

NDB-Artikel

Baader, Benedikt *Franz Xaver* von (seit 19.5.1808) Philosoph, * 23.3.1765 München, † 23.5.1841 München. (katholisch)

Genealogie

V Josef Franz von Paula Baader (1733–94), kurfürstlich bayerischer Medizinalrat, aus Regensburg;

M Rosalie (1742–1829), T des →Johann Adam von Schöpf aus Straubing, Freskomaler, Schw des Freskomalers Johann Nepomuk Schöpf;

Gvv Josef Baader, fürstbischöflich Regensburger Hof- und Kammerrat;

B →Klemens Alois Baader (s. 2), →Joseph von Baader (s. 3);

⊙ 1) München 1800 Franziska, T des Kreishauptmanns Freiherrn von Reisky, 2) 1839 Maria Robel; 5 K, u. a. Julie (⊙ →Ernst von Lasaulx).

Leben

B. studierte in Ingolstadt und Wien (1781–85) Medizin und Naturwissenschaften. Er wurde früh durch M. Sailer angeregt, wohl auch zur Beschäftigung mit →L. C. Saint-Martin. Der junge Arzt konnte niemand leiden sehen, ging daher zu →A. Werner an die Bergakademie Freiberg (1788–92) und von da nach England und Schottland (1792–96). Hier erwachte der Gegensatz zu →Kant. Er führte nach Hamburg in den Freundeskreis F. H. Jacobis. - 1799 wurde B. in München Bergrat, 1807 Oberstbergrat; 1808 erfolgte die Ernennung zum Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Heftiger Widerspruch gegen Jacobis Gefühls-Apriori förderte die Anfreundung mit →Schelling. Ihr Höhepunkt war B.s Einfluß auf die „Philosophie der Freiheit“ (1809). Wegen der grundsätzlich verschiedenen Böhmedeutung kam es 1824 zum Bruch, aus verletzter Liebe schließlich zum Haß. - 1814 richtete B. ein Memoire an den Kaiser von Österreich, den König von Preußen und den Zaren. Das an →Alexander I. ging über Roxandra Stourdza, eine Vertraute aus dem Erwecktenkreis der Madame B. →J. von Krüdener, und hat auf die Abfassung der Urkunde zur Heiligen Allianz eingewirkt. B. wurde nun Korrespondent Fürst A. N. Golicins, begann ein Lehrbuch für den russischen Klerus und vermittelte die Auswanderung J. Lindls, der Brüder Heiniet und wohl auch →J. E. Goßners nach Rußland. 1822 brach er auf, um in Petersburg eine Akademie zur Annäherung der römisch-katholischen, protestantischen und griechisch-orthodoxen Kirchen zu begründen. Der Plan scheiterte am Sturz Golicins. Auf der Hin- und Rückreise war B. →Hegels Gast. Aber auch diese Freundschaft zerfiel. Unter Sailers Fürsprache erhielt B. 1826 den Ruf an die Münchener Universität. Er wurde geistiger Mittelpunkt des romantischen München und teilte sich mit →Görres in die Herausgabe der „Eos“. Unter Nikolaus I. begannen neue Beziehungen mit Rußland. In Zusammenarbeit mit Professor Sevyrev und A. Stourdza, nur teilweise ausgelöst durch die Kölner

Wirren und den Widerspruch gegen Rom entstanden die großen Unionsschriften B.s.

Sein gesamtes Denken, auch sein Verhältnis zu J. Böhme, wurde durch Saint-Martin bestimmt. Seine triadische Denkstruktur erweist ihn als letzten Adepten einer von der Kabbala, dem Neuplatonismus und der Gnosis bis →F. Ch. Oetinger geschlossen fortgehenden, einem vorwissenschaftlich-symbolhaften Denken verschriebenen Tradition. Er hat sich der Termini der idealistischen Wende nur bedient, um mit allem denkerischen Aufgebot nachzuweisen, daß die tiefere und breitere Lösung der Zeitfragen aus dem Geiste der alten Traditionen, nicht aus dem neudeutschen Idealismus zu geben sei. Durch die so entstehende Verquickung alten symbolhaften Denkens mit der in abstrahierende Verwissenschaftlichung strebenden Philosophie der Zeit kam eine gewisse Dunkelheit, Brüchigkeit, Mehrschichtigkeit in den Denkstil B.s. Aber nicht nur das: Um diese dem Zuge der Zeit widerstrebende Verquickung zu rechtfertigen, hat B. die gesamte neudeutsche Geisteswende der Romantik und des Idealismus durchschaut und als Polemiker durchlitten, als Einziger den Blick auf „die transzendente Vollendung des jenseitigen Gottes“ frei bekommen. B.s Philosophie ist noch einmal offenbarungsgebundene Glaubensphilosophie. Daher sein gegen die Vernunftautonomie gewendetes Cogitor-Axiom: *Cogitor (a Deo) ergo cogito et sum*. Es besagt keine Heteronomie, sondern die Identität zwischen Sein und Erkennen: Je mehr ich mich selber, die Welt erkenne, erkenne ich Gott, weil allem Sein dieselbe geoffenbarte Wahrheit zugrunde liegt. In seinem Licht erkennen wir das Licht. Weil es sich dabei um das platonische Eingerücktsein in das göttliche Zentralauge und in gleicher Weise um die Erkenntnis des Aristotelisch-Wesenhaften in den Dingen handelt, hat Sauter von einem „platonischen Aristotelismus“, Hoffmann von einem „Idealrealismus“ gesprochen. Von diesem Ansatz aus fand B. trotz aller Vorprägung seines Denkens durch Saint-Martin seinsgemäßen Anschluß an →Meister Eckhardt und →Tauler und als erster Neuscholastiker Anschluß an Augustinus und Thomas von Aquin. Er hat das Cogitor-Axiom in allen Teilgebieten der Philosophie, besonders in seiner profunden Kantkritik, aber auch in seiner Sozietätsphilosophie entwickelt: Die Menschheit ist seit der Reformation immer mehr dem göttlichen Urlicht entsunken. Je mehr sie aus sich selber das Licht zu entfachen sucht, nehmen die Revolutionen zu, brechen die Wunden des sich selbst zerfleischenden Abendlandes auf. Vor →Dostojewski und →Nietzsche hat B. so den Begriff „Nihilismus“, vor →Karl Marx den Begriff „Proletaire“ geprägt. Er forderte eine Standesvertretung der Industriearbeiter, stellte sich in den Dienst der kommenden großen Ökumene, erkannte die Gefahr der neuzeitlichen Nationalismen und wußte auch, welche hohe Aufgabe gerade Rußland als lebendiges Glied zwischen Abend- und Morgenland erfüllen könnte. Das alles waren keine vereinzelt Alterseinsichten. Die gab es auch bei anderen Hellhörigen. Es waren vielmehr Ergebnisse, die aus einem mit dem gesamten Aufbruch der neueren Zeit im Kampfe liegenden Ideenbau herflossen und im Leben nachvollzogen wurden. - B. wirkte auf →Schelling, →F. Schlegel, →G. H. von Schubert, →J. W. Ritter, →F. J. Molitor, →E. von Lasaulx, →M. Deutinger, →F. Brentano, →N. Lenau, →Annette von Droste-Hülshoff, →Kierkegaard und →N. Berdjajew.

Werke

Sämtl. Werke, hrsg. v. F. Hoffmann, 16 Bde., 1851–60;
Neuaufgaben: F. B., Leben u. philosoph. Werke, hrsg. v. J. Claassen, 1886;
Schr., hrsg. v. M. Pulver, 1921;
F. v. B. u. sein Kreis, Ein Briefwechsel, ausgew. u. eingel. v. F. Werle, 1924;
Schr. z. Gesellschaftsphilos., hrsg. v. J. Sauter, 1925, = Herdflamme, Bd. 14;

Jugendtagebuch, hrsg. v. D. Baumgardt, 1927;

Lettres inédites de F. v. B., hrsg. v. E. Susini, Bd. 1, Paris 1942, Bd. 2 u. 3,
Vienne 1951 (*P*), = Bibl. d'histoire de la Philosophie: Üb. Liebe, Ehe u. Kunst,
Aus d. Schr., Briefen u. Tagebüchern, hrsg. v. H. Grassl, 1953;
s. a. J. Jost, Bibliogr. d. Schr. F. v. B.s, in: Rhein. Buchanz., H. 4, 1926.

Literatur

ADB I;

M. Deutinger, Kritik d. neueren Philos., 1857: ders., Ausw., hrsg. v. H. Fels,
1938;

H. Reichel, Die Sozietätsphilos. F. v. B.s, Diss. Tübingen 1901;

H. Nohl, F. v. B., der Philosoph d. Romantik, in: Euphorion 19, 1912, S. 612;

J. Baxa, Einführung in d. romant. Staatswiss., 1923;

J. Sauter, Die Grundlegung d. dt. Volkswirtschaftslehre durch F. v. B., in: Jbb. f.
Nationalökonomie u. Statistik, Bd. 123, 1925;

ders., Die Sozialphilos. F. v. B.s, Diss. München 1926: ders., F. v. B.s romant.
Sozialphilos., in: ZStW, Bd. 21, 1926, S. 449: ders., Der Symbolismus b. B.,
in: Bll. f. dt. Philos., 1928, S. 348: ders., B. u. Kant, in: Btrr. z. Wirtschafts- u.
Gesellschaftslehre, 6, 1928;

F. Lieb, F. B.s Jugendgesch., 1926: D. Baumgardt, F. v. B. u. d. philosoph.
Romantik, 1927;

K. Spreng, Stud. z. Entstehung sozialpolit. Ideen in Dtlid. auf Grund d. Schr.
F. v. B.s u. F. J. v. Büß', 1932: H. Spreckelmeyer, Die philosoph. Deutung d.
Sündenfalls b. F. B., 1938;

E. Susini, F. v. B. et le romantisme mystique, 2 Bde., Paris 1942, = Bibl. |
d'histoire de la Philosophie;

Th. Steinbüchel, F. v. B.s Descartes-Kritik im Rahmen ihrer Zeit u. in ihrer
grundsätzl. Bedeutung, in: Wissenschaft u. Weisheit, H. 10, 1943, S. 41;
ders., Romant. Denken im Katholizismus mit bes. Berücksichtigung d. romant.
Philos. F. v. B.s, in: Romantik, Ein Zyklus Tübinger Vorlesungen, 1948, S. 87 bis
109;

H. U. v. Balthasar, Prometheus, Bd. 1, ²1947;

L. Ziegler, Menschwerdung, 2 Bde., 1948;

ders., Die neue Wiss., 1951;

E. Benz, F. v. B.s Gedanken üb. d. „Proletaire“, in: Ztschr. f. Religions- u.
Geistesgesch., 1948, H. 2: ders., F. v. B. u. d. abendländ. Nihilismus, in: Archiv f.
Philos., 1949, H. 3;

ders., Die abendländ. Sendung d. östl.-orthodoxen Kirche, 1950;

H. Grassl, Eine Philos. d. Liebe, in: Hochland 43, 1950/51, H. 4, S. 374.

Portraits

Ölgem. v. G. Nehrlich, 1831 (Bayer. Ak. d. Wiss., München): W. Kaegi, J. Burckhardt, Bd. 2, Basel 1950, S. 191.

Autor

Hans Grassl

Empfohlene Zitierweise

Graßl, Hans, „Baader, Franz von“, in: Neue Deutsche Biographie 1 (1953), S. 474-476 [Onlinefassung]; URL: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118505378.html>

ADB-Artikel

Baader: *Franz Benedict* von B., der dritte Sohn des kurfürstlichen Leibarztes Joseph Franz Baader, einer der Koryphäen der neueren deutschen Philosophie, geb. zu München 27. März 1765, † daselbst 23. Mai 1841, betrieb seit 1781 zu Ingolstadt und Wien naturwissenschaftliche und medicinische Studien, assistirte nach zu Ingolstadt erworbener medicinischer Doctorwürde zu München seinem Vater in der medicinischen Praxis, vertauschte aber bald die Laufbahn des Arztes mit jener des Bergmannes. Nach fortgesetzten Studien der Mineralogie und Chemie, deren Frucht seine Schrift: „Vom Wärmestoff“ (1786) war, die den künftigen Philosophen ahnen ließ, und nach dem Besuch der bairischen Eisenwerke, Gruben und Hütten, bildete er sich auf der Bergakademie zu Freiberg unter der Leitung des berühmten Abraham Werner vollends zum Bergmanne aus (1787—92). Dort verkehrte er unter Andern mit Alexander von Humboldt in freundschaftlichen Beziehungen und schrieb einige Aufsätze über technische, chemische und physikalische Themata, die dort lange in Erinnerung geblieben sind, namentlich sein Aufsatz: „Ueber Verbesserung der Kunstsätze“ und sein „Versuch einer Theorie der Sprengarbeit“. Er begann seine geistige Kraft zu fühlen und äußerte in einem Briefe: „Ich fühle mich von dem Zustande eines Mondes in den eines Sternes höherer Ordnung übergehen. Freude meinem Geiste! Er soll kein Satellit in dieser Welt bleiben“. Nach Vollendung seines Studiums des Bergwesens zu Freiberg besuchte er die niederdeutschen Berg- und Hüttenwerke und begab sich 1792 nach England und Schottland, wo er die Gruben und mineralischen Fabriken aller Art besuchte, die politischen Zustände Englands studirte und mit Philosophen wie Steward, und Gelehrten wie Erasmus Darwin, John Thomson verkehrte. Den Antrag, die Direction einer Blei- und Silbergrube in Devonshire zu übernehmen, lehnte er aus Anhänglichkeit an Baiern ab. Philosophische Studien gingen Hand in Hand mit seinen ausgebreiteten technischen und in Schottland entstanden mehrere philosophische Abhandlungen, welche erst nach seiner Rückkehr nach Deutschland im Druck erschienen. Im J. 1796 ging er über Hamburg, wo er Jacobi, Claudius, Perthes u. A. kennen lernte, nach München zurück und wurde im J. 1798 Münz- und Bergrath, im J. 1801 Oberbergrath, nachdem er sich im Jahre vorher zu Prag mit Franziska von Reisky vermählt hatte. Im J. 1807 zum Oberstbergrath ernannt, unterzog er sich auch der ihm auferlegten Verbindlichkeit, den zu München befindlichen Eleven Vorlesungen über die Bergbaukunde und Probirkunst während der Wintermonate zu halten, deren der Geheimrath Friedrich von Schenk später mit großer Anerkennung gedachte. Schon seit 1801 frequentirendes Mitglied der kurbairischen Akademie der Wissenschaften in der philosophischen Classe wurde B. im J. 1808 als ordentliches residirendes Mitglied der ersten Classe in die nunmehr königliche Akademie zu München aufgenommen. In dem gleichen Jahre wurde ihm, als einem jener Männer, welche durch Auszeichnung in ihrem Wirkungskreise sich um das Vaterland zu vorzüglichem Danke verdient gemacht haben, der neu errichtete Civilverdienstorden der bairischen Krone verliehen. Seit dem J. 1803 war B. viel beschäftigt mit dem schon mehrfach zur Sprache gekommenen Gedanken, Glaubersalz statt der Pottasche zur Glaserzeugungskunst mit praktischem Erfolge nutzbar zu machen. Er legte

zu diesem Zwecke, unter Vergünstigungen der kurbairischen Regierung, eine große Tafelglashütte im bairischen Walde an und nachdem er nach jahrelangen Versuchen ein befriedigendes Ergebnis gewonnen zu haben glaubte, bot er seine Erfindung 1809 der k. österreichischen Regierung an, welche hierauf kleinere und größere Versuche anordnete, deren Ergebnis war, daß dem Erfinder vom Kaiser nach Ueberreichung einer eigenen, seine Verfahrungsart trefflich beschreibenden Abhandlung: „Anleitung zum Gebrauche der schwefelsauren Soda oder des Glaubersalzes anstatt der Pottasche zur Glaserzeugung (Baader's Werke VI. 227—272) 1811 eine Renumeration von 12000 fl. W. W. zuerkannt wurde. Hatte B. seit seiner Zurückkunft aus Schottland nach München seinen philosophischen Studien nach dem Maße seiner ihm von den vielfältigen Berufs- und Amtsarbeiten freigelassenen Zeit gelebt und nur von Zeit zu Zeit kleinere Schriften und Zeitschriftenaufsätze erscheinen lassen, die seine Genialität und Tiefe gleichwol bekundeten, so trat er im J. 1809 mit einer Sammlung bisheriger philosophischer Arbeiten, zu welchen einige neue hinzukamen, mit der Schrift: „Beiträge zur dynamischen Philosophie im Gegensatze der mechanischen“ (Berlin, Realschulbuchhandlung) hervor. Diese Schrift von etwas über zehn Bogen kann als Programm seiner gesamten Philosophie angesehen werden, wie sie sich später allseitig entwickelte, umfaßt die Gesamtprincipien seiner Lehre und wird wegen ihrer eine neue Epoche der Philosophie einleitenden Bedeutung die Beachtung der Denker noch in kommenden Jahrhunderten auf sich ziehen. Hatte B. darüber hinaus 1812 in seiner geistvollen Vorrede zu Schubert's Uebersetzung der Saint-Martin'schen Schrift „Vom Geist und Wesen der Dinge“, 1813 in den genialen Gedanken aus dem großen Zusammenhang des Lebens, in der tiefen Rede: „Begründung der Ethik durch die Physik“, eine Fülle fruchtbarer Samenkörner der Erkenntniß ausgestreut, so suchte er 1814 die Monarchen von Oesterreich, Rußland und Preußen, nachdem er schon immer zu den Gegnern des Rheinbundes, d. h. des Kaisers Napoleon I. und der hinter dem Schein eines Bundesverhältnisses schlecht genug versteckten Oberherrschaft Frankreichs über West- und Süddeutschland gezählt hatte, in dem gleichlautenden Schreiben für eine Politik im Geiste des Christenthums zu gewinnen. Die in diesem Schreiben ausgesprochenen Ideen übergab er dann 1815 in der kleinen Schrift: „Ueber das durch die französische Revolution herbeigeführte Bedürfnis einer neuen und innigeren Verbindung der Religion und der Politik“, der Oeffentlichkeit. Es ist nicht bekannt geworden, ob diese Schrift verschieden ist von einer im Frühjahr 1815 eingereichten zweiten Denkschrift Baader's an die drei Monarchen, von welcher Varnhagen von Ense Nachricht gab und nur gewiß, daß die Eingabe von dem König Friedrich Wilhelm III. dem Staatskanzler Fürsten Hardenberg überwiesen, und daß Kaiser Alexander I. von Rußland durch sie in der Stiftung der heiligen Allianz bestärkt wurde. Hätte sich die heil. Allianz nur auch in ihrer Entwicklung nicht vom Geiste der Baader'schen Ideen entfernt! Der Fürst Alexander von Galizin, der damalige Minister der geistlichen Angelegenheiten in Rußland, trat in Beziehungen zu B., der schon seit seiner Theilnahme am philhellenischen Verein mit russischen Großen sich berührt hatte und beauftragte ihn mit wissenschaftlichen Berichterstattungen, welche von da an von Zeit zu Zeit bis zum J. 1822 erfolgten, die aber bis jetzt ihrem Inhalte nach unbekannt geblieben sind, wenn sie anders nicht mit den in jenem Zeitraum veröffentlichten Schriften Baader's, von

Aeußerungen in Begleitschreiben abgesehen, identisch gewesen sein sollten. Die veröffentlichten Schriften dieses Zeitraumes sind: „Ueber die Eucharistie“; „Ueber den Blitz als Vater des Lichts“; „Ueber den Urterrar“; „Ueber die Ekstase“; „Ueber den Begriff der Zeit“; „Sätze aus der Begründungslehre des Lebens“; „Ueber Divination und Glaubenskraft“. Würden die Vorlagen Baader's an den Fürsten Galizin an das Licht gelangen, so würde sich zeigen, welche großen und heilsamen Strebungen ihn beseelten und namentlich, wie weit entfernt er davon war, an die Stelle des gestürzten westlichen Absolutismus Napoleons I. einen östlichen von Rußland|gesetzt wissen zu wollen. Wenn er Napoleon I. den Fürsten der politischen Finsterniß nannte, so geschah es wegen seines Gegensatzes zum Germanismus, den er weder Rußland noch Oesterreich preis gab, sondern ihren Herrschern als Vorbild vorhielt, indem er Deutschlands Politik vor den Machinationen des Ostens wie des Westens gewahrt wissen wollte, wie aus seiner akademischen Rede: „Ueber die Ursachen der Leichtigkeit, mit welcher die Germanen die christliche Religion annahmen“ (Werke VI. 329 ff.) und seiner Schrift: „Ueber den morgen- und abendländ. Katholicismus“ (Werke X. 93) zur Genüge hervorgeht. Während der J. 1815—20 vertiefte er sich, soweit es die Amtsgeschäfte nur immer zuließen, immer mehr in das Studium der Kirchenväter, der großen Scholastiker, der Theosophen und der neueren Philosophen. Unter den letzteren wendete er am meisten Kant und Hegel wiederholt eindringendes Studium zu. Seines Berufes zur Begründung einer tiefer gehenden und eingreifenden Philosophie immer bewußter geworden, je mehr seine Schriftstellerthätigkeit an Ausbreitung seit 1809 gewonnen hatte, mochte es ihm nicht unwillkommen gewesen sein, daß er im J. 1820 bei Gelegenheit einer Reduction der Zahl der Bergwerks- und Münzbeamten mit Belassung von Rang und Gehalt außer Function gesetzt wurde mit der ausdrücklichen Zusicherung der Reactivirung in einer geeigneten Stellung in der k. Akademie der Wissenschaften, welche aber niemals erfolgt ist. Anstatt nun, wie man hätte erwarten können, sich auf die umfassende systematische Ausbildung seines im Geiste so gut wie fertigen philosophischen Systems zu verlegen, wodurch er, wenn auch langsam, doch am weitesten gewirkt haben würde, faßte er den Gedanken der Gründung einer Akademie für religiöse Wissenschaft, welche dem Jesuitenorden wie dem Encyclopädisten-Verein gleichmäßig entgegenstehen sollte und trug sich mit der Idee einer Ausgleichung und Vereinigung der morgenländischen und abendländischen Kirche, von welcher er auch die Wiedervereinigung der protestantischen Kirchengemeinschaften erwartete. Es schien ihm schon sehr viel gewonnen, wenn eine solche wissenschaftliche Gesellschaft von St. Petersburg aus in das Leben gerufen werden könnte, um sich von da nach verschiedenen Ländern, wo möglich die sämtlichen Culturstaaten Europas, zu verbreiten und überall hin gegen die Revolution und die Stagnation zugleich zu wirken. Die Anregung, die er dem Kaiser Alexander I. gegeben hatte, seine Beziehungen zu dem k. russischen Minister Fürsten Alexander von Galizin, zu den Staatsräthen Turgenieff, Speransky und andern hochgestellten Russen und Deutschrussen ließen ihn mehr für das ganze oder theilweise Gelingen seiner jedenfalls großen und kühnen Pläne hoffen, als er erwartet haben würde, wenn er die thatsächlichen Verhältnisse zuvor einer sorgfältigen Prüfung unterstellt hätte. Er entschloß sich zur Reise und kam mit Boris v. Uxkull von Teplitz über Berlin, Königsberg, Memel und Riga nach Jeddefer, dem Landsitze der Familie Uxkull in Esthland. Indeß wurde von Petersburg her die Absicht seines Dorthinkommens

vereitelt. Angewiesen, Rußland zu verlassen, beschloß er vorerst in Memel den Erfolg seiner sogleich eingereichten Vorstellung abzuwarten, erhielt daselbst aber die Entscheidung erst nach sieben Monaten, die zur Bestätigung der Nichterlaubnis nach Petersburg zu gehen noch die Beendigungserklärung seiner bisherigen Correspondenzführung hinzufügte. B. reiste dann gegen Ende October 1823 über Pillau nach Berlin und von da nach längerem Aufenthalte 1824 nach München zurück. Ueber die Ursachen einer so schnöden Behandlung eines auch in Rußland so hoch angesehenen Mannes ist bis heute echt russisches Dunkel verbreitet. Die Erklärung des Vorgangs, die B. selbst für richtig hielt, nach welcher er von der einen Seite demagogischer, von der anderen jesuitischer Absichten verdächtigt worden sei, scheint trotzdem, daß in Rußland damals Alles möglich war, gar nicht auszureichen und mehr Vorwand als Ernst gewesen zu sein. Außerdem, daß die von B. ausgesprochene Tendenz dem russischen Gouvernement selbst nicht gefallen zu haben schien, vielleicht in der Besorgniß, daß die Vereinigung der Confessionen im Sinne einer völligen Unterwerfung unter die Dogmen der römisch-katholischen Kirche gemeint sein könne, mag noch eine andere nicht näher zu bezeichnende Intrigue mitgespielt haben. B. würde besser gethan haben, auf diesen schlüpfrigen Boden mit seinen hohen Tendenzen sich nicht zu begeben. Aber er war nicht der Mann, diese herbe Schicksalslektion anders denn als eine von Gott auferlegte Prüfung anzusehen, die ihn zu größeren Leistungen anzuspornen bestimmt war. Ungebeugt von dem schweren Schlage ertrug er die erlittene Unbill und herbe Einbuße mit heiterer Standhaftigkeit und setzte gleich in Berlin seine praktischen Eingreifungsversuche, die in seinem Sinne den klar erkannten Tendenzen der Jesuiten entgegenwirken sollten, durch Einreichung einer Denkschrift an den König von Preußen fort, die er gleich darauf durch ein Schreiben an den verewigten Bischof Eylert gegen Mißdeutungen sicher zu stellen suchte. Seine periodische Schrift in sechs Heften: „Fermenta cognitionis“ (1822—25), welche seine Wirksamkeit als philosophischer Schriftsteller bedeutend erhöhte, wurde kurz vor seiner russischen Reise zu Teplitz begonnen, zu Jeddefer und Memel fortgesetzt und zu Berlin (wenigstens nahezu) vollendet. Zwischen den Jahren 1825—1826 ließ er eine Reihe größerer Recensionen über Werke von Heinroth, Bonald, Lamennais und ein Sendschreiben an J. Görres erscheinen. Bei der Verlegung der Universität von Landshut nach München im J. 1826 wurde B. nur mit einer Honorarprofessur bedacht, der er treu bis nahe zu seinem Lebensende seine Thätigkeit widmete. Im Spätherbst 1826 eröffnete er seine Vorlesungen vor einem nicht bloß aus Studirenden bestandenen glänzenden Publicum und las in folgenden Jahren abwechselnd über philosophische Erkenntnißwissenschaft, über J. Böhme's Lehren und Schriften, am öftesten aber über Religionsphilosophie etc. Seine Vorlesungen waren mächtig ergreifend, für Viele von außerordentlicher Anziehungskraft, für nicht Wenige von erschütternder Wirkung. Ausländer aus Frankreich, England, Italien, Ungarn, Polen, Rußland etc., die größtentheils über die Studienzeit hinaus waren, strömten damals zahlreich nach München, verkehrten mit B. und trugen mächtige Anregungen nach Hause. Während seine Schriftstellerthätigkeit eine größere Ausbreitung gewann, aber nur zu häufig sich in kleine, kleinere und kleinste Arbeiten zersplitterte, unter denen als die relativ umfangreichsten die Vorlesungen über religiöse Philosophie (I. Vom Erkennen überhaupt), die Vorlesungen über speculative Dogmatik und die Revision der Philosopheme der Hegel'schen Schule hervorleuchten, erschien

1831—32 eine Sammlung seiner philosophischen Schriften und Aufsätze (Münster, Theissing), die indeß über den zweiten Band nicht hinauskam, aber auch so seinen Ideen einen erweiterten Wirkungskreis verschaffte. Nach dem im Januar 1835 eingetretenen Hinscheiden seiner Frau und der im Jahr darauf erfolgten Trennung von seiner Tochter, welche als Gemahlin des Professors Ernst von Lasaulx nach Würzburg zog, sah er sich auf empfindliche Weise vereinsamt und vermählte sich zum zweiten Male, um sich häusliches Leben und Ordnung zu verschaffen. Seine Wahl fiel auf Maria Robel, die sich seinen häuslichen Angelegenheiten mit vollkommener Hingabe widmete und mit treuer Verehrung seine letzten Lebensjahre erheiterte und beglückte. Seine häuslichen Angelegenheiten in besten Händen wissend, arbeitete er mit rastloser Anstrengung. Im J. 1838 waren bereits einige Schriften und Aufsätze erschienen, welche schärfer als je gegen den den Katholicismus entstellenden Papismus gerichtet waren. Diesen folgten 1839 und 1840 eine Schrift über die Emancipation der katholischen Wissenschaft von der römischen Dictatur und neben einigen Aufsätzen des gleichen Geistes die Hauptschrift: „Ueber den morgenländischen und abendländischen Katholicismus“. Diese geistvollen Arbeiten, die an die Kraftsprache eines Luther erinnerten, traten in ihrer vollen Bedeutung erst mit den Beschlüssen des vaticanischen Concils im J. 1870 hervor (vergl. Blitzstrahl gegen Rom aus den Werken Baader's, von Hoffmann. 2. Aufl. Würzburg, Stuber 1871), wirken mächtig fort und werden mächtig fortwirken. Mitten zwischen diesen Reformschriften war von ihm 1839 „Die Revision der Philosopheme der Hegel'schen Schule“ erschienen. Im Frühjahr 1841 fand seine Schriftstellerthätigkeit ihren Schluß mit dem Sendschreiben an einen alten Freund (G. H. v. Schubert): „Ueber die Nothwendigkeit einer Revision der Wissenschaft natürlicher, menschlicher und göttlicher Dinge.“

Erfreute sich B. bis zum 76. Jahre der rüstigsten Gesundheit, so stellten sich nicht ohne Einfluß großer geistiger Anstrengung im Sommer 1840 Symptome einer Hypertrophie des Herzens ein. Der Besuch des Bades zu Tölz brachte Erleichterung seines Leidens. Der Herbst ging erträglich, der Winter (1840—41) ziemlich gut vorüber. Schon im März machte B. bedeutende Spaziergänge, von deren letztem, am 17. Mai, bei stark wehendem kalten Winde er erschöpft nach Hause kam. Es stellte sich ein ziemlich starkes, gastrisch-nervöses Fieber ein, welchem er am 23. Mai 1841 erlag.

B. ist in der Geschichte der Philosophie eine unvergleichbare Größe. Kein namhafter Philosoph hat den Schulstaub und die Zwangsjacke des Systems so fern von sich gehalten, wie er und doch ist keiner gleich ihm aus einem Gusse und in gleichem Maße frei von inneren Widersprüchen und gleich sehr übereinstimmend mit sich selbst. Wie er sich durch keine Schulform fesseln läßt, und wie er Systematik nicht anstrebt, sie späteren größeren Leistungen Anderer zuweisend, so geht er auch nirgend auf Schönheit der Darstellung aus und, wo er gleichwol in einzelnen Partieen seiner Schriften so schön schreibt wie irgend einer der ersten Stilisten unter den Philosophen der Neuzeit, da geräth es ihm in naiver Absichtslosigkeit und so gut wie ohne alles Bewußtsein davon. Kann es daher auch nur cum grano salis angenommen werden, so ist doch ein Körnchen Wahrheit darin, wenn Melchior Meyr wie die Pracht liebende Sprache Schelling's jener Schiller's, so die ungeschminkte, natürliche, man möchte sagen, naive Sprache Baader's jener Goethe's analog hat finden wollen.

Bei allem Unterschied des Dichters und des Philosophen wie der beiderseitigen Weltanschauung reicht die Parallele: Goethe-Baader, Schiller-Schelling über den Vergleichungspunkt der Darstellungsart noch erheblich hinaus. Baader's philosophische Weltanschauung erwuchs aus der breiten Grundlage des gesicherten Erfahrungswissens, in der Erhebung zu dem Apriorischen des Denkens, in der Ausgleichung und Durchdringung des Inductiven und des Deductiven in aller Wissenschaft. Der Grundgedanke seiner Philosophie ist der der Vermittelung aller Gegensätze, die Gewinnung der nicht äußerlichen, nicht quantitativen, nicht mechanischen, sondern innerlichen, qualitativen, organisch umwandelnden Mitte zwischen den Extremen in allen Sphären des Denkens, Wollens und Handelns. Daher verwirft er den ausschließlichen Sensualismus wie den ausschließlichen Ideologismus, den ausschließlichen Empirismus wie den ausschließlichen Apriorismus, den Scepticismus wie den blinden Glauben, den einseitigen Realismus wie den einseitigen Idealismus, den Naturalismus wie den Panlogismus, die Atomistik wie die Monadologie, den Pantheismus wie den Deismus, die Verabsolutirung des Staates wie der Kirche, den Revolutionismus wie den erstarrten Conservatismus. Der sich im Gewissen bezeugende, durch die Offenbarung für den Glauben, durch den regressiven Lehrgang der Philosophie für die Wissenschaft bestätigte spiritual-reale Theismus ist ihm die alle Extreme versöhnende Grundwahrheit, das Urprincip und die Urquelle aller Vermittelungen. Seine epochemachende Bedeutung beruht darauf, daß er früher, tiefer und reiner als selbst die das gleiche Ziel des Spiritual-Realismus anstrebenden Philosophen der Neuzeit und über die extremen Idealisten und Realisten hinweg den spiritual-realistischen Theismus begründete und in totaler Weltanschauung, wenn auch nicht in systematischer Gestalt, im Großen und Ganzen mit überlegener Consequenz durchführte. Die Kraft, die ihm so große Leistungen ermöglichte, lag in dem tiefen Ernst und der strengen, rücksichtslosen Gewissenhaftigkeit seines Forschens und der daraus entsprungenen Geradheit seines Charakters, zugleich der Quelle der durchgreifenden Consequenz eines großen Verstandes, die vor keinerlei Gefahr wegen Impopularität, Widerstreben des Zeitgeistes, Hemmung seiner Geltung und Wirksamkeit zurückschreckte, verbunden mit der genialen Befähigung, das Wahre und Tiefe in allen Gestaltungen und Verkleidungen aus den hundert-, wenn nicht tausendfaltigen Schriften herauszufinden, zu deren Durchforschung ihn sein seiner geistigen Schöpferkraft gleich großes Bedürfniß der Anregung von Außen getrieben hat. Ueberall wußte er so zu sagen, in das innerste Herz der Gedankenwelten einzudringen, die ihm in seinen Forschungswanderungen, mochten es Offenbarungsschriften oder kirchliche Dogmen und Dogmenerklärungen, mochten es theosophische oder philosophische Schriften sein, begegneten, und den Kern von der Schale, nicht selten von der Schlacke zu unterscheiden. Da bestach ihn kein Ansehen der Person und auch der Nichtangesehene, wenn er etwas leistete, wurde von ihm an das Licht gezogen. Jene Systeme der Philosophie, welche seit Cartesius auf einander folgend, zeitweise eine gewisse Vorherrschaft erlangten und deshalb epochemachend genannt wurden, befriedigten bei allem beziehungsweisen Verdienst Baader's forschenden Geist nicht. Er erkannte und beklagte, daß sie theils in deistischer, theils in pantheistischer Richtung mehr oder minder dem tiefen Geiste des Christenthums sich entfremdeten und durch diese Entfremdung freier, größer, reicher, vernünftiger und haltbarer zu werden glaubten, während sie aus der formalistischen Scholastik des Mittelalters nur in

eine moderne Scholastik des Rationalismus fielen und in mehrfacher Beziehung nur dürftiger, vernunftwidriger und haltloser wurden und mehr als sie wußten und wollten, dem Materialismus in die Hände arbeiteten, der sich in der That auf ihren Trümmern mit Selbstbehagen erhoben hat.

In der Theosophie aller Zeiten, besonders aber der christlichen Aera entdeckte B. nun einen Reichthum und eine Tiefe theils gesicherter Wahrheiten, theils in ungeläuterten Hüllen und Schalen eingeschlossene Keime tiefsinnigster Wahrheiten, die ihn mit Staunen, Verehrung und Bewunderung erfüllten. Die eine der Aufgaben, die er sich da setzte, war theils auf diese reichlich sprudelnden Quellen, die vielfach noch weiterer Eröffnung bedurften, hinzuweisen, theils, so weit es anging, sie durch wissenschaftliche Reinigung, Entwicklung und Erläuterung zur Bereicherung und Vertiefung der Philosophie zu verwenden. Daher bespricht er in seinen Schriften zustimmend, beschränkend, verneinend eine zahlreiche Schaar von Theosophen älterer, mittlerer und neuerer Zeit, wodurch er einen Impuls zu Forschungen in diesem Gebiete gab, ähnlich wie die beiden Schlegel im Gebiete der Poesie. Unter jenen Theosophen traten bei B. vor Allen Meister Eckhart, J. Böhme, Oetinger und Saint Martin in den Vordergrund, über welche noch heute die Untersuchungen nicht geschlossen, zum Theil kaum noch recht begonnen sind. Obgleich ihm durch die Ungunst der Zeit nicht vergönnt war, die Fülle seiner Ideen über Böhme's Lehren in ihrer ganzen Ausbreitung zu entfalten, so hat er doch bei weitem am meisten für die Erläuterung und Einführung der Ideen Böhme's in die Philosophie gethan.

Zu den philosophischen Systemen des Alterthums, des Mittelalters und der neueren Zeit nahm B. eine kritische Stellung ein. Ueber jene des Alterthums äußerte er nur Weniges, aber um so Treffenderes, besonders über die Systeme|des Platon und des Aristoteles. Bezüglich des Mittelalters würdigte er besonders Thomas von Aquin in kritischen Erörterungen. Auch bezüglich der Systeme der neueren Zeit geht er nirgends auf eine totale Beurtheilung ein, aber ihre Kerngedanken bringt er in seiner Weise in zerstreuten Stellen kritisch zur Sprache. Bei Cartesius erkennt er das Verdienst an, das Geistige im Menschen über das Natürliche hervor- und emporgehoben zu haben, bekämpft aber auf das äußerste seinen schroffen Dualismus des Geistes und der Natur, dessen abstracte Fassung durch verschiedene Mittelstufen auf der einen Seite zum Extrem des Fichte'schen Idealismus, auf der andern Seite durch den völligen Mechanismus seiner Naturphilosophie hindurch zum Materialismus Lamettrie's führen mußte. In Spinoza's Lehre rühmte er die Fassung der Einigkeit der absoluten Substanz, bestritt aber auf das entschiedenste die Leugnung der göttlichen Persönlichkeit und der Schöpfung wie deren Folge, die Leugnung der Ueberweltlichkeit Gottes, der Freiheit des Willens, der Unsterblichkeit, und widerlegte die aus diesen Leugnungen entspringenden negativen Lehren. Ohne zu behaupten, daß Spinoza J. Böhme's Lehre gekannt habe, was bis heute nicht untersucht worden ist, erschien ihm der Spinozismus doch nur als der Steinabdruck des Böhmisismus.

In *Leibniz* traten wol nicht wenige verwandte Züge hervor, aber B. fand sie entstellt durch Hinneigung zu einem einseitigen Idealismus, durch einen abstracten Monadologismus, durch „flache“ Fassung des Begriffs und des

Ursprungs des Bösen, durch Annäherungen einerseits an halbpanteistische, andererseits noch mehr an deistische Vorstellungen.

Kant hatte Anfangs einen fast hinreißenden Eindruck auf *B.* hervorgebracht. Aber sehr bald und schon früh genügte er ihm nicht mehr. Doch übte *Kant* lebenslänglich Anziehungskraft auf ihn aus, so daß er ihn in seinen Schriften häufiger als außer *Hegel* jeden anderen Philosophen berücksichtigt. Zuvörderst findet *B.* schon einen Widerspruch in *Kant's* Bemühen, das Erkennen erst kritisch kennen zu lernen, ehe man mit ihm an das wirkliche Erkennen gehe. Bedingungsweise genommen, erklärte *B.* die Behauptung für richtig, unbedingt aber ausgesprochen, wie *Kant* that, für vollkommen falsch. In jenem Sinne würde die Forderung mit Recht zuerst die Untersuchung über Integrität oder Nichtintegrität unseres Erkenntnißvermögens verlangen, in diesem von *Kant* gemeinten Sinne leugnet sie im Grunde alle Vitalfunctionen unseres Erkenntnißvermögens die unser Erkennen anfangen und die nicht wir anfangen. Noch mehr empört sich *B.* über *Kant's* Behauptung einer unvermeidlichen Illusion der reinen Vernunft selbst, eines denknothwendigen Irrthums, und er nennt es einen den Menschen (der Menschheit) versetzten Todesstreich, ihnen (ihr) das Erkenntnißstreben des Höheren (des Uebersinnlichen) verboten (für nothwendig erfolglos einzureden versucht) zu haben. *Kant* habe Verstand und Vernunft so entzweit, und gegen einander gehetzt, daß schon auf eine förmliche Ehescheidung angetragen worden sei. Er habe aus der Vernunft zu wenig gemacht, auch nicht erkannt, daß der Verstand und die Sinne für einander und nicht *gegen* einander seien; sowie seine Leugnung jedes directen Bezuges des Dings an sich und seiner Erscheinung ganz unverständlich und falsch sei. Die Vernunft sollte nach *Kant* es nur zum halben (zum praktischen) Bewußtsein bringen und die theoretische Vernunft (in Rücksicht des Uebersinnlichen) stockblind bleiben. Eine Kritik der reinen Vernunft, welche sich mit bloß logischen Beantwortungen der aufgeworfenen Fragen begnügt, konnte nicht ganz vernünftig ausfallen, da sie so den ersten Elementaract der Vernunft nicht anerkennt. *B.* nennt es zwar einen glücklichen Weg, den *Kant* in seiner Deduction der praktischen Vernunft zum Gottesbeweise eingeschlagen, wenn er ihn in den Regungen des Gewissens gesucht habe, aberler tritt dem Vernunftfactum dennoch nicht nahe, welches — nach dem Gesetze, daß es keine Action ohne Reaction gibt — im Gewissen das Vernommensein unseres Selbstes in unserer innersten Lebensthätigkeit als Willen gebärend aussagt, indem wir hier auf ein uns in unserer Willensgebärde vernehmendes und sich uns vernehmbar machendes Wesen (*Gott*) agiren, welches unserem Gemüth als Gemüth, unserem Willen als Willen sich kund thut. *Kant* macht hier durch das Wort: praktische Vernunft, eine Art Nebel und gibt uns dem frostigen moralischen Idealismus preis, indem er das moralische Princip auf eine bloße Verstandesformel zurückzubringen sucht. Dabei läßt *Kant* unbeachtet, daß die Aeußerung des Gewissens nur auf die Gesinnung als innerste That des Gemüths an sich selbst geht und damit das moralische Leben sich als nicht zeitliches, ewiges Leben kund gibt, aus dem Ewigen stammend und zum Ewigen emporhebend. *Kant* ist, da er nur die negative Seite des moralischen Gesetzes beachtete, wonach ihm eine freiwillig gute Willensäußerung nicht einmal eine moralisch gute That sein konnte, weit hinter der Einsicht des Apostels *Paulus*, des großen Dialektikers, zurückgeblieben, welche sich in seiner Aeußerung offenbart, daß nicht unter dem Gesetze sei, wer sich von

dem Geist (des Gesetzes) regieren lasse. Indem Kant die Formelbestimmung des moralischen Gesetzes im Werthe überschätzte, verschloß er sich auch den Weg zu einer tieferen Religionsphilosophie, in welcher er die Heilslehren des Christenthums verkannte. Wie seine Behauptung einer nicht zu hebenden Blindheit des Erkenntnißvermögens und einer unvermeidlichen Illusion der reinen Vernunft der Metaphysik tödtliche Wunden schlug, so führte er durch seine Behauptung eines radicalen Bösen der menschlichen Natur, welches er für völlig und ewig unheilbar erklärte, das Antichristenthum in die Religionsphilosophie ein und sank tief unter den Heiden Seneca, der in dem schönen Ausspruche: „Sanabilibus aegrotamur malis, nosque in rectum genitos, si sanari velimus, natura adjuvat“, eine christliche Idee aussprach oder doch ahnte. Während selbst von dem atheistischen Plinius der Ausspruch berichtet werden kann: „Deus est mortali juvans mortalem“, setzte sich Kant auf den Gedanken fest: „Lex est res surda et inexorabilis“. Damit stimmt nur zu gut Kant's Ansicht vom Gebet, worüber B. sich verschiedentlich scharf verweisend äußert. Wol näherte sich Kant durch seine Zeit- und Raumlehre der Einsicht in die abstracte Natur der Materie und wies über die materielle Natur auf eine höhere, „jetzt noch unsichtbare Welt“ hin, aber er versperrte sich selbst das Weiterschreiten auf diesem Wege durch die Behauptung der Primitivität und Apriorität, folglich stereotype Unveränderlichkeit der Zeit- und Raumanschauung und doch zugleich nur Subjectivität derselben und verwirrte hiemit die ganze Untersuchung. Aehnlich machte Kant einen Anlauf zur Ueberwindung der atomistischen, mechanischen Naturwissenschaft und bahnte den Weg zur dynamischen, aber doch nur so, daß er zwar hart an der Grenze des Mechanischen, doch innerhalb derselben stehen blieb. Er stand an dem Scheidepunkt, mit dem Gesicht noch gegen die mechanische Naturansicht hingewendet. Am höchsten erhob sich nach B. Kant in seiner „Kritik der Urtheilskraft“, „seinem eigentlich genialischen Werke“, in welchem er den Verband der Ethik und der Physik keineswegs ganz übersah, auf die große herrliche Idee eines allbegründenden und allbeherrschenden architektonischen Verstandes geführt wurde, welche unbewußt bereits auf die tiefste aller Philosophie, jene des seiner ewigen Natur mächtigen, ewigen, absoluten Geistes hinwies, der Teleologie Rechnung zu tragen suchte und der Menschennatur ihre Würde wieder zurückgab. Wenn er der einseitigen Auffassung seiner Zeit gegenüber, welche nur oder doch weit überwiegend die sanfte weibliche Seite der Religion kannte, die kriegerische, heroische und erhabene Seite derselben in Erinnerung und Geltung brachte, so hätte er nur die Autonomie der menschlichen Vernunft nicht bis zur Verdunkelung des Herrscherrechtes der allbegründenden absoluten Vernunft überspannen sollen, wodurch er trotz seines im rationalen Glauben Gott, Freiheit und Unsterblichkeit festhaltenden Deismus die pantheistische Wendung der Philosophie in seinen nächsten Nachfolgern mit veranlaßte, ähnlich wie früher der Cartesianismus in Spinozismus umschlug (Werke XII. 208).

Wenn *J. G. Fichte* das Absolute als ein Ich auffaßt, so macht er es doch zu einem Abstractum, dessen Concretion das Reich der Geister sein soll, wonach er nur in den endlichen Geistern sein Selbstbewußtsein hätte. Er war in dem Irrthum befangen, daß man Gott nicht Bewußtsein und Persönlichkeit zugestehen könne, ohne ihn endlich zu machen, daß Persönlichkeit und Unbeschränktheit oder Unendlichkeit unvereinbar seien, während nicht das

bestimmt, sondern nur das unbestimmt Unendliche freilich nicht persönlich, aber auch sonst nichts Wirkliches sein kann. Gab es nun nach Fichte nichts außer dem Wissen (des endlichen Ich), so konnte seine Lehre nur zu einem extremen Idealismus ausschlagen (W. XII. 213) und auch die spätere Spinoza und Schelling sich annähernde Umbildung seines Systems blieb in der gleichen falschen Voraussetzung der Schrankennothwendigkeit alles Bewußtseins gefangen. So hoch sein ethisches Streben nun auch in der heroischen Richtung gehen mochte, so konnte er doch ein haltbares theoretisches Princip der Ethik nicht gewinnen und am wenigsten konnte eine auf den Gedanken absoluter Selbständigkeit gebaute Ethik religiös befriedigen und zum Beispiel die Tugend der Demuth begründen. Fichte sah ein, daß das primitiv Bewegende, Setzende, Gestaltende das dem Gesetzten absolut Unfaßliche ist, aber er nahm das Gesetzwerden für ein bewußtloses Selbstthun und von dieser fixen Idee ging sein System aus. Indem Fichte die Unterscheidung eines constituirenden Thuns (Gottes als Schöpfers) von dem Thun der constituirten Creatur leugnete, dieses mit jenem confundirend, und indem er somit die intelligente Creatur — ihr unbewußt — sich selber setzen, begründen, constituiren und also das moralische Gesetz aus unserer eigenen Natur entsprungen sein ließ, führte er den Deismus Kant's — diesen gesteigerten Pelagianismus — zum Atheismus über, der sich nur mit dem beschönigenden Namen des Pantheismus schmückte und dabei Idealismus sein wollte. Nach Fichte muß die (nach ihm durchaus apriorische) Philosophie offen aussprechen: „Wir müssen zu Grunde gehen, oder Gott“. Und doch statuirte Fichte die Unwandelbarkeit des Absoluten und die Unsterblichkeit der in seinem Sinne Gotterfüllten! Gegen Fichte muß gesagt werden: Nur Gott setzt und wird nicht gesetzt, der Mensch (jede Intelligenz) wird gesetzt und setzt und nur die nichtintelligente Natur wird gesetzt und setzt nicht. Schon Kant hatte mit Unrecht sich nicht in die Schriftlehre vom dereinstigen Aufhören der Zeit finden können. Er nahm die Unsterblichkeit als endlose Fortdauer in der Zeit und sah nicht, daß ewige Zeit ein Widerspruch ist. Denn das Zeitlichsein ist Sein (Leben) im Zeitlichen; das Unsterblichsein ist Sein im Ewigen. Fichte setzt den Irrthum Kant's nur fort, ja er steigert ihn, wenn er beweisen will, daß die zeitliche Anschauung für jede endliche Intelligenz die einzig mögliche und also ewige sei. Die Zeit entsteht und besteht nur durch aufgehobene Gegenwart und vergeht mit der Beendigung ihrer Aufhebung. Die Gegenwart — das Sein — die Ewigkeit — war nicht und wird nicht sein, sondern ist. Das Vergehen der Gegenwart ist nur relativ für den, welcher sich von ihr trennte; wenn (dereinst) die Trennung aufhört, tritt die (wahre, ewige) Gegenwart wieder ein. Solange das Widerstreben des Getrennten dauert, muß die Gegenwart zu fließen scheinen, wie der bleibende Mond zu fliehen scheint, indem die Wolken vorüberziehen. Fichte's Ich war bereits von einem Nichtich afficirt, welches er schon als Negation des Ichs nahm, während es sich doch ebensowol ponirend als negirend gegen|das Ich verhalten kann. Er übersah, daß das Nichtich ein über, ein gegenüber oder ein unter dem Ich stehendes sein kann. Daher stammte sein bellum internecinum zwischen dem Ich und Nichtich, jener Krieg zwischen beiden, welchen er für das primitive normale Leben derselben nahm, während es nur secundär, per nefas entstanden und also abnorm ist. Wol hatte Fichte die Uebernatürlichkeit des Geistes erkannt, aber er verkannte den Unterschied des Verhältnisses, in welchem der gute und der böse Geist zur Natur stehen und sein im bellum internecinum mit dem Nichtich zu Felde

liegendes Ich erinnert mehr an die Naturscheue und den Naturhaß eines unter die Natur gefallenen als an eines von ihr freien und von ihr getragenen Geistes.

Schelling schwelgte eine Zeit lang in dem idealistischen Atheismus Fichte's und bildete dann sein pantheistisches Identitätssystem aus, welches eigentlich Indifferenzsystem ist und ging zuletzt zu einem Persönlichkeitspantheismus über, den er für den wahren Theismus erklärte. Die irrige Meinung, B. sei eine Zeit lang Anhänger des Identitätssystems gewesen, ist längst aus dem Grunde widerlegt. Vielmehr hatte er schon vor dem Auftreten des Identitätssystems die Grundlagen seines spiritual-realen Theismus gewonnen, an welchem er lebenslänglich festhielt. Auch die Dynamik seiner Naturphilosophie war älter als die Schelling'sche, welche von ihm freudig begrüßt wurde, da sie seinen Ideen insoweit entgegen kam. Schon seine frühesten Schriften und Aufsätze: „Vom Wärmestoff“ (1786), „Ideen über Festigkeit und Flüssigkeit“ (1792), „Beiträge zur Elementarphysiologie“ (1797), „Ueber das pythagoräische Quadrat in der Natur etc.“ (1798), athmen theistischen Geist wie die Tagebücher zwischen 1786 und 1793, und kehren sich bald direct, bald indirect gegen den Pantheismus (wie gegen den Deismus). Auch Schelling huldigte in seinem Identitätssystem dem Satze Spinoza's: „Omnis determinatio est negatio“, welcher die unlogische Grundlage des modernen Pantheismus ist. Indem man nämlich die Begriffe „unendlich“ und „unbestimmt“, vereinerleite, dachte man sich den Schöpfer (Gott) als den unbestimmt, hiemit unwirklich, nur in potentia Seienden, das Geschöpf als den bestimmt, wirklich seienden actuellen Modus des Ersten. Hiemit wurde aber Gott als Solcher oder als unendliches Sein nie wirklich seiend, sondern nur als ein unter den wirklichen Geschöpfen umgehendes Spectrum gedacht. Dieser falschen Vorstellung entgegen ist zu behaupten: Omnis determinatio est positio, ergo negatio indeterminationis. Der von der Creatur freilich nicht ergründbare oder definirbare, somit unergründliche Gott ist demnach keineswegs grundlos, sondern der in sich begründete und eben hiemit allbestimmende Urgeist. Nach der monströsen Vorstellung von Gott als Indifferenz, gleichsam als Mutterlauge aller Gebilde, die aus ihm hervorträten und wieder in ihn zerfließen, unterläge Gott nicht nur einer Geschichte, sondern auch einer nie sich vollendenden Geschichte, indem er eigentlich nie und nimmer fertig würde. (VIII. 297.) Es war auch gegen Schelling gerichtet, wenn B. (III. 285) sagte: „Er (der Mensch) braucht aber auch hiezu (seinen Willen nach Gottes Willen zu bestimmen) nicht etwa seine Individualität, Existenz und Persönlichkeit aufzugeben und, als ob *diese*, d. h. sein Creaturgewordensein die Sünde wäre, seinem Gott zum Opfer darzubringen, damit dieser gräßliche Gott oder Ungott, gleichviel ob in Zorn oder in Liebe, seine Creatur wieder aufspeise; sondern das Opfer, das von ihm gefordert wird, ist nur: die ihn doch selbst stets nur peinigende Entzündung seiner Ichheit, seine Selbstsucht, nicht seine Selbstheit als Dieselbigkeit oder seine Creatürlichkeit, und die Selbstverleugnung, die von ihm gefordert wird — ist nur Zurücknahme eigener Lüge“. Anderwärts (I. 179) sagt B.: „Die Identitätslehre Schelling's ist zwar ursprünglich von der spinozistischen Substanz genommen, in welche die denkende (sich bewußtseiende) und die nichtdenkende Natur sich beständig auflösen|sollen. Aber eben darum führt *diese* Identitätslehre nicht zu der Anerkenntniß des Selbstbewußtseins dieser Substanz oder zu jener, daß Gott Geist ist“. Schon Saint-Martin hat nach B. die Alleinslehre bereits vor ihrem Hervortreten

widerlegt (W. XII. 88). Aller Pantheismus apotheosirt Zeit- und Raumwesen, womit genau zusammenhängt, daß er die Endlichkeit der Creatur falsch nimmt und versteht, nämlich so, als wäre sie bestimmt, der Unvollkommenheit und Unseligkeit durch Zugrundgehen in Gott zu entkommen, da sie doch vielmehr in Gottes Willen sich begründen und dadurch ewig beseligt werden soll (W. I. 123). Die Naturphilosophie, das Identitätssystem, weiß daher das Unvollendete oder selbst Widersprechende in der Natur nur Gott selbst zur Last zu schreiben und nimmt in unklarer Weise im Grunde die selbstlose Natur für das Selbständige, Selbstbewegliche, d. h. für Gott und den Menschen für nothwendig der Natur subjicirt; daher sie auch kein anderes imperium in naturam kennt, als das Baconische durch Industrie. Nimmt man mit Schelling den Ursprung der Creatur zu hoch in Gott, d. h. nimmt man die Creatur als Theil oder Moment Gottes, so muß man über Gebühr wieder herabstimmen, um ihren Abfall von der Idee oder auch nur ihre natürliche Unangemessenheit zu dieser zu erklären und man fällt dem Irrthum der Gnostiker anheim, von welchem jener der neuesten Philosophie, auch Schelling's, doch nur eine Fortsetzung ist, wenn sie die Schöpfung selbst als einen Abfall der göttlichen Idee von sich, folglich als die erste Sünde sich vorstellt (W. I. 206, 207). Die Folge davon ist, daß Gott zu dem dürftigen Saturnus wird, der seine Kinder auffrißt, um sich selber beim Leben zu erhalten, das eine Princip, welches zugleich Vater und Tyrann, belebender Odem und fressendes Feuer, sich selbst in seinen geistigen Erscheinungen sündigen machend und sich selbst in ihnen strafend sein soll. Man könnte diese pantheistische Lehre immanenten Manichäismus nennen, die noch schlimmer als dieser erscheint, weil sie das Böse ewig, permanent setzt, während der eigentliche Manichäismus das als zweites angenommene böse Princip doch schwächer als das gute sein und von diesem zuletzt besiegt werden läßt. Wie Schelling den Verstand über die Vernunft stellt, wonach er den Begriff über die Idee wie das Erkennen über das Wollen stellen müßte, während schon der Originalverstand in der Originalvernunft begründet und enthalten ist, so setzt er auch die Weltseele, deren Annahme in ihrer Sphäre berechtigt ist, an die Stelle des überweltlichen absoluten Geistes und läßt die Weltseele als den esoterischen Gott durch seine Explosion die Natur und Creatur erzeugen, hiemit aber, sich erschöpfend, selbst schachmatt werden und in seinem Gezeugten auf und darauf gehen. Aus diesem Identitätssystem konnte auch nur jener falsche Begriff der Materie entspringen, der von dem vergänglichen und die Verderbniß in sich bergenden Wesen der irdischen Welt behauptet, daß sie unmittelbar und ewig aus Gott hervorgegangen sei und gehe, und daß somit diese räumlich-zeitliche Schöpfung durch das Manifestationsbestreben und die Manifestationsmacht Gottes schon hinreichend und völlig erklärbar sei, obschon sie in der That eine Hemmung dieser Manifestation aussagt und diese Hemmung — das Deficit — das eigentlich Zuerklärende ist. Die Materialisirung der Natur kann nichts Ursprüngliches, sondern nur etwas secundär Entstandenes sein und die vollständige Manifestation des Himmels, der himmlischen Welt, des Gottesreichs erfordert die Aufhebung der Materie und kann nur durch diese Aufhebung — durch das Weltgericht — zur Darstellung des Weltbegriffes gelangen (W. II. 446, 477). Das Identitätssystem ahnte in der Unnatur des (physischen und moralischen) negativen Creaturlebens so wenig Arges, daß es uns dieselbe für constitutionell ausgab. Jene Schelling'sche Annahme der Relation des Einzellebens der Creatur mit dem universellen — creaturisirenden

— die nur von der negativen Seite aufgefaßt war, stammte von Fichte's] bellum internecinum des Ichs und des Nichtichs und wurde dann von Blasche (Ueber das Böse im Einklang mit der Weltordnung) in ihrer ganzen flachen Breite durchgeführt (VII. 171), als Fortsetzung jener natur-philosophischen Ursünde, welche die Schöpfung für Abfall der göttlichen Idee von sich selber nahm, (XII. 218) um zuletzt von L. Feuerbach materialistisch verwendet zu werden. So unzufrieden B. mit der Weltanschauung des Identitätssystems war, welche er roh fand, so anerkennend begrüßte er Schelling's Annäherung zum Theismus in dessen Schrift: „Ueber die Freiheit des Willens“ (1809) und in dessen „Denkmal Jacobi's“ (1811), bedauerte aber, daß er seitdem, wie scheu und zaghaft den letzten Schritt zu thun, verstummte und auch später zu Erlangen wie zu München mit der Veröffentlichung der neuen Gestalt seiner Philosophie zurückhielt. Soweit B. sie aus Nachschreibungen der Münchener Vorlesungen Schelling's (1827—1840) kennen lernen konnte, entsprach sie weder seinen Erwartungen noch seinen Anforderungen und er unterließ nicht, in Briefen und Schriften ganz besonders Schelling's neue Dreieinigkeitslehre, Schöpfungslehre, Philosophie der Mythologie und nicht wenige Lehren seiner Philosophie der Offenbarung zu bestreiten. Die Annäherung Schelling's blieb ihm doch nur eine Halbheit und das Ineinandearbeiten Böhme's und Spinoza's ein verfehltes Unternehmen. Mochte ihm diese Philosophie inhaltlich als ein Fortschritt über das Identitätssystem hinaus erscheinen, so blieb sie ihm doch eine unwissenschaftliche Mischung unausgleichbarer Elemente.

Hegeln betrachtete B. als den Vollender des idealistischen Pantheismus Fichte's, wie ihm Kant als der bedeutendste Vertreter des Deismus galt. Kant und Hegel galten ihm als die geistvollsten und hervorragendsten Repräsentanten jener zwei Extreme — des Deismus und des Pantheismus — deren Ueberwindung in einer von innen heraus unternommenen Ausgleichung, Vermittelung und unwandelnden Versöhnung durch den spiritual-realen Theismus die philosophische Thätigkeit seines ganzen Lebens war. So große Anerkennung B. der hervorragenden Bedeutung Hegel's zollte, so energisch fiel seine Kritik und Polemik gegen ihn in allen Punkten aus, in welchen Hegel den Consequenzen des Pantheismus verfallen blieb. Vor Allem zwar rechnete er es ihm hoch an, daß er die durch Schelling's Verstummen seit 1812 drohende Erstarrung der deutschen Philosophie energisch durchbrach und dem philosophischen Denken mächtige Anregung gab. Er stund nicht an, seinem Gedanken der dialektischen Methode an sich hohe Bedeutung einzuräumen und ihn als den größten philosophischen Kritiker der Deutschen, namentlich bezüglich seiner Vorgänger von Kant an, anzuerkennen. Aber sein Panlogismus, der in der Entäußerung des ewig Logischen zur endlichen Natur, noch dazu der materiellen, und in der Rückkehr aus ihr zum endlichen Geiste zum Geistespantheismus und damit zur Vergötterung des endlichen Geistes führt, womit sich eine ganze Reihe von unausgleichbaren Widersprüchen verknüpft; wie seine haltlose Dreieinigkeitslehre, seine unmögliche Gottesgeschichtslehre, seine constitutive Revolutions-Menschheitsgeschichte, seine Vergötterung des Staates, seine Aufhebung der Religion in eine unsterblichkeitverneinende Philosophie etc. konnte in keiner Weise den tiefer denkenden Geist Baader's befriedigen. Auf denkwürdige Weise faßte er die Kritik seiner Vorgänger in die unwiderleglichen Worte zusammen: „Nachdem Kant das, was in unserer Erkenntniß das Objective par excellence ist, oder das Apriorische derselben

in das Subject, das Aposteriorische oder Empirische des Erkennens ins Object gelegt, hiemit ersterem die objective (constitutive) Wahrheit abgeleugnet hatte, erhob Fichte nicht nur das Subject (Ich) über alles Object (als jenes negirendes Nichtich), sondern statuirte ein bellum internecinum zwischen beiden, welche Fehde die Schelling'sche Identitätslehre zwar beilegen wollte und sollte, aber nicht|konnte, weil auch sie zum abstracten Begriff des Ichs als des Geistes und als des absolut Schrankenlosen (gleichsam imaginären Seinkönnens) ausging und seine Determination ihm in der Natur als im Seienden, also in einem ihm äußeren und impenetrablen Objecte als Nichtgeist entgegensetzte. Wenn nun schon Hegel den richtigen Begriff der Relation des Geistes zur Natur dagegen aufstellte, indem er zeigte, daß der Geist nur durch Eingehen in die Natur und aufhebendes Durchgehen durch die Natur seine Verwirklichung gewinnt, so bemerkte er doch nicht, daß und wie mittels dieser Aufhebung die Natur selber erhoben und vollendet wird, weil die selbstlose Natur nicht ohne den Geist, dieser nicht ohne jene fertig wird; sowie Hegeln die Natur (oder vielmehr der Anfang zu ihr) hier nicht für das galt, was sie ist, nämlich für ein constitutives Element der vollendeten Existenz, sondern als ein anderes für sich bestehendes Seiendes oder als Creatur, zu welcher das esotorische Ich (Idee) durch Entäußerung oder Abfall geworden sei, da doch mit dem Worte: Φύσις nicht ein Hervorgebrachtes, sondern die unmittelbar hervorbringende Macht verstanden wird. Und so kehrte denn der Prometheustrotz des Fichte'schen Ichs im Hegel'schen Geiste wieder zurück, weil bei der durch den Geist der Creatur geschehen sollenden Aufhebung oder Subjicirung seines eigenen Naturprinzips und seiner ersten unmittelbaren Selbstheit die Hauptbedingung außer Acht gelassen ward, nämlich die freie Subjicirung dieses Geistes unter Gott und also derselbe Dualismus (Spannung, Unversöhnlichkeit zwischen Geist und Natur, und nicht die Nichtigkeit gegen Gott, sondern die liebe Ichheit als ein diesem Gott selber Impenetrables) zurückkehrte. (W. IX. 94.)

König Ludwig I. gab Baader's Büste einen Ehrenplatz in der Walhalla und in den Hallen der Bavaria, der Stadtmagistrat sorgte für eine Gedenktafel an dem Sterbehause, die kgl. Akademie der Wissenschaften gesellte sein Portrait jenen ihrer verstorbenen Mitglieder in der akademischen Gallerie. Der Unterzeichnete stellte mit v. Osten, Hamberger, Lutterbeck, v. Schaden, Schlüter die Gesamtausgabe seiner Werke in 16 Bänden her, (der 16. enthält nebst Schlußerklärung des Hauptherausgebers, Vorwort und Einleitung Lutterbeck's als Supplementband ein Sach- und Namenregister), Leipzig, Bethmann 1850 bis 60. Der 15. Band ist der Biographie und dem Briefwechsel gewidmet. Die erste Abtheilung des Werkes umfaßt in zehn Bänden: Erkenntnißwissenschaft, Metaphysik, Psychologie und Anthropologie, Societäts- und Religionsphilosophie. Die zweite außer dem Bemerkten: Tagebücher, Erläuterungen zu den Werken St. Martin's, J. Böhme's, Schriften aus dem Nachlaß über die Zeit, die Societät und Erläuterungen und Glossen zu Thomas von Aquin und Anderen.

Literatur

Zur Litteratur der Baader'schen Schule, vgl. Hoffmann's Philosophische Schriften, Bd. I. (Erlangen, Deichert 1868). Umriss von Baader's Lehren in

den Schriften: 1) Grundzüge der Societätsphilosophie Baader's von Hoffmann. 2. Aufl. Würzburg, Stuber 1865. 2) Die Weltalter: Lichtstrahlen aus Baader's Werken von Hoffmann. Erlangen, Besold 1868. — Darstellungsversuche und Kritik der Baader'schen Philosophie gaben die Werke über Geschichte der Philosophie von Sengler, Deutinger, Fortlage, Biedermann, Erdmann, Ueberweg, beleuchtet in den Schriften Hoffmann's.

Autor

Fr. Hoffmann.

Empfohlene Zitierweise

Hoffmann, Franz, „Baader, Franz von“, in: Allgemeine Deutsche Biographie (1875), S. [Onlinefassung]; URL: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118505378.html>

1. Dezember 2020

© Historische Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
