Spinoza's Universum nicht über den Naturprozeß hinauskam, breitete sich bei Leibnitz über der bewußtlosen Weltregion das Reich selbstbewußter Intelligenz aus, und in diesem vollbrachte sich der Weltlauf nicht in einem Spiele blind wirkender Kräfte, sondern im bewußtvollen Verwirklichen göttlicher Zwecke, also nicht als Natur sondern als Geschichte (S. 178). „In Immanuel Kant that die moderne Philosophie den großen Schritt von der Substanz zum Subjekt als prinzipiellen Gedanken. Kant erwies sich als der wahre Fortsetzer Leibnitzens, denn erst durch ihn empfing die Vorstellung des freien Geisterreichs den Charakter und die Kraft einer spekulativen Idee. In Kant erreichte die neuere Philosophie den historistischen Standpunkt insoweit, als nunmehr das Subjekt an die Stelle der Substanz trat, also der historistische Grundgedanke statt des bisherigen naturistischen der Ausgangspunkt für die spekulative Fortentwickelung wurde.

Der Uebergang der modernen Spekulation von naturistischer zu historistischer Weltanschauung hat schon in Kant sich vollbracht. Hierin liegt die Gewißheit, daß der in Kant begonnene und noch gegenwärtig fortdauernde spekulative Entwickelungsprozeß sein wesentliches Resultat nur in der völligen Ausbildung der Geschichtsphilosophie haben könne."

„Die Geschichtsphilosophie in ihrer bereits gewonnenen Wirklichkeit" aufzuzeigen, ist die Aufgabe der achten Vorlesung (S. 181—228). Der Verfasser führt uns zuerst die wesentlichen Momente der in Kant begonnenen philosophischen Entwickelung wiederum vor, jedoch so, daß man darin das Werden der Geschichtsphilosophie erblicken kann. Darin, daß von Kant das Subjekt als prinzipieller Mittelpunkt der Philosophie gesetzt wurde,

ward von ihm unmittelbar der geschichtsphilosophische Standpunkt eingenommen, der geschichtsphilosophische Gedanke jedoch damit bei weitem noch nicht ausgeboren.

Um unserer Darstellung nicht eine zu große Ausdehnung zu geben, müssen wir den Leser, um den wesentlichen Gedankengang Kant's und Fichte's, wie ihn der Verfasser reproducirt, kennen zu lernen, auf die Vorlesung selbst verweisen; wir begnügen uns, das Verhältniß dieser Philosophen zu einander und zu den früheren, wie es Braniß aufgefaßt, kurz wiederzugeben (S. 194). Im weltgeschichtlichen Leben löst sich, nach Kant, der Gegensatz des Ideellen und Realen, des Freien und Natürlichen in stets wachsendem Maße in Harmonie auf, und das endliche Subjekt lebt sich in die Idee des absoluten Subjektes, in das Gottesideal hinein. Daher muß in der Kantischen Philosophie die erste, wiewohl noch völlig unselbstständige Wirklichkeit der Geschichtsphilosophie ausgesprochen werden. Unselbstständig ist sie, weil sie einen prinzipiellen Dualismus zur Voraussetzung hat.

Von dieser Seite betrachtet, verhält sich Kant für die in ihm beginnende neue spekulative Entwickelung ganz so wie Cartesius für die bereits vollbrachte. Beide Philosophen setzen Natur und Geist als zwei wesentlich verschiedene Mächte einander gegenüber und vermögen dann deren Wechselbestimmung, die sie thatsächlich anerkennen müssen, begrifflich nicht zu rechtfertigen. Beide setzen auch in der Gottesidee das Einheitsprinzip, darin jene Zweiheit verschwindet, aber bei Beiden greift diese Idee in den wissenschaftlichen Prozeß gar nicht ein. Wie daher Cartesius die Frage nach dem Ineinanderwirken von Geist und Körper veranlaßte, so erzeugte Kant das Problem, das Uebergehen des Realen in Idealität und des Ideellen in Realität begreiflich zu machen. In der Lösung dieses Problems befreite sich der neue philosophische Standpunkt von der Beschränktheit der kantischen Fassung.

„Fichte's spekulative Energie führte diese Befreiung herbei. Spinoza hatte die absolute Substanz, den Gott des Cartesius, aus dem Jenseits in den Weltprozeß als dessen immanenten Träger versetzt; Fichte erfaßte das absolute Subjekt, Kant's Gottesideal, als das immanente Prinzip des Bewußtseins und eben damit des Universums. Wie bei Spinoza die Unterschiede des Körperlichen und Geistigen in der Einheit der Substanz verschwanden und nur in deren Explikation hervortraten: so erlosch bei Fichte aller Gegensatz des Idealen und Realen, des Subjektiven und Objektiven in der Identität des absoluten Subjekts und entwickelt sich nur in dessen Selbstbewegung. Zwischen Beiden aber besteht die große Differenz, daß die absolute Idee dem Einen Substanz, dem Andern Subjekt ist, womit denn alle Wirklichkeit dem Einen auf ein Urseiendes, dem Andern auf einen Urakt zurückgeht, und das Universum sich Jenem zum unendlichen Naturprozeß, Diesem zum unendlichen Geschichtsprozeß bestimmt. Spinoza und Fichte drücken so den reinen Gegensatz des Naturismus und Historismus aus, und ihre große, folgenreiche Bedeutung in der Entwickelung der modernen Philosophie besteht eben darin, daß durch sie die beiden allein möglichen Standpunkte in ihrer absoluten Entgegengesetztheit zu konsequent systematischer Gestaltung gelangten" (S. 195). „Wie Spinoza alle subjektive Geistigkeit nur als einen bestandlosen

Durchgangspunkt für den Gestaltungsprozeß des objektiven Vernunftwissens betrachtete und sich hierin unmittelbar die Geschichtsidee unzugänglich machte: so faßte Fichte alle natürliche Existenz als bloßes, an sich nichtiges Vehikel für die Entfaltung der freien Subjektivität und verschloß sich hiermit die Naturidee. Auch die Einseitigkeit also, das Universum in einer seiner beiden gleich wesentlichen Gestalten zum Nichtigen herabzusetzen, hatten beide Philosophen mit einander gemein; sie wiesen aber gleicherweise über sich hinaus und forderten unmittelbar die Erweiterung ihrer Systeme.

Wie nun in Bezug auf den Spinozismus Leibnitz dieser Forderung genügt hatte: so fand Fichte's Lehre durch Schelling ihre entsprechende Erweiterung. Hatte Leibnitz durch Subjektivirung der absoluten Substanz den Spinoza'schen Naturismus der Geschichtsidee erschlossen: so gewann Schelling's Naturphilosophie durch Objektivirung des absoluten Subjekts dem Fichte'schen Historismus die Naturidee (S. 200).

Der Darstellung der Schelling'schen Spekulation hat Braniß einen vorzüglichen Fleiß gewidmet; sie ist so gedrungen und schön, daß wir unser Unvermögen bekennen, nur durch Zusammenstellung einiger Sätze derselben von ihr ein deutliches Bild zu geben. Schelling hat so viele Entwickelungsstufen in seinem spekulativen Denken selbst durchgemacht und in seinen vielen Schriften so wenig Ein System niedergelegt, daß nur ein so scharfsinniger Denker wie Braniß, welcher zugleich sich mit Schelling so geistesverwandt fühlt und seine eigene historistische Weltanschauung so eng an das höchste Resultat der Schelling'schen Spekulation anknüpft, diese in ihren Grundzügen so bündig und klar darzulegen vermag. Dies nöthiget uns zu größerer Ausführlichkeit in unserer Mittheilung. Braniß sagt S. 200 ff.:

„Schelling erkannte: Nur in der Selbsterfassung wird das reine Subjekt seiner bewußt und eben hiermit im eigentlichen Sinne des Worts zum Ich; aber seine Selbsterfassung, in welcher es sich schon als Gegenstand gegeben ist, hat seine Selbstposition, darin es sich als Gegenstand überall erst hervorbringt, zur Voraussetzung. In dem reinen Momente der Selbstposition ist daher das absolute Subjekt noch gar nicht Ich, sondern unendliche, in bewußtloser Objektivität das Sein producirende Thätigkeit. Als solche schöpferische, Sein setzende und darin gegenständlich werdende Thätigkeit aber ist es Natur. Nicht also setzt sich, wie Fichte es angesehen, das reine Ich, indem es sich producirt, die Natur als seine Negation entgegen, sondern ist in seiner Selbstposition vielmehr die Natur selbst; Natur und Ich sind so zunächst ein und dasselbe, das reine Subjekt — eben so wesentlich reines Objekt. Erst im Fortgange des Subjektes von der Produktion zur Reflexion, in welcher es sein gegenständliches Sein für sich gewinnt und seiner bewußt wird, treten in ihm die Momente des Subjektiven und Objektiven auseinander; dem wissenden Ich ist die Natur, die in Wahrheit sein eigenes bewußtloses Sein ist, ein Anderes als es selbst. Hier erst bricht der Gegensatz des Realen und Idealen hervor, der, weil er im Prinzipe, dem absoluten Subjekt, gar nicht vorhanden ist, auch als Gegensatz nicht fortbestehen kann, sondern sich nothwendig in einer höhern Einheit versöhnen muß. Bleibt daher auch Fichte'n das große Verdienst, im absoluten Subjekt

das wahre Prinzip der Philosophie aufgezeigt zu haben, so erweist sich doch seine Durchführung desselben zum System darin als einseitig und beschränkt, daß er, die große Seite der realen Produktion des Ich überspringend, es nur in seiner Reflexion oder ideellen Reproduktion entwickelt. Eine allseitige Erfassung des Prinzipes dagegen muß dasselbe gleicherweise als Natur und als Bewußtsein expliciren, und so kann das vollständig ausgeführte spekulative System nur in den beiden einander ergänzenden Seiten einer Naturphilosophie und einer Wissenschaft des Bewußtseins seinen erschöpfenden Ausdruck haben. Hiermit war die große Idee Schelling's bezeichnet, die ihn unmittelbar zum Schöpfer einer neuen spekulativen Naturerfassung machte. — Von der Naturphilosophie aber, stets die allseitige Darstellung seiner Idee im Auge behaltend, ging er rastlos zur Wissenschaft des Bewußtseins fort, in deren Ausführung seine spekulative Arbeit sich zunächst zu einem Ganzen abschloß. Folgendes Resultat war darin erreicht:

Die rein produktive Naturthätigkeit hat die Reflexion zu ihrem Ziele, dem sie sich in der Reihe ihrer Produkte zubewegt; ihr Fortgang von Gestalt zu höherer Gestalt ist daher zugleich ihr Rückgang in sich selbst, und der nämliche Prozeß, in welchem sie sich ein substanzielles Dasein giebt, enthält auch ihr Fürsichwerden. Das organische Leben ist es namentlich, welches in der Stufenreihe seiner Bildungen dieses Fürsichwerden als ein immer völliger sich vollbringendes aufzeigt, bis dann im höchsten Organismus, dem menschlichen, die Natur sich vollständig erreicht und eben damit ihre Rückkehr in sich selbst vollendet. Die Vollendung der objektiven Selbstproduktion ist jedoch an sich selbst zugleich der Beginn der subjektiven Selbsterfassung; daher denn auch im Menschen, eben weil er das höchste Naturprodukt ist, der Uebergang des unbewußten Subjektes in's Bewußtsein, in die eigentliche Ichheit, sich ganz unmittelbar vollzieht.

Aber auch das Bewußtsein durchläuft nothwendig eine Entwickelung. Es hat nämlich die wesentliche Tendenz, die Ichheit des absoluten Subjekts auszudrücken; an einer einzelnen Naturgestalt hervorbrechend, tritt es jedoch unmittelbar nur als individuelles Ich auf, welches die Natur, der es sich gegenüber findet, in sich reflektiren, und so erst den ganzen Reichthum seiner bewußtlosen Existenz für sich gewinnen muß; eine Aufgabe, die es nur in einem Entwickelungsprozeß, darin es sich immermehr universalisirt, zu lösen vermag. Alle jene im Menschen successiv zur Erscheinung gelangenden geistigen Funktionen, welche die gewöhnliche Psychologie als Aeußerung verschiedener Seelenvermögen bezeichnet, sind die Darstellung dieses Prozesses. In ihm gewinnt das Einzeln-Ich den Charakter der Intelligenz, welche Natur und Begriff oder Reales und Ideales einander zwar im Denken entgegensetzt, eben so aber auch im vernünftigen Erkennen fortwährend gleichsetzt. Auch als wissende Intelligenz ist jedoch das Individuum dem absoluten Subjekt nach ungleich, denn es bleibt im Erkennen immer noch von der Natur bestimmt, während im absoluten Subjekt alle Bestimmtheit auf Selbstbestimmung zurückgeht.

Diese Ungleichheit aber verschwindet im Fortgange des einzelnen Ich vom Wissen zum vernünftigen Wollen und dann weiter zum frei nach der Idee des absoluten Ich sich bestimmenden, d. h. sittlichen Handeln. Hier setzt das Subjekt an die Stelle seines Verhältnisses zur objektiven Natur sein Verhalten zu sich selbst; das Individuum tritt in freie Beziehung zum Individuum, die Gesellschaft entfaltet sich und übernimmt die unendliche Arbeit, eine Wirklichkeit hervorzubringen, welche die Selbstaffirmation des absoluten Subjekts in sich ausdrückt. Vertheilt sich nun zwar diese Arbeit an die Individuen, und wird sie hiermit auch zur Vielheit besonderer Aufgaben, dem Wesen nach ist sie eine einige und hat ihren einigen Träger am menschlichen Geschlecht, welches in seiner ideellen Totalität das eine universelle Subjekt selbst ist, das, die Schranken der Endlichkeit überwindend, seine selbstbewußte Existenz zum Ausdruck seiner wesentlichen Absolutheit macht.

Die Weltgeschichte ist die Darstellung dieses Prozesses. Sie hat, sofern sie sich durch die freie Selbstbestimmung der Individuen fortleitet, in ihren Erscheinungen den Charakter der Willkür; ihre immanente Aufgabe aber, welche eine nothwendige ist, unterwirft sich alles Willkürliche und Zufällige und macht es dem absoluten Zwecke dienstbar. Geht daher auch alle geschichtliche That von selbstbewußt handelnden Individuen aus, so ist sie doch zugleich das Werk eines die Handelnden, ohne in ihr Bewußtsein einzutreten, mitbestimmenden und lenkenden Geistes. Weit gefehlt also, daß Geschichte und Natur, wie Fichte behauptet, sich negativ zu einander verhalten, nimmt vielmehr die Geschichte selbst die Natur in sich auf, indem sie ihre Fortbewegung nur im tiefsten, harmonischen Zusammenwirken bewußtvoller Freiheit mit einer unbewußt schöpferischen Naturthätigkeit vollbringt. In den Individuen, die sie vorzugsweise zu ihren Organen ausrüstet, sprechen wir diese innige Wechselbestimmung bewußtloser Produktion und freier Reflexion als Genie an; und in denjenigen geschichtlichen Produkten, welche, in strenger Objektivität von ihren Erzeugern sich ablösend, als Kunstwerke auftreten, leuchtet uns die nämliche Wechseldurchdringung von Nothwendigkeit und Freiheit, von Natur und Bewußtsein als Schönheit entgegen.

Je vollkommener die sittlichen Weltzustände werden, desto mehr nimmt in ihnen das frei beabsichtigte Wirkliche die Gestalt eines unmittelbaren und reflexionslosen Natürlichen an; daher denn auch im unendlichen Ziele der Geschichte alle Zweiheit und Unterschiedenheit des Nothwendigen und Freien, des Schaffens und Wissens als erloschen und in die absolute Identität Beider aufgehoben gesetzt werden muß. Diese Identität denken wir, indem wir Gott denken, und da eben sie, weil sie der immanente Zweck des geschichtlichen Prozesses ist, sich hiermit auch als das leitende und gestaltende Prinzip desselben erweist, so ist es Gott, welcher, ins Unendliche das weltgeschichtliche Leben durchschreitend, sich darin ein von Stufe zu Stufe immer adäquateres Dasein giebt.

Damit hatte Schelling seine Aufgabe gelöst und zugleich von der Geschichtsidee einen viel tieferen Begriff als alle früheren Spekulationen erreicht."

Wie nun früher Braniß die Geistesverwandtschaft zwischen Kant und Cartesius, zwischen Fichte und Spinoza nachgewiesen, so lasse sich eine solche zwischen Schelling und Leibnitz nicht verkennen. Schelling selbst stand nicht an, das Zusammenstimmen frei bewußter Reflexion und bewußtlos nothwendiger Produktion mit dem Leibnitzischen Ausdrucke als vorherbestimmte Harmonie zu bezeichnen. — Wie nun Schelling jene Idee einer absoluten Identität des Freien und Nothwendigen als unendliches Ziel der Geschichte ausgesprochen hatte, so mußte er konsequenterweise diese Idee auch als unendliche Voraussetzung der Natur fassen, und so gelangte er zu einem Prinzip, das sich eben nur als das Absolute oder als reine Identität des Denkens und Seins von ihm ausdrücken ließ. Eine neue Spekulation entstand ihm hiermit, die Identitätsphilosophie. — Schelling hatte nunmehr die Aufgabe, in der Entwickelung der Idee des Absoluten die bewußte Freiheit und die unbewußte Nothwendigkeit auf allen Punkten mit gleicher Macht hervortreten zu lassen; er hielt aber in seiner Identitätsphilosophie nur die Seite der Nothwendigkeit fest. „In dieser Philosophie macht die Spekulation den letzten, mißlingenden Versuch, den ihr aufgegangenen freien Gott naturistisch als der Welt wesentlich immanent, d. h. als in ihr seine nothwendige Wirklichkeit habend, zu fassen;" und es erzeugte sich darin die Einsicht, daß die Errungenschaft der ganzen in Kant begonnenen spekulativen Entwickelungsarbeit, nämlich das große Prinzip der Idee Gottes als des absolut Freien, welches sich selbst das absolut Nothwendige ist, unrettbar verloren gehe, wenn man es unternehme Gott im Weltprozesse sich verwirklichen zu lassen. Bei dieser Darstellung der Identitätsphilosophie ist indeß Schelling nicht stehen geblieben. Vielmehr hat dieser rastlose Denker durch Darstellung der Freiheit als wesentlichen Momentes im Absoluten die Identitätsidee von dem Charakter eines nothwendigen Naturprozesses befreit und ist von dem Naturboden in das Gebiet der Geschichte hinübergegangen. In der Erfassung der christlichen Offenbarung endlich begann die moderne Philosophie, „allen Naturismus für immer abstreifend, das historistische Prinzip als allein berechtigtes, ja als das siegreiche Resultat des ganzen bisherigen Entwickelungsprozesses der Spekulation aufzuzeigen und zu entwickeln."

Viele sind Schelling auf allen Stadien seiner Geistesarbeit gefolgt, unter ihnen auch Hegel; aber Hegel ist bei der ersten Darstellung der Identitätsphilosophie als bei einem letzten und höchsten Resultat stehen geblieben. In der Hegelschen Philosophie ist keine Stufe der Fortbewegung anzuerkennen, vielmehr die umgekehrte Tendenz, die bereits von Schelling auf produktivem Wege erreichte Fassung der spekulativen Idee eben nur dem verständigen Denken zu assimiliren. Wir lassen nun eine Beurtheilung dieser Philosophie folgen. (S. 216 ff.)

„Hegeln ward die Idee selbst zum Gedanken der Idee. Das Absolute, welches Hegel in völligem Einklange mit Schelling als Einheit des Denkens und Seins festhält, ging in dem Begriff des sich nothwendig differenzirenden und durch Vermittelung der Differenz seine Identität gewinnenden Denkens völlig auf. Auch so war zwar noch die Identität der wahre Wesensausdruck des Absoluten, aber nicht mehr der schlechthin primitive oder unmittelbare; un-

mittelbar war nur das absolute Denken, der Widerspruch, und nur erst in dem Prozeß seiner Selbstvermittelung zeigte es sich als das wesentlich Identische auf. Dieser Vermittelungsprozeß selbst, sich durchführend in einer Reihe von Denkbestimmungen, die in der That lauter Kategorien des endlichen Denkens waren, stellte sich nun als die nothwendige Form des Absoluten heraus, eine Form, welche die Identitätsphilosophie in eine Contradictionsphilosophie umwandelte. Damit war aber das Schellingsche Prinzip wesentlich alterirt. Schelling hatte sich gehütet, in die Idee des Absoluten irgend eine ursprüngliche qualitative Bestimmtheit aufzunehmen. Bei Hegel war sie dagegen durch den ihr immanenten Widerspruch schon von Haus aus qualifizirt und in einen Kreis logischer Determinationen gebannt, der als ihre ewige Natur von ihr nicht mehr durchbrochen werden konnte. Die Erfassung des Absoluten unter der Idee der Freiheit war von vornherein unmöglich gemacht. — Die Hegelsche Philosophie vermochte in der Consequenz ihres Standpunktes für das Wesen des freien Geistes keine andere Begriffsbestimmung aufzustellen als die, daß er sich zu Allem macht oder Alles setzt, was er an sich ist, womit denn unmittelbar gesagt war, daß sein Ansichsein seinem Sichsetzen vorausgeht und es bestimmt. Wie nun der Geist in solchem Ansichsein gar nicht Geist sondern nothwendige Natur ist, so kann auch sein Sichsetzen nicht als freie Selbstproduktion, sondern nur als determinirte Reflexion, als ein bloßes Fürsichwerden des Ansichseienden gefaßt werden, und so zeigt sich, daß, was bei Hegel als Freiheit auftritt, in Wahrheit nichts als in sich reflektirte Nothwendigkeit ist."

„Wenn hiernach die Hegelsche Philosophie nicht als ein integrirendes Moment im fortschreitenden spekulativen Erkenntnißprozeß betrachtet werden kann, sondern nur als ein aus dem lebendigen Strome schöpferischer Vernunftthätigkeit sich abscheidendes relatives Resultat: so ist doch ihre Erscheinung für den Fortgang philosophischer Entwickelung von großer, wenn gleich nur negativer Bedeutung. Denn erst in Hegels System ist es der naturistischen Idee gelungen die Weltgeschichte organisch in ihren Kreis hineinzuziehen und als eine konkrete Gestalt des sich realisirenden Absoluten aufzuzeigen, wozu sich weder die antike Philosophie noch der Spinozismus zu erheben vermocht hat; und schon dies allein muß als ein bleibendes Verdienst Hegels anerkannt werden. Sein viel wichtigeres, für den Fortgang der Philosophie bedeutenderes Verdienst aber besteht darin, es für immer zum Bewußtsein gebracht zu haben, was denn das Wesen des Naturismus sei, und worauf die Möglichkeit seiner systematischen Entwickelung beruhe." (S. 221.)

„Alle naturistische Spekulation trägt nämlich einen nicht zu bewältigenden Widerspruch in sich; denn, da sie sich über ein blos immanentes Weltprinzip nicht zu erheben vermag und daher Gott und Welt zwar begrifflich unterscheiden muß, gleichwohl aber in Gott nur das potentielle Universum, im Universum den aktuellen Gott denkt, so begegnet es ihr unvermeidlich, die Verzeitlichung des Ewigen, die Verendlichung des Unendlichen als aus dem Wesen des Ewigen und Unendlichen selbst folgend zu betrachten und sonach das Absolute als schon ganz ursprünglich und wesentlich mit seinem Gegentheil behaftet zu fassen.

Hegel hatte die Energie, den Widerspruch nicht nur als vorhanden zuzugeben, sondern sogar als ein nothwendiges Element der spekulativen Wahrheit, ja als die Macht der absoluten Idee selbst auszusprechen u. s. f. — Die ganze Hegelsche Philosophie ist in ihrer Durchführung zugleich ihre Selbstwiderlegung, denn der dialektische Prozeß ihrer Entwickelung ist an sich selbst die direkte Manifestation des innern Widerspruchs ihres Prinzips". (S. 225.)

Die Spekulation hat nun die Einsicht erreicht, daß das Absolute gedacht werden müsse als in ewiger Selbstposition frei durch sich seiendes und in reiner, durch keine Negation getrübter Selbstaffirmation besitzendes Subjekt, wenn es nicht als unendlicher Widerspruch in seinem Sein unmittelbar seine Selbstvernichtung haben soll. (S. 227.)

Wir gehen nun zur „näheren Entwickelung der geschichtsphilosophischen Weltanschauung" über, welche den Inhalt der neunten Vorlesung ausmacht (S. 229—294), und deren Grundzüge wir bereits beiläufig in den früheren Vorträgen kennen gelernt haben. Mit der Fassung des Absoluten als absoluten, schlechthin negationslosen Subjektes hat sich eine neue, tiefere Weltverständniß erschlossen, deren allseitige Entfaltung eben das wissenschaftliche Problem des Zeitalters ist. Durch dieses Prinzip hat sich die moderne Spekulation erst die wahre Berechtigung wieder erworben, das Absolute als Gott auszusprechen. Durch die Erhebung zur Einsicht, daß die Subjektheit das reine Wesen des spekulativ erfaßten Absoluten ist, bildet der Gott der Religion — in jeder Religion ist Gott mit dem Subjektscharakter bekleidet — seinem reinen Gedanken nach den absoluten Inhalt des spekulativen Wissens. Dies Resultat hat Kant's sittliches Ideal, Fichte's immanentes Ich, Schelling's absolute Identität und Hegel's absoluter Widerspruch hervorbringen helfen. Fortan vermag die Philosophie aus ihrer sich selbst tragenden Gedankenwelt, durch die Macht der sie bewegenden Vernunftidee den Inhalt der Religion frei zu bestätigen.

Die Frage, wie das Verhältniß Gottes zur Welt zu denken sei, fällt mit der Frage nach seiner Außer- und Innerweltlichkeit gänzlich zusammen. Wir können uns hier nur drei Fälle denken, Gott ist entweder rein außerweltlich oder rein innerweltlich oder beides zugleich. Es sind also drei Standpunkte möglich, welche als eben so viele religiöse Standpunkte wirklich vorhanden sind. Auf dem ersten Standpunkte, welcher Gott lediglich außerweltlich, die Welt als seiner Hände Werk faßt, steht der jüdische Theismus; auf dem zweiten Standpunkte, dem der naturistischen Spekulation, welcher von keiner Weltschöpfung weiß, da ihm die Welt nur Gottes nothwendige Entfaltung ist, welcher über den Definitionenzirkel, die Welt sei Gott explicite und Gott sei die Welt implicite, nicht hinauskommt, stand der griechische Pantheismus. Beide Standpunkte in ihrer Einseitigkeit sind unwahr. Transcendenz und Immanenz schließen einander nicht aus, müssen vielmehr in jeder freien Ursache als zugleich vorhandene Bestimmungen gedacht werden. „Des Menschen freier Wille ist zwar die immanente Ursache des Handelns, darin er sich effektuirt, aber nur inwiefern er zugleich das transcendente Prinzip ist, welches bestimmt, daß und wie gehandelt werden soll. So wenig nun der determinirte Wille den determinirenden,

von dem er abhängt, jemals hinwegzuzehren vermag, so wenig und noch viel weniger kann Gottes frei eingegangene Innerweltlichkeit seine wesentliche Außerweltlichkeit aufheben." (S. 249.) Es sind also Theismus und Pantheismus in Wahrheit „gleich sehr wesentliche Momente eines und desselben religiösen Bewußtseins;" und so hat das Christenthum sich in der That erbaut auf den Grund der in Jesu anerkannten Innerweltlichkeit der Außerweltlichkeit Gottes. Der Johanneische Logos ist der immanente Gott, welcher an dem transcendenten seine Voraussetzung, seine ewige Möglichkeit hat; er ist der schaffend in die Negation eingehende Gott, er versichtbart den jenseitigen, unsichtbaren, schlechthin negationslos in sich bleibenden Gott. — Wie nun also in der höheren Einheit des Christenthums das Judenthum eben so am ethnischen Pantheismus, wie das Heidenthum am jüdischen Theismus seine Ergänzung gefunden: so sind auf dem Boden der christlichen Theologie selbst wieder beide Standpunkte in Gegensatz getreten, haben sich fortdauernd bekämpft, bald der eine bald der andere überwiegend, und sind in neuester Zeit schärfer als jemals ausgebildet worden. Während nämlich einerseits der Rationalismus jederzeit von dem Interesse bewegt war, „im Festhalten der absoluten Jenseitigkeit Gottes dessen innerweltliche Manifestation im Sohne zum lediglich subjektiven Ideal herabzusetzen", bestrebte sich andererseits die von Hegel inspirirte spekulative Theologie in der Entwickelung der Idee des Gottessohnes das Bewußtsein des jenseitigen Vaters verschwinden zu lassen. Durch ihre eigene Wissenschaftlichkeit ward diese Theologie zuletzt dazu gedrängt, sich kritisch gegen sich selbst zu stellen. Vermöge ihrer philosophischen Grundlage, auf ihrem einseitig pantheistischen Standpunkte, welchem die Gottesidee in dem Begriff des immanenten Weltprinzips völlig aufgeht, mußte folgerichtig das Christenthum zur untergeordneten, von der Philosophie bereits überwundenen und daher verlebten Bildungsstufe der Intelligenz herabsinken; Strauß, Feuerbach, Bauer unternahmen es, die nothwendige Auflösung der christlichen Religion in dem spekulativen Gedanken rücksichtslos als eine bereits vollständig vollbrachte aufzuzeigen. So ist denn auf theologischem Boden der alte Widerstreit der vorchristlichen Zeit wieder in's Dasein gerufen, ohne doch das Prinzip zu dessen Versöhnung in sich zu tragen. Dieses Prinzip ist die geschichtsphilosophische Idee. „Leicht könnte die Philosophie, nachdem sie lange — ein zweiter Saulus — die religiöse Gemeinde verstört, zu dem wichtigen und wirkungsreichsten Apostelamt eines Paulus für die nächste Zukunft berufen sein." — „Indem die historistische Spekulation den wahrhaft vernünftigen Gottesbegriff entwickelt und eben damit die Bestimmungen der Transcendenz und Immanenz als coincidirende Momente einer und derselben Einheit aufzeigt, bestätigt sie nicht nur die religiöse Gottesidee überhaupt, sondern näher noch die christlich religiöse Gottesidee, und ist daher jedenfalls die geistige Macht, welche das religiöse Bewußtsein der Gegenwart aus seiner Zerfahrenheit in Judaismus und Ethnicismus der Einheit des christlichen Gedankens wieder zuzuführen vermag."

Wir wollen nun die historistische Weltanschauung von Braniß in ihren wesentlichen Umrissen darlegen:

Die Gottesidee in der Subjektsbestimmung läßt zwar eine spekulative Entwickelung zu, diese aber kann nichts Anderes enthalten, als was in dem reinen Begriff absoluter Ichheit gegeben ist. Die historistische Philosophie explicirt sich daher das Wesen Gottes nur einerseits in der Triplicität der Momente freien Sichsetzens, ewigen Seins und absoluten Sichwissens, und andererseits in der identischen Einheit dieser drei Momente (S. 241). Eine Beziehung zur Welt ist in dem reinen Gottesbegriff durchaus nicht enthalten. Zwar, so gewiß die Welt ist, so gewiß steht auch Gott zu ihr in Beziehung; aber diese Beziehung gehört nicht zum Wesen Gottes, Gott ist wesentlich transcendent; es ist absolut unmöglich den Gottesgedanken stetig in den Weltgedanken hinüberzuführen, den Weltbegriff aus dem Gottesbegriff als dessen nothwendige Consequenz zu entwickeln; es kann daher nur ein freies Verhältniß Gottes zur Welt gedacht werden (S. 243). Da in Gottes ewiger Selbstposition schlechthin alle Position enthalten ist, so läßt sich selbst die Möglichkeit der Welt, d. i. eines Seins außer Gott, aus dem in sich vollendeten Gottesbegriff nicht ableiten; es kann daher die Möglichkeit der Welt nur auf einen Akt freier Selbstbestimmung in Gott zurückgehen. Dieser freie Akt Gottes ist zunächst ein Setzen der reinen Negation und eben damit ein Setzen des Außer-Gott (S. 246). In seinem reinen Begriffe ist Gott schlechthin negationslose Selbstbejahung, nur eben so ewige Ursache wie ewiger Effekt seiner selbst; erst im freien Setzen der Negation bestimmt er sich zur Weltursache (S. 248).

Es setzt aber nicht blos Gott auf freie Weise die Negation, sondern Gott setzt sich selbst in die Negation. Denn die Welt setzen heißt ein Sein setzen, nun ist aber Gott in sich selbst von Ewigkeit alles Sein, und Seinsetzen ist in ihm Sichselbstsetzen, also ist die Weltschöpfung auch ein Sichsetzen Gottes; die Welt ist aber ein Sein außer Gott, mithin führt Gott, indem er die Welt schafft, sich selbst in die Negation ein, wird hiermit zum Inhalt der Welt, und es zeigt sich, daß auch der Historismus Gottes Innerweltlichkeit oder Immanenz behaupten muß (S. 247).

Es könnte nun scheinen, daß Gott eben hiermit aufhöre als reine Affirmation in sich zu beharren, daß seine Transcendenz sich hiermit nothwendig zur Immanenz aufhebe. Dies ist keineswegs der Fall, denn, „da die Negation eine gesetzte ist, — und lediglich als gesetzt ist sie denkbar —, so hat sie auch nur Bestand, sofern der göttliche Akt, der sie setzt, Bestand hat; dieser Akt fällt aber in den affirmativ in sich beharrenden und frei sich bestimmenden Gott; es kann sich daher Gott gar nicht in die Negation einführen, ohne zugleich als reine Affirmation in sich zu bleiben" (S. 249). „Die reine Innerweltlichkeit ist nur dann zu behaupten, wenn sie nicht als eine frei eingegangene sondern kraft ewiger Naturnothwendigkeit absolut vorhandene festgehalten wird, oder mit andern Worten, wenn man die in der Welt auftretende Negation, statt sie als eine gesetzte zu betrachten, mit der nämlichen Absolutheit bekleidet, welche man der Affirmation zuerkennt. Aber eben hiermit ist auch das naturistische Irrsaal, daß Gott der ewige Widerspruch, das absolute Ja-Nein ist, vorhanden, von welchem sich die Philo-

sophie unter vielen Anstrengungen befreit, und das sie durch bewußtvolles Ergreifen des historistischen Prinzips für immer überwunden hat." (S. 250.)

Die Welt ist also zu fassen als Gottes Selbstposition in seiner freigesetzten Negation. Gott setzt, indem er die Welt schafft, seine Negation und auch sich selbst, stellt sich somit unter den Gegensatz von Inhalt und Form. „Da er nun seinem absoluten, von aller Beziehung zur Welt unabhängigen Begriffe nach einen solchen Gegensatz wie überhaupt alle Negativität ausschließt, so folgt zunächst, daß Gott in seinem innerweltlichen und außerweltlichen Sein sich inadäquat zu sich selbst verhält (S. 272). Aber ein ungleiches Verhalten zu sich selbst widerstreitet der Gottesidee; daher können Inhalt und Form, obschon unmittelbar als entgegengesetzte Wesensmomente der Welt auftretend, in ihr doch nicht als starrer Gegensatz beharren. Es existirt eben deswegen die Welt nothwendig als ein Prozeß (S. 274), welcher die absolute Differenz zwischen Inhalt und Form zu seinem Ausgangspunkte, und das völlige Aufgehobensein dieser Differenz zu seinem Ziele hat, welches, weil es der immanente Zweck des ganzen Prozesses ist, in demselben auch erreicht werden muß. Die Welt erweist sich hiermit als sich realisirender Zweck, somit als Geschichte. Sie ist von Seiten ihres negativen Faktors eine Entwickelungsgeschichte der Form, darin diese aus ihrem differenten Verhalten zum absoluten Inhalt sich von Stufe zu Stufe zum immer adäquateren und endlich zum völlig entsprechenden Ausdruck jenes Inhaltes forthildet; von Seiten ihres positiven Faktors aber ist sie die Geschichte der im Medium der Negation sich vollbringenden Selbstposition Gottes. Diese beiden Geschichten der Form und des Inhalts müssen nothwendig in einander fallen. — Beide Geschichtsprozesse offenbaren sich nur in den Resultaten ihrer Wechselbestimmung, d. h. in einer Reihe von Weltgestalten, welche selbstständig und gesondert neben einander existiren. Als solche simultan daseiende Gestaltenreihe ist die Welt Natur.

Als solche muß sich die Welt in einer höchsten Gestalt vollenden, in welcher die Differenz ihrer Faktoren erloschen, der immanente Naturzweck also erreicht ist. Aber diese höchste Gestalt selbst manifestirt ein Resultat, welches gar nicht mehr Natur ist. Indem nämlich (S. 276) der göttliche Akt der Selbstposition die Weltform ihrer Negativität entreißt, hat er seine Selbstbejahung zum Ziele; diesem Ziele führt er sich durch die Stufenreihe der Naturgestalten entgegen und gelangt zu ihm in der höchsten Gestalt. In dieser, welche darum die höchste ist, weil in ihr die Form der entsprechende Ausdruck des Inhaltes geworden, erreicht die absolute Position sich selbst. Sie tritt jetzt als ein unmittelbares Sichfinden und Sichergreifen auf; ihr Sein und ihre Selbstbejahung fallen in ein identisches Eins zusammen, — sie ist als Ich wirklich.

In der Vollendung der Natur erreicht die Welt die Ichheit; aber diese Ichheit drückt in ihrem unmittelbaren Dasein noch nicht ihre volle Wirklichkeit aus und kann zu derselben nur mittelst einer Entwickelungsarbeit gelangen. Ein neuer Geschichtsprozeß beginnt, der, von dem unmittelbar daseienden Ich ausgehend, die adäquate Selbstverwirk-

lichung der Welt-Ichheit zu seinem immanenten Zwecke hat (S. 277). Die Nothwendigkeit dieses neuen Entwickelungsprozesses beruht darauf, daß das in der Welt auftretende Ich ein gedoppeltes Wesen in seiner Einheit einschließt; — es ist nämlich gleichsehr unmittelbares Produkt seiner selbst als freien Aktes und vermitteltes Resultat eines vorangegangenen Prozesses. — Seine freie Geistigkeit und seine unfreie Natürlichkeit sind in ihm unmittelbar als sollicitirende Mächte zusammen, und während es kraft der einen seine Wirklichlichkeit als freie Selbstthat von sich fordert, ist es durch die andere dazu getrieben, sich in seinem determinirten Dasein festzuhalten und zu genießen. Das Ich kann sich daher nicht bejahen, ohne sich zugleich zu verneinen, denn die Affirmation seiner Freiheit ist an sich selbst die Negation seiner Natürlichkeit, und in seiner Selbstbejahung als Naturwesen negirt es sich als die freie Macht seiner selbst. So ist es denn in seinem unmittelbaren Auftreten sich widerstreitend, seine Existenz ist ein Kampf mit sich selbst, und nur in einem Prozesse, dessen Ziel seine Uebereinstimmung mit sich ist, und der sein Ringen nach diesem Ziele zum Inhalte nach, kann es seine Wirklichkeit haben.

Es hat jedoch dieser Prozeß eine tiefere Bedeutung (S. 279), enthält nicht blos das Streben bes Weltich nach Uebereinstimmung mit sich selbst, sondern hat die unendlich höhere Bestimmung, die Realisirung der göttlichen Selbstbejahung in sich darzustellen.

„Man kann in diesem Prozesse das Weltich und den ihm immanenten Gott als die beiden Faktoren desselben unterscheiden, und dann enthält er einerseits die Arbeit des Ich, in der es seine Selbstnegation als Naturwesen vollbringt, und andererseits den absoluten Akt, worin Gott seine Ichheit im Weltich verwirklicht. Man kann aber auch den ganzen Prozeß als die Arbeit des Weltich betrachten; denn das im harten Kampfe des Ich mit sich selbst sich vollziehende Aufgeben seiner Natürlichkeit an die Freiheit ist an sich selbst die Verwirklichung des Gottich, und so ist es das Weltich, welches im Schmerz der Selbstverläugnung sich zur Gottichheit emporringt. Endlich läßt sich der Prozeß auch ganz und gar als reine Gottesthat fassen; denn das Ich geht den Kampf mit seiner Natürlichkeit nur ein, weil seine freie Geistigkeit, d. i. der in ihm seine Ichheit wirkende Gott, es zu solchem Ringen mit sich selbst sollicitirt. Der Sieg, den es in diesem Kampfe über sich selbst gewinnt, ist gleichfalls nur der Effekt der in ihm immanenten Gotteskraft, durch welchen im Medium des Weltich das Gottich wirklich wird. Jedenfalls zeigt sich, daß der Akt, in welchem Gott seine Ichheit dem Weltich einerzeugt, und die Arbeit, darin das Weltich die Gottichheit ausgebärt, ein und derselbe Prozeß ist. Die Gottesthätigkeit im Ich fällt in ihm mit der Selbstthätigkeit des Ich schlechthin in Eins zusammen. —

Der konkrete Ausdruck des Weltich ist der Mensch, dessen Naturgestalt sich im menschlichen Geschlecht darstellt, und in dessen freier Geistigkeit die Selbstbejahung des immanenten Gottes manifestirt wird; von ihm gilt also der aufgezeigte Ichheitsprozeß. Der Mensch ist es, der in seinem unmittelbaren Auftreten den Gegensatz der unfreien Natur und des freien Geistes offenbart; er ist es, der, sich selbst widerstreitend, im Bejahen seiner Natürlichkeit

von der Freiheit, seinem göttlichen Wesen, abfällt, und zugleich kraft eben dieser Freiheit sein unfreies Naturdasein als eine schlechte, ihm unangemessene Wirklichkeit verwirft; er ist es aber auch, der in der Arbeit der Generationenreihe die Freiheit zum Siege, die ihm immanente Gottichheit zur völligen Offenbarung fortführt.

Die Geschichte der Menschheit oder die Weltgeschichte ist daher die als Geschichte existente Welt selbst; der Mensch ist die sich selbst lösende Weltaufgabe, welche zugleich freie Gottesaufgabe ist, und in seiner adäquaten Selbstverwirklichung realisirt sich das Gottich im Weltich — vollendet sich die Welt. Und solche Vollendung ist kein bloßes Ideal, kein im Unendlichen liegendes und in's Unendliche unerreichbares Ziel menschlichen Strebens, die Geschichte trägt vielmehr die Gewißheit ihrer Vollendung in sich selbst und verbürgt sich dieselbe. — In allem Reichthum und aller Tiefe der Geschichtsentwickelung vollbringt sich nichts als die Wirklichkeit des Gottich in der Menschheit und die Erhebung des menschlichen Geschlechts in diese Wirklichkeit. Es sind dies zwei große Bildungsprozesse, die als zwei auf einanderfolgende Geschichten auseinandertreten.

Die lebendige Mitte dieser Geschichten aber, welche beide gleich sehr scheidet und verknüpft, ist der Gottmensch, d. h. der Mensch, der das Aufgeben der Natürlichkeit an die Freiheit absolut in sich vollzieht, dessen Selbstbejahung daher in der Gottesbejahung völlig aufgeht, so daß er in seinem Selbstbewußtsein nichts anderes weiß als Gott, und eben deswegen Gott in ihm sich selbst weiß, mit einem Worte der Mensch, dessen Ichheit Gott-ichheit ist. Wenn nun der Gottmensch in der ersten Geschichte seine Produktion hat, so gelangt er in seiner zweiten zu seiner Reflexion im Weltdasein. Indem nämlich das menschliche Geschlecht, die in ihm wirklich gewordene Gottmenschheit in sich reflektirend, sich in die freie Macht des über alle Natürlichkeit schlechthin siegreichen Geistes aufnimmt und zum Organ desselben macht, lebt sich der Gottmensch zur universellen Weltwirklichkeit heraus und wird zur Gottwelt.

In der vollständigen Vollziehung solcher Reflexion löst die Geschichte ihre höchste Aufgabe und die Welt erreicht darin ihr absolutes Ziel. Als Gottwelt ist sie, wie der Gottmensch, in ihrer Selbstbejahung reine Gottesbejahung, ihre Negativität ist in Selbstnegation übergegangen, und kraft ihrer vollbrachten Selbstaufhebung ist die Schranke, welche sie von Gott trennte, gefallen, und ihr In-sich-sein zum In-Gott-sein geworden. Aber auch der Unterschied zwischen der göttlichen Inner- und Außerweltlichkeit ist hiermit erloschen. Gottes Sein in der Welt ist seinem außerweltlichen Insichsein gleich geworden, und wie er sich in seiner absoluten Wesenheit von Ewigkeit bejaht, so bejaht er sich in der Welt und die Welt als sich selbst. Eben hierin empfängt sich jedoch die Welt aus Gott zurück, und ihr an Gott aufgegebenes Insichsein stellt sich wieder her. Gott und Welt fließen daher nicht in das einfache Eins des vorweltlichen Gottes zusammen, sondern einander gegenseitig enthaltend sind sie eine in sich selbst reflektirte Einheit; und das Mysterium, welches das alleinige Motiv der Weltschöpfung ist, dessen stille, verborgene Macht in aller Natur webt und alles Herrliche in der Geschichte hervortreibt — das kündlich große Geheimniß der Liebe ist es,

das in der Weltvollendung seine volle Offenbarung erreicht. Die Liebe ist jene Einheit, in welcher Gott und Welt einander enthalten und in einander selbst besitzen; sie ist die Lösung des Räthsels, daß die Welt im Verlust ihrer selbst sich wieder gewinnt, daß sie in sich selbst bleibt, und doch Gott in ihr Alles in Allem ist; die in der Wechselbestimmung zwischen Gott und Welt völlig manifeste Liebe ist es, in welcher das inhaltschwere Wort Christi: „Ich in dir und du in mir," seine allumfassende, allbeseeligende Erfüllung erreicht."

Dies sind die Grundzüge der geschichtsphilosophischen Weltansicht unseres Verfassers. Wir erkennen hieraus die wissenschaftliche Berechtigung der historistischen Spekulation, ihre Ergiebigkeit für die Lösung der wichtigsten, an den Welterscheinungen sich darbietenden Probleme und hauptsächlich — die in ihr liegende Kraft zur Schlichtung und Versöhnung des die höchsten Interessen betreffenden Streites der Zeit.

Es ist hiermit zugleich die lebendige Philosophie der Gegenwart ausgesprochen, die allerdings erst als eine werdende bezeichnet werden kann, denn noch ist das Problem in seiner Lösung begriffen. Ihrem rein begrifflichen Sein nach oder als Metaphysik hat Braniß die geschichtsphilosophische Idee bereits im Jahre 1834 dargestellt; aber noch ist der ganze Erfahrungsstoff in Natur und Geschichte durch diese Idee zu begeisten, die reale Welt aus dem historistischen Prinzip zu begreifen. Die jetzige Naturforschung hat bereits die Tendenz die Natur als Geschichte zu erfassen. „Humboldt's Kosmos spricht das Bemühen, die in den Phänomenen latente Geschichte des Universums zu erkennen, als den Kern aller naturwissenschaftlichen Bestrebungen aus und giebt sich selbst als eine Natur-Weltgeschichte." Auch die Geschichtsforschung unserer Zeit strebt sich zur spekulativen Wissenschaft zu gestalten. Alle historische Forschung ist von der Anerkenntniß, daß die Geschichte eine Idee, ein sich realisirender absoluter Zweck sei, durchdrungen.

Die beiden großen Seiten der Welterfahrung, Physik und Historik fordern jetzt die Philosophie; mehr als je suchen das empirische und das spekulative Wissen ihre Durchdringung und Wechselbestätigung.

In der zehnten Vorlesung endlich (S. 295 bis zu Ende), deren Inhalt „das Verständniß der Gegenwart und ihrer Aufgabe" ist, unternimmt es Braniß darstellend aufzuzeigen, wie sich die wissenschaftlich erfaßte absolute Geschichtsidee in der lebendigen Wirklichkeit der Zeit bereits reflektire und welchen tieferen Ausdruck sie darin suche.

„Die ganze vorchristliche Geschichte (S. 300) hat zum immanenten Zweck die Erscheinung Christi als des Gottmenschen; nachdem Christus einen neuen Geschichtsprozeß begründet, bekundet die Alte Welt keine Entwickelungskraft mehr. Dagegen beginnt ein neues Weltleben, die christliche Geschichte, deren eigenthümliche Form hervorgeht aus der unmittelbaren, lebendigen Gewißheit, daß der Gottmensch bereits erschienen sei und mit seiner befreienden, entsündigenden Kraft dem erlösten Geschlecht einwohne und Gestalt in ihm gewinne. Diese wesentliche Form ist die Gestaltung zweier unterschiedener Reiche, eines Gottesreiches und eines

Reiches der Menschen. „Die Wechselbestimmung beider bildet den Inhalt der geschichtlichen Arbeit, deren Ziel nur die Wechseldurchdringung beider Reiche und das völlige Verschwinden ihrer Duplicität sein kann. Die beiden Reiche Gottes und des Menschen gewinnen ihren socialen Ausdruck in Kirche und Staat, ihren intellektuellen in Glauben und Wissen."

In der nun folgenden Andeutung des Entwickelungsganges der christlichen Geschichte ergiebt sich, daß die Intelligenz und das sociale Leben sich in ganz entsprechender Weise entwickeln, da ja in ihnen ein und derselbe Geist den nämlichen Zweck realisirt. Die christliche Geschichte hat drei Perioden; das Mittelalter, die neuere Zeit und die neueste Zeit. Die beiden ersten sind verflossen; in jeder dieser Perioden lassen sich wiederum drei Entwickelungsphasen unterscheiden.

Wir charakterisiren zuerst das Mittelalter nach seinen drei Phasen. „Die erste Phase hat von Seiten der socialen Entwickelung den Formationsprozeß von Kirche und Staat zu ihrem Inhalt. Die Kirche bildet sich zum einigen, die ganze christliche Völkergemeinde durchziehenden und doch in sich geschlossenen, in einer Persönlichkeit centralisirten klerikalischen Organismus und realisirt sich so in der That zum ökumenischen. Auch der Staat hat die Neigung sich als ökumenischen zu gestalten, aber er bildet sich in einer Vielheit besonderer Staaten aus, in welcher sich gleichwohl ein und derselbe Typus der innern Gliederung ausprägt." — In entsprechender Weise entwickelt sich in ihm auch die Intelligenz. Einerseits folgt der christliche Glaube dem Triebe, sich seinen göttlichen Wahrheitsgehalt in Gedankenform auseinanderzulegen und entwickelt sich damit zum gläubigen Wissen oder zur Theologie. Andererseits drängt sich ein frisches spekulatives Streben ins Dasein, eine selbstständige Vernunftforschung, welche weder von der Theologie beschränkt wird noch dieser ihre Anerkennung versagt. — Es haben sich also in dieser ersten Phase des Mittelalters Kirche und Staat als die socialen, Theologie und Philosophie als die intellektuellen Gestalten des Geschichtslebens an und neben einander zu selbstständigen Mächten entwickelt. Sie sind unterschieden, bilden aber noch keinen Gegensatz.

Der Inhalt der zweiten Entwickelungsphase ist die Manifestation dieses Gegensatzes in seiner vollen Gewalt. Kirche und Staat machen ihr Recht freier Selbstbestimmung geltend; aber das kirchliche Subjekt in seiner universellen Einheit ist das mächtigere, die Kirche ist als die über Alles siegreiche Hierarchie wirklich. — Eben dies vollbringt sich im intellektuellen Leben. Die freie Intelligenz sucht zwar dem übervernünftigen Glaubensinhalt gegenüber ihr natürliches Recht geltend zu machen, und es kommt zum Kampf zwischen dem natürlichen und dem gläubigen Wissen; aber dieser Kampf erweist nur die siegreiche Macht des theologischen Gedankens. Die spirituelle Scholastik wird das entsprechende Gegenbild der Hierarchie, die Philosophie die Magd der Theologie.

In der dritten Phase entwickelt sich in der Kirche selbst ein innerer Widerstreit, und der Staat empfängt in diesem Streit seine Kraft wie sein Recht zu selbstständiger und unabhängiger

Wirklichkeit zurück. Ebenso tritt in dem theologischen Bewußtsein selbst nunmehr der Widerstreit zwischen dem gläubigen und natürlichen Wissen hervor; die Scholastik geht aus ihrem bisherigen rein dogmatischen Charakter in einen kritischen über; und es kehrt einerseits der Glaube zu jener ersten Gestalt, die er im Bewußtsein der Gemeinde hat, zurück; andererseits wendet die Vernunft sich ihrer ursprünglichen Heimath, der natürlichen Welt, in frischer Kraft zu. Das gediegene Resultat dieses kritischen Prozesses ist die Reformation, in welcher Hierarchie und Scholastik sich auflösen, das Mittelalter sich abschließt, und eine neue Weltperiode sich auf den Grundlagen der Kirchen- und Glaubensreinigung, der Selbstständigkeit des Staatenlebens und der freien Bewegung der Vernunft im Reiche der realen Wirklichkeit gestaltet.

Auch die neuere Zeit hat drei Entwickelungsphasen, welche denen des Mittelalters genau entsprechen, obschon sie diesen dem Inhalte nach diametral entgegengesetzt sind.

Die erste Phase zeigt einen neuen Formationsprozeß von Kirche und Staat, in welchem sie sich gegenseitig anerkennen und mit einander in Wechselwirkung stehen, so jedoch, daß die hegemonische Kraft der alten Kirche jetzt auf den Staat übergegangen ist. Die eine, allgemeine Kirche nämlich besteht als solche nur noch in der Idee; ihre konkrete Erscheinung hat sie an einer Mehrheit besonderer Kirchen, und zwar gewinnt die reformatorische Kirche nur in einer Vielheit von Landeskirchen eine reale Existenz. Bei aller Prävalenz indeß, die der Staat über die Kirche erlangt, bleibt diese in ihm noch immer eine innere, mitbestimmende Macht. —

Eben so treten das gläubige und natürliche Wissen sich streng gesondert gegenüber, ohne den Charakter des Gegensatzes anzunehmen, wiewohl das Wissen prävalirt. Die Theologie, vom Schriftworte als maßgebenden Grundes des Glaubensinhaltes ausgehend, beginnt eine neue Entwickelung der Lehre. Die Vernunft giebt sich der sinnlich manifesten Welt der Dinge hin, eröffnet sich hiermit ein unermeßliches Gebiet des Erfahrens und Erkennens und strebt, unabhängig vom theologischen Bewußtsein, lediglich von ihrer eigenen Kraft getragen, sich das Reich der göttlichen Idee innerhalb der natürlichen Welt zu erschließen.

In dem Zeitraume der zweiten Entwickelungsphase wird der Staat, was die Kirche im zweiten Stadium des Mittelalters war, Hierarchie. Der Monarch tritt in Wahrheit als das alleinige Subjekt so des Staates wie der Kirche auf; er herrscht aus göttlicher Vollmacht und nach göttlichem Rechte, in ihm allein ruht der absolute Staatswille. Die bürgerliche Gemeinde bildet nur die politische Substanz; sie ist die Laienschaft, für welche ein aus göttlicher Machtvollkommenheit des absoluten Subjektes geheiligter Beamtenklerus die Wohlfahrt besorgt. Die Kirche, von dieser politischen Hierarchie unterjocht, ist keine soziale Macht mehr, das Individuum allein bleibt der Träger des religiösen Bewußtseins. — In gleicher Weise bewährt sich die Vernunft innerhalb ihrer Natursphäre immer entschiedener als selbstgenugsam für die Erkenntniß des Göttlichen; sie hört auf den Offenbarungsglauben als ein ihr coordinirtes Berechtigtes neben sich gelten zu lassen, bestimmt ihm vielmehr selbst seinen Inhalt in einer natür-

lichen Theologie. Bald sehen wir die Theologie sich den Bestimmungen des philosophischen Gedankens fügen; nunmehr ist die Philosophie die Herrin der Theologie geworden."

Diese Epoche mußte nothwendig in eine neue Phase eintreten; es bereitet sich eine neue Reformation vor, wir treten in die dritte Entwickelungsphase der neueren Zeit ein, in eine große Uebergangsepoche. Hatte nämlich einerseits die Gesellschaft alles bürgerliche und religiöse Gesammtbewußtsein verloren, so gestaltete sich andererseits durch die gemeinschaftbildende Weltmacht der Literatur in Mitten der atomistischen Zersplitterung der Gesellschaft die wahrhaft ökumenische Gemeinde der Gebildeten, in welcher jeder Einzelne, die freie Macht des universellen Geistes an sich ausdrückend, des organischen Zusammenhanges mit einer politischen oder religiösen Gesammtheit gar nicht mehr bedarf und sich eben nur als Weltbürger weiß und wissen will.

Mit gleicher Nothwendigkeit, wie im Mittelalter aus der kirchlichen Hierarchie die Kirchenreformation, so ging in der neueren Zeit aus der staatlichen Hierarchie die politische Reformation hervor. Von der französischen Revolution geht der reformatorische Prozeß des staatlichen Lebens aus und verbreitet sich unaufhaltsam über Europa. Dem alten Staatsprinzip, welches den Staatswillen mit dem souveränen Einzelwillen völlig identifizirte, trat die Gemeinde der Gebildeten „mit ihrer ideellen Freiheit, mit ihrem völlig gereiften Bewußtsein des allgemeinen Rechtes der Menschheit und mit dem Entschluß, ihre politische Gemeinschaft zum realen Ausdruck ihrer innerlich bereits errungenen Freiheit zu machen," gegenüber. Das alte Staatsprinzip hatte sich selbst widerlegt, aber auch die Weltbürgerlichkeit mit ihrer politischen Indifferenz war erloschen; an ihre Stelle trat nationales Selbstgefühl, Sehnsucht nach staatlicher Selbstständigkeit, die Einsicht, daß das Leben und der Fortbestand der Staaten auf der freien sittlichen Selbstthat der Völker beruhe. — Doch „wie in der Reformation des sechszehnten Jahrhunderts die alte Kirche nicht unterging, so hat auch in der politischen Reformation der neueren Zeit der alte Staat seine Existenz gerettet. Doch, während er auf Kongressen sein tridentinisches Concil hielt und sein damnamus über den neuen Zeitgeist aussprach, begann das reformatorische Staatsthum seine symbolischen Bücher zu verfassen und zwar auf dem festen Fundament der beiden großen Ueberzeugungen, nicht der Beamtenklerus sondern die bürgerliche Gemeinde sei der Staat, und nicht die Tradition sondern die heilige Schrift der lebendigen Geschichte müsse der alleinige Quell der politischen Glaubenslehre sein. Und in dieser noch immer fortdauernden Verfassungsarbeit sind viele politische Organismen bereits zur Wirklichkeit gelangt, die sich zwar, wie die natürlichen, theils nach dem Unterschiede gereifteren oder noch embryonischen Daseins von einander sondern, aber kraft ihrer innern Lebendigkeit sämmtlich entwickelungsfähig sind, und, geschützt vor Erstarrung in mechanischem Formalismus, den Keim und die Gewißheit höherer Ausbildung schon in sich tragen."

Auch das kirchliche Bewußtsein ward zu neuer lebendiger Regsamkeit entbunden, „der Trieb nach kirchlicher Gemeinsamkeit bemächtigte sich der Gemüther. Die katholische Kirche beginnt gar bald sich als öffentliche Macht zu fühlen und zu bekunden; in den reformarorischen

Landeskirchen macht sich wenigstens das Streben geltend, ihre frühzeitig schon an den Staat verlorene Gesammtpersönlichkeit wiederzugewinnen, und die Feststellung des Verhältnisses der Kirche zum Staat wird zum Problem des öffentlichen Lebens." Ueber Nichts ist übrigens die öffentliche Meinung in Europa so einig und einverstanden als darüber, daß „die Kirche vom Staate unabhängig sein müsse."

„Das nämliche Dezennium, in welchem die politische Reformation ihren Anfang nimmt, manifestirt auch im Auftreten der Kantischen Vernunftkritik den Beginn einer intellektuellen Reformation. In ihr bemächtigt sich die Intelligenz rasch und kühn der wesentlich freien Subjektsidee und wird derselben als des ewigen Grundes aller Wahrheit und als des ewigen Zweckes aller Wirklichkeit gewiß, und indem sie sich von der freien Geschichtsidee aus eine tiefere, ja die allein wahre Weltverständniß erschließt, hat sich auch in dem intellektuellen Leben wie in dem der Gesellschaft die Geburt einen neuen Weltzeit vollendet."

Dieser neuen Weltepoche gehört unsere Gegenwart bereits an. Was sie durch den Gang der Weltgeschichte selbst als ihre innere Wahrheit, als ihr unantastbares Recht empfangen, das lebt sie trotz aller Hemmnisse in die erscheinende Wirklichkeit heraus. Wie im Bewußtsein der Gesellschaft sich Staat und Kirche als gleich wesentliche sociale Mächte gesondert haben: so ist die Geschichtsidee bereits als das seiner selbst gewisse Prinzip alles höheren Erkennens wirksam und hat schon die Geistesregionen des Wissens und Glaubens ebenso als gleich nothwendige auseinandertreten lassen. Alles Dieses soll nicht erst werden sondern ist dem Wesen nach schon da, es hat sich nur in die gegenständliche Wirklichkeit herauszuarbeiten, der neue Geist strebt nach einem organischen Leibe. Die schon producirte Idee hat sich nur zum organisch gegliederten System jetzt auszubilden und in den besondern Wissensgebieten sich durchzuführen.

Aber wir fragen auch nach Dem, was in der Zeit sich erst erschafft und „treten damit vor unsere eigene Zukunft, denn eben darin besteht das ausschließlich Eigenthümliche der neuen Zeit, ihre Zukunft selbstbewußt herbeizuführen und die Idee derselben im Gedanken zu erfassen, ehe sie zur Willensmacht, zum praktischen Soll wird."

„Wir erkennen zunächst, was die Zukunft nicht enthalten kann. Es kann nämlich nicht mehr geschehen, daß die Kirche den Staat, der Glaube das Wissen überwältige; es kann ebenso wenig geschehen, daß der Staat die Kirche, das Wissen den Glauben hinwegzehre. Alles dies hat sich in der geschichtlichen Vergangenheit zu vollbringen versucht, aber die Versuche selbst haben nur die Wahrheit zur Gewißheit erhoben, daß Kirche und Staat, Glauben und Wissen für einander unüberwindliche Mächte sind."

„Die Geschichtsidee aber fordert, daß jene Gestalten ohne in einander zu zerfließen sich doch gegenseitig enthalten, daß jede derselben in ihrem Insichsein zugleich die ihr correlate andere besitze. Wie im Bewußtsein Christi der Sohn Gottes und des Menschen Sohn sich unterschieden und doch in einander waren, so müssen in der christlichen Geschichte das Reich Gottes und des Menschen Reich ihre Sonderung behauptend sich gegenseitig in sich tra-

gen. Kirche und Staat sollen daher zwar unabhängig von einander bestehen, aber darum nicht außer einander sein; der Glaube und die Wissenschaft sollen sich frei lassen, aber sich doch nicht äußerlich zu einander verhalten. Es soll vielmehr der Staat die Kirche, und die Kirche jenen, die Wissenschaft den Glauben, und dieser jene in sich reflektiren."

„Der Staat, welcher die Kirche in sich reflektirt, ist die konstitutionelle Monarchie. Denn in dieser verhält sich die bürgerliche Gemeinde als ein geistiger Leib, bestehend aus lauter lebendigen Gliedern, deren jedes den Geist des Ganzen in sich trägt, in freier Selbstbewegung das Wachsthum des Ganzen vollbringen hilft. In der konstitutionellen Monarchie herrscht das königliche Gesetz der Freiheit, die Macht der Gesinnung, die sittliche Hingebung des Einzelnen an das Allgemeine, in ihr waltet der freie christliche Gehorsam um des Gewissens willen, in ihr offenbaren Fürst und Volk im Verhalten zu einander jenes wechselseitige Sichgeben und Sichempfangen, in welchem die echte, die göttliche Liebe ihre Wirklichkeit hat. Der konstitutionelle monarchische Staat ist in Wahrheit der christliche, der absolutistische soll sich nicht so nennen. — Die den Staat in sich reflektirende Kirche ist die frei konstituirte Landeskirche, in welcher eine und dieselbe Gemeinde sich gleich sehr als kirchliches und als politisches Gesammtich weiß.

Wissenschaft und Glaube reflektiren sich in einander, indem die denkende Vernunft von der spekulativen Idee aus in streng wissenschaftlicher Entwickelung zur freien Affirmation des Glaubensinhaltes gelangt, und der Glaube von der prinzipiellen Thatsache des Christenthums aus kraft theologischer Vertiefung in dieselbe zur Anerkenntniß der spekulativen Idee sich fortbewegt."

Indem wir hiermit die geschichtsphilosophische Weltanschauung, wie sie in Braniß Gestalt gewonnen, in ihren Grundzügen dargestellt haben, nach Anleitung der uns vorliegenden jüngsten Schrift dieses tiefen Denkers, wollen wir nur noch darauf hinweisen, daß die Geschichtsidee bereits 1834 in der „Metaphysik" desselben Philosophen eine wissenschaftliche oder Begriffs-Entwickelung gefunden hat.