



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Oettinger contra Leibniz

Author(s): Wilh. A. Schulze

Source: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 11, H. 4 (Oct. - Dec., 1957), pp. 607-617

Published by: [Vittorio Klostermann GmbH](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20480953>

Accessed: 07/12/2010 13:15

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of JSTOR's Terms and Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>. JSTOR's Terms and Conditions of Use provides, in part, that unless you have obtained prior permission, you may not download an entire issue of a journal or multiple copies of articles, and you may use content in the JSTOR archive only for your personal, non-commercial use.

Please contact the publisher regarding any further use of this work. Publisher contact information may be obtained at <http://www.jstor.org/action/showPublisher?publisherCode=vittklos>.

Each copy of any part of a JSTOR transmission must contain the same copyright notice that appears on the screen or printed page of such transmission.

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Vittorio Klostermann GmbH is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zeitschrift für philosophische Forschung*.

<http://www.jstor.org>

OETINGER CONTRA LEIBNIZ

Von Wilh. A. Schulze, Freiburg i. Br.

Friedrich Christoph Oetinger (1702—82) war philosophisch ein Schüler des Wolffianers Bernhard Bilfinger (1693—1750). Suchte schon dieser die „theologischen Anstöße zu mildern, die von Wolffs Determinismus ausgingen“ (Knittermeyer), so verstärkte der Schüler, eine durch und durch religiöse Persönlichkeit noch diese Absichten des Lehrers. Lange Zeit glaubte er den Anstößen, die ihm der Wolffianismus bereitete, zu entgehen durch den Rekurs auf Malebranche. In ihm verehrte er eine religiös gleichgestimmte, tieffromme Seele: „Im Malebrancheschen und Newtonschen System ist uns Gott sehr nahe, im Wolffischen am allerfernsten“ (Irdische und himmlische Philosophie ed. Ehmman S. 251).

Nun stößt der Student Oetinger auf den Laienphilosophen Jacob Böhme. Der Tübinger Pulvermüller Johann Kaspar Obenberger stellt die Vermittlung her (vgl. W. A. Hauck, das Geheimnis des Lebens, 1947 S. 165). Echt laienhaft bedauert er die Kandidaten der Theologie, die nach den „Vorschriften“ studieren müssen, und „freie Geister“, wie den Görlitzer Schuster nicht lesen dürfen. Dann überreicht er ihm Böhmes „Aurora“. Böhmes Tiefe und Dunkelheit bereitet dem Wahrheitssucher Oetinger heftigen Anstoß: „Ich moquierte mich und ging davon. Ich fand aber gleichwohl unter den imaginativsten Ausdrücken etwas Rasonnables, und dachte, mit Malebranche und Leibniz müßte man dieses Laien Terminos corrigieren“ (Oetingers Selbstbiographie, als urkundl. Kommentar aus seinen Schriften zusammengestellt von E. F. K. Ehmman, 1859, S. 35). Schließlich leiht er sich das Buch und studiert es: „Da fand ich die Refutation meines eingebildeten vorweltlichen Systems. Ich erschrak und sprach; Du hast Jacob Böhme für einen Phantasten gehalten, aber nun siehst Du, daß du dir ein phantastisches System aus Malebranche gemacht“ (a. a. O. S. 36).

Ein anderer Anstoß, der ihn bewog, bei Malebranche Zuflucht zu suchen, war von dem christlichen Kabbalisten Johann Jakob Schütz in Frankfurt (1640—90, dem Dichter des Liedes sei Lob und Ehr dem höchsten Gut) ausgegangen. Aus seinem Nachlaß gab Rath Fende¹⁾ — anscheinend ein Fachgenosse des berühmten Juristen — verschiedene Stücke heraus, die unter Verwendung von Knorr von Rosenroths „Cabbala denudata“ zu einer arianisierenden Christologie²⁾ kamen. Schütz war bekanntlich in Speners Frankfurter Zeit anfänglich dessen Anhänger gewesen, war dann aber „Separatist“ geworden und hatte sich nicht nur im Kirchenbegriff, sondern auch in der Christologie in verschiedene Heterodoxien verrannt. Oetinger berichtet: „Aus Malebranche machte ich mir, durch diesen Arianismus afficiert, ein eigenes System . . . damit ich kein Arianer würde, nahm ich aus aus Malebranche an,

1) Oetinger hat ihn auf seiner Kandidatenreise aufgesucht (Ehmman, Oetingers Leben . . . 1859 S. 59).

2) Vgl. dazu Lehrtafel der Antonia S. 129: „Sobald man den Adam Kadmon endlich macht, so ist der Ursprung des Arianismus gegeben“.

daß in dem ewigen Wort ein vorweltliches Schema der Menschheit gelegen, worinnen alle Menschen involute und quasi in matrice gestanden, und hernach vermittle der Zeugung der Menschen successive ausgeborn worden, indem ihre Bildung präexistiert und unter der Zeugung und Geburt in sie gekommen" (Ehmann *ibid.* S. 34³), Oetinger sagt weiter: „Ich ging schwanger mit dem Malebrancheschen System von dem vorweltlichen Schema in der Gottheit" (S. 35).

So wird von Böhme her Malebranche Präformationslehre überwunden, so daß Oetinger sagen kann: „Im Böhmeschen System ist Gott am allernächsten" (Irdische und himmlische Philosophie *ed.* Ehmann S. 251). Ja, gelegentlich kann Oetinger sogar Christian Wolff loben, weil er „bei der Betrachtung des Getreides Malebranches Präformation umgestoßen und dagegen gesetzt, die Natur habe eine unendliche Kraft zu vermehren" (Irdische und himmlische Philosophie S. 263).

Oetinger schätzt Böhme vor allem als Ausleger der Hl. Schrift. Daher kann er von Malebranche sagen: „Es ist alles, was Malebranche sagt, angenehm zu hören, doch bringt er die wahren Schriftideen nicht hervor" (Irdische und himmlische Philosophie *ed.* Ehmann S. 190). Malebranche lasse die Eigentümlichkeit (Oetinger sagt: die *propriété*) der Schriftidee beiseite. (*ibid.*) Die Heilige Schrift korrespondiere dem *Sensus communis*⁴) ganz anders als Malebranche (Lehrtafel der Antonia S. 156).

Zu diesem Vorwurf kommt hinzu die Ablehnung des Occasionalismus aus religiösen Gründen, der Mensch hätte ja dann die Möglichkeit den Willen Gottes zu bestimmen: „Nach Malebranche würcket der universelle Wille Gottes auf Alles einfürmig. Dieser Wille wird *occasio* naliter attrahiert, determiniert und inflectiert, daß man kann Gottes Willen machen, entweder zum Gericht oder zur Belohnung oder zum weltlichen Glück. Es ist aber diese *causa occasionalis* sehr unvernehmlich, die determinierenden, occasionellen physischen Ursachen sind eigene Ressorts in der Freiheit der Menschen" (Lehrtafel S. 253). „Der Mensch determiniert also Gott zu dieser Gabe, er occasioniert nicht nur" (*ibid.* S. 254). Daher ist für Oetinger die Malebranchesche *causa occasionalis* nur eine Fiktion (Irdische und himmlische Philosophie S. 184 Anm.). Auch Malebranches Lehre vom Generalwillen komme auf Leibnizens beste Welt hinaus. (Irdische und himmlische Philosophie S. 182 Anm. f).

3) Mit dieser occasionalistischen Präformationslehre befaßt sich noch Kant in der „Kritik der Urteilskraft". (§ 81 S. 375—77 *Philos. Bibl.* Bd. 39 S. 290). Kant nennt sie ironisch „Einschachtungstheorie". Er lehnt dieselbe, der auch Leibniz beipflichtete, ab, weil sie die Entstehung von Mißgeburten und Bastarden nicht erkläre.

4) Vgl. die Ausführungen von Hauck a. a. O. S. 29—48. Die Übereinstimmung mit dem *common sense* der schottischen Schule (Reid), dem *Gemeinsinn* von Leibniz (vgl. Ernst von Aster in *Dessoirs Gesch. d. Phil.* 1925 S. 436) und dem *sensus communis* bei Christian Wolff (*Ontologia* § 125) ist evident. Karl Barths Versuch, den Oetingerschen *Sensus Communis* christologisch zu deuten (KD II, 2, 580) kann ich nicht als gelungen betrachten. Oetinger verwendet zwar die *Sophiologie* als Brücke zur *Christologie*, aber dabei ist Christus *Sophia* und *Logos* auch in außerchristlichen Bereichen, im Sinne des unversellen Theismus (Dilthey) der *Renaissance-Neuplatoniker*. Oetinger bekennt sich sowohl zur natürlichen Theologie (*Theol. ex id. vitae deducta* *ed.* Hamberger S. 136 f—§ 29) wie zum *Naturrecht* im Sinne Melanchthons. In diesen Fragen gibt es kaum einen *Dissensus* zwischen Oetinger und der Aufklärung.

Den Leibnizschen Optimismus lehnt Oetinger ab: „Die Concepte, die sich Leibniz von dem notwendigen Plan des Besten macht, sind sehr menschlich (Denn Gott hat keine Gedanken wie wir), wenn Leibniz schon dadurch der Welt ein Meisterstück des reinsten Verstandes vorspiegeln will“ (Irdische und himmlische Philosophie S. 208).

In der Kontroverse Newton-Leibniz nimmt Oetinger die Partei von Newton: „Leibnizens Vorwurf gegen Newton, er hege von Gott sehr niedrige Gedanken und er zernichte die Religion, ist falsch! Denn das Newtonsche Sensorium Dei, gegen welches sich Leibniz richtet, ist in Wahrheit sehr erhaben“ (Irdische und himmlische Philosophie S. 200). Ja, Oetinger kann ausrufen: „O wie viel schöner und Gottes würdiger ist das Newtonsche System als das Leibnizsche oder das Plouquetschel!“ (ibid. S. 272). Oetinger hatte nämlich festgestellt, daß Newton sich an Lehren Jacob Böhmes angeschlossen hatte, eine Erkenntnis, die der philosophischen Forschung weithin abhanden gekommen war und erst neuerdings wieder entdeckt worden ist. Knittermeyer in Vorländer, *Gesch. d. Phil.* II, 9. Aufl. S. 119 im Anschluß an K. Popp, *J. B. u. N* 1935).⁵⁾

Oetinger übernimmt vor allem den Newtonschen Raumbegriff und verteidigt ihn gegen die Leibnizsche Schule: „Es kommt den Philosophen pöbelhaft und lächerlich vor, den Raum als etwas Absolutes (!) und von der Coexistenz anderer Körper Unabhängiges zu betrachten. Doch Euler ist anderer Ansicht. Er hält Newtons Theorie vom Raum als dem Sensorium Dei⁶⁾ nicht für lächerlich“ (Lehrtafel S. 158/60). Ja, Oetinger glaubte sogar sich für diese seine Lehre vom Raum auf den vorkritischen Kant⁷⁾ berufen zu können, den er sonst als einen „Weltgeist“ ablehnte.

So ist es nicht verwunderlich, daß Oetinger im Streit um die Freiheit Gottes zwischen Leibniz und Clarke, den er in der „Irdischen und himmlischen Philosophie. S. 206 f schildert, auf Seiten des Newtonianers Clarke steht. (Vgl. auch *Inquisitio* p. 187).

Hatte schon Oetinger dem Occasionalismus opponiert um der Freiheit Gottes willen, so hält er auch Leibniz-Wolff entgegen: „Die Freiheit des göttlichen Willens ist über dem Satz des zureichenden Grundes“ (Lehrtafel S. 158.⁸⁾ Leibniz hat die Möglichkeit eines Zufalles bestritten, da er dem

5) Popp weist nach, daß Newton Böhmes Schriften gelesen hat. S. 76, 83. Er registriert auch — jedoch unvollständig — die Hinweise Oetingers auf die Übereinstimmung Newtons mit Jacob Böhme S. 67—74.

6) Oetinger bekennt sich auch in den „Präliminarien“ zu seiner *Theol. ex. idea vitae deducta* ausdrücklich zu Newtons Lehre vom absoluten Raum, dem göttlichen Sensorium, als Fundamentalartikel (ed. Hamberger S. 42). Leibniz lehnt die Newtonsche Raumlehre ab (5. Brief an Clarke 29 u. 33 *Gerh.* IV, 491 ff) ebenso wie Christian Wolff (*Vern. Gedanken* I, § 46, *Ontologia* § 589) und Oetingers Lehrer Bilfinger (*Dilucidatio meth.* § 155).

7) Tatsächlich spricht sich Kant unter Berufung auf Newton und Euler gegen Leibnizens Raumlehre aus. (Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raum, *Werke* ed. Hartenstein II, 1867, S. 386), ebenso in seiner *Dissertation: De mundi sensibilis atque intelligibilis formá et principiis* (ibid. S. 411 u. 416).

8) Leibniz will „jede tyrannische und willkürliche Handlung“ von Gott ferngehalten wissen (*Gerh.* VI, 117 ff (causa Dei) und S. 219 (*Theod.* § 176) Christian Wolff setzt diese Linie fort. Gegen diesen, seiner Meinung nach socinianisch erweichten Gottesbegriff wendet Oetinger ein: „Gott mach sich jetzt und in alle Ewigkeit einen Ruhm daraus, aus souveräner Willkür zu

System einer prästabilierten Harmonie widerstreite, Oetinger aber erklärt: „Der Zufall widerspricht nicht der Freiheit Gottes, sondern bestätigt sie“ (Irdische und himmlische Philosophie S. 209). Oetinger will das mit 2 Reg. 13, 18 erhärten: „Hätte der König Israels fünf- oder sechsmal geschlagen, so würde er die Syrer geschlagen haben, bis sie aufgerieben wären. Aber nun sollte er sie dreimal schlagen, ohne Schaden der Ordnung. So groß ist die Gewalt Gottes über den Zufall“ (ibid.). Das Principium rationis suffizientis will Oetinger nur für den Bereich der Mechanik gelten lassen. „Gott“ aber läßt den Zufall zu, damit er weislich handle und dirigiere“ (Lehrtafel S. 157). Gegen Leibniz-Wolff richtet sich auch das Wort Oetingers: „Wer wollte sagen, daß der von der Sündfluth hin und hergeworfene Schutt nach dem Satz des zureichenden Grundes gelegt sei?“ (Irdische und himmlische Philosophie S. 209).

Das Prinzip der Erhaltung der Energie führt Leibniz dazu, eine völlige Neuentstehung, eine Urzeugung in der Welt in Abrede zu stellen. Geburt ist nach Leibniz nur Neukomposition von nackten Monaden zu einem neuen Organismus. Oetinger kann hier nicht mitmachen: „Es solle nach Leibniz keine neue Kraft in die Welt kommen, es solle auch keine vergehen. Aber das refutiert der sensus communis, denn, wenn ein Kind geboren wird, so kommt eine neue Kraft in die Welt, und wenn es stirbt, so vergehet sie“ (Irdische und himmlische Philosophie S. 250). Aus obigen Gründen, ebenso wie aus seinem Gottesbegriff, hatte Leibniz auch einen zeitlichen Anfang der Welt verworfen: „Wenn Gott gesagt hätte, jetzt will ich anfangen, die Welt zu schaffen, weil in Gott kein anfänglicher Wille möglich sei“, doch Oetinger glaubt auch hier von der Bibel her widersprechen zu müssen (Irdische und himmlische Philosophie S. 156). Leibniz hatte es ferner abgelehnt, über das Leben nach dem Tode metaphysische Aussagen zu machen. Oetinger aber — so sehr er sich in der „Irdischen und himmlischen Philosophie“ gegen Swedenborg abgrenzt, meint: „Status post mortem ist ein Objekt zur Metaphysik und gehört zur wahren Metaphysik unausbleiblich“ (Metaphysik S. 15).

Gegen das von Malebranche stammende und auch von Leibniz gern behandelte Uhrenvergleichnis (vgl. aus gew. Philos. ed Schmalenbach Spgg 1914 I S. 132, 137, 139 II 182, 186 ff) verwahrt sich Oetinger ebenfalls. Ihm, dem „generativ“ denkenden Biologen und Alchimisten, ist die „Maschinentheorie des Lebens“ die ja auch bei Leibniz immer wieder anklingt vgl. Anm. 16, ein Greuel: „Die heutigen Philosophen erklären alles nach dem Modell eines mechanischen Triebwerkes einer Uhr, da eins das andere treibt, wollen aber den von Gott in die Creatur gelegten drei unerschöpflichen Freiheits- und Selbstbewegungsquellen nicht nachsinnen“ (Irdische und himmlische Philosophie S. 156). Oetinger meint damit die von Jacob Böhme übernommene Trichotomie Gottes und der Kreaturen.

Vor allem wehrt sich Oetingers biblische Erkenntnis dagegen, daß Leibniz im Gefolge des Neuplatonismus und Augustins das Böse nur als privatio boni beschreibt: „Die philosophische Art, vom Bösen zu reden, läuft darauf hinaus,

handeln“ (Irdische und himmlische Philosophie S. 205). Auch an den sonst so verehrten Jacob Böhme, wird dieser Kritische Maßstab angelegt, ebenso wie an Leibniz (Theol. S. 79; Bibl. Wörterbuch S. 345, 503, 624 u. ö.).

das Böse habe den Mangel, nicht ein Wesen zum Grund, Endlichkeit sei die letzte Ursach. Aber diese Gründe geben dem Gewissen kein Genüge. Denn Jedermann weiß bei sich, daß, was Gott zu Kain gesagt, noch jetzo eintreffe. Bist du nicht fromm, so setzt sich das Böse vor die Tür des Herzens. Das Böse bricht nicht bloß aus dem Nichts⁹⁾ herfür, sondern die Lust gebiert sich aus der Erhebung einer Kraft über die andere, die einander die Waage halten wollen“ (Lehrtafel S. 366).

So kommt er schließlich zu dem harten Urteil: „Leibnizens und Wolffs Begriffe reichen nicht einmal an die *Endelecheias Aristotelis*“ (Irdische und himmlische Philosophie S. 149). Er verteidigt übrigens unter Berufung auf Melanchthon ausdrücklich die Lesart *Endelecheia*,¹⁰⁾ er protestierte dagegen, daß ein Corректор diese Lesart als falsch angesehen und in *entelecheia* verwandelt hatte (Philosophie der Alten II, 172). Wie Leibniz, so hätten auch die Scholastiker nicht gewußt, was unter *endelecheia* zu verstehen sei (Theologia ex. idea vitae dedukte XIII).

Gegen die Redeweise der Leibniz-Wolffschen Philosophie, daß Gott sich viele Welten vorstellte, ehe er die bestmöglichste schuf, wendet Oetinger ein: „Gott ist ein aus manifestativum sui, Gott stellt nicht nur die Welt sich vor, sondern auch sich selbst“ (Lehrtafel S. 33). Auch hier ist der biblische Gottesbegriff des sich offenbarenden Gottes, von dem aus Oetinger Kritik übt.

Ganz besonders aber lehnt Oetinger die Monadenlehre ab. Gegen die Lehre von der Einfachheit der Monaden¹¹⁾ wendet er ein: „Wolff und Leibniz sagen, aus einfachen Dingen entstehen Körper oder es gebe nur Erscheinungen von Körpern. Das erste können sie nicht erhärten, das zweite ist wider den Spruch: „Das Wort ward Fleisch“ (Irdische und himmlische Philosophie S. 174). Oder er kann sagen: „Es gibt keine einfachen Dinge, welche die Wurzel der Unauflöslichkeit in sich tragen, wie Leibniz und Wolff von

9) Vgl. Leibnizens Ausführungen über *privatio boni, causa deficiens, nicht efficiens* unter Berufung auf die Scholastik in Theod. I, §§ 20 u. 33 (Gerh. VI, 115 u. 122).

10) Vgl. Theol. ex d. vit. ded. ed Hamberger S. 50 ff: „Das Wort *Endelechia* wird, dem Melanchthon in seinem Buch von der Seele (CR 13, 14) zufolge, gar trefflich erklärt durch Hinweisung auf das Stammwort *endelechein*, was eine fortgesetzte, immer wiederholte Bewegung wie eines Tropfens, der auf einen Stein fällt, bezeichnet . . . Das Wort *Endelechia* ist zwar nicht von den Hebräern genommen, aber der Begriff verdankt seinen Ursprung der hebräischen Philosophie (!) . . . Ich habe aus den Quellen der Hebräer und aus dem Ez Chajjim unter großem Aufwande dies alles erforscht bis ich zu den letzten Begriffen der Hl. Schrift und der Hebräer wie auch des Plato und der sonstigen bedeutendsten Philosophen gelangt bin . . . Hieraus kann jeder ersehen, in wie großer Täuschung die Idealisten, die Platoniker und die Leibnizianer sich befinden . . . Die Quelle der Irrtümer ist diese, daß Leibniz die *Endelechie*, die progressive Kraft des *Aristoteles* . . . zu seinen einfachen Dingen gerechnet hat, indem er die einfachen Dinge *Entelechien* nannte, als wenn es ein einfaches Ding geben könnte, ein *enteles* schon, ohne Bewegung, ohne Voranschreiten des Strebens nach einem Ziele, was sich doch fürwahr gar nicht denken läßt“ (S. 55). Oder vgl. Irdische und himmlische Philosophie 261: „*Aristoteles* nennt die Seelen nicht *Entelechias*, wie Leibniz seine in *instanti ortas Monades*, sondern *Endelechien*, d. i. *Progressiones* von einer Qualität, von einer Form zur andern, bis aus *Essentien Substanzien, quae substant in prioribus in fieri constitutis* werden“. Bekanntlich hat sich Melanchthon wegen der aus Cicero geschöpften Lesart *endelechia* mit Veit Amerbach derart verzankt, daß dieser erzürnt Wittenberg verließ (Theol. Studien und Kr. 1853, 31).

11) Vgl. Theod. § 10: „*La Monade n'est autre chose qu'une substance simple, simple c'est-à-dire sans parties*“ (Gerh. VI, 56 u. 607).

den Monaden dichten (ibid. S. 244). Gegen die Einfachheit der Monaden muß Oetinger auch von seinem Gottesbegriff her Verwahrung einlegen: „Es gibt keine einfachen Dinge (denn Gott ist auch nicht einfach), ein einfach simples Wesen, welches in instanti d. h. außer aller Zeit entstehen sollte, ist ein Unding, eine artig und concinn erdachte Phantasey“ (Lehrtafel S. 221). Weil nun in dem Leben Gottes verschiedene Kräfte seyn, welche sich in die Creatur derivieren, so kann auch kein einfach Ding ohne Verschiedenheit der Kräften entstehen“ (ibid).

Auf Grund seiner biblisch fundierten Psychologie wendet sich Oetinger auch dagegen, daß die Seele als Monade bezeichnet wird: „Denn, die Monaden sollen in instanti entstehen, aber die Seele entsteht successive“ (Bibl. u. embi. Wörterbuch S. 555). Auch die Seele ist für Oetinger „kein einfach Ding, sondern nach Jakobus 3, 6 ein trochos tes geneseos oder nach Ezech 1—3 ein Rad Ezechielies“. Unter Berufung auf den Mathematiker Euler wendet sich Oetinger gegen die Vergewaltigung der Natur durch Leibniz, der sie in das Prokrustesbett der Arithmetik einspanne. „Wo zusammengesetzte Dinge sind, da müssen auch einfache sein, sagte Leibniz in seinem Principiis philosophiae. Es ist aber dieser Schluß nach dem berühmten Herrn Euler falsch, denn er ist bloß aus der Ähnlichkeit der Zahlen genommen und es folgt nicht, daß es sich in der Natur wie in der Arithmetik verhalte, da alles auf Einheiten hinausläuft“ (irdische und himmlische Philosophie 259). Hier ist der Protest Oetingers gegen den „ausgeprägten Mathematizismus der Leibnizschen Philosophie“¹²⁾ sehr deutlich ausgesprochen. Es wird auch deutlich, daß Oetinger einen ganz anderen Naturbegriff hat als Leibniz, wenn er fortfährt: „In der Natur kann kein Mensch eine Einheit aufweisen. Vielmehr siehet man in der Natur, daß, daß aus dem Zusammengesetzten das respective Einfachere herausgesetzt werde“.

Oetinger weist hin auf die kabbalistischen Ursprünge der Monadologie (Lehrtafel S. 135), eine höchst überraschende Feststellung, die aber auch von dem Münchener Psychologen und Philosophen Friedrich Seifert durchaus bejaht wird.¹³⁾

Gegen die „Fensterlosigkeit“ der Monaden wendet sich Oetinger ebenfalls, diese Lehre trägt nach ihm die Schuld daran, daß Leibniz und Wolff über postmortale Zustände der Seele¹⁴⁾ keine Aussagen machen wollen (. . . solange man keine Aktionen der Geister in die Leiber mit Leibniz und Wolff annehmen will. Metaphysik 15). Diese Fensterlosigkeit der Monaden macht aber auch innerweltlich das Problem der „Berührung“ undenkbar: „Die Monaden haben ja keine ausbrechenden, sondern immanierende Kraft, wie kann man dann an eine Berührung gedenken, wenn man Monaden setzt?“ (Lehrtafel S. 388).

So sehr Oetinger den Pantheismus Spinozas ablehnt, so wenig kann er sich mit Leibnizens Ausführungen über die supramundane Rolle der Zentral-

12) Vgl. Seifert Psychologie, 1928, S. 80.

13) a. a. O. S. 79.

14) Schelling hat demgegenüber in den „Stuttgarter Privatvorlesungen“ (Werke VIII, 478—83) und auch in „Philosophie der Offenbarung“ eine „Philosophie der Geisterwelt“ zu entwickeln versucht.

monade Gott¹⁵) befreunden: „Ich will lieber Gott in allen Kreaturen als die Wurzel des Lebens innigst gegenwärtig glauben als ihn außer der Maschine¹⁶) der Welt (!) in eine besonders gegenüberstehende unendlich entfernte Ewigkeit, als eine abgetrennte Monade setzen“ (Werke ed. Ehmann II, 1 S. 268). Nach Oetinger widerspricht der von Leibniz angenommene Zusammenhang Gottes mit den Monaden der göttlichen Freiheit: „Ita non opus est dicere cum Leibnitio, monades esse coruscationes divinitatis, nam potentiae septem spirituum libere a Deo emittuntur non necessitate eistentiae“ (Theol. ex. idea vitae deducta S. XXXI). Dieselbe Schwierigkeit, wie im Verhältnis von der göttlichen Zentralmonade zu den Einzelmonaden der Welt, zeigt sich im Verhältnis der Seele als der Zentralmonade des Leibes zu den vielen Einzelmonaden, die den Leib konstituieren: „Nach Leibniz müßte Gott am sechsten Tag eine monadam dominantem mit den servientibus aus der schon gemachten Welt herausgenommen und, ohne den Leib zu berühren, mit dem Leib vereinigt haben. Das ist abermal sehr schwer zu reimen“ (Irdische und himmlische Philosophie 259). Durch die Wolffischen Grundideen von Gott und den Monaden wird die ganze Theologie der Heiligen Schrift und dem Porträt des Hl. Geistes unansehnlich (Lehrtafel S. 37). Oetinger sieht als Schüler Bilfingers, der der Schöpfer des Terminus Leibniz-Wolffsche Philosophie¹⁷) ist, über die Unterschiede der Wolffschen Lehre von der Leibnizschen hinweg. So kommt Oetinger zu einer radikalen Verwerfung der Monadenlehre: „Leibniz hat mit seinen Monaden selbst nicht gewußt, was er sagt, so concinn er es auch mit dem principio rationis sufficientis ausgefeinert (Selbstbiographie ed. Ehmann S. 38 f). Er muß zu dem Urteil kommen: „Ich habe die Leibnizische Philosophie unter Bilfingers Anleitung studiert. Diese habe ich so ernstlich wie den Typus der Religion selbst vor Gott auf tausend Wegen erforscht. Endlich wurde ich durch logische Gründe genötigt, sie aufzugeben, wenigstens, was die Monaden und die Materie betrifft, von welcher letzteren ich mich nicht überzeugen kann, daß sie nur eine Erscheinung gleich dem Regenbogen sein soll“ (Vorwort zur Theologiae ex idea vitae deducta übersetzt von Hamberger S. 37).

Damit kommen wir zur Ablehnung des Idealismus durch Oetinger zugunsten eines biblischen Realismus, der immer noch in der schwäbischen Geisteshaltung — nicht zuletzt bei Schelling¹⁸) — nachwirkt. „Nach dem Idealismus ist die Materie nur ein Scheinding. Die Welt ist innerlich lauter Geist, vermög der Monaden . . . Ich weiß, wieviel Jahre ich ein Idealist gewesen, nichts als

15) Vgl. dazu Gerh. VI, 48, 52, 615 ff.

16) Leibniz verwendet den von Descartes herkommenden Maschinenbegriff für organische Gebilde häufig. Vgl. Monadologie 64: „Les machines de la nature c'est-à-dire les corps vivants sont encor des machines dans leurs moindres parties jusqu'a l'infini“. Gerh. VI, 618.

17) Christian Wolff hat diesen Terminus abgelehnt und Bilfinger seine Mißbilligung deswegen ausgesprochen.

18) Vgl. Werke VII, 356: „Der Idealismus, wenn er nicht einen lebendigen Realismus zur Basis erhält, wird ein ebenso leeres und abgezogenes System, als das Leibnizische, Spinozistische oder irgendein anderes dogmatisches. Idealismus, ist die Seele der Philosophie, Realismus ihr Leib, nur beide zusammen machen ein lebendiges Ganzes aus“. Durch die ganze „Freiheitslehre“, der dieses Zitat entnommen ist, zieht sich auch die die Polemik gegen die Leibnizische Definition des Bösen als *privatio boni*.

Jesu Worte haben mich entzaubert. (Lehrtafel S. 135). Auf Grund dieses Realismus kommt Oetinger auch zur Ablehnung Platons und zur Bevorzugung des Aristoteles, eine höchst überraschende Tatsache für den, der weiß wie tief Jacob Böhme und die Kabbala, denen sonst Oetinger begeistert huldigt, von neuplatonischen Traditionen geprägt sind. „Plato hat den Grund zu dem Idealismo gelegt, indem er vorgegeben, was körperlich sei, habe kein wahres Wesen (Artikel Leib und Körper im Bibl. u. Embl. Wörterbuch S. 100 und 405). Im Vorwort zur *theologia ex. id. vided*, heißt es ganz konform: „Plato dicit aliud esse γον εσιν aliud ὄσαίν seu essentiam: Corpora γένεσιν habere τὰ θε ὄνικ non habere γένεσιν sed essentiam tantum (S. XVI). Aristoteles aber hat ihm widersprochen und gesagt, ein Körper sei nicht nur eine Idee, sondern ein wahres Wesen“ (Bibl. u. Embl. W. S. 100 u. 405). Darum kann Oetinger sagen: „Idealismus est repräsentation¹⁹⁾ corporum non vera, sed. optica adeoque negatio substantiae corporeae realis (Theol. S. VIII). „Hinweg also die Platonischen und Leibnizschen Phantasmata, daß allein die Geister seien, Leiber seien nur φαίνόμενα keine Wesen. Das ist der Ursprung der cerintischen²⁰⁾ Irrtümer“ (Lehrtafel S. 382 f). So kann Oetinger spotten über den leinfeindlichen Idealismus, er sei nichts als ein pferdscheuer Schrecken vor dem Materialismus“ (Lehrtafel S. 135).

Im Blick auf die in Frankreich sich damals erhebenden Materialisten Lammetrie, Holbach, Grimm, Condillac etc. und ihre Bekämpfung durch die Leibniz-Wolffsche Philosophie stellt Oetinger die Frage: „Warum zanken sich also die Idealisten und die Materialisten so sehr? Sagt nicht Gott deutlich, daß der Idealismus und der Materialismus, d. i. Licht und Finsternis zusammen gehören, daß keines ohne das andere könne modifiziert werden“ (Lehrtafel S. 343). In dem von Oetinger vertretenen Realismus sollen also die Wahrheitsmomente sowohl des Idealismus wie des Materialismus im Hegelschen Sinne „aufgehoben“²¹⁾ sein. Er kann diesen Kampf auch als „idealistisch-sadduzäische Geisterey und Antigeisterey“ bezeichnen (Lehrtafel S. 135). Die Sadduzäer,²²⁾ die die Auferstehung ablehnten, sind ihm die Prototypen des Idealismus, eine Annahme, die auch geschichtlich durchaus vertretbar er-

19) Vgl. Leibniz *Monadol.* 62: „Chaque monade crée représente tout l'univers“. Gerh. VI, 617. Ähnlich spricht auch Wolff von einer *vis repräsentativa* vgl. Seifert a. a. O. S. 81. Demgegenüber erklärt Oetinger: „Das Repräsentativum ist nicht das Erste beim Geist, das Potestativum und das Volitivum kann oft ohne das Repräsentativum Zeugnis ablegen“ (Theol. ex. id. vit. ded. ed. Hamberger S. 54).

20) Auf diesen Gnostiker kommt Oetinger immer wieder zu sprechen, so in Theol. ex. id. vit. ded. ed. Hamberger S. 55, 345, 401.

21) Schon bei Oetinger findet sich der Hegelsche Dreischritt: „Es stehen allezeit zwey Kräften gegeneinander und vereinigen sich in der dritten“ (Lehrtafel S. 37).

22) Für Ploucquet hat sich Schelling in seiner Jenenser Zeit sehr interessiert. Er ließ sich vom Vater dessen Werke kommen (Plitt I, 205). Ploucquet versuchte Leibnizens Beiträge zum Logikkalkül weiterzuentwickeln. Vgl. die von Ploucquet entlehnten Formeln zum Magnetismus in den Stuttgarter Privatvorlesungen (VIII, 215, 219) und in den Spätwerken. Heute sind Ploucquets Ansätze zum Logikkalkül, derentwegen er von Lambert angegriffen wurde, nahezu vergessen. Die heutigen Logistiker erwähnen ihn nicht, vol. G. Schischkoff, Die gegenwärtige Logistik und Leibniz Beitr. zur Leibnizforschung 1947 S. 224—240, Ploucquet ist aus dem württembergischen Pfarrstand hervorgegangen, dürfte jedoch waldensischer oder hugenottischer Herkunft sein. Oetinger lehnt ihn ab (Ird. u. himml. Phil. S. 266 ff.).

scheint, da die Sadduzäerpartei auch sonst sich der hellenistischen Weltanschauung geöffnet hatte.

Oetingers theosophischer Realismus wurde von den Wolffianern als Materialismus bezeichnet und abgelehnt, bei Oetingers Vorliebe für „massive Begriffe“ nicht zu verwundern. Doch weist er den Vorwurf des „Materialismus“ lächelnd zurück: „Die Furcht vor den materialischen Begriffen macht Euch Idealisten so gewissenhaft“ (Lehrtafel S. 136). Das ewige Wort werde nach seiner Lehre nie zur Materie, darum sei dieser Vorwurf unberechtigt (Lehrtafel S. 274). Er beklagt es: „Man verketzert einander um des Materialismus willen, man trägt schimpfliche Aussagen über diejenigen aus, welche (wie Oetinger) Bewegung, superius, inferius, Spiral- und Circular-Umlauf in die sogenannten einfachen (!) Dinge oder in die Prädikate von Gott selbst setzen, da es doch aus Ezechiel (1—3) sonnenklar ist“ (Irdische und himmlische Philosophie S. 278).

Gegen den Tübinger Philosophen Ploucquet (1716—1790)²⁴⁾ wendet Oetinger ein: „Ploucquet und die Idealisten sagen alle, derjenige sei ein Materialist, welcher statuiere, daß die Materie denken könne. Zum Denken aber gehört ein Wesen, das weder die Physici, noch die Metaphysici bisher erkannt. Le Cat (der Vorleser Friedrichs des Großen) nennt es ein Amphibium, eine mittlere Substanz zwischen Leib und Seele. Da werden die Herren Professores, welche den Le Cat nicht gelesen, aufs neue protestieren und sagen: Es sei wider alle rezipierte Principia und das sei der crasse Materialismus“ (Irdische und himmlische Philosophie S. 276). „Wer aber gleichwohl mir einen Materialismus beilegen will, da doch nichts ohne Extention, Ausgang oder Intension sein kann: Der mag bei seiner unverständlichen Explikation der Dinge bleiben, in Ewigkeit wird er sich nicht an den Verstand legitimieren“ (Irdische und himmlische Philosophie S. 261).

Gegen Wolffs „demonstrative Methode“ und ihren Intellektualismus wendet Oetinger ein: „Heutzutage verwandelt man den Glauben in eine Wissenschaft, eine logische Demonstration. Aber da irrt man oft sehr. Wenn man nur die Sätze, wie in der Erdmeßkunst für wahr hält, da braucht man die Hl. Schrift nicht dazu, sondern nur Kunst“ (Wörterbuch S. 284). Der intellectus purus der Wolffschen Schule wird von Oetinger als „phantastisch“ bezeichnet, er kann nur zu einer falschen Auslegung der Hl. Schrift führen. Ebenso schließe der Begriff der „Repräsentation“ viele Wahrheit aus (Lehrtafel S. 215). Auch der Unterschied von Gott und Welt werde von der Wolffschen Philosophie nicht getroffen: „So sehr sie contingentiam mundi demonstriert, so beweist sie doch den Unterschied Gottes und der Welt am wenigsten. Sie führt mich auch nicht dahin, wie Newtons und Malebranche ihre, Gott nach Römer 1 zu haben in der Erkenntnis, sondern sie dient nur, die Ordnung der Begriffe in Demonstrationsform zu bringen“ (Irdische und himmlische Philosophie 242).

Die Verhandlungen über die Pluralität der Welten seien nur eine „unnütze curiosité“.²⁴⁾ Auch gegen Wolffs Definition, daß Gott eine Kraft sei, sich alle

24) Wörterbuch S. 308. Der Begriff geht auf Descartes zurück. Der Cartesianer Fontenelle (1657—1757) schrieb 1686: „Entretiens sur la pluralité des mondes.“ Oetinger kennt diese Schrift Theol. ex. id. vit. ed. Hamb. S. 3787 f.

möglichen Welten vorzustellen, (Lehrtafel S. 162) hat Oetinger sehr gewichtige Einwendungen zu machen: „Dieser Begriff dient zwar, das Wolffische Lehr-Gebäude zu beschönen, als wenn Gott unter viel möglichen die beste erwählt hätte. Wenn man aber die Sache recht ansieht, erstlich, daß Wolff die Welt zu einem infinito molis macht, wie Cartesius, hernach, daß das infinitum molis aus Monaden besteht, welche in keiner Zeit, sondern in instanti entstehen müssen, also von Ewigkeit mit Gott coexistieren, so kann Gott auch keine andere Welt wählen, sondern diese ist necessitate Dei et mundi von Ewigkeit (Irdische und himmlische Philosophie 242).²⁵⁾

Wieder werden die Wolffschen Begriffe mit den biblischen konfrontiert, und Oetinger muß zu einer Verwerfung der Wolffischen kommen: „Ich suchte die letzten Begriffe der heiligen Männer Gottes zu finden, welche entweder die Wolffischen bestätigen oder umstoßen würden. Das war eine schwere Arbeit für mich, aber ich sah, daß es sein mußte, indem ich sonst bei der gegenwärtigen Generation dem Willen Gottes nicht auf eine vollkommliche Weise würde dienen können“ (Selbstbiographie S. 33).

So erhebt Oetinger die Forderung: Die Hl. Offenbarung muß der Philosophie zu Hilfe kommen (Lehrtafel S. 164), eine Forderung, der dann Schelling in seiner „Philosophie der Offenbarung“ entsprechen wollte. Oetinger kann es nur bedauern, daß die Wolffsche Philosophie seiner Zeit gerade die entgegengesetzte Tendenz hat: „Es ist schade, daß die Philosophen sich so ergötzen, wann sie ohne Offenbarung meinen, aus der Natur allein so klug zu sein, daß sie die Nester der Weisheit alle ausnehmen können“ (Lehrtafel S. 169). Er fragt: „Ist Cartes, ist Wolff, ist Swedenborg mehr als die oracula Gottes? Cartes hat anfänglich das Vacuum statuiert, aber hernach das Plenum erwählt, sich und der Welt zu gefallen. Hat man Zeit Cartes zu lesen, so hat man auch Zeit, Gottes oracula dagegen zu halten. Kein einziger dieser Philosophen begehrt Hilfe von Gott wie Plato (Lehrtafel S. 339).

Wie soll nun diese von Oetinger geforderte philosophia sacra aussehen, welches sollten ihre tragenden Leitideen sein? Oetinger sagt, die Idee des Lebens. den: ??? In der Hl. Schrift gehet überall das Leben voran. Gott ist nach 1 Tim. 4, 17, 6, 16 und Hebr. 7, 16 unauflösliches Leben. (Irdische und himmlische Philosophie S. 348).²⁶⁾ Da Gott das Leben in sich selbst hat, ist die

25) Der Leibnizforscher Hans Pichler tritt dieser Oetingerschen Meinung bei (Beitr. zur Leton.-Forschung. 1947 S. 15). Wie Oetinger urteilt er: „Leibniz hat den Determinismus zu Ende gedacht . . . Wenn die existierende Welt gegenüber anderen Welten, die möglich sind, eindeutig ausgezeichnet ist als die bestmögliche, dann ist auch die Wahl des Schöpfers, der sie ins Dasein rief, determiniert“ (ibid. S. 21).

26) Der Begriff der zoe akatalytike faszinierte den Chemiker Oetinger. Vgl. auch Theol. ex. id. vit. ded. ed. Hamburger S. 110, 146, 205, 232, 250, 253, 266, 276 u. ö. Die Sünde ist nach Oetinger aus der Auflösung der Kräfte entstanden, welche zuvor im rechten Gleichgewicht zusammengeordnet waren. Theol. S. 270. Nur auf diesem Hintergrunde sind Schellings Sätze verständlich: „Wäre nun im Geist des Menschen die Identität beider Prinzipien ebenso unauflöslich als in Gott, so wäre kein Unterschied d. h. Gott als Geist würde nicht offenbar. Diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich ist, muß also im Menschen zertrennlich sein, und dieses ist die Möglichkeit des Guten und des Bösen“ (Werke VII, 364). Vgl. auch S. 365: „Dadurch entsteht im Willen des Menschen eine Trennung der geistig gewordenen Selbstheit (da der Geist über dem Lichte steht) von dem Licht, d. h. eine Auflösung der in Gott unauflöslichen Prinzipien“.

Aseität oder Selbständigkeit Gottes am besten gewahrt (Lehrtafel S. 211). Die Seele des Menschen ist sein Lebenszentrum, es ist Abbild Gottes (ibid). So kann er sagen: „Ich will die Leibnizsche Philosophie passieren lassen, wenn ich ihr den Kopf abgehauen und die Idee vom Leben aufgesetzt“.

Er optiert somit für eine Philosophie des Lebens und gegen eine Philosophie des Seins: „Seyn ist kein Wort, wie die Weltweisen sagen. Sie sahen ihr Denken vom Esse und Existere an, weil sie meynen: Seyn seye das einfachste Wort. Aber seyn enthält nach der Schrift zuerst Leben, hernach Bewegung und erst Seyn in sich. (Wörterbuch S. 562).²⁷⁾ Auf eine Philosophie des Lebens komme letzten Endes auch aller Streit der Philosophen hinaus: „Wer auf das Wichtigste in den Streitschriften der Philosophen merkt, der sieht, wie die göttliche Vorsehung darauf arbeitet, daß die Idee vom Leben²⁸⁾ und dessen allgemeinem Gefühl durch alle wider einander gemachte Experimente und Schlüsse hindurchbreche und zuletzt triumphiere. Es ist also billig und keine fruchtlose curiosité, wenn ich nur von Weitem darauf deute und darüber ein näheres Aufmerken in Einem oder dem anderen erwecke, als man gewohnt ist“ (Philosophie der Alten I. S. 337).

In der Lebensphilosophie des 19. Jahrhunderts ist diese Vorahnung Oetingers in Erfüllung gegangen.

27) Ähnlich auch Theol. ed. Hamberger S. 47: „Die Dürftigkeit des philosophischen Denkens, da man nämlich nicht wußte, von wo die Prinzipien des Denkens ihren Ausgang nehmen sollten, hat die Philosophen genötigt, den Faden ihrer Gedanken an die Wesenheit, Essentia, und an das Daseyn, Existentia, anzuknüpfen“.

28) Vgl. Theol. ed. Hamberger S. 53: „Das „L e b e n“ ist der in den hl. Büchern am häufigsten vorkommende Begriff“. Daß Schellings Philosophie Lebensphilosophie ist, betont Ernst Benz (Schellings theol. Geistesahnen, Wiesbaden 1955, S. 283 u. 5.) mit Recht. Im übrigen sei verwiesen auf Heinrich Rickert, Die Philosophie des Lebens, 1920.

AUS DEM PHILOSOPHISCHEN LEBEN

DEUTSCHLAND: Der Fünfte deutsche Kongreß für Philosophie, der vom 27. bis 31. Okt. d. J. an der Universität in Marburg/L. von der „Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland, e. V.“ veranstaltet wurde, fand programmgemäß statt. (Vergl. hierzu die vollständige Programmankündigung auf S. 460 dieses Bandes.) Nur der Vortrag von Prof. Horkheimer konnte, wegen einer Amerika-Reise des Redners, nicht gehalten werden. Etwa ein Fünftel von den Mitgliedern der „Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie“, sowie viele Gäste aus Marburg und anderen Städten Deutschlands, nahmen an dem Kongreß teil. — Die Herausgabe eines Kongreß-Berichtes ist nicht geplant. Ein großer Teil der Plenar- und Sektions-Vorträge, die von anwesenden Professoren empfohlen und vom Kuratorium und Herausgeber unserer Redaktion ausgewählt werden, soll in den weiteren Heften der „Zeitschrift für philosophische Forschung“ Veröffentlichung finden.