



Über dieses Buch

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

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

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

Nutzungsrichtlinien

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

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

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

WIDENER



HN CBNZ Z

Phil 3800.59

The gift of

Mrs. Thomas Wentworth Higginson

Mrs. Margaret Higginson Barney

HARVARD COLLEGE LIBRARY

①

Darlegung
des
wahren Verhältnisses
der
Naturphilosophie
zu der
verbesserten
Fichte'schen Lehre.

Eine Erläuterungsschrift der ersten
von
F. W. J. Schelling.

T ü b i n g e n,
in der J. G. Cotta'schen Buchhandlung
1 8 0 6.

33

Phil 3800.59

* ✓

HARVARD COLLEGE LIBRARY
GIFT OF
MRS. THOMAS WENTWORTH HIGGINSON
MRS. MARGARET HIGGINSON BARNEY

July 1, 1940

V o r b e r i c h t.

Von dem philosophischen Theil der Fichte'schen Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten schrieb der Verfasser eine, in No. 150 und 151. der Jena'schen Allg. Literatur-Zeitung abgedruckte, beurtheilende Darstellung, bevor ihm die Existenz der beyden andern, fast zu gleicher Zeit herausgekommen, Fichte'schen Schriften auch nur durch den Diebstatalog bekannt geworden war, den er zufälliger Weise nicht zu Gesicht bekommen hatte. Nachdem er auch die Grundzüge zur Charakteristik des Zeitalters, und die Anweisung zum seligen Leben gelesen, erkannte er, daß seine Arbeit zwar in Bezug auf das dort beurtheilte Buch in ihrem Werth oder Unwerth bestehen möchte, daß sie aber nicht den gegenwärtigen Standpunkt Fichte'scher Speculation umfasse, indem diese selbst von einer Schrift zur andern weiter gerückt war, und sich nun eine, nicht bloß einfache, sondern doppelte und dreifache, Duplicität in dem Geiste des Urhebers — eine Verschiedenheit des Verfassers der Anweisung z. s. K. von sich selber, nicht allein in seiner ersten Gestalt, sondern auch von sich, als Verfasser der Erlangischen Vorlesungen und noch mehr als dem der Grundzüge, deutlich hervorthat. Diese Bemerkung und die Lage, in die er sich durch den ganz eignen Fichte'schen Synkretismus gegen Fichte'sche Philosophie überhaupt gesetzt sah, bewog den Verfasser, eine ausführlichere Darlegung dieses Verhältnisses zu entwerfen. Aus dieser ergiebt sich von selbst die eingeschränkte Bedeutung jener ersten Beurtheilung, welche allerdings nicht voraussah, wozu sich Herr

V o r r e d e.

Fichte im seligen Leben noch erschwingen würde, und von der in gegenwärtige Darstellung nur so viel aufgenommen ist, als nicht übergangen werden durfte, um das Bild des in der Fichte'schen Trilogie zerstreuten Ganzen seiner Denkweise zu vollenden.

Es ist möglich, daß dieser Schrift eine andre folgt, enthaltend einige, in Würzburg gehaltne, Vorlesungen über die nämlichen Gegenstände, welche in der Anweisung zum seligen Leben behandelt sind — zur vollständigen Uebersicht des ganzen Verhältnisses zwischen Herrn Fichte's nunmehriger Ansicht und derjenigen, die sich, wie Hr. Fichte sagt, selbst den Namen der Naturphilosophie beylegt.

D r u c k f e h l e r * V e r z e i c h n i s s.

Man bittet insbesondre die mit einem * bezeichneten Fehler vor dem Lesen zu verbessern.

Seit.	4	Zeil.	1	ist statt: seyen zu lesen seyn.
—	5	—	10	— — dormaligen z. l. damaligen.
—	6	—	10	v. u. ist statt erndtuen zu l. erndten.
—	10	—	4	Anm. ist nach beyde zu setzen ein Comma.
*	—	—	12	— 2 v. u. ist statt Idee zu lesen Ideen.
*	—	—	16	— 12 — — ist nach Idee auszulassen das in.
—	24	—	13	v. o. ist statt geschehen z. l. geschehe.
—	28	—	9	— — — darzustellen zu seh. dar- zustellen.
—	35	—	4	v. u. ist statt: verläuanen z. l. verlängern.
—	38	—	15	v. o. ist st. reine zu l. rein.
—	53	—	12	v. u. ist das es auszulassen.
—	61	—	9	v. u. — — als auszulassen.
—	71	—	4	v. u. ist nach: nennt. das Punktum auszulass. und statt Diese zu l. diese.
—	73	—	1	ist st. dem z. l. den.
—	—	—	6	nach Wissen adde: ist.
—	—	—	11	st. nie l. ein. S. 74 B. 2 st. den l. dem.
—	75	—	9	v. u. st. einen l. einem.
—	82	—	8	v. u. st. hie l. hin.
—	123	—	13	v. o. ist vor: wie ein: ist zu setzen.

Die Absicht dieser Schrift, wie schon der Titel andeutet, ist keineswegs eine vergleichende Zusammenstellung der Naturphilosophie mit der ursprünglichen Wissenschaftslehre. Findet zwischen beyden irgend ein Verhältniß statt: so ist dieses für jeden, der deutsche Bücher lesen und philosophische verstehen kann, seit geraumer Zeit klar und entschieden, und es ist nicht die Art des Verfassers, auf seinem Wege zurückzugehen und das bereits Geschehene nochmals zu thun.

Der gegenwärtige Zweck erfordert nur zu erwähnen, daß das Urtheil in dieser Sache lediglich darauf beruhte, daß Hr. Fichte gelehrt und behauptet hatte: es sey eine Erkenntniß des An-sich oder Absoluten für den Menschen ewig unmöglich; wir können nur von unserm Wissen wissen, nur von diesem als dem unsrigen ausgehen, und eben so nur in demselben verbleiben; die Natur sey eine leere Objektivität, bloße Sinneswelt; sie bestehe allein in Affektionen unsres Ich, beruhe auf unbegreiflichen Schranken, in die sich dieses eingeschlossen fühlt,

sie sey wesentlich vernunftlos, unheilig, ungdttlich; allenthalben endlich und durchaus todt; die Basis aller Realität, aller Erkenntniß sey die persönliche Freiheit des Menschen; das Gdttliche könne nur geglaubt, nicht erkannt werden; auch dieser Glaube sey bloß moralischer Art und so er mehr enthalte, als aus dem Moralbegriff gefolgert werden könne, sey er ungereimt, abgdttlich: die übrigen hieraus von selbst folgenden Sätze auszuzeichnen, können wir uns wohl überheben.

Es stand nicht in Herrn Fichte's Wahl, diese Sätze als die seinigen anzuerkennen oder zu verläugnen. Theils ließen sie sich durch seine sämtlichen Schriften belegen und in ihnen wörtlich nachweisen; theils hatte er sie noch eben mit solcher Zuversichtlichkeit behauptet und war ihrer in seinem Wissen so gewiß gewesen, daß er daran wohl kaum denken konnte, sich sogleich von ihnen loszusagen.

Wollte er nun weiter reden, so war er in dem Fall, entweder den Irrthum derselben als solchen zuzugeben, oder ihn ehrlich und tapfer gegen jedermanniglich zu vertheidigen. Das letzte konnte, das erste wollte er nicht. — Es blieb also nur das Schweigen.

Sonst hatte Hr. Fichte, und, wie man wohl zugestehn kann, meistentheils mit gutem Fug und Recht die Antwort in Bereitschaft, daß man ihn nicht verstanden,

seinen Geist nur nicht durchdrungen habe. Gegen Menschen, deren Denkkraft in einem offenkundigen Mißverhältniß zu der des Herrn Fichte stand und denen nicht selten sogar die erste Idee der Philosophie abgieng, mochte die bloße Versicherung hinreichen. Gegenüber von dem Verfasser der Charakteristik, welche im kritischen Journal der Philosophie Bd. II. Hft. 1. vom Fichte'schen Systeme gegeben wurde, war diese Einrede, wenn sie nicht durch eine bestimmte und überzeugende Nachweisung des Nichtverstehens unterstützt war, als eine schlechte Ausflucht anzusehen, und verdiente, je nach dem Grade des Ernstes, mit dem sie vorgebracht wurde, mit Lächeln oder mit Spott empfangen, auf jeden Fall aber ohne weiteres abgewiesen zu werden. Daß ihn seine vormalsgen Gegner nicht verstanden, war glaublich, denn sie fanden insgesamt, daß Hr. Fichte transcendent und zu metaphysisch sey, indeß er mit allem Eifer bemüht war, sie vom Gegentheil zu überführen und ihnen die Manheit seiner Philosophie begreiflich zu machen. Wir gestanden ihm die letzte zu, und der Streit (wenn es einen gab) nahm nun die entgegengesetzte Wendung. Da Hr. Fichte außerdem hoffte, durch seinen Sonnenklaren Bericht das ganze Publikum, d. h. Kluge und Dumme ohne Unterschied zum Verstehen zu zwingen, so konnten wir annehmen, daß dieser Unterricht nicht grade an uns werde verloren gegangen seyn. Es ist auch nicht abzusehn, was in Sätzen, wie die oben ausgezeichneten, noch

für ein besondrer Geist verborgen seyen, oder wie man sie sollte mißdeuten können.

Ob man einen philosophischen Schriftsteller verstanden habe oder nicht, darüber muß unter den gegebenen Bedingungen ein jeder mit sich selbst völlig in's Reine kommen können. Es giebt in dieser Sache eine Gewißheit, die allen Zweifel niederschlagen darf, und welche ich mit Erlaubniß der Leser an dem gegenwärtigen Falle erläutern will. Es war nämlich allerdings eine Zeit, in welcher ich selbst Herrn Fichte nicht ganz zu verstehen glaubte, obgleich er dieß selbst meynte und in allerwege rühmte; es war die Zeit, wo ich etwas Höheres und Tieferes in seiner Lehre suchte, als ich doch in der That finden konnte. Wirklich gehörte nicht weniger dazu, als die ganze Reihe seiner letzten Schriften, die, über den angeblichen Atheismus, die Bestimmung des Menschen, der Sonnenklare Bericht, um die Ueberzeugung in mir hervorzubringen, daß ich ihn vollkommen verstanden und daß diese Selbstgenügsamkeit nicht mehr verberge, als sie darstelle. Nun ich die Leerheit mir deutlich gemacht hatte, fing das Nichtverstehen auf Herrn Fichte's Seite an und dauert bis zur Stunde fort. Ich mußte ihn wohl verstanden haben, und weit besser als er selbst dachte, da ich noch über ihn hinaus verstanden, und er Sätze, welche die Naturphilosophie bereits im J. 1801. in wissenschaftlichem Zusammenhang aufstellte, zuerst im J. 1806. einzeln an sich gebracht hat. Dagegen ist er

den Beweis, daß er von uns nicht verstanden worden, bis jetzt schuldig geblieben, und wird ihn auch wohl schuldig bleiben. Die kleine Scham, früheren Aeußerungen dadurch zu widersprechen, wollten wir ihm nach dem oben Gesagten gern erlassen.

Es hatte also bey dem Schweigen sein Bewenden, welches zugleich mehrere Vortheile gewährte. Es überhob der Mühe, dem angeblich mißverstandenen nun das richtig verstandene, alle Mißdeutungen aufhebende System entgegenzustellen, womit man sich zur dormaligen Zeit nur noch weiter zu versangen und noch tiefer hineinzureden Gefahr lief. Konnte doch hier und da noch ein Gutmüthiger seyn, der das Schweigen als edle Verachtung auslegte, (wenn gleich sonst Herrn Fichte'n der schlechteste Gegner nicht zu gering erschien, um ihn zu belehren); oder als eine fruchtbare und furchtbare Gewitterstille, von der man unmdglich voraussehen konnte, daß sie sich in so sanften Regen, wie jetzt im seligen Leben, auflösen würde. Hauptsächlich aber ließ sich erwarten, daß, während eine höhere Ansicht der Philosophie als einer Wissenschaft des Göttlichen und einer Betrachtung der Welt aus dem Standpunkte dieses Göttlichen immer weiter ausgebildet wurde, der frühere Stand der Sachen in eine glückliche Vergessenheit sinken würde, so daß man Mühe hätte, das Publikum zur Erinnerung dessen zu bringen, was Hr. Fichte vor diejem gelehrt und behauptet. In der That waren viele lebendigere

Ideen bereits eine Art von Gemeingut geworden, das jeder, der Kraft und Lebendigkeit dazu in sich trug, an sich bringen mochte.

Nun, nachdem dies so weit gediehen und jene Grundidee der Philosophie gegen die große Masse des Zeitalters und den Anbau Fichtescher Verhärtung in den Geistern und Gemüthern desselben so weit durchgesetzt worden, daß wenigstens von der wissenschaftlichen Seite nichts Erhebliches dagegen vorzubringen bleibt: jetzt kommt Hr. Fichte *tanquam re bene gesta* und als ob nichts vorgefallen wäre, um ruhigen Besitz von einem Theil des neuen Reichs der Wahrheit zu nehmen, der Erste dieß aufgehende Licht der Religion zu begrüßen und das gemischte Publikum mit der Verkündung desselben zu überraschen: des besten Willens, großherzig zu erndten, das er nicht gesät, und zu verarbeiten, was er nicht gepflanzt hat. So viel nur immer von den religiösen und sittlichen Ideen der höhern Ansicht fähig war, von ihm selbst an sich gebracht und volksmäßig mitgetheilt zu werden, hebt er kunstreich heraus und slicht es zu einem duftenden Kranze die eigne Stirn damit zu bekränzen, und auf daß an der Ursprünglichkeit des Schmucks ja kein Mensch Zweifel trage, werden die Naturphilosophen auf's tiefste herabgesetzt und auf's kräftigste geschmäht. *)

*) Es bedarf kaum der Erinnerung, daß wir uns hier auf die drei Schriften: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters; Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten, und

Ein Hauptsatz der Fichte'schen Lehre, nicht nur ein im Vorbeygeh'n hingeworfener Gedanke, sondern eine Grundlehre war bekanntlich die: daß der Begriff des Seyns ein bloß negativer sey, indem er nur die absolute Verneinung von Thätigkeit ausdrücke; dergleichen daß er von Gott und göttlichen Dingen völlig verbannt werden müsse. Nun tritt Hr. Fichte herzhast hin und spricht: Alles Seyn ist lebendig, und es giebt kein andres Seyn als das Leben. Das Absolute, oder Gott ist selbst das Leben. Gott ist alles Seyn, und außer ihm kein Seyn; (E. 2te Vorl.). Sonst lehrte er: In Ansehung des Absoluten oder An-sich besteht ein ewiger Widerspruch, denn es soll etwas für das Ich, und folglich in ihm, und doch zugleich nicht im Ich, sondern außer ihm seyn; sonst wäre es kein An-sich. Dieß ist der nie zu durchbrechende Zirkel, dessen Entdeckung das Verdienst der Wissenschaftslehre ist, und in welchem alle endliche Naturen unrettbar befangen und ewig eingeschlossen sind. (Grundlage der Wissenschaftslehre praktischer Theil S. 270.). Nun aber vernehmen wir: „Es ist zwischen dem Absoluten, oder Gott und dem Wissen in seiner tiefsten Lebenswurzel keine Trennung, sondern

die Anweisung zum seligen Leben beziehen. Die angegebne Ordnung ist zugleich die der Entstehung dieser Schriften; wir werden in der Folge die erste derselben, der Kürze wegen, durch Gr., die zweyte durch E. B., die dritte durch f. L. bezeichnen.

beide gehen völlig in einander auf, (s. L. S. 88.). Hr. Fichte hatte seine ganze Philosophie zu Stande gebracht und vielfach dargestellt, ohne daß er nöthig gefunden, von Gott oder göttlichen Dingen die geringste Erwähnung zu thun; bis er im Jahr 1798 die Resultate seines Philosophirens über diesen Gegenstand mittheilte, und auch da nur, weil zu besorgen war, daß ein vorlauter Schriftsteller einen Theil der Entdeckung vorwegnehmen möchte. (Ueber den Grund unsres Glaubens an eine göttliche Weltregierung Philos. J. 1798 1stes Heft. S. I. 2.) Nunmehr aber soll alles Philosophiren beginnen von der göttlichen Idee und die Liebe, mit der diese Idee sich selbst in dem Individuum umfaßt, der Grund und Anfang seyn aller Wissenschaft. Sonst (man sehe ebendasselbst) wußte der Philosoph zu gut, daß nur eine verirrte Philosophie, in der Verlegenheit etwas zu erklären dessen Daseyn sie nicht läugnen kann, von der Sinnenwelt auf einen Gott schließt: diesen Schluß aber ist Aberglaube und giebt zum Produkt Götzendienst u. s. w. Jetzt ist dieser Schluß ganz behende und unverfänglich geworden. Denn „daß ein Gott ist, leuchtet dem, nur ein wenig ernsthaften Nachdenken über die Sinnenwelt ohne Schwierigkeit ein; man muß (muß) zuletzt doch! damit enden, demjenigen Daseyn, das immer nur in einem andern Daseyn gegründet ist, ein Daseyn zu Grunde zu legen, welches (Daseyn?) den Grund seines Daseyns in sich selbst habe. (E. B. S. 169.)

Nicht daß Hr. Fichte diese oder jene Sätze aufstellt, sondern daß Er überhaupt in dieser Region angetroffen wird, ist das Verwundersame. Wir hatten ihm nachgewiesen, daß er das eigentliche Princip der Sünde, die Fichte, zum Princip der Philosophie gemacht (Philosophie und Religion S. 42. u. f.); nun erklärt er eben dieses Zeitalter für das Zeitalter der vollendetem Sündhaftigkeit. Es war gezeigt worden, daß die ganze Fichte'sche Philosophie ein in Reflexionsaberglauben verhärteter und in formeller Wissenschaft erstarrter Verstand sey. (Krit. F. a. a. D.) Jetzt spricht er von Liebe und vom Apostel Johannes, und die in Gott sich selbst vernichtende Reflexion ist das Höchste. Den auffallendsten Gegensatz bildet die einst alle Religion verschlingende Moral mit der jetzt durch eben diese Religion tief erniedrigten Sittenlehre. Jeder Glaube an ein Göttliches, der mehr enthielt als den Begriff der moralischen Weltordnung, war ihm ein Gräuel, eines vernünftigen Wesens höchst unwürdig, höchst verdächtig, (Worte des Philos. Journals von 1798. 8tes Heft. S. 379.) Ebenso war alle Trefflichkeit, Schönheit und Seligkeit menschlicher Natur völlig erschöpft in der Pflichtmäßigkeit und Sittlichkeit, ja diese war das einzig Reale der Welt und des Menschen. Nun wie anders! „Nur nachdem der Glaube, d. h. das klare und lebendige Denken aus der Welt verschwunden, hat man die Bedingung des seligen Lebens in die Tugend gesetzt und so auf wildem Holz

edle Früchte gesucht.“ (s. L. S. 23.) Wer aber hat eifriger diesem wilden Holze — wahrlich nicht der Tugend, welche die Trefflichkeit selbst ist, sondern der bloßen Pflichtmäßigkeit, — alle Seligkeit und Schönheit menschlicher Natur einzupfropfen gesucht als eben Herr Fichte? Kann man auch Feigen lesen von den Dornen und Trauben von den Disteln? ist die Frage, die sich jedem Unterrichteten bey Lesung der neuesten unter den drei Schriften aufdringt. *)

Bermag die Unterscheidung von Buchstaben und Geist auch diesen harten Zwist zu schlichten? Nun das müßte ein seltsam störrischer, ja närrischer Leib seyn, der, wenn die Seele himmlische Heiterkeit genießt, weinet; und lacht, wenn sie zum Sterben betrübt ist.

*) Wer sich von der Natur der menschenfreundlichen Aeußerung überzeugen will: daß die Schwärmerei (von welcher sodann bewiesen wird, sie gehe mit der Naturphilosophie Hand in Hand und sey Eins und dasselbe mit ihr), beyde Moral und Religion, in ihrer wahren Gestalt insiglich hasse (Gr. S. 221) dem empfehlen wir einstweilen eine im Herbst des Jahrs 1805 erschienene Schrift: Beyträge zum Studium der Philosophie als Wissenschaft des All. Nebst einer vollständigen und faßlichen Darlegung ihrer Hauptmomente von G. M. Klein (Würzburg in der Baumgärtnerischen Buchhandlung) wo S. 50. besonders aber 51 und 52 die obigen religiösen Ideen in gedrängter Kürze, so wie überhaupt die Ansicht der Naturphilosophie über diesen Punkt, sich findet.

Indeß das alles hat nun Herr Fichte einmal an sich gebracht, (sein eigener Ausdruck): die göttliche Idee, die unmittelbare Erkenntniß des Absoluten, das selige Leben und die Liebe selber, und wir wenigstens sind nicht gemeint, ihm dieses Erwerbthum zu verkümmern. Vielmehr wir freuen uns innig und aufrichtig, daß es ihm so gut geworden, dieß alles so weit zu erkennen; wir freuen uns, daß er die Hoffnung der Blöden zu Schanden gemacht hat, die da meyneten, er werde die Erkenntniß des Göttlichen ferner, wie sie, läugnen, er werde statt des heitern und seligen Gottes das finstre Götzenbild der Subjektivität und einer schändlichen Moral wieder auf den Thron heben; wir freuen uns jeder lebendigeren Idee, jedes einzelnen Lauten ächter Wissenschaft bey ihm, und betrachten sie als ein indirektes, äußeres Zeugniß der Wahrheit. Auch daß er uns gröblich schmäh't und sogar verläumd'et, und so das letzte Band entzwey schneidet, das zwischen Menschen entgegengesetzter Denkart durch inneres Maß und äußere Sitte noch erhalten wird, wollten wir, um des ersten willen, gern vergessen.

Was uns bewegt die gegenwärtige Arbeit zu unternehmen ist nicht dieses, sondern die Bemerkung, daß er selbst durch die an sich gebrachten Grundsätze die Sache auf einen Punkt geführt hat, wo sie zur letzten Entscheidung kommen kann. Er hat Wahrheiten zugestanden, die er vordem verwarf; aber er hat zugleich eine so arge Inkonsequenz, ein so unvollständiges Bewußtseyn von

dem Gehalt und der durchdringenden Kraft derselben geeignet, daß man nur diese gegen ihn geltend zu machen laucht, um die Nichtigkeit des noch übrig bleibenden Restes von seinem System sichtlich darzuthun, oder wenigstens ihn selbst zu nöthigen, auch die ersten wieder aufzugeben. Das eben ist das unldblichste in der Sache, daß er Christus und Belial, den Apostel Johannes und sich selbst vereinigen will; daß er die früheren Grundsätze nicht geradezu verwirft, (wo nicht eine unbewusste Ironie gegen sich selbst ihn dazu verleitet), und daß er jene höhern Ansichten nur für die Krone geben will, die er seiner Lehre noch aufzusetzen habe. Diese hat sich nämlich zwar in eine untergeordnete Sphäre zurückziehen und niederschlagen müssen, um obenher für den Himmel und die Religion noch einigen Raum zu lassen, aber die alte Härte soll sich gleichwohl mit der neuen Liebe vertragen, wogegen ihr diese wiederum ein gutes Gewissen schaffen und Glauben an sich selbst gewähren soll. Wir erklären in dieser Beziehung nochmals: Nicht daß Sichte diese oder jene Ideen aufstellt, welche dem, der einmal die Grundidee gefaßt, wohl von selbst aus ihr hervorgehn müssen, und nicht das Eigenthum eines Menschen sind — (wer sie als solche betrachten könnte, müßte sie eben darum nie wahrhaft empfangen haben) — nicht dieses achten wir für einen Raub, sondern daß er sich dieser Idee nur bedient, daß die Liebe, das selige Leben und alles Herrliche, was er sich aneignet, nur

die Larve seyn sollen, den Grundfehler, die ursprüngliche Mißgestalt seines Systems zu verbergen. Da er versucht hat, mit nicht ganz lautrer Meynung sich an das Bessere an und herüber zu arbeiten, so gewährt uns dieß einerseits die Annehmlichkeit, ihn über gewisse Grundsätze als einstimmig annehmen und daher um so schärfer den Punkt bezeichnen zu können, wo der Irrthum, wo das völlige Nichtverstehen in ihm beginnt: von der andern Seite fordert es uns auf, das Entgegengesetzte von ihm zu thun, und bey dieser Gelegenheit gründlich und bis auf die Wurzel, uns von ihm zu scheiden.

Wir fangen an von dem innersten Mittelpunkte der ganzen Untersuchung. — Die Philosophie ist nicht ein Glauben, Abnden oder Führ = wahr = halten, sondern eine Erkenntniß und Wissenschaft des Göttlichen und zwar durchaus klare und adäquate Erkenntniß, da es von dem Göttlichen entweder keine oder nur eine solche geben kann. Da wir hierüber anderwärts alles Nöthige bereits gesagt und auch von Herrn Fichte gegen den Satz in dieser Allgemeinheit keine weitre Einsprache zu erwarten steht, so gehen wir von hier sogleich weiter.

Gott oder dem Absoluten ist das Seyn wesentlich oder vielmehr, Gott selbst ist wesentlich das Seyn und es ist kein Seyn als eben Gott; wir können nicht sagen als das Seyn Gottes. Denn das Seyn Gottes wäre selbst Gott, weil dieser eben nichts anderes ist, denn Seyn.

Hinwiederum also ist alles Seyn, lediglich darum weil es Seyn ist, also an sich selbst göttlich; absolut; weder erklärbar aus einem andern, noch geworden, sondern die ewige Wahrheit und durchaus positiv. Etwas, das nicht göttlich wäre, (wenn es ein solches nur überhaupt geben könnte), wäre eben darum kein Seyn; und es wäre daher ganz unmöglich zu sagen, daß es ist.

Gott ist also das allein = Wirkliche, so gewiß er wesentlich das Seyn ist; oder er erfüllt allein und ganz die Sphäre der Wirklichkeit. Etwas Wirkliches, außer Gott, zu denken ist eben so unmöglich, als eine Wirklichkeit außer der Wirklichkeit zu denken.

Ist sonach Philosophie eine Wissenschaft des Göttlichen, so ist sie nicht eine Wissenschaft desselben als eines Wesens; das bloß in Gedanken ist, oder allein durch diesen kann ergriffen werden, sondern sie ist eine Wissenschaft Gottes als des allein = Wirklichen, eben daher als ein Anschaulichen und, in allem Anschaubaren, wirklich allein Angeschauten: (denn eine Anschauung, die nicht Anschauung des Wirklichen wäre, wäre auch nicht Anschauung).

Wir wollen dasselbe von einer andern Seite für denjenigen erläutern, der zugiebt, daß Gott oder das Ewige durch den Gedanken könne ergriffen werden. (s. L. S. 19.) Denkt er nur wirklich Gott, so denkt er ihn als das allein = Reale, das wesentlich selbst das Seyn ist. Gott kann daher nicht in der Gedankenwelt seyn,

ohne eben darum das allein-Positive einer wirklichen oder Naturwelt zu seyn; und es ist in Ansehung seiner überhaupt kein Gegensatz einer idealen und realen Welt, eines Jenseits und eines Diesseits. Wer das läugnet, mag wohl von einer Natur träumen, die nicht-ist, oder von einer Wirklichkeit, die nicht Wirklichkeit ist. Wie kommt er aber dazu, zu träumen, da er doch wachen sollte? Er giebt zu, daß Gott die Realität, die reine Wirklichkeit selbst ist: suche er nun die Welt, oder die Sphäre, in der Gott die Wirklichkeit ist! Es wird ihm wohl weder jetzt noch künftig eine andre Welt aufgehen, in der Gott noch ganz besonders die Wirklichkeit wäre, außer eben der gegenwärtigen und so genannten wirklichen Welt, und so Gott nicht in dieser die Wirklichkeit ist, so wird er wohl überhaupt nicht die Wirklichkeit seyn, d. h. er wird nicht Gott seyn.

Ist also Philosophie Wissenschaft des Göttlichen als des allein-Positiven, so ist sie Wissenschaft des Göttlichen als des allein-Wirklichen in der wirklichen oder Natur-Welt, d. h. sie ist wesentlich Naturphilosophie.

Wäre sie nicht Naturphilosophie, so würde sie behaupten, daß Gott allein in der Gedankenwelt, also nicht das Positive der wirklichen oder Naturwelt sey, d. h. sie würde die Idee Gottes selbst aufheben.

Seyn ist Wahrheit und Wahrheit ist Seyn. Was der Philosoph denkt, und wovon er spricht, muß seyn, weil es wahr seyn soll. Was nicht ist, ist nicht

wahr. Der Philosoph also, welcher redet von der Natur als einer solchen, die nicht ist, redet nicht von dem Wahren, und redet selbst nicht wahr, weil er denkt Nichtwahren, indem er von ihm redet, als gäbe es ein solches, die Wahrheit leihet, die es nicht hat. Die wahre Philosophie muß reden von dem das da ist, d. h. von der wirklichen, von der seyenden Natur. Gott ist wesentlich das Seyn, heißt: Gott ist wesentlich die Natur und umgekehrt. Darum ist alle wahre Philosophie, d. h. alle welche Erkenntniß des allein-Wahren und Positiven ist, ipso facto Naturphilosophie; und wird auch wohl so lange, als diese Erkenntniß nicht allgemein geworden, diesen Namen tragen, um sich von der falschen zu unterscheiden, die da ist in dem nicht-Wirklichen, d. h. in dem nicht-Wahren.

Von dieser Idee in der Naturphilosophie in ihrer ganzen Strenge mögen wir nun mit mehr Freiheit die Anwendung machen. Nach unserer Ansicht ist die Trennung in eine eigne Welt des Gedankens, und eine eigne der Wirklichkeit der Beweis, daß auch in der Gedankenwelt nicht Gott ist gesetzt worden. Wenn (per impossibile) keine Natur für mich existirte oder ich könnte sie als vernichtet setzen, und ich dächte Gott wahrhaft und mit lebendiger Klarheit: so müßte denselben Augenblick sich die wirkliche Welt mir erfüllen; (dieß ist der Sinn der oft mißverstandnen Identität des Idealen und Realen). Ihr sprecht wohl dazwischen von einer
ge=

gegebenen Natur, und leider findet sich, daß diejenigen welche am meisten geeifert haben gegen solche, die sich nicht vom Gegebenen losreißen können, selbst die größte Unfähigkeit dazu zeigen: aber wie kommt ihr denn nur zu dieser, und was berechtigt euch, sie hier einzumischen? Ihr solltet ja philosophiren, d. h. ihr solltet die Idee Gottes betrachten, oder auch etwa nur (wenn ihr so meynt) denken und ihr solltet rein diese denken und euch ganz davon erfüllen; so ihr nun dieses thut, wird euch Gott unmittelbar real als das allein-Wirkliche, und ihr werdet euch nicht mehr nach einer andern Natur umsehen, da ihr mit Gott und durch Gott bereits die vollendete Wirklichkeit habt. Um uns von jener gegebenen Natur sprechen zu dürfen, müßtet ihr uns erst ihre Wirklichkeit beweisen; das könnt ihr aber nicht und darum so entschließt euch, vorerst das Sehende zu betrachten, das wir Gott nennen, nicht aber den Blick sogleich wieder zu dem Nicht-sehenden zu kehren, wie ein Auge, das den Sonnenglanz nicht erträgt, sich zum Schatten wendet.

Wir gehen also mit der Idee der Naturphilosophie nicht allein über das bloße Denken zur Erkenntniß, sondern auch über die Erkenntniß überhaupt noch einen Schritt weiter hinaus bis zu der Anschauung in der Wirklichkeit und bis zu dem gänzlichen Zusammenfallen der von uns erkannten Welt mit der Naturwelt. Nur in dem Punkt nämlich, wo das Ideale uns selbst ganz auch

das Wirkliche, die Gedankenwelt zur Naturwelt geworden ist, allein in diesem Punkt liegt die letzte, die höchste Befriedigung und Versöhnung der Erkenntniß, wie die Erfüllung der sittlichen Forderungen allein dadurch erreicht wird, daß sie uns nicht mehr als Gedanken, z. B. als Gebote, erscheinen, sondern zur Natur unsrer Seele und in ihr wirklich geworden sind.

Darinn allein liegt auch das Unterscheidende der Naturphilosophie von allem bisherigen Philosophiren. Dadurch, daß sie Wissenschaft des Göttlichen überhaupt ist, möchte sie sich von allem unterscheiden, was die nächste Zeit, und auch was die frühere, nach Leibnitz, in der Philosophie geboren, aber keineswegs von dem, was die ältere und älteste. Spinoza erkannte seine Gott-erfüllte Lehre, als eine Lehre von der Natur; aber der Umstand, daß er ihre Darstellung nicht bis zu jenem Punkt der Identität mit der Wirklichkeit führte, und so weit er dieß versuchte, die Fortführung mißlang, war die Ursache, daß auch seine Lehre in der späteren Zeit nur als ein idealischer Entwurf, eine Ansicht des Gedankens für den Gedanken betrachtet wurde. Sey die Idee der Naturphilosophie die, welche einst Ba co von der Seite der Physik gefaßt, aber nicht von der Seite der Philosophie erkannt und deßhalb nicht völlig durchdrungen hatte, und so nur der Urheber des Zeitalters des Empirismus wurde, oder sey sie noch von keinem früheren Denker je gefaßt worden: sie ist auf

jeden Fall eine nothwendige, nicht nur auf dem Weg zur Vollendung vorkommende und liegende, sondern diese Vollendung selbst einleitende Idee, die früher oder später realisirt werden muß. Sie zuerst setzt der Willkühr des Denkens, den Verirrungen der Abstraktion das entschiedne Ziel, die bestimmte Schranke: denn sie ist der direkte Gegensatz aller Abstraktion und aller Systeme, die aus dieser hervorgehen. Alles, was in Wissenschaft, oder in Religion oder in irgend einem andern Kreis menschlicher Thätigkeit je zur Beständigkeit gediehen ist und wahrer Objektivität theilhaftig geworden, hat diese eben durch jenen letzten Schritt gewonnen, welchen nun für immer die Vernunftwissenschaft dadurch gethan hat, daß sie Naturphilosophie wurde; und so auch uns, die wir jetzt leben, nur den geringsten Theil der deutlich erkannten Aufgabe selbst zu lösen möglich oder verstattet seyn sollte: so kann dieß gegen die Wahrheit der Idee an sich nichts beweisen, die auch völlig wieder untergehend doch immer wieder aufgenommen und endlich ganz realisirt werden muß.

Ein Recensent der Fichte'schen Erlanger Vorlesungen in der Jenaischen Litteratur-Zeitung (1806 No. 91 u. 92.), dessen Anzeige ein Muster von Schonung *)

*) Wofür zum Dank sie von Herrn Fichte eine leidenschaftliche Recension genannt wird. N. s. die 2te Beilage zum s. L., welche uns eben vor dem Abdruck noch zu Gesicht kommt.

genannt zu werden verdient, eröffnet bey dieser Veranlassung: auch er halte die Sache der Naturphilosophie nicht für die beste; (auch wir nicht; wir halten sie nur für die gute, nämlich für die einzig rechte), sondern sie erscheine ihm als ein Vergriff in eine höhere Sphäre des Lebens, der aber nothwendig habe mislingen müssen. — Für diese Welt giebt ihr also der Recensent den Abschied, und uns sagt er, was Mr. le Beau, der Hofmann, in was ihr wollt dem wackern Dr. Lando sagt: Lebt wohl, mein Herr, in einer bessern Welt, wie diese, wünsch' ich mir mehr von euerm werthen Umgang. — Wer darf nun aber sagen, daß es einen Vergriff der Art giebt, wer sagen, daß irgend Etwas nicht Philosophie, aber wohl etwas Besseres als Philosophie sey? Ist irgend etwas zu gut für Philosophie, und hat nicht die Armuth, die Zweifelhaftigkeit und Blöße des bisherigen Philosophirens eben in der Vorstellung ihren Grund, die Philosophie in einem Geringeren als jenem Höheren zu suchen? Wenn nun die von den Vätern längst geweissagte Vollendung, wenn das, wonach sich im Grunde alle besseren Geister geseht, und das sie nur erreicht haben, darinn bestünde, das von der Subjectivität für unzugänglich, für ewig fern geachtete und auch nach jeder andern Ansicht, als der einer Naturphilosophie in der That unzugängliche und transcendente, eben dieses in der Wirklichkeit darzustellen? Diese Darstellung des Lebens Gottes,

nicht außer oder über der Natur, sondern in der Natur, als eines wahrhaft realen und gegenwärtigen Lebens ist ohne Zweifel die letzte Synthese des Idealen mit dem Realen, des Erkennens mit dem Seyn und daher auch die letzte Synthese der Wissenschaft selbst.

Um die Anwendung hievon auf Fichte zu machen was hilft es ihm, sich die Lehren von der göttlichen Idee, von Gott als dem Leben und Seyn, außer dem kein Leben und Seyn ist, angeeignet zu haben? Er meynt wohl, diese umfassenden Wahrheiten aufnehmen und dabey doch in seiner Einseitigkeit verharren zu können. Er irrt sich. Wer jene nicht ganz durchdringt, bleibe fern von ihnen; in diesen klaren Regionen kann sich die Halbheit nicht verbergen. Das Erste, daß Philosophie Wissenschaft des Göttlichen ist, maßt er sich an: Aber die Konsequenz begreift und sieht er nicht und versteht darum auch nicht den Standpunkt der Naturphilosophie. Die Erkenntniß, die er von Gott hat, d. h. von dem, was allein das Seyn ist, ist eine Erkenntniß durch das bloße Denken, d. h. durch das allein Seyn, aller Wirklichkeit Entgegengesetzte. „Das Ewige kann allein durch den Gedanken ergriffen werden“ (s. L. S. 19.) Das göttliche Leben ist im wirklichen, unmittelbaren Bewußtseyn unwiederbringlich ausgetilgt und kann nur in dem sich darüber erhebenden Denken wieder hergestellt werden, (ebend. S. 116. 117), Siehe da die alte Wurzel des Irrthums wieder augen-

scheinlich zu Tage gefördert! Eine nur dem Denken erreichbare Welt, in der Gott ist, und eine andre von Gott völlig leere, ihm absolut entfremdete, daher durchaus ungöttliche, die er die wirkliche nennt, stehen sich unüberwindlich entgegen. Indem er dennoch in seinen jetzigen Schriften von dem Göttlichen redet, als hätte er eine Wissenschaft desselben, fällt er nur von sich selbst und seinem eignen früheren und richtigeren System ab, ohne deshalb das wahre zu gewinnen. Das Eine unmittelbar Erkennbare ist der wahren Philosophie gerade das schlechtthin Positive, das absolut-Wirkliche, d. h. Gott; ihm aber ist das Ungöttliche das unmittelbare, Gott aber das Mittelbare, wie in allen dogmatischen Systemen. Eher also greift er zum Dogmatismus, als er von dem Gegensatz abließe, bey dem er stehen geblieben und mit dem er (obgleich viel schlechter) jetzt wieder anfängt dem der idealen und realen Welt, der Welt des Gedankens und der der Wirklichkeit.

Das möchte nun Hr. Fichte für sich immerhin so halten; aber er findet noch überdieß nöthig, uns hierinn sich selbst gleich zu setzen. „Darin n also, sagt er, in diesem festen Beruhen auf der Welt des Gedankens als der ersten (!) und vornehmsten“ — oder, wie er sich kurz zuvor ausdrückt, „darinn, daß sie das Universum rein aus dem Gedanken aufbauen wollen, sind beyde, die Vernunftwissenschaft und die Schwärmerei, (welche ihm in jenem

Zusammenhänge ganz dasselbe mit Naturphilosophie bedeutet), vollkommen einig.“ (Gr. S. 247—248.) Daß er dieß nun von der Schwärmerei sagt, darinn sind wir allerdings völlig mit ihm einverstanden. Wir glauben, daß dieß eben schon die ganze und volle Schwärmerei ist, eine eigne Welt des Gedankens und eine eigne der Wirklichkeit zu setzen; daß er aber die Vernunftwissenschaft hierinn der Schwärmerei gleich setzt, darüber sind wir der Ueberzeugung, daß sie weder dieß, noch anderes mit ihr gemein habe.

Auf diese offenbare Unkenntniß des ersten Grundes unsrer Ansicht bauet nun Hr. Fichte seine folgende Chrie gegen dieselbe, und meynt es gar Klug anzufangen, wenn er ihr schuld giebt: sie mache das Unbegreifliche um des Unbegreiflichen willen zum Princip der Wissenschaft. (Gr. S. 242.) Hat denn Hr. Fichte die vier oder fünf Jahre, daß er nicht geschrieben, durchgeschlafen, daß er so gar nicht wissen will, was um ihn herum vorgegangen? Frage er einmal bey dem herum, was er das Zeitalter nennt, und höre er, welche Klage über uns am meisten geführt wird. Da wird er vernehmen ein Besessen, ein Anklagen, ein Verdammen der Vermessenheit, des Stolzes, des Wahnsinns, von Gott oder dem Absoluten eine klare und adäquate Erkenntniß zu behaupten. „Wie? sagen diese Klugen, fast mit den Worten des Hrn. Fichte, (Phil. J. 1798. Heft I. S. 17.) Wie? ihr seyd endlich, und wie sollte das Endliche je

das Unendliche begreifen?“ und dabey blasen sie sich wegen ihrer spekulativen Demüthigkeit noch recht auf, und stellen sich an, als ob sie uns gänzlich geschlagen hätten.

Wie kommt also Hr. Fichte zu jener Angabe? Wir wollen versuchen, da kein Grund derselben im Gegenstand zu finden ist, sie aus den übrigen Umständen genetisch abzuleiten.

Als die Naturphilosophie und als jene treffliche Kritik des Fichte'schen Systems von Hegel hervortrat, war Hr. Fichte eben beschäftigt, der Gemeinheit des Zeitalters vollends begreiflich zu machen, wie bitteres Unrecht ihm geschehen, und wie er eigentlich ganz mit ihrem eignen Denksystem einverstanden sey, nur daß er es tiefer zu begründen und sonach erst recht sicher zu stellen gesucht habe. So war z. B. jener ganzen Zeit nichts ausgemachter, als daß die einzige Religion im Rechtethun bestehe und es außerdem nichts bedürfe; ferner war es nach der Denkweise desselben Zeitalters etwas ganz Entsetzliches, daß der Mensch sich den ewigen Gesetzen einer strengen Nothwendigkeit unterwerfen muß, daß er schon von wegen der Natur nicht handeln darf, wie ihm beliebt, und sich allerwärts durch sie eingeengt fühlt. Wäre nur diese beschränkende und halbstarrige Natur nicht, so ließe sich schon um vieles freier leben, besonders aber um vieles freier denken. Ist doch die Natur noch der einzige Damm gegen die Willkühr des Den-

rens und die Freiheit der Abstraktion! Dorein hatte nun Hr. Fichte von jeher wissenschaftlich eingestimmt, da auch ihm die Natur nie anders, denn als eine Schranke der freien Thätigkeit erschien, die uns überall im Wege ist; aber in der Bestimmung des Menschen ist dieser Hochmuth und wahnsinnige Dünkel der Erhabenheit über die Natur vollends heilig gesprochen. (S. das Krit. F. der Philos. a. a. D. S. 170.)

Es kann gar kein Zweifel seyn, daß Hr. Fichte mit dieser seiner Absicht bey dem Zeitalter völlig durchgedrungen, und daß es zu einer gänzlichen Ausgleichung und friedlichen Verschmelzung zwischen ihm und der gesammten Aufklärung gediehen seyn möchte: wäre diese gute Absicht nicht allzufrüh verrathen, und eben durch diese Aufdeckung gar zu unmenschenfreundlich gestört worden.

Wie hat es nun Hr. Fichte, der durch jene Enthüllung auch wohl selbst zur Besinnung gekommen war, wie hat er es anzufangen, um zwischen dem Zeitalter und uns sich durchzubringen; um die an sich gebrachten Ideen zu behaupten, ohne es mit dem Zeitalter zu verderben, und seine Plane auf dieses fest zu halten, ohne doch ganz und gar unter die Schlechten zu gerathen?

Nichts ist einfacher als dieses. Wenn er das Zeitalter mit den von uns, uns aber mit den vom Zeitalter entlehnten Waffen züchtiget: so tritt zuvörderst schon er selbst als der wahre und eigentliche Apostel, als der gerechte Richter, in die Mitte, der allein die Wahrheit

weiß und sie jedem zutheilt nach seiner Erkenntniß. Das Zeitalter wird sich einiges abdingen, anderes dagegen gefallen lassen, da der Hauptsache doch nicht mehr zu steuern ist, nur daß denen, die gewagt haben, es so freventlich anzutasten, das Sprechen verleidet wird.

Der Fehler des Zeitalters ist nach Hrn. Fichte, daß es alles verstehen und klärlich (wahrscheinlich sonnenklar) begreifen will, und daß es durchaus nichts als seyend noch als bindend will gelten lassen, als was es also erkannt hat. (Gr. S. 39. f.) Im Grunde ist dieß ein schöner Fehler des Zeitalters; denn auch die Vernunftwissenschaft will alles klärlich (Gr. S. 243.) begreifen; und nur in der Art und Weise ist gefehlt worden. Wir ändern nun, meynt er, haben eben dieses auch und nichts anderes an der Zeit getadelt. Uns aber kam es auf keine Weise zu, es so zu schelten, und ihm (Hrn. Fichte) darinn vorzugreifen, welcher allein der rechte Schelter und Tadler ist solches Unrechtes. Unser Label war daher nur eine Auflehnung des Zeitalters gegen sich selbst, oder nach der revolutionären Sprache eine Reaction, und, da wir einerseits doch das durchgängige Begreifen-wollen verdammt, gleichwohl aber andrerseits auch nichts Vernünftiges von uns erwartet werden kann, so müssen wir nothwendig die entgegengesetzte Unvernunft behauptet haben, nämlich, daß das Unbegreifliche als solches und um der Unbegreiflichkeit willen als alleiniges Princip aufgestellt werden müsse. Menschen, die dieß thun,

und die dieß Undegreifliche, wie wir, nur durch ein freies Erdichten herbeyschaffen können, sind von jeher Schwärmer genannt worden. Jeder Schwärmer aber hängt sich an die Natur fest und wird nothwendig ein Naturphilosoph, d. h. eine Art von Zauberer, Zeichendeuter und Geisterbanner, kurz eine Art von Menschen, die nicht nur aus der gebildeten, sondern selbst aus der bürgerlichen Gesellschaft ausgestossen werden muß. Das hat sich nun das Zeitalter als eine gerechte Strafe des Himmels (Gr. S. 275—276.) zugezogen. Die da sonnenklar waren, wollte es nicht fassen, denn sie waren ihm noch nicht handgreiflich genug; jetzt wird das Geschlecht, das durchaus begreifen wollte, „grausam dafür gezüchtigt,“ Unsinn bricht ein; „das System nüchternen Erfahrung stirbt ab; das System wilder Schwärmererei mit allen seinen Ordnung zerstörenden Folgen beginnt die grause Herrschaft.“ (Eben.) Auf das her, so lange es noch möglich ist, hinaus mit ihnen, reinige man sie; das Zeitalter würde seinem eignen Princip durchgängiger Begreiflichkeit und der wohl erworbenen Aufklärung ins Angesicht spotten, wenn es sie länger dulden wollte.

Es ist nun freilich wahr, daß jeder andre, der nur Frechheit genug hätte, sich eben so hinstellen und die Naturphilosophie grade eben so a priori, als jedes ihm Beliebige demonstrieren könnte, das nun eben in seinem Zusammenhang paßte; wahr, daß jeder nur mittels

mäßige Sophist aus jeder willkürlich angenommenen und noch viel schlimmern Voraussetzung die Naturphilosophie eben so bündig würde abgeleitet haben. Es ist ferner bekannt, daß von jeher gründlich widerlegte Schriftsteller, wenn keine andre Hülfe sich zeigte, zuvörderst den tauben Gott, das Publikum, zum Aufstehen zu bringen, dann die weltliche Obrigkeit herbes zu rufen, und die Sache ihrer Gegner als Sitte, Recht, Ordnung zerstörend darzustellen gesucht haben; auch gegen Herrn Fichte ist dieses nicht nur Einmal gebraucht worden und er hat nicht ermangelt, jedesmal ein unbändiges Zetergeschrei darüber zu erheben.

„Aber mit mir war das in der That ein ganz anderes; die Nicolaiten, die mich einen Schwärmer genannt haben, und andre, die meine Philosophie als verderblich für Staat und Kirche verschrieen, müssen sich dessen jetzt selbst schämen; aber Ihr. —“

Ganz richtig: „unsre Väter haben gesündigt, daß sie die Propheten steinigten, sagten schon die Juden zu Christi Zeit, wir aber sind Eiferer für das Gesetz, daß wir den steinigen, der gekommen ist, das Gesetz abzuthun.“ Es war verrucht und abscheulich, daß man den Jordano Bruno, den Vanini, wirklich verbrannt und daß man mich wegen meiner allein-wahren Religion des Rechtthuns beynah auch verbrannt hätte, (obgleich niemand dergleichen im Sinn hatte), spricht Hr. Fichte, auch will ich selbst nicht zum Verbrennen ra-

then, aber sagen muß ich es, und fühle mich getrieben auf die Ordnung störenden Folgen dieser Lehre aufmerksam zu machen, welche droht die meinige zu verdrängen.

Haben wir hiemit den Ursprung des rhetorischen Kunstwerks beleuchtet und seinen Werth dargethan, so giebt es uns dagegen die Veranlassung, in eine mit der gegenwärtigen Darstellung in naher Verwandtschaft stehende Untersuchung einzugehen, nämlich: wo eigentlich in dem Zeitalter das Nichtbegreifen, und wo ferner die Schwärmerei zu Hause sey?

Das Princip des Nichtbegreifens, oder des Unbegreiflichen, um des Unbegreiflichen willen, aufgestellt zu haben, ist der Naturphilosophie unsres Wissens noch nie vorgeworfen worden: das Verdienst dieser Erfindung gebührt allein dem Hrn. Fichte. Wegen der Schwärmerei wird er selbst keine Ansprüche auf Originalität machen. Der große Haufe und die jeweiligen Gelehrten haben zu allen Zeiten alles Schwärmerei genannt, was sie nicht verstanden; und so wäre zu verwundern, wenn dasselbe nicht auch mit der Naturphilosophie oftmals geschehen wäre.

Ich möchte vor allem die Frage aufwerfen, ob denn das Zeitalter in der That so sehr zu begreifen verlangt, und man glauben dürfte, mit dem Princip des Nichtbegreifens etwas so ausnehmend Originelles vorzubringen? — Ganz das Gegentheil ist der Fall! Nicht begreifen will das Zeitalter, stupid verlangt es zu bleiben. Selbst mit der Einschränkung, daß es alles nur sinnlich

und erfahrungsmäßig begreifen wolle, bleibt die Behauptung unrichtig. Es haben sich zu dieser Zeit Phänomene, sinnliche Thatsachen hervorgethan, in denen das Geheimniß der Natur mit deutlichen Zügen geschrieben steht; was hat aber wohl das Zeitalter in ihnen gesehn? (Von einzelnen Naturforschern, die eben auch nicht von ihm begriffen werden, kann hier nicht die Rede seyn.) Nicht mehr bloß der Magnet, wie zu Gilberts Zeiten, deutet das Weltgesetz; alle Phänomene vom einfachsten bis zu dem, welches das geheime Leben der Metalle und des Wassers, und wie sie alle nur Glieder sind Eines großen Lebens, sinnlich darstellt, und wieder alle, welche zwischen diesem und dem höchsten der organischen Phänomene liegen, wo in Magnetismus zurückkehrend das Leben in Ruhe aufgelöst und verfühnt wird, alle diese Phänomene sind eben so viele sinnbildliche Zeichen göttlicher Wahrheiten. Aber auch dem Sinnlichen verschließt die Gemeinheit hartnäckig die Augen, wenn es nicht in ihr mechanisches Denksystem paßt. Nicht philosophische Systeme allein, sinnliche Fakta, Phänomene der Natur hat der von sich selbst trunkne Überwitz für Schwärmerei, für Lug und Trug ausgegeben; und physische Thatsachen zurückgedrängt, wie er gerne Ansichten und Systeme zurückdrängen möchte. — Wogegen dann zeigt das Zeitalter in der eigentlichen Wissenschaft sich aufgebrachter, und bereiter zum Streit, Mann für Mann, und wogegen, als kämpfte es um Leben und

Persönlichkeit, hält es jede Art von Waffen für erlaubter, als gegen jeden Versuch, Wissenschaft über eben die Dinge anzuzünden, die allein des Begreifens werth sind, über Gott, die Natur, den Menschen? Was wehrt es ängstlicher und mit größerer Entrüstung ab, als jeden Strahl, der da droht, eben diese Geheimnisse zu beleuchten? Was lieben dagegen selbst die Besten mehr als das schöne Hell Dunkel; die übrigen aber die völlige Finsterniß und das gänzliche Schweigen über eben diese Dinge. Es sagt der Dichter:

Ist's denn so großes Geheimniß, was Gott und der Mensch und die Welt sey?

Nein! doch niemand hört's gerne; da bleibt es geheim. und die Wahrheit dieses Wortes hat sich zu keiner Zeit so sehr als der unsrigen erprobt.

So wäre auch die Lehre des Nichtbegreifens auf keine Weise etwas Neues in der Zeit, sondern das ganz Alltägliche, ja der Inhalt der gesammten Klugheit und Wissenschaft des Zeitalters. In allen Formen, von der streng wissenschaftlichen an, wo das Nichtbegreifen selbst sollte erwiesen werden, bis zur völlig zerflossenen, in der nur noch das Ahnden, und die Sehnsucht schwimmt, ist diese Lehre vorlängst des Beyfalls der Zeit theilhaftig geworden; in allen Formen, der Ermahnung und der Strafrede, ist eben dieselbe gegen jede ernstliche und gründliche Spekulation polemisch gebraucht worden. Wer ist, auch in dieser Hinsicht, der erste Sprecher zugleich und

der vollkommenste Diener des Zeitalters gewesen als eben Hr. Fichte; der in der Bestimmung des Menschen das Wissen auf ein Wissen des Ich um sich selbst und seine empirischen Zustände beschränkt, alles spekulative aber dem bloßen Glauben, d. h. dem Nichtwissen anheimstellt. Wir werden in der Folge finden, wo auch jetzt noch das Nichtbegreifen bey ihm anfängt, und unüberwindlich festsetzt, nämlich da, wo das Ideale auch das Reale, das Gedachte auch das Wirkliche werden sollte, d. h. eben bey der Hauptsache.

Das unläugbare subjektive Unvermögen, göttliche Dinge zu begreifen, hat sich durch eine vollkommene Theorie der Unmöglichkeit des Begreifens sicher gestellt, seitdem man in dem Verstand das eigentlich böse Princip der Erkenntniß entdeckt zu haben glaubt. Seit der Zeit muß dieser die Erkenntniß-Schuld aller Welt tragen, und wird in die Wüste geschickt: nur Schade daß er dort nicht bleibt, sondern immer wiederkehrt. Seitdem nämlich, durch jedes Mittel der Bildung, und endlich auch durch die Philosophie, der Verstand zu einem selbstständigen und starren Vermögen erhoben worden, versagt er der Vernunft seine Dienste und erkennt die Dinge auf seine eigne Hand, und ist so übermächtig geworden, daß die Vernunft selbst aus Furcht vor ihm verstummt. Weg mit diesen Ideen, sagt der Verständige, ich fürchte sonst ein Schwärmer zu werden! Ich kenne mich selbst zu gut, der übergroße Verstand möchte mir das Göttliche

liche

liche zu einem Etwas machen, es mit in ein Ding, in einen Klotz, in einen Fetisch umwandeln! Wo ist dieses Wehren gegen Erkenntniß des Göttlichen deutlicher zu sehen, als eben in der Wissenschaftslehre, wo der Verfasser aufrichtig beschreibt, wie es ihm die Reflexion immer wieder in etwas außer ihm, in ein Objekt, verwandelt, und es deshalb als ein bloßes Gedankending gelten läßt.

Diesem Verstande, nämlich als einem starren und unveränderlichen Vermögen hat sich auch in der wahren Philosophie die Vernunft entgegengestellt, aber dieses Verhältniß des Verstandes keineswegs anerkennend als ein ursprüngliches, nothwendiges, sondern als ein bloß zufälliges, aus einer falschen Bildung entsprungenes. Der Mensch ist nicht aus zwey so disparaten Hälften zusammengesetzt, daß, wenn die eine derselben, die Vernunft, den Himmel erlangen soll, die andre gekreuzigt und getödtet werden müßte. Der Verstand ist eben auch die Vernunft und nichts anderes; nur die Vernunft in ihrer Nichttotalität, und er ist eben so nothwendig und ewig bey der Vernunft, als das Zeitliche überhaupt bey dem Ewigen ist und es begleitet. Der Verstand hat kein Leben für sich, sondern allein durch die Vernunft, nicht als ein unbiegsames, sondern als ein nachgiebiges Werkzeug derselben. Die Vernunft spricht sich aus und erkennt sich selbst mit Einem Blick und Schlag, ganz und untheilbar, und ist ewig dieselbe. Nur in der Nichtto-

talität ist Fortschritt und er ist nicht ein unbeweglich und immer dasselbe Bleibendes. Alle Irrthümer des Verstandes entspringen aus einem Urtheil über die Dinge in der Nichttotalität gesehen. Zeige sie ihm in der Totalität und auch er wird begreifen, und seinen Irrthum erkennen. Wie er in Ansehung optischer Täuschungen endlich der Vernunft nachgiebt und weicht, ebenso in Ansehung der höheren, geistigen Täuschungen. Als Copernikus aufstand, und lehrte, daß die Sonne nicht um die ruhende Erde, sondern diese um die ruhige Sonne wandle: das war dem Verstand ein hartes Ding und konnt' es nicht begreifen. Er hatte das Planetensystem angesehen in seiner Nichttotalität, wie es vom einzelnen Standpunkt der Erde und des Menschen erscheint. Als ihn jener hieß in das Centrum sich stellen, und ihm, von da aus, alles, und sogar der nothwendige Grund des eignen Irrthums deutlich wurde, so begab er sich des Widerspruchs und ist über diesen Punkt nun längst der Vernunft verfhnt.

Eben also hoffen auch wir, durch Philosophie den Verstand zu erlösen, den Verstand nämlich als ein lebendiges, bildsames und der Vernunft empfängliches Organ, nicht jenen des gegenwärtigen Zeitalters, der entweder sich selbst zu einem transcendentalen Vermögen hinaufgedacht hat, oder der zwar von der Eitelkeit frei zu werden wünscht, und sich sehnt nach der Herrlichkeit der Vernunft, aber doch nicht den Willen hat, sich die-

fer zu unterwerfen. Denen aber, die nur den Verstand verloren, aber nicht die Vernunft gewonnen haben, oder die Vernunft erniedrigt, ohne im Geringsten des Verstandes theilhaftig zu seyn, diesen mögen wir allerdings schlechthin Unbegreifliches lehren, und es ist weder unser Wunsch noch Wille, von diesen begriffen zu werden.

Der wahre Verstand kommt schon durch sich selbst zur Vernunft, und übt sie wenigstens auf negative Weise aus, wie wir an den ächten Naturforschern sehen, die da vor nichts mehr warnen, als der Anwendung der vermeinten Kategorien und des formalen Verstandes auf die Natur, wodurch die Theorien erzeugt werden. Versuche nur der Verstand die Anwendung des Gesetzes der Ursache und Wirkung, und er wird inne werden, daß es ihm keine Erkenntniß gewährt. Du sagst z. B., die Ursache, durch welche irgend ein Körper in elektrischem Zustand ist, sey ein anderer Körper, mit dem er in Berührung getreten. Dieß erklärt nichts. Denn durch welche Ursache hat nun wieder die Berührung des andern Körpers Elektricität erweckt? Der Körper ist Bedingung, Veranlassung der Erweckung, aber nicht ihre Ursache, und in's Unendliche kannst du die Reihe dieser Bedingungen verläugnen, ohne je zur wahren Ursache zu gelangen. So wie du eine eigentliche Ursache setzt, setzt du auf irgend eine Weise ein Absolutes, wär' es auch nur als elektrische Materie, die dann nicht weiter

erklärbar ist. Jede wahre Ursache ist also unmittelbar erste Ursache und da dieß von allem Wirkenden gilt, so ist im Grunde nichts Ursache, weil nichts Wirkung, alles gleich absolut, ist, und das Gesetz vernichtet sich selbst. — Auf gleiche Weise ist kein, so genanntes, Gesetz des Verstandes, dessen Nichtigkeit dem Verstande nicht, unmittelbar in der Anwendung, könnte einleuchtend gemacht werden. So hoffen wir also, daß auch dem Verstande einst noch diese Ansicht der Welt soll offenbar werden, und die Natur in ihrer völliigen Glorie aufgehen können, die ihm jetzt durch das Gewebe, womit er sie und zugleich sich selbst umspinnen, verborgen wird.

Wenn also Schwärmerei ist: ein Unbegreifliches und Unbegriffenes frei mit dem Gedanken erschaffen, so ist die Naturphilosophie, welche allein auf Anschauung des Wirklichen, auf die vollkommene Identität des Idealen mit dem Realen gegründet ist — wenigstens dieses nicht, und Hr. Fichte mag sich nur immer nach einem andern Prädikat umsehen, oder eine neue Deduktion und Vorrede zu dem aufgegebenen Wort erfinden, welche ihm unmöglich mehr Mühe, als die erste, kosten kann.

Was ich dagegen für die ganze und vollständige Schwärmerei halte, habe ich bereits erklärt, ob ich schon das Wort lieber in der ursprünglichen Bedeutung gebrauchen möchte, wo es nicht unmittelbar auf die Materie des Denkens bezogen wird, sondern auf die Form und die Art, wie es sich geltend macht.

Schwärmer, auch Schwärmgeister nennen Doktor Luther und seine Zeitgenossen Menschen, die eine gewisse Verbindung und Folge von Sätzen, die bloß in ihrer Eigenheit gegründet sind, und nur durch ihre Subjektivität zusammengehalten werden, aber weder in ihnen selbst, noch an sich einen objektiven Grund und Zusammenhang haben, durch ihre bloße Subjektivität geltend machen wollen. Alles was allein Sache des Subjekts ist, und dennoch für Wahrheit angesehen seyn will, sucht den Charakter innerer Allgemeingültigkeit durch den äußern, des allgemeinen Geltens, sich zu ersetzen und zu erheucheln, d. h. es strebt, sich selbst zur Sache aller Subjekte zu machen, mit Einem Wort: Parthei zu stiften. Schwärmer ist, wer auf diese Art einen Schwarm, eine Sekte bildet; der Sektirer. Derjenige, der eine Sache von ihrem Mittelpunkt aus erkannt und in ihrer ganzen Tiefe durchdrungen hat; bedarf zur Ergänzung seiner Gewißheit keiner fremden Subjektivität: vielmehr ihm ist zuwider, er verabscheuet, ja er könnte sich fürchten vor der Sekte, die sich ohne seine Schuld um ihn bildete, d. h. einer Menschenmenge, die seiner Lehre beizustimmen und sie zu behaupten nur subjektive Gründe hätte, z. B. des Gewinns, einer eitlen Ehre, oder auch, die dem Zuge schwacher Hingebung und eines verstandlosen Eifers folgte. Denn solche Menschen sind nur geeignet, die himmlische Reinheit der Sache zu trüben, den schattenlosen Glanz der Wahrheit mit Flecken zu

verbunkeln, das Heilige gemein, das Schöne häßlich zu machen. Ihr Anhängen an den Menschen von Geist ist die trotzig Forderung des Tributs, den er für seine Ungemeinheit der Gemeinheit schuldig ist, und diese von ihm erwartet dafür, daß sie ihn existiren läßt. — Der Schwärmer dagegen bedarf zur Befestigung seines eignen Glaubens der andern; alle zuvörderst schwärmen die nicht klar wissen, was sie wollen. Sie ziehen andre herbey, die es ihnen sagen oder finden helfen sollen, was sie denn meynen, und wenn nur die anhangende Masse in's Unendliche vermehrt wird, sind sie zufrieden, ohne je zu erfahren, was denn ihre eigne Meynung gewesen.

Am blindesten schwärmen alle die, welche für das reine Negative schwärmen. Alles wahrhaft Positive erfüllt den Menschen und erfüllt ihn ganz; die für ein Negatives schwärmen, sind nothwendig leer und müssen den Gegenstand ihrer Beschäftigung außer sich suchen. So gewisse Schwärmer für die Aufklärung. Was wollten sie denn? Etwa, daß, wie das Licht die heitere Luft, so die Vernunft den Verstand durchbringe? Keineswegs. Ueberhaupt nichts Positives; nur wegschaffen wollten sie, z. B. Klöster, Heiligenbilder, den religiösen Uberglauben. Wie aber, wenn nun die Klöster und alle Fragen verschwunden sind, was denn weiter? Da stehen sie dann müßig und es wäre kein ander Mittel, als daß ein Theil von ihnen selbst, dem gemeinen Besten

sich aufopfernd, Mönche oder Heilige würden, oder etwas der Art, nur damit wieder etwas wegzuschaffen wäre. Eben so die Bilderstürmer, und die Bauern zur Zeit der Reformation. Nur keine Bilder mehr in den Kirchen! Das war das einzige ihnen Klare. So die neuere Naturstürmerei. Nur keine Natur, kein Leben der Idee außer im bloßen Gedanken! Da man aber an das Positive ging, dessen man doch nicht entbehren kann, und eine positive Sitten- und Religionslehre verlangte, da wurden die Stürmer stumm, und griffen in der Noth selbst zu dem, das sie erst verdammten.

Die unleidlichsten aller Schwärmer sind aber ohne Zweifel die, welche über den gesunden Menschenverstand sich erheben, und ihn niederdrücken und zum Schweigen bringen wollen mit Wahrheiten, die sie im Grunde von ihm selbst entlehnt und nur herausgerissen haben aus der Beschränkung, in welcher er sie enthielt. Der gesunde Verstand kann, eben dieses Umstandes wegen, sich selbst nicht mehr finden in ihren Reden, und fühlt sich verwirrt durch sie. An dieser Verwirrung ergötzen sich denn jene, und denken Wunder wie hoch sie über dem armen Volke stehen, und schmähen es wegen seiner Einfalt, in dem es den ganz richtigen Sinn zeigt, sich gegen seine eigne Wahrheit zu empören, sobald sie ihm in allgemeiner und wissenschaftlicher Gestalt vorgehalten wird. In dem sie nun gegen den gesunden Verstand vornehm thun und hochfahrend, sollen zugleich die wissenschaftlich-

Denkenden in ihren Drakeln, welche nur verzerrte Aussprüche des gemeinen Verstandes sind, hohe wissenschaftliche Entdeckungen verehren, und die Wichtigkeit, welche die Trivialität an sich nicht hat, soll durch die Zwangsanstalten zum Verstehen (als wäre dieß eine so halssbrechende Sache) und alle übrigen gewaltsamen Mittel, die in der Macht des Schwärmers stehn, erreicht werden. Wer, um uns an einem Beyspiel deutlich zu machen, wird nicht die stille Beschränktheit ehren, in der ein redliches Gemüth, das sich selbst die Welt nicht klar machen kann, auch keinen Beruf hat den Zusammenhang der Dinge zu erforschen, sich damit beruhigt: daß wer Recht thut Gott angenehm ist, und darinn das Wesentliche aller Religion bestehe; alles weitere Wissen aber entbehrlich sey. Wenn aber ein Mann, der im Ruf des Philosophen steht, heraustratend aus dem Kreise des Volkes, von erhabner Stätte eben dasselbe als eine wissenschaftliche Wahrheit verkündigt und hinzusetzt, daß ein jeder, der da mehr sich denke in Gott, als den Begriff eines moralischen Weltgesetzes, soll verdächtig seyn und angesehen werden als ein Abgöttischer, ein Götzendiener: ist es zu verwundern, wenn das sonst gutmüthige Volk einem solchen zuruft: Schweig und steige herab, du bist ein leidiger Erbster, und weißt nicht mehr, denn wir, ob du gleich dich erhebest, und deine Rede brauset wie Wassermogen!

Die wahre Wissenschaft hat mit der Denkweise des

gesunden Verstandes die Milde gemein, das ruhige Gesellenlassen alles dessen, was nur nicht den Menschen zerreißt, in seiner Sphäre. Der Schwärmer sucht eben im Zerreißten seine Größe, denn wie könnte es da noch eine Eigenthümlichkeit geben, wo nur die Totalität gelten soll? Er verachtet die Mutter, die ihn gesäugt und den Vater, der ihn gezeugt hat, und denen er durch den wahren Grad seiner Kultur noch immer angehört. Seine Unempfindlichkeit aber für das wahrhaft Höhere und Bessere, die bey ihm aus dem wirklichen Mangel an Bildung entspringt, gilt ihm selbst für ein unabhängiges Bewußtseyn des eignen Werthes: mit Einem Wort: Bauernstolz, den ein geistreicher Verstorbner auf eben diese Weise charakterisirt hat, ist das beständige Gepräge des Schwärmers im Leben, diejenige Eigenschaft, unter der er sich jedem darbietet: Verfolgung seines wahren oder vermenynten Rechtes bis auf die äußerste Spitze, fühllose Härte und Rachsucht sind die natürlichen Nebenzüge dieses Charakters.

Wenn ein unbiegsames Bestreben, seine Subjektivität durch seine Subjektivität und als allgemeingültig aufzudringen, alle Natur wo möglich auszurotten, dagegen aber die Unnatur zum Princip und alle Härten einer einseitigen Bildung in ihrer grellsten Abgeschnittenseit, als wissenschaftliche Wahrheiten geltend zu machen — wenn ein solches Bestreben Schwärmen heißt, wer hat in dieser ganzen Zeit ärger, lauter und im ei-

gentlichsten Sinne geschwärmt, als eben Hr. Fichte? Sein System ist nie und nirgends in anderer Gestalt aufgetreten, als der eines bloß subjektiven Zusammenhangs; nicht durch eine lebendige Expansion und Gestaltung des Principis selbst, sondern lediglich durch und für die Reflexion des Denkenden sich erzeugend und anschließend. Er setzt irgend eine Einheit, die aber bloß formal ist, da sie nicht zugleich ihre Mannichfaltigkeit begreift; ein Unvollständiges, das eines andern bedarf, sonach ein durch Abstraktion von diesem andern Erzeugtes, welches andre dann wiederum nicht vollständig seyn darf; wie weit die Mangelhaftigkeit reiche, ist abermals beliebig, nämlich es hängt von der gemachten Abstraktion ab, und auch es selbst erhält nicht seine volle Ergänzung in einem selbst Vollendeten auf Einmal, sondern nur die unzureichende in einem andern Unzureichenden, bis denn zuletzt der Progressus in infinitum, (die letzte Zuflucht aller Philosophie, welche nicht die Totalität schon im ersten Princip erkennt), der Noth ein Ende macht. Der Zusammenhang, der dadurch entsteht, liegt nicht in den Dingen oder im Princip selbst, sondern lediglich im Denkenden; dieses verhält sich als das einzige auch nur scheinbar Thätige, in der Entwicklung, das Princip selbst aber, da es nur durch seinen Mangel wirksam ist, als das völlig Todte.

Dieser Zusammenhang läßt sich daher auch nicht objectiv oder allgemeingültig darstellen. Sondern, wenn

ich nun eben Hrn. Fichte den Gefallen thun will, mit ihm zuerst ein Vernunftwesen, das bloß Bewußtseyn und rein geistig ist, zu setzen, (wie komme ich aber zu dieser Abstraktion?): so werde ich dann freilich weiter mit ihm gehen und aus meinem Fehler, nämlich aus meinem unvollständigen Denken, beweisen, daß das Vernunftwesen auch überdieß einen Leib habe, der aus zäher und modifikabler Materie besteht, die dann wieder eine Abstraktion ist, und mich abermals weiter treibt: aber warum habe ich denn nicht lieber gleich das ganze Vollständige gesetzt — und mit Einem Schläge in seiner absoluten Einheit begriffen?

Eine solche Gedankenreihe läßt sich also bloß aufdringen, d. h. man kann versuchen, sie durch seine Subjektivität geltend zu machen; man kann z. B. sich trotzig hinstellen und versichern, daß dieß die einzig rechte Art sey, die Dinge zu begreifen, daß jeder andre Versuch Narrheit sey und Schwärmerei; woken es denn aber auch sein Bewenden hat und woran sich niemand zu kehren braucht.

Ja nicht einmal ihm selbst, dem Urheber, kann dieser Zusammenhang klar, durchsichtig, seyn, weil er ganz auf Willkühr beruht; wie es ihm gelingt, so ist es; es könnte aber auch anders gerathen seyn. Wäre das Fichte'sche System eines allgemeingültigen Zusammenhangs fähig, und wüßte er selbst ihm diesen zu ge-

ben, so würde er wohl keinen Augenblick anstehen, seine Wissenschaftslehre wirklich herauszugeben, und dieß selber anständiger finden, als unter der Form populärer Vorlesungen die verbesserten, und entlehnte, Ideen als die ursprünglichen und eignen in's Publikum zu bringen, und dabey von seiner Klarheit und der Durchsichtigkeit seines Systems für ihn selbst Worte zu machen. Des wahren Künstlers Art ist, nicht viel von seiner Kunst zu reden, sondern zu thun; der sich der Klarheit bewußt ist, wird sich nicht mit Beschreibungen derselben aufhalten. — Er empfindet, sagt Hr. Fichte, ein immer größeres Widerstreben sich dem Publikum mitzutheilen: zu gleicher Zeit aber läßt er drei Bücher erscheinen. Jedem derselben setzt er eine andere Entschuldigung des Druckenlassens vor. Dem zuerst erschienenen, der Erlanger Vorlesungen: daß denn doch noch der eine oder der andre im Publikum seyn möchte, dem sie nützlich seyn könnten, noch Ein Gerechter in Gomorrha; in dem zuletzt herausgekommenen vom seligen Leben, die Ueberredung seiner Freunde, die es nun verantworten müssen, wenn der Erfolg gegen ihre Erwartung ausfällt; die einzig rechte in der Vorrede zu den Grundzügen des Zeitalters, nämlich, die Entschließung zum Abdruck müsse, eben so wie die Schrift, für sich selbst sprechen. — Wer etwas gründliches und tüchtiges mitzutheilen hat, wird den Erfolg nicht ansehen, der wahrhaft Getriebene und

Begeisterte nach dem Beyfall nicht fragen, und wie er es dem Publikum recht mache *).

Zudem was hat ihm denn dieses Publikum so groß zu Leid gethan, daß er ihm also grollt? Was hat sich denn in Bezug auf Hrn. Fichte so besonders verändert, daß er auf einmal solchen Unmuth empfindet? Es ist, so viel man sehn kann, nichts als die leidige Naturspekulation; doch ist sie es nicht allein; es ist der kräftigere Geist, es sind die höheren Forderungen, die in Kunst und Wissenschaft allgemeiner sich geregt haben. Die Zeit hat sehr Unrecht gehabt fortzuschreiten, die Sonne in ihrem Lauf nicht still zu stehn, auf Hrn. Fichte's Geheiß. jene einfache Zeit ist nicht mehr, wo die Kantische Scholastik, zwar mit bleiernem Zepter aber doch sanft einwirkend, die Köpfe beherrschte und das Andenken alles Lebendigen in der Wissenschaft verdrängte. Damals konnte man schon auf einen wenn auch nur etwa aus Rousseau's Pygmalion aufgegriffnen Gedanken, eine

*) In der schon erwähnten Beilage beschwert sich Hr. Fichte: wenn er nicht drucken lasse, so werde er deswegen geschmäht; wenn er drucken lasse, so mache er es wieder nicht recht und werde abermals geschmäht. Er müsse so nach glauben daß das lesende Publikum ihn von der Mühe entbinde, ferner für dasselbe zu arbeiten (S. 353). Fast also ergeht es ihm so schlimm, wie dem Vater in der Fabel mit dem Knaben und dem Esel. Das Unrecht möchte hier eben im Recht-machen-wollen liegen.

Existenz gründen und lediglich ausgerüstet mit diesem Gedanken und einer durchdringenden Stimme ein Meister der Wissenschaft werden. Wußte man noch überdies einige moralische, jedoch ganz gewöhnliche Grundsätze, z. B. von der Verwerflichkeit des Eigennutzes und wie sich das Individuum der Gattung unterordnen müsse, dem Zeitalter mit wenigem Geschmack aber desto größerer Verbtheit in die Ohren zu rufen, daß jeder bey'm Anhdren ganz bestürzt da stand, und sich vorkam als einer, der von dem allen bisher das gerade Gegentheil behauptet und gewollt hätte, so konnte es nicht fehlen, daß man sogar ein Haupt der ganzen Zeit wurde. Man fängt an, einzusehn, daß es außer solchen gewaltsamen Angriffen auf das Zeitalter noch andres zu thun giebt durch stillere aber tiefere Bemühungen des Geistes. Die Vorzeit hat sich wieder aufgethan, die ewigen Urquellen der Wahrheit und des Lebens sind wieder zugänglich. Der Geist darf sich wieder freuen und frei und kühn in dem ewigen Strom des Lebens und der Schönheit spielen. Es regt sich in allem Ernste eine in Bezug auf die zunächst vorhergegangne völlig neue Zeit und die alte kann sie nicht fassen, und ahndet nicht von ferne, wie scharf und lauter der Gegensatz sey. Ja, blind genug, will sie im Gefühl ihrer Ohnmacht sich selbst einen Theil des Besseren aneignen, ohne Einsicht und ohne Geschick. Hr. Fichte ist die philosophische Blüthe dieser alten Zeit und in so ferne allerdings ihre

Gränze; sie liegt wissenschaftlich ausgesprochen in seinem System, welches in dieser Hinsicht ein ewiges und dauernderes Denkmal bleiben wird, als was er jetzt, abfallend von jener, weiter zu produciren versuchen mag. Hat ihn die Zeit gehaßt, so ist es, weil sie die Kraft nicht hatte, ihr eigen Bild, das Er, kräftig und frei, ohne Arg dabey zu haben, entwarf, im Reflex seiner Lehre zu sehen.

Wem ich die wahre philosophische Wissenschaft abspreche, welche ist Erkenntniß der Totalität, dem spreche ich auch die wahre philosophische Kunst ab, jene durchdringende, organische, die im Theil das Ganze, und im Ganzen den Theil vor Augen hat, und so spreche ich sie denn auch in allem Ernste Hrn. Fichte ab; ja ich erkenne, daß sie seiner ganzen Geistesart widerstrebt. Wo er nur immer in's Reale übergreift, z. B. in den Deduktionen seiner Moral, seines Naturrechts u. s. w., zeigt sich sein Geist erfüllt mit den Begriffen der Beschränkung, der Abhängigkeit, des Beherrschtwerdens, der Knechtschaft; nie aber, nicht in der Idee des Herrlichsten, des Staats, des Ursprünglichen, der Natur, ist ihm ein freies göttliches Verhältniß erschienen.

Wo entsteht ihm, auch in dem vorzüglichsten der drei Werke, das Ganze seiner Ansicht mit Einem Schlag? Immer muß er wieder zurückgehen, nachhohlen, nachbestimmen; mit dem Absoluten ist ihm noch nicht zugleich auch das Daseyn, und nicht mit diesem zumal

die endliche Welt, sondern zu jeden von diesen bedarf es wieder eines besondern Anlaufs. Wenn die Einfachheit ein Zeichen der Wahrheit ist, so ist die vielfach gebrochene, verschränkte und kleinlich zusammengesetzte Darstellung wenigstens kein Beweis der Wahrheit Fichte'scher Lehren, und es wäre ihm in dieser Hinsicht immerhin etwas von jener blinden Naturkraft, die in dem Schwärmer denkt, zu wünschen, so wie, daß ihm wie diesem die Wahrheit des Ganzen, sich durch die Erklärung aller Theile aus diesem Ganzen bestätigen möchte (Gr. S. 255).

Was ist es dann also, das ihm allein eigentlich zukommt, und worinn er ohne alle Frage ein unübertreffliches Muster ist? Es ist das Talent Worte zu machen, aus einander zu setzen, wie es die deutsche Sprache treffend bezeichnet. Zweifle nicht, so er selbst etwas begriffen, er macht es dir deutlich bis in seine letzten Zweige und läßt nicht ab; nicht allein dir sagend, was und wie du es zu denken habest, sondern auch, was du dabey etwa denken könntest aber nicht sollest, und dieß bis auf die äußerste Möglichkeit deines Misverständes, mit wahrer Selbstaufopferung und Kraft, deren es bedarf, der eignen Langeweile bey dem Geschäft zu widerstehen; ein Wort- und Redekünstler der höchsten Art, ein Meister der Verständlichkeit für alle, es müßte denn jemand das Unglück haben, lange Reden nicht zu verstehen, wie Sokrates.

An sich selbst unlebendig aber, und durch keine
Redner:

Rednerkünste zu beleben ist die philosophische Ansicht, die den Gegensatz und Widerspruch mit der Wirklichkeit in sich trägt. Wir haben eben dieß als die Grundbeschaffenheit der Fichte'schen Philosophie nachgewiesen; ihr ist das Ewige nicht zugleich das Wirkliche, und das Wirkliche nicht das Ewige, und wir werden auch in der Folge nur eben diesen innern Zwiespalt in seinen Verzweigungen erblicken.

Wenn der bloße und von Vernunft verlassene Verstand sich über sich selbst erheben und aus der Beschränktheit und dem Gegensatz herausgehen will; so ist das Höchste, wozu er gelangt, die Negation des Gegensatzes, d. h. die leere ungeschöpferische Einheit, die ihr Gegenheil nur als etwas Unheiliges und Ungöttliches zu setzen, und von sich auszustößen, keineswegs aber in sich selbst aufzunehmen und so mit sich wahrhaft zu versöhnen vermag. Indem er also die Einheit setzt, läßt er dennoch den Widerspruch zwischen ihr selbst und dem Gegensatz bestehen und setzt eben darum auch die Einheit selbst nicht wahrhaft. Der Vernunft aber ist der Gegensatz eben so ursprünglich und wahr, als die Einheit, und nur damit, daß sie beyde gleicherweise, und selbst als Eines, begreift, erkennt sie die lebendige Identität. Der Gegensatz muß seyn, weil ein Leben seyn muß; denn der Gegensatz selbst ist das Leben und die Bewegung in der Einheit; aber die wahre Identität hält ihn selbst unter sich als bewältigt, d. h. sie setzt ihn als Ge-

gensatz und als Einheit zugleich und ist so erst die in sich bewegliche, quellende und schaffende Einheit.

Vorzüglich sind es zwey Gegensätze, mit denen sich die Philosophie von jeher beschäftigt hat; der erste der des Erkennens und des Seyns, der andre der des Unendlichen und des Endlichen.

Welches ist zuvörderst das Verhältniß des Seyns zum Erkennen und umgekehrt? — Nach unsrer Ansicht findet in diesem Verhältniß noch überall kein wahrer Gegensatz statt, jene beyden sind unmittelbar ohne ein höhres Band, und an sich selbst, Eins.

Das Seyn — jenes allein wahre Seyn, das wir als das Absolute oder Gott erkannt haben — ist, so gewiß es das wahre Seyn ist, so gewiß seine eigne Bestätigung; wäre es nicht wesentlich Selbstbejahung, so wäre es nicht absolut, nicht ganz und gar von und aus sich selbst.

Hinwiederum ist diese Bejahung des Seyns nichts anderes denn eben das Seyn selbst. Wäre sie dieß nicht, so wäre sie außer dem Seyn und könnte selbst nicht seyn. So gewiß sie daher wirklich Bejahung des Seyns, d. h. selbst positiv ist, so gewiß ist sie von dem Seyn nicht verschieden und selber das Seyn.

Bejahung des Seyns ist Erkenntniß des Seyns und umgekehrt. Das Ewige also, da es wesentlich ein Selbstbejahren ist, ist in dem Seyn auch ein Selbsterkennen und umgekehrt.

Die Einheit zwischen Seyn und Erkennen überhaupt ist sonach eine direkte Einheit d. h. eine solche, der kein Gegensatz beigemischt ist. Existenz ist Selbstbejahung und Selbstbejahung ist Existenz. Eins ist ganz gleichbedeutend mit dem andern, und wir haben aus diesem Grunde das Verhältniß beyder auch als ein bloßes Verhältniß der Indifferenz bezeichnet. Nur der völlig unwahre Gegensatz, einer subjektiven und einer objektiven Welt, ist durch sie aufgehoben und gänzlich vertilgt: es folgt nämlich, daß kein Theil der Natur bloßes Seyn, oder ein bloß Bejahtes seyn kann, sondern jeder vielmehr in sich selbst eben so Selbstbejahung ist, wie das Bewußtseyn oder Ich; es folgt, daß jedes Ding, in seinem wahren Wesen gefaßt, mit völlig gleicher Gültigkeit, als eine Weise des Seyns, und als eine Weise des Selbsterkennens und Selbstoffenbarens betrachtet werden kann. Ein Ding existirt, heißt: es behauptet, es bekräftiget sich selbst; hinwiederum das sich offenbart ist auch allein, und das sich nicht offenbart, ist nicht.

Eben darum, weil dieser Gegensatz selbst kein reeller ist, kann es geschehen, daß zwischen Systemen, die auch Vorzugsweise bloß von dem Einen oder dem Andern beyder Glieder ausgehen, dennoch kein wahrer Widerspruch statt finde und je das eine unmittelbar sich in das andre auflösen könne. Der Realismus, geht er nur wirklich vom wahren, nämlich dem absoluten Seyn aus,

gelangt auch von selbst zur absoluten Erkenntniß, nämlich zur Selbstbejahung. So der Realismus des Spinoza. Der Idealismus, betrachtet er nur wirklich das absolute Erkennen, nämlich die Selbstbejahung, bringt sicher bis zur Indifferenz derselben mit dem Seyn durch, und löst sich auf in sein Entgegengesetztes. Als einen Idealismus solcher Art hatten wir die Fichte'sche Lehre gedeutet, indem wir das absolute Ich als die absolute Selbstbejahung und demnach als die ewige Form in dem ewigen Wesen betrachteten. Die ausführlichen psychologischen Erklärungen dieses Idealismus durch den Urheber selbst, sein vielfältig bewiesnes Unvermögen in dem Seyn die Selbstbejahung zu sehen, und die hieraus folgende Einschränkung des wahren Lebens und Seyns auf das Ich des Bewußtseyns, oder das Subjekt, haben uns überzeugt, daß wir ihm diesen Standpunkt nur geliehen hatten, und daß er die Idee desselben, wenn sie ihm je vorgeschwebt, wenigstens völlig wieder verloren und also nie deutlich ergriffen hatte.

Wir haben Seyn und Erkennen auch entgegengesetzt als Wesen und Form; allein auch so ist noch kein wahrer Gegensatz gegeben, denn das Positive in der Form ist selbst nur das Wesen, oder das Seyn; und die Selbstbejahung ist so weit noch selbst als bloße, reine Identität begriffen.

Erst mit dieser Indifferenz von Wesen und Form ist auch der Gegensatz, aber sie selbst, die Indifferenz,

enthält noch keinen; dieser erste wahre Gegensatz ist dann der der Einheit und Vielheit.

Wie gelangen wir zu diesem Gegensatz? — Eben nur durch die nothwendige Folge der Selbstoffenbarung, die da selber das Seyn ist, und in deren Natur wir nun noch tiefer einzudringen haben.

Ein Wesen, das bloß es selbst wäre, als ein reines Eins, (wenn nämlich ein solches, wie wir jetzt annehmen, gedacht werden könnte), wäre nothwendig ohne Offenbarung in ihm selbst, denn es hätte nichts, darinn es sich offenbar würde: es könnte ebendarum nicht, als Eins seyn, denn das Seyn, das aktuelle wirkliche Seyn, ist eben die Selbstoffenbarung. Soll es als Eins seyn: so muß es sich offenbaren in ihm selbst; es offenbart sich aber nicht, wenn es bloß es selbst, wenn es es nicht in ihm selbst ein Anderes, und in diesem Andern sich selbst das Eine, also wenn es nicht überhaupt das lebendige Band von sich selbst und einem Andern ist.

Wer diesen allgemeinen Satz angreifen wollte, müßte entweder läugnen, daß alles aktuelle Seyn Selbstoffenbarung ist, worüber er sich an das früher gesagte zu halten und den Beweis zu führen hätte, daß es ein andres reales Seyn giebt, als eben in der Selbstoffenbarung: oder er müßte behaupten, daß ein reines bloßes Eins, in dieser seiner abstrakten Einheit, sich selbst offenbar werden könne, welches er zu beweisen hätte. So lange er nicht entweder diesen oder den ersten Beweis ge-

führt, so lange bleibt unser allgemeiner Satz bestehen, daß das, was als Eins ist, oder existirt, in dem Seyn nothwendig ein Band seiner selbst und eines Andern sey.

Dieses Andre, (um unsern Satz näher zu bestimmen) was ist es denn nun? Wo kommt es her und wozu soll es seyn? Es ist ja nur durch das Band der Existenz des Einen; also nicht außer dem Einen; es kann also von diesem Einen nicht verschieden, sondern selbst nur das Eine seyn, aber als ein Anderes. Ferner, es kann auch nicht erst zu dem Einen hinzukommen, oder werden, denn es gehört ja zu der Existenz des Einen, und ist also mit diesem (seyenden) Einen schon selbst da, und nichts außer ihm.

Wir können sonach unsern obigen Satz jetzt bestimmter so ausdrücken, daß, was als Eines ist, in dem Seyn selbst, nothwendig ein Band seiner selbst als Einheit, und seiner selbst als des Gegentheils, oder als Vielheit seyn müsse, und daß dieses Band eines Wesens als Eines mit ihm selbst, als einem Vielen, eben selber die Existenz dieses Wesens sey.

Wir wollen versuchen diesen Satz durch einige Beispiele deutlich zu machen, jedoch mit der ausdrücklichen Bestimmung, daß niemand etwa diese Beispiele als unsre Beweise ansehen wolle. Wir haben unsern Satz ganz allgemein und in der größten Schärfe bewiesen, und wir sehn nicht ein, was gegen ihn in dieser Gestalt vorzubringen wäre: alle hier möglichen Beispiele sind nur

einzelne Fälle jener allgemeinen Identität von Einheit und Vielheit. — Du betrachtest also z. B. ein körperliches Ding, und, siehst du es nicht etwa an als ein Aggregat von gewissen nicht weiter theilbaren Körperchen, (in welchem Fall wir dir überhaupt nicht verständlich werden können), so betrachtest du diesen Körper ohne Zweifel als eine Einheit, als eine schlechtthin untheilbare und identische Position. Aber er würde als das bloße Eins, das er ist, nicht sich selbst offenbar seyn, wenn er nicht in sich selbst einen Widerhall dieser Einheit hätte, und als Eins zumal Vieles wäre, und eben dieses, daß er als das Eins das Viele und als das Viele das Eins von sich selbst ist, nennst du die Existenz, das Seyn dieses Körpers, und da nur das Seyn eines Dings das Positive und Wahre desselben ist: so betrachtest du als das Positive und Reelle in dem Körper nicht das Eins als das Eins und nicht das Viele als das Viele, sondern eben nur das Band, kraft dessen er als das Erste auch das Andre ist und umgekehrt. — Du hast ferner den Begriff einer Pflanze. Was wäre nun die Pflanze, ohne die Zweige, Blätter und Blüthen, die sie treibt? Nichts; ein bloßer verborgner Begriff: weder lebendig, noch wirklich. Du setzt also ihre Lebendigkeit darein, daß sie als das Eins, oder als die untheilbare Position, die sie ist, zumal ihre Zweige, ihre Blätter, ihre Blüthen ist, d. h. darein daß sie die absolute Identität von sich selbst als Einheit, und einer Vielheit

ist, die doch wiederum nur sie selbst ist, als Vielheit angeschaut. Eben so die Erde; du betrachtest sie als etwas, das in sich absolut, ein Welt-Körper, ist, weder vermöge der bloßen Einheit ihres Begriffs, noch vermöge der Vielheit der zu ihr gehörigen Dinge; in beyden würdest du nicht ihr wahres Wesen sehen: ihr wahres Wesen erkennst du allein in dem Band, kraft dessen sie ihre Einheit ewig als die Vielheit ihrer Dinge, und hinwiederum diese Vielheit als ihre Einheit setzt. Du stellst dir auch nicht vor, daß es außer dieser Unendlichkeit von Dingen die in ihr befindlich sind, noch eine andre Erde gebe, welche die Einheit dieser Dinge ist, sondern dasselbe, was die Vielheit ist, dasselbe ist auch die Einheit, und was die Einheit ist, dasselbe ist auch die Vielheit, und dieses nothwendige und unauflöbliche Eins der Einheit und Vielheit selbst in ihr nennst du ihre Existenz.

Haben wir nun unsern allgemeinen Satz sowohl bewiesen als hinlänglich erläutert: so wird die bestimmte Anwendung desselben jedem ohne Schwierigkeit einleuchten.

Existenz ist das Band eines Wesens als Eines mit ihm selbst als einem Vielem. Aber ist denn eine Existenz? — Die ewige Antwort auf diese Frage ist Gott, denn Gott ist und Gott ist das Seyn selbst. Die göttliche Einheit ist von Ewigkeit eine lebendige, eine wirklich existirende Einheit: denn das Göttliche ist eben das, was gar nicht andres denn wirklich seyn kann. Aktus

elle wirkliche Einheit ist sie aber nur in und mit der Form. Das Wesen gebiert sich also ewig in die Form, und ist ewig, durch sich selbst, geboren in die Form, welche die Selbstoffenbarung in ihm selber ist, ohne einigens Heraustraten aus ihm selber; denn seine Selbstoffenbarung ist seine Existenz; es müßte also, wenn es in jenem aus sich herausträte, in seiner Existenz außer sich selbst seyn, und sich selbst entfremdet werden, welches ohne Zweifel die Ungereimtheit aller Ungereimtheiten ist; insbesondere da das Ewige oder Gott eben das ist, dessen Wesen in der Existenz besteht. — Es (das Wesen) offenbart sich aber als die Einheit im Gegentheil, womit denn auch das Gegentheil, nämlich das Viele ist, aber nur ist, durch dasjenige, wodurch es nicht das Viele ist, sondern vielmehr das Eine in dem Vielen, nämlich durch das Band der sich offenbarenden, d. h. existirenden Einheit mit ihm selbst. Hier, in dem zuletzt gesagten, liegt der tiefste und klarste Aufschluß, der für jeden der ihn gefaßt hat alle Schwierigkeiten aus dieser Lehre entfernt. Nämlich, was ist denn nun eigentlich vermöge jenes Bandes der Existenz? — Das Viele als das Viele? Keineswegs; dieses kann ewig nicht seyn, sondern ewig ist in ihm nur das Eine; da aber auch dieses Eine nicht als das Eine existirt, sondern nur insofern es als das Eine das Viele ist, so existirt wahrhaft weder das Eine als das Eine, noch das Viele als das Viele, sondern eben nur

die lebendige Copula beyder, ja eben diese Copula ist allein die Existenz selbst und nichts Anderes. — Oder ist nun etwa im Gegentheil das Viele überhaupt nicht, und ein völliges Nichtseyn? Nein, denn es ist nur nicht als das Viele, aber es ist als das Eine in dem Vielen. So kann man z. B. von den materiellen Dingen nicht als von den Vielen sagen, daß sie sind, aber die Schwere, als das Eine in diesem Vielen, ist und mit der Schwere sind auch die Körper, aber sie sind nicht als die Vielen. — Kommt ferner die Vielheit zu der göttlichen Einheit hinzu, oder in sie hinein? Eben so wenig; denn die Vielheit in der Identität mit der Einheit angeschaut ist nichts anders, als eben die Existenz dieser Einheit selbst und von ihr gar nicht verschieden. Oder giebt sich Gott selbst die Vielheit und bringt er sie hervor? Er giebt sie sich nicht; denn Existenz ist das Band eines Wesens, als Eines; und desselben Wesens, als eines Vielen: Gott aber ist eben die Existenz selbst, und nichts anderes, denn die Existenz; er ist also wesentlich das Band des ewigen Wesens als Eines, und desselben ewigen Wesens (seiner selbst) als Vielen, und er ist nichts wie dieses Band; und hinwiederum dieses Band ist in ihm selbst das Göttliche, das Absolute im Absoluten; denn es ist die wesentliche Existenz selbst, d. h. Gott. — Jeder andre Begriff des Absoluten wäre ein bloßer Verhältnißbegriff, z. B. der gewöhnliche Begriff des Unendlichen, welchem das

Endliche oder die Dinge entgegengesetzt werden. — Oder könnte wohl von einem Hervorbringen der Vielheit durch die Einheit geredet werden, da doch die Vielheit nur durch das Band, also nur mit der Einheit zumal und weder vor, noch nach ihr zu seyn vermag. — Noch trauriger sind allerdings die Vorstellungen von einer Spaltung der ursprünglichen Einheit, weil sie beweisen, daß die, welche sie hegen, in der That die Vielheit als die Vielheit wollen, und meinen, daß sie sey; da doch mit der Vielheit dennoch die Einheit bleibt und nichts gespalten ist; welches eben den wesentlichen Unterschied macht von allen Reflexionstheorien, die das Problem so fassen, als hätten sie eine Spaltung zu erklären, da es doch gar keine solche giebt, und mit der Vielheit nur die Einheit besteht.

In dieser lebendigen Identität nun hast du zumal den Widerstreit oder das Leben, und die Einheit oder die Sänftigung des Lebens. Den Widerstreit; denn die Einheit ist in der Vielheit, als in einem ewigen Gegenwurf ihrer selbst bejaht; die Einheit, denn die stille Einigkeit des Wesens bricht durch den Gegensatz oder die Vielheit, und macht nur in diesem Durchbrechen auch ihn selbst und zugleich sich offenbar. Das Wesen gebiert sich in der Form, und giebt in dieser Geburt nur sich selbst d. h. die Einheit zur Frucht: es hat den Gegensatz ewig und ursprunglos in sich; aber, nur die ursprüngliche Eintracht seiner Selbstgleichheit in ihm offenbarend, tritt

es aus ihm als Allheit oder absolute Totalität hervor. Hinwiederum wird auch der durch das Wesen beruhigte Gegensatz, oder die Form, in das Wesen verklärt, und selbst wesentlich in ihm, also, daß das Eine die Allheit, und die Allheit das Eine ist, und so erst die Existenz *aus Form*, die Existenz aller Existenz vollendet hervorbricht.

Dieses dem Begriff nach ewige In = Einander = Schein des Wesens und der Form ist das Reich der Natur, oder der ewigen Geburt Gottes in den Dingen und der gleich ewigen Wiederaufnahme dieser Dinge in Gott, so daß, nach dem Wesentlichen betrachtet, die Natur selbst nur das volle göttliche Daseyn ist; oder Gott in der Wirklichkeit seines Lebens und in seiner Selbstoffenbarung betrachtet.

Dieses ewige Band der Selbstoffenbarung Gottes, dadurch das Unendliche das Endliche, und hinwiederum dieses in jenem aufgelöst ist, ist das Wunder aller Wunder, nämlich das Wunder der wesentlichen Liebe (welche allein durch den Gegensatz zur Einheit mit sich selbst bringt), oder das Wunder der Lebendigkeit und Wirklichkeit Gottes: aber es ist darum nichts Unbegreifliches, sondern durch sich selbst klar wie der sonnenhelle, lebensvolle Tag, ob es gleich den Meisten das unbegreiflichste dünkt, daß Gott in der That lebendig und wirklich, und nicht todt sey, da ihnen vielmehr das Gegentheil als der Abgrund aller Unbegreiflichkeit erscheinen müßte. Sie

erstaunen' recht eigentlich darüber, daß nicht nichts ist, und können sich gar nicht satt wundern, daß wirklich etwas existirt. Da meynen sie dann, weil sie nicht begreifen können, wie Gott das All begreife und selbst wesentlich das All sey, ihn zu ehren, dadurch, daß sie alle Existenz von ihm hinwegnehmen, ihn zu einer reinen Einheit läutern, in der ja kein Gegensatz seyn darf, weil Gott sich etwa nicht dagegen retten könnte und getrübt werden möchte; und halten es für Philosophie und für Frömmigkeit, wenn sie ihm nachher mühselig zur Existenz verhelfen, und ihn aus seiner traurigen Einsförmigkeit durch ihre Reflexion oder ihr absolutes Bewußtseyn heraustreten lassen.

Jenes Wunder des Daseyns, oder das göttliche Leben, als ein aktuelles und im vollsten Sinn wirkliches erkennen, heißt allein Wachen; alles andre ist Traum, Bild oder volliger Todesschlaf; ist Wissenschaft weder Gottes noch der Dinge, denn wie möchte Gott erkannt werden, ohne als das, dessen Fülle er in seiner Existenz ist, oder wie die Dinge ohne das, das ihre Fülle ist.

Die gegebne Ansicht enthält auch die Erklärung der Endlichkeit ganz und vollständig und es bedarf dazu keines neuen oder zweyten Principiums; denn wir sind nicht gemeint, die Endlichkeit wie sie den Träumenden oder Irrenden vorschwebt, noch besonders abzuleiten, sondern allein die wirkliche Endlichkeit.

Ist das Band die lebendige In-Eins-Bildung des

Einem mit dem Vielen: so ist nothwendig mit dem Band zumal auch das aus Einheit und Vielheit Eingewordne; und da dieses eben selbst erst das reale Viele ist, so ist das Band, wenn es überhaupt ein Band der Einheit und Vielheit ist, nothwendig auch wieder die Copula von sich selbst und dem aus dem Einem und Vielen Verbundenen; und dieses Band erst ist die wirksame und ganz und gar reale absolute Identität. — Was ist denn nun aber jenes Verbundene? So weit es nur selbst reell ist, ist es in der Einheit mit dem Band und selbst das Band, und so weit es nicht in der Einheit mit ihm und nicht es selbst ist, kann es auch überhaupt nicht seyn. Ist also in dem Verbundenen nur seine Einheit mit dem Bande selbst das Lebendige und Wirkliche, so wird auch nur diese, keineswegs aber wird das Verbundene als das Verbundene, angeschaut und es giebt ein solches weder an sich, noch selbst in der wirklichen Anschauung. — „Aber ich sehe doch wirklich die Materie als ein im Raum Ausgedehntes Vieles, Theilbares, Eingeschränktes.“ — Dieß eben, antworte ich, ist der Grundirrtum, nämlich die Vorstellung, daß du dieß sehest. Du magst mich eben so gut versichern daß du die Flecken in der Sonne siehst, da du doch eigentlich nur dein Nichtsehen zu einem Sehen machst. Du schaust, auch ohne daß du es weißt und willst, ewig nur die Einheit des Verbundenen mit dem Band, d. h. das Band selbst an; alles übrige aber magst du bloß denken oder imaginiren, keineswegs aber in Wahrheit erblicken.

So, um das Beispiel von dem herzunehmen, was unsrer bisherigen Betrachtung am nächsten liegt, das Viele als das Viele ist auf keine Weise sichtbar; denn es wird gesehen, nur insofern es beleuchtet ist von dem Einen, d. h. nur sofern es nicht Vieles ist. Als Vieles kannst du es nur denken, und es ist als solches lediglich dein Denken, keineswegs aber das Wirkliche oder das Seyn, welches nur Eines ist. Es ist auch nicht einmal dein nothwendiges Denken, sondern einzig dein freies und willkürliches: und es liegt bloß an dir selbst, wenn du nicht das Positive des Vielen und ebendam es selbst als Eines zu sehen glaubst.

Da jenes Denken wesentlich ein Absehen von dem Reellen und daher eigentlich ein Imaginiren ist, so kann es keine andre als lauter unwesentliche Eigenschaften zum Produkt geben. Eine solche ist eben die Vielheit; denn sie thut nichts zu dem Positiven hinzu, und läßt das Reelle gänzlich unberührt. Das Seyn ist wesentlich gleich dem Seyn; denn die reine Position kann von der reinen Position nicht verschieden seyn. Das Seyn als Seyn kann sich daher auch nicht außer dem Seyn befinden; betrachtest du demnach die Vielheit und das Außer einander, so betrachtest du nicht das Seyn, und siehst du das Seyn, so siehst du ebendeshalb die Vielheit und das Außereinander nicht.

Diese, ihrer Natur nach unreellen, das Positive gar nicht angehenden Bestimmungen, welche bloß ein

falsches Denken macht, hat man denn von jeher zu Mängeln der Dinge gemacht; Leibnitz selbst ist diesem Mißgriff nicht völlig entgangen: dem Fichte'schen Philosophen war es vorbehalten sie zu wirklichen und nothwendigen Schranken zu machen.

Wie es sich mit dem Vielen überhaupt verhält, eben so auch mit der Materie. Das Verbundene in seiner Abstraktion von dem Band ist die unscheinbare Materie, das eigentliche *μν* *Ο* der Alten, von dem ebendeshalb weder daß es ist ausgesagt, noch überhaupt wahrhaft geredet werden kann. Das wodurch die Materie ist und wodurch sie ebendarum auch sichtbar ist, ist ihre Einheit mit dem Band; versichre so hoch und theuer, als du willst, daß du sie in der That nur als ein Todes sehen könntest, du irrst; du siehst schon von selbst nur das Lebendige in ihr, weil dieses allein ist; das Uebrige bildest du dir bloß ein zu sehen, und siehst es nur so zuletzt wirklich, wie innre Phantasmen bey kranker Einbildungskraft endlich zu äußern Anschauungen werden. Was wir dir im Gegentheil anmuthen, nämlich das Leben der Materie und eines jeden Theils derselben zu erkennen, muthen wir dir nicht an, als etwas, das du im Denken erfassen sollest: vielmehr von eben diesem deinem bildlichen Denken sollst du erlöst werden, und wieder eingehen in die ursprüngliche Einfalt des Sehens und des Sinnes, welcher selbst nur die unmittelbare, gleichsam magische Empfindung des Innern und Positiven,
und

und das Band deines eignen Wesens mit demselben ist. Nicht das Leben der Natur selbst, auch nicht dein wahrer ursprünglicher Sinn ist verschlossen; der eigne innre Geistes- und Herzenstod verhüllt und verschließt dir beyde. Das wirkliche Sehen des Lebendigen kann allerdings nicht bemerkt werden in jenem tölpischen, oder auch hochmüthigen Wegfahren über die Dinge; es gehört dazu der Zug innrer Liebe und Verwandtschaft deines eignen Geistes mit dem Lebendigen der Natur, die stille, nach der Tiefe dringende, Gelassenheit des Geistes, damit das bloß sinnliche Anschauen zu einem sinnigen werde.

Die Materie kann als solche, oder das Verbundne kann, als das Verbundne, nicht seyn; da aber gleichwohl mit dem Band das Verbundne nothwendig ist, so setzt es das Band auch nothwendig, d. h. es setzt oder bejaht sich selbst in ihm; aber es selbst, das Verbundene als das Verbundene setzt es als ein nie für sich Seyendes, sondern als ein immer Verändertes, nie Bleibendes, stets wieder Erschaffnes und wieder Vernichtetes. Indem es selbst gegen das Band als ein Nichts ist, wird es ebendadurch lebendig, denn es nimmt die Idee, oder das Band auf: wie das belebte Auge lebendiger ist in dem Maß, als nicht es selbst, sondern die innre Freudigkeit aus ihm leuchtet. Indem das Band sich in ihm bejaht, scheint es das Verbundne zu setzen; da es aber dasselbe nicht als es selbst und an sich bejaht, so wird in demselben Akt das Gesezte wieder vernichtet;

und in diesem Wechsel von Entstehen und Vergehen entfließt das Verbundene, als ein Spiel der ewigen Lust sich selbst zu bezahen: das Ewige aber ist und sein Seyn ist dieser Wechsel, und dieser Wechsel (dem Positiven nach betrachtet) ist sein Seyn. Es ist abermals Irrthum, wenn du das Entstehen und Vergehen als solche zu sehen glaubst; da sie nothwendig unsichtbar sind; du siehst bloß das Seyn d. h. das Ewige; für dein wahres, d. h. wirkliches Sehen ist also der Wechsel als das Seyn, und das Seyn als der Wechsel, und es ist nur Geistessträgheit, wenn du die Zeit nicht als die Ewigkeit und die Ewigkeit nicht als die Zeit zu sehen dir bewußt bist. Denn das, was du die Zeit nennst, ist dem Wesentlichen nach nur die Ewigkeit, wie das was du das Verbundene nennst, dem Positiven nach nur das Band ist. Eine Zeit und Zeiten, als solche, magst du wohl denken; sehen, wenn du siehst, nur die Eine, immer ruhende Ewigkeit. Jeder Augenblick der Zeit ist dem Reellen d. h. Anschaubaren nach sie selbst, ganz und untheilbar; und so du nicht sie, die Ewigkeit, im dem Augenblick schautest, so würdest du überall nichts schauen, und der Augenblick selbst würde völlig unersfüllt seyn.

Entstehen und Vergehen, sagten wir, sind an sich, oder dem Positiven nach betrachtet, selbst nur das Seyn. Das Seyn eines jeden Dinges ist aber seine Einheit mit dem Bande. Jedes Dinges. Band mit Gott ist nun

nothwendig ein ewiges, so gewiß Gott selbst ewig ist; und jedes Dinges Einheit mit seinem Bande ist gleichfalls eine ewige; und so ist jedes Ding durch das Band selbst ewig und lebt in seinem Bande mit Gott, und nichts stirbt dem wahrhaft Reellen nach, es müßte denn Gott selbst sterben.

Wer der bisherigen Darstellung mit einigem Verständniß gefolgt ist, hat von selbst bemerkt, daß diese Ansicht auch eine von den bisherigen ganz verschiedene Theorie der Erkenntniß in sich schließt: und wir fügen über diese, der in der Folge anzustellenden Vergleichung wegen, nur das Wesentliche bey.

Zuvörderst diese Ansicht lehrt: daß wir recht eigentlich die Dinge an sich anschauen, ja daß diese das einzig Anschaubare sind, keineswegs aber das was nicht an sich ist, als welches bloß gedacht oder imaginirt wird. Eben aus diesem Grunde läugnet sie alle Erkenntniß a priori, schlechtthin und durchaus; denn was von Kant und Fichte so benannt worden, nämlich die angebliche Erkenntniß durch Verstandsbegriffe ist ihr keine nothwendige, sondern eine bloß angenommene und wieder abzulegende Denk- und Betrachtungsweise, die nicht einmal im Subjekt einen absoluten Grund hat, und lediglich das Produkt eines von dem Wahren absehenden d. h. nicht-anschauenden Denkens ist. Die Vernunfterkentniß ist aber auch keine Erkenntniß a priori; denn für diese existirt nichts; zu dem sie sich als das Prius ver-

halten könnte. Das Posterius müßte die Wirklichkeit seyn; allein das Ewige, dessen Erkenntniß Vernunft ist, ist auch das Wirkliche ganz und vollkommen, so daß kein andres Wirkliches außer ihm ist.

Das Verhältniß dieser Ansicht zur Erfahrung, als Erkenntniß, kann ebendeshalb kein Verhältniß der Entgegensehung, sondern nur das einer ursprünglichen, innern Einheit seyn. Der Gegensatz, in dem beyde erscheinen, ist selbst ein bloßer der Erscheinung, d. h. ein solcher, der nicht im Wesen beruht und bestimmt ist, zu verschwinden. Es ist ein Gegensatz der Richtung bey vollkommener Gleichheit innerer Absicht. Die Naturphilosophie stellt in der Natur unmittelbar das Positive dar, ohne Rücksicht auf das andre, z. B. den Raum und das übrige Nichtige. So sieht sie in dem Magnet nichts Anders, als das lebendige Gesetz der Identität; das im Raum ausgesprochne, aber auf keine Weise von ihm getrübt, $A=A$. Ebenso erkennt sie in dem Körper nur die entfaltete Copula, als Schwarz, als Kohäsion u. s. w.; den Körper selbst aber lediglich als das Gefaß dieses entfalteteten Bandes, das ohne dieses in Nichts zerfiel. — Eben dieses göttliche Band aller Dinge nun, eben diesen in der Schale der Endlichkeit verschlossen und in ihr allein quellenden und treibenden Lebenskeim sucht auch die Empirie zu Tage zu fördern. Sie drängt, wo sie sich ihres Thuns bewußt ist, oder auch, geleitet von einem glücklichen Instinkt, von dem Verworrenen zu

der Einheit, das Seyende nicht unmittelbar erkennend, sondern auf alle Weise alles abzusondern strebend, das nicht wesentlich ist, um so zu dem Wesentlichen zu gelangen. Hätte sie diesen Zweck je vollkommen und allseitig erreicht: so würde ihr Gegensatz mit der Philosophie, und mit diesem die Philosophie selbst als eine eigne Sphäre oder Art der Wissenschaft, verschwinden. Dann wäre wahrhaft nur Eine Erkenntniß; alle Abstraktionen löbten sich auf in die unmittelbare freundliche Anschauung; das Höchste wäre wieder ein Spiel und Lust der Einfalt, das Schwerste leicht, das Unsinnlichste das Sinnlichste, und der Mensch dürfte wieder frei und froh in dem Buch der Natur selbst lesen, dessen Sprache ihm durch die Sprachenverwirrung der Abstraktion und der falschen Theorien längst unverständlich geworden ist.

Wie verhält sich nun zu dieser ganzen Ansicht die gegenwärtige Fichte'sche, und welche Auflösung hat dieselbe für die so eben von uns behandelten Grundaufgaben der Philosophie?

Die Beantwortung dieser Frage ist eben nicht leicht. Nicht als ob es Hr. Fichte an der äußersten Deutlichkeit und Ausführlichkeit hätte fehlen lassen; sondern, weil seine Aeußerungen in den drei Schriften, auf welche wir uns hier beziehen, sich keineswegs gleich bleiben und der Verfasser der E. B. von dem der Anweisung zum S. L. und wieder der Verfasser der ersten Vorlesungen in dieser Schrift von dem der letzten wesentlich verschieden

sich zeigt. Es giebt hier kein Mittel, als die ganze Tonleiter seines Philosophirens mit ihm selbst durchzugehen, welches noch den zufälligen Vortheil gewährt, zu zeigen, daß der letzte Punkt der Einsicht, bis zu welchem die jüngste der drei Schriften geht, von ihm erst im Fortgang des Schreibens errungen worden, daß der Anfang dieses angeblichen Ganzen noch keineswegs das Ende abgesehen, das Ende dagegen den Anfang vergessen hat.

„Es ist zuvörderst ein Seyn, schlechthin von und aus sich selber, als Eins und als in sich unwandelbar und unveränderlich; und zu oder von diesem Seyn giebt es ein Daseyn; (wie beyde zusammenhängen, bleibt hier vorerst noch unentschieden); dieses Da-seyn des Seyns ist in seiner tiefsten Wurzel Bewußtseyn, oder Wissen, und umgekehrt, das Bewußtseyn des Seyns ist die einzig mögliche Form oder Weise des Daseyns des Seyns.“ (s. L. S. 80. 83. 96.)

Es ist dieß der klarste Punkt der jetzigen Fichte'schen Ansicht, von welchem wir eben deswegen ausgehn wollen. Vorerst ist hier das Wissen und Bewußtseyn, auch als absolutes Wissen, reines Bewußtseyn, nicht mehr das Unbedingte, sondern nur das Daseyn zu dem Seyn, und dem Seyn, oder Wesen, untergeordnet, als die Form, grade so, wie auch wir es in seinem Verhältniß zum Wesen bezeichuet haben, (man s. die Aphorismen in der Zeitschrift f. sp. Physik II. 2. S. 18. f.).

Das Seyn ist hier das, was uns die reine Copula des Selbsterkennens oder Selbstbejahens, als Copula aufgefaßt, ist; das Wissen dagegen dieselbe Copula, angeschaut in der Form, wie in dem Satz $A=A$ sowohl auf das Wesen als auf die Form reflektirt werden kann. So weit wäre also die obige Deutung des Fichte'schen Idealismus, die man in dem letzten Theil des Bruno (von S. 208. an) vollständig ausgeführt findet, utilitor acceptirt; und wie dort von dem absoluten Erkennen oder Ich unter andern gesagt wird: „es ist die Form aller Formen, der dem Absoluten ewig eingeborne Sohn, nicht verschieden von seinem Wesen sondern dasselbe: nur durch ihn gelangt man zu jenem, und die Lehre, die aus diesem ist, ist dieselbe die aus jenem:“ eben so ist auch bey dieser neuen Revision des Fichte'schen Systems aus dem Vater der Sohn geworden; jene mit dem Seyn gleich ewige Form des Wissens ist der *Logos* des Apostel Johannes und es wird, durch diese spekulative Entdeckung, nach Hrn. Fichte's Meynung, das erste Licht über jenen dunkeln Anfang seines Evangeliums verbreitet.

Nun entsteht aber die Frage: was ist denn jenes Wissen, Bewußtseyn, oder Sich-Fassen, wie es Hr. Fichte gleichfalls nennt. — Diese dem Seyn einzig mögliche Form, da zu seyn, was ist sie selbst, welche Bedeutung kommt ihr zu? Ist sie die Selbstbejahung, als absolute, allgemeine und unendliche Form aufgefaßt?

Hr. Fichte erklärt sich hierüber deutlich. Jenes Wissen muß, sich selber gegenüber, ein absolutes Seyn setzen und bilden, von dem es selbst das bloße Daseyn, (d. h. das bloße Wissen) sey — es muß sich selbst dem absoluten Seyn gegenüber vernichten und so den Charakter des bloßen Bildes, der Vorstellung annehmen. (S. 84.) — Dieses Wissen also, d. h. diese Reflexion, welche sich selbst, als Wissen, von dem Seyn abstrahirt, (denn wie sollte sie es sonst sich gegenüber setzen?) und damit das Seyn selber als ein Abstraktum ihrer selbst, (nicht mehr als Seyn, das zumal Daseyn ist), setzt — diese Reflexion, die sich selbst zu einem bloßen Bilde, einer Vorstellung, des Seyns macht, und somit diesem als ein Subjektives gegenüber tritt — diese Reflexion, mit Einem Wort, welche ganz den wohlbekannten Charakter der individuellen Fichte'schen Reflexion an sich trägt, soll die unmittelbare, ewige Form des göttlichen Wesens, der *λογος* selber seyn. Leider ist dieser *Logos* nicht ein Menschgewordner; sondern ein ursprünglich nur menschliches Wissen, und zwar ein gar sehr individuell-menschliches, nämlich ein Fichte'sches. Es ist nicht das in dem ganzen Universum lebende Wissen und Selbstbejahen, von dem das subjektive Wissen selbst nur eine besondere Potenz und Weise ist, sondern es ist eben dieses-subjektive, beschränkte Wissen selbst; — das Wissen oder auch *Wir* selber ist das göttliche Daseyn (S. 115.); und es ist

ganz folgerecht, wenn in dem E. B. von der Darstellung des göttlichen Seyns unmittelbar zu dem Schluß übergegangen wird: also allein das menschliche Geschlecht ist da!

Woher weiß aber Hr. Fichte, daß nur wir das Wissen sind, und daß überall sonst kein Wissen, als in uns? Etwa daher, daß das Wissen, nur als unfres, unmittelbare Thatsache des Bewußtseyns ist? So müßten wir also überhaupt nichts erkennen, als solche Thatsachen unfres Bewußtseyns. In seinem allgemeinen Ausdruck ist das Bewußtseyn nie Sich-selbst-Fassen; das Wissen, — wenn es nämlich nicht gleich als ein bloß subjektives aufgefaßt werden soll, dem ein Seyn entgegensteht — mit Einem Wort das Wissen in seiner Absolutheit, ist Selbstbejahung. Woher ist Hrn. Fichte bewußt, daß ein Sich-Fassen, Sich-Bejahen nur in unserm Bewußtseyn vorkommt? Etwa weil Er (wie wir zugeben) es sonst nirgends hat finden können? Dagegen haben wir es allerwärts und soweit nur ein Seyn ist gefunden und nachgewiesen, und wir denken, daß unsre Behauptung abgesehen von ihren Beweisen vor der Hand wenigstens so viel gelten müsse, als die Seinige, die er bloß faktisch aufstellt, als wäre noch niemanden eingefallen daran zu zweifeln, und als verstände sich bey jedermann von selbst, daß ein Wissen, ein Sich-Fassen, Sich-Bejahen lediglich im bestimmten menschlichen Bewußtseyn wohne.

Aber selbst in dem Fall, daß das Wissen wirklich nur im Menschen lebte, wäre auch dieses, den Menschen eingeborne, Wissen noch keineswegs jenes, das sich dem göttlichen Seyn gegenüber selbst vernichtet und als bloßes Bild, bloße Vorstellung, setzt; ein solches Wissen, das bloß Bild ist eines Seyns, giebt es nur für die untergeordnetste und gemeinste Reflexion. Sonst beschied sich Hr. Fichte daß diese schlechte Reflexion, welche das Seyn sich gegenüber als ein Objekt setzt, nur unsre Reflexion sey, und keine weitere Ansprüche machen soll, als eben unsre zu seyn: jetzt macht er sie göttlich, und setzt sie in Gott als die ewige Form, als Gottes Das-seyn, außer dem er kein andres hat. Gott würde daher, wenn etwa diese Reflexion einmal aufgehoben würde, oder, wie Hr. Fichte späterhin angiebt, sich selbst vernichtete, Gefahr laufen, auf einmal gar nicht mehr da zu seyn, und würde lieber gleich anfangs gar nicht, als so schlechter und prekärer Weise da seyn wollen. Wenn Hr. Fichte die höhern Formen einer seit dem aufgegangenen Philosophie etwa nur dazu benutzen will, das, was er sonst bloß als eine Beschaffenheit seiner Reflexion kannte und selbst für nichts anders hielt, in Gott hineinzutragen und zu dessen Das-seyn zu machen, so wäre ihm besser, er wäre in seiner vorigen Abgeschlossenheit und seligen Unbefangenheit geblieben, in der er die Bekenntnisse seines Geisteszustandes doch nur für Schilderungen des menschlichen Geistes überhaupt ausgab.

Ein solches Wissen, als das eben beschriebne, kann denn natürlich mit dem Seyn nicht an sich selbst Eins seyn; es ist ihm vielmehr entgegengesetzt, als bloßes Da-seyn oder Wissen; wir haben demnach zwey Absoluta, ein Seyn als absolutes, von dem das Wissen oder Erkennen negirt ist, und ein Wissen, das als Wissen gleichfalls ein absolutes, von dem aber das Seyn negirt ist. Das Seyn hat aber doch eine Priorität vor dem Wissen; denn dieses ist nur das Da-seyn zu dem Seyn, sonach, (gegen alle frühere Behauptung), untergeordnet einem von ihm, als Wissen, unabhängigen, ihm vorstehenden und vorausgesetzten Seyn.

Nach unsrer Einsicht ist weder das Wissen von dem Seyn, noch das Seyn von dem Wissen abhängig; sondern das Wissen ist eben das Seyn selbst, und das Seyn das Wissen (in jener höhern Bedeutung der Selbstbekräftigung). Wir erkennen es als die größte Ungereimtheit, das Wissen zu dem Seyn erst hinzukommen zu lassen, oder nach ihm zu fragen als einen hinzukommenden, als könnte das ein Seyn heißen, das nicht Selbstoffenbarung ist, oder als könnte das lebendige Seyn, etwas anders seyn, denn Selbstbejahung.

Da Seyn und Wissen, oder, in dem höhern Ausdruck, Seyn und Daseyn nicht Ein und dasselbe seyn können und doch beisammen sind: so entsteht somit die Frage nach ihrem Zusammenhang. — Nach den Erl. W. ist dieser ganz einfach: das zuvor in sich selbst aufge-

gangne und geliebne Seyn tritt heraus und ist nun da — und dieses sein Daseyn oder äussre Existenz ist die Welt, (des menschlichen Bewußtseyns, wie in den übrigen Schriften bestimmt wird). Mit andern Worten: es wird im ersten Princip eine reine Einheit gesetzt; aber diese ist leer; um lebendig zu werden, muß sie aus sich selbst herausgehen, d. h. sich selbst als die eben gesetzte Einheit wieder aufheben. Nach der Anw. z. f. L. S. 79. ist das Seyn eine in sich selbst abgeschlossene und absolut unveränderliche Einerleiheit (der bekannte Reflexionsbegriff an die Stelle der absoluten Identität gesetzt). Dieses Seyn ist aber noch keineswegs ein Daseyn, eine Aeußerung und Offenbarung seiner selbst, (Ebenas.); mit andern Worten das Seyn, das ich als reine Einerleiheit bestimmte, und als das absolute zu setzen meynte, ist leider nur eine Abstraktion, die ich gemacht habe; es ist ein Seyn, das außerdem noch das zuseyn bedarf, d. h. ein Seyn, das noch kein Seyn ist. Diese Unterscheidung — des Seyns und des Daseyns, als zwey völlig entgegengesetzter und gar nicht unmittelbar mit einander verknüpfter Gedanken ist von der grössten Wichtigkeit (S. 80.); und wird deshalb an der bewußten Wand noch insbesondre deutlich gemacht, welcher in dem Urtheil: die Wand ist, ein Seyn außerhalb ihres Seyns zugeschrieben wird (S. 81.); die gemeine Denkart macht freilich diese Reflexion nicht; sie ist etwas gar höhers,

nämlich die oben bemerkte Ungereimtheit aller Ungereimtheiten, das Wesen im Seyn außer sich selbst seyn zu lassen: eine Ungereimtheit, zu der sich allerdings nur die Abstraktion des reflektirenden Verstandes erheben kann, die aber auch in allen Reflexionstheorien so gleich am Eingange liegt, daß man nicht begreift, wie sie hier als eine neue Entdeckung angekündigt werden mag. In der folgenden Stunde dieser Vorlesungen heißt es dann: Gott sey unter andern auch da, (d. h. er habe unterschiedliche Eigenschaften, unter diesen aber auch die ganz besondere und fast seltsame dazuseyn); alles aber, was er sey, das sey er von und durch sich selbst; also sey er auch da durch sich selbst; „der ganze in der vorigen Stunde aufgezeigte Unterschied zwischen Seyn und Daseyn und der Nichtzusammenhang beyder zeigen sich also hier als nur für uns, und nur als eine Folge unserer Beschränkung seynd, keineswegs aber als an sich und unmittelbar in dem göttlichen Daseyn seynd“ (S. 106.). Mit andern Worten: Wir haben Euch in der vorigen Stunde verleitet, die Unterscheidung zu machen, und sie euch nicht ohne Mühe und viele Demonstration beygebracht, um sie in der gegenwärtigen euch wieder abzunehmen, welches ihr hoffentlich geduldig leiden werdet, zumal da auch dieß nur für einen Augenblick so ist. Denn wenn wir das Daseyn nun wirklich in dem Seyn aufgehen lassen, und beydes als Eins und dasselbe setzen: so wäre wieder nur die vorige Einerleiheit und wir

wären zum zehntenmal auf dem Trocknen; därtüm unter-
 tersage ich sogleich wieder (auf derselben Seite) und ver-
 biete ernstlich dem Seyn, sich in dem bloßen Daseyn
 mit dem Daseyn zu vermischen; (welches es wohl von
 selbst unterließe, wäre es wahrhaft mit ihm Eines und
 dasselbe, da zu jeder Vermischung bekanntlich zwey
 Dinge gehören); es darf sich auf die gedachte Art
 nicht vermischen, sondern beydes muß unterschieden wer-
 den, damit das Seyn als Seyn und das Absolute
 als Absolute hervortrete, d. h. damit ich erhalte, was
 ich bedarf, ein Princip der Trennung und der nachma-
 ligen Spaltung des Einen Seyns in ein mannichfalti-
 ges Seyn.

Aus allem geht hervor, daß Hr. Fichte sowohl des
 Gegensatzes als der Einheit bedarf, und das Eine oder
 das Andere hervorzieht, je nachdem er jedesmal besse-
 ren bedürftigt ist, ohne je zu einer wahren Einheit bey-
 der zu gelangen.

Sey es nun aber mit Seyn und Daseyn wie es
 wolle, Gott ist nun einmal unter andern auch da;
 und ein Zusammenhang zwischen Seyn und Daseyn
 muß also doch seyn. Nach den Erl. W. (S. 33.) kann
 dieser Zusammenhang wohl eingesehen werden in An-
 sehung des Daß aber nicht in Ansehung des Wie;
 die Erkenntniß davon ist bloß factisch, da sie nicht
 genetisch seyn kann; (es wird hiemit angenommen, daß
 alle Erkenntniß entweder factisch oder genetisch seyn

müßte, wo also die absolute Erkenntniß grade mitten durchfällt). Dieses bloß Faktische des Zusammenhangs dauert auch noch im seligen Leben bis zu einem gewissen Punkte fort. „Das nie gewordne Seyn ist, wie sich nur finden, aber keineswegs genetisch begreifen läßt, auch äußerlich da;“ es ist eine Thatsache des Bewußtseyns, über die man denn weiter raisonniren kann; es läßt sich nämlich, „nachdem das Seyn einmal als daseynd gefunden ist,“ schließen, „daß auch dieses Daseyn nicht geworden, sondern in der inneren Nothwendigkeit des Seyns gegründet, und durch diese absolute gesetzt ist.“ (S. 220.) Diejenigen also, welche diese Identität, des Wesens oder Seyns mit dem Daseyn, gleich zuerst und im Princip festsetzen, fehlen nicht in der Sache selbst, welche so uneben nicht ist; sondern nur darinn, daß sie nicht fein erst bey dem Bewußtseyn anfragen, ob ihm etwa eine solche Verbindung vorgekommen, und dann durch Schlüsse weiter zu gelangen suchen. So haben eben Dieselben auch darinn keinen ganz übeln Fund gemacht, wie ihnen überhaupt bisweilen geschieht, (Gr. S. 266.), daß sie alles, was an dem Seyn Daseyn ist, die Form nennen (s. L. S. 222.) und wir selbst fühlen uns bewogen, ihnen uns darinn gleichzustellen; wir nennen das Seyn A und die Form, die gesammte Form versteht sich, B; ob nun gleich das Seyn die Form bloß annimmt, so kann es doch keine andere annehmen und nur in dieser daseyn, und es ist

selbst das Seyn in der Form. Diese oder das wahre Daseyn ist daher nicht A und nicht B allein; sein wahrer Ausdruck ist A bestimmt durch B; und B bestimmt durch A, so daß man nicht etwa von Einem der Endpunkte (sonst Pole genannt) sondern daß man vom Mittelpunkt (Indifferenzpunkt) ausgehe.“ — Dieses, wird dann hinzugesetzt, ist's, worauf mir alles ankommt; dieß der organische Einheitspunkt aller Spekulation und wer in diesen eindringt, dem ist das letzte Licht aufgegangen. (S. 223.) Mit gleicher Emphase wird auf der folgenden Seite, wo gezeigt wird, daß Gottes innres Wesen durch sich selbst in die Form eingetreten und unabtrennlich mit der Form verbunden seyn müsse, denen, so dieß zu fassen vermögen, versichert, daß hiemit die vom Anfang der Welt bis auf den heutigen Tag obgewaltete höchste Schwierigkeit der Spekulation leicht aufgelöst sey. Wir lassen dahingestellt, woher bey einem so absichtlichen Künstler, als Hr. Fichte ist, hier auf einmal solche Fülle von Versicherung kommt. Ist es, weil ihm in der That hier selber etwas völlig Neues und Unerwartetes entstanden ist, so daß er sich von seinem Erstaunen darüber erst erholen muß; oder ist es, um allen Verdacht zu entfernen, daß er hier nur etwas längst von andern gesagtes auf die Bahn bringe? Hörten wir nämlich recht, so klang ja das beynähe, wie jene verrufene Identität

des

des Unendlichen und Endlichen, die in den Grundzügen als Schwärmerei und als Unsinn, in den Erlang. Vorles. als ein Verderb der Jugend behandelt wurde. Fast sollte man glauben, daß in diesem „hellsten Lichtpunkt und Gipfel“ Fichte'scher Verklärung, der eigentliche Gipfel, die wahre Blüthe eben diese Identität sey. „Wie kommt es, fragt er in einer spätern Stelle (S. 285.), daß das Seyn, das in die Form doch schlechthin nicht rein eintreten kann, dennoch mit dieser Form zusammenhängt, sie nicht unwiederbringlich ausstößt von sich, und hinstellt ein zweytes durchaus neues Seyn, welches neue und zweyte Seyn eben durchaus unmöglich ist? Antwort: Setze nur statt alles Wie ein bloßes Daß. Sie hängt schlechthin zusammen, (Der Zusammenhang beyder ist jetzt nicht mehr bloß faktisch erkennbar, obschon auch nicht genetisch): es giebt schlechthin ein solches Band, welches höher denn alle Reflexion, aus keiner Reflexion quellend und keiner Reflexion Richterstuhl anerkennend — mit und neben der Reflexion ausbricht.“ (S. 285.) — „Dieses Band ist die Liebe; in dieser Liebe ist Gott und der Mensch Eins und völlig verschmolzen. Sie ist der Durchkreuzungspunkt“ (die absolute Identität, die Copula) „des obigen A und B. Diese Liebe ist es, die uns über alles erkennbare und bestimmte Daseyn hinausführt zu jenem leeren (d. h. nunmehr leer geworden) Begriff des Seyns, der nichts anderes ist,

als die reine Negation aller Begreiflichkeit; (hier käme also auch das Unbegreifliche wieder zu Ehren, und wäre ein Produkt der Liebe, nicht der Schwärmerei); dieselbe Liebe ist es, welche die Reflexion antreibt, sich in Gott selbst zu vernichten, so wie dann diese von sich selbst vernichtete und zur göttlichen Liebe (zu jenem Band) gewordne Reflexion, der Standpunkt der wahren Wissenschaft ist. (S. 286. 290.)

Das Verwundersame bey der ganzen Sache ist nun bloß, daß dieser Aufschluß erst am Ende kommt, nachdem das Uebrige alles abgethan und bereits fertig ist; daß sich die Fichte'sche Reflexion nicht gleich vorn herein in Gott vernichtet, und versenkt in der absoluten Identität des Wesens und der Form: denn was am Ende wahr ist, das muß auch gleich zu Anfang wahr gewesen seyn. — Warum thut das Fichte'sche Wesen nicht, was dem göttlichen unmöglich ist und das Fichte'sche doch am Ende thun muß: warum stößt es seine erste Form nicht lieber gleich unwiederbringlich aus, und stellt hie ein zweytes, durchaus neues Seyn?

Wir wollen den kurzen Aufschluß davon geben. — Mit jener Identität von Wesen und Form, Seyn und Daseyn, ist noch keineswegs die Erklärung der Endlichkeit gegeben, jene ist nicht unmittelbar und grade zu die Identität des Unendlichen und Endlichen, sondern zur Erklärung des letztern bedarf es wesentlich der Reflexion. Nachdem die endliche Welt erklärt und herbeygeschafft

ist, mag jene immerhin sich in den Flammen der göttlichen Liebe versengen und verbrennen; so lange bis man diese hinter sich hat, muß sie in Ehren erhalten werden. Jener organische Einheitspunkt der Spekulation, in welchem die fatale Naturphilosophie sich gleich vorn herein festsetzt, ist mit der bey weitem reineren und besonnenern Fichte'schen Lehre nur eklektisch vereinigt, so weit er sich nämlich mit der alten Form verträgt und doch auch noch die ehemalige Erklärung in Ehren bestehen läßt. Wollten nun etwa die Gegner dieses Einheitspunkts, auch Herrn Fichte, der Ueberschwenglichkeit, der Schwärmerie und der übrigen Dinge beschuldigen, deren sie die Naturphilosophie nun bereits lange angeklagt haben: so kehrt er ihnen den Anfang seines Systems entgegen und sagt: „da seht wovon ich ausgehe, von dem bloßen Faktum, daß das Seyn in der That und wirklich auch da ist, welches Faktum ihr ja auch nicht läugnen werdet; erst von diesem als dem unmittelbar Gewissen erhebe ich mich allmählich und mit überlegender Vorsicht bis zu jenem Einheitspunkt.“ — Lassen aber die Naturphilosophen sich vernehmen und sprechen, daß sein erster Begriff, des Seyns, eine Abstraktion, ein völlig leerer Begriff sey, so darf er nur das Ende seines Systems vorschieben und ihnen zeigen daß er jenen organischen Einheitspunkt gar wohl kenne, der aber wahrscheinlich ihnen so wie aller Welt, von Anfang an bis

auf den ewig merkwürdigen Tag der obigen Vorlesung, verborgen gewesen.

Die Erklärung der Eudlichkeit also müssen wir noch weiter suchen, oder vielmehr, um sie zu finden müssen wir zurückgehn auf die Darstellung des göttlichen Lebens. Wir halten uns wiederum zuerst an die Erlangischen Vorlesungen, als die bis auf den klarsten Grund seines Herzens und seiner Gesinnung gegen die Natur sehen lassen.

Da nämlich das menschliche Geschlecht, wie gesagt, allein da ist: so ist schon von selbst offenbar, daß noch ein andres seyn muß, das nicht da ist: denn gäbe es nicht ein solches, so wäre das menschliche Geschlecht nicht allein da und es wäre der Charakter der absoluten Freiheit und Selbstständigkeit verloren. Dieses andre, das nicht da ist, und doch zugleich da seyn muß als ein nicht-daseyendes ist die Natur. Das göttliche Leben wird nämlich, in der Darstellung, aus einem in der Folge anzugebenden Grunde, ein sich unendlich fort entwickelndes Leben, in einem nie endenden Zeitflusse, (welchem hiemit eine unantastbare Nothwendigkeit gesichert ist); damit aber ein Fortschreiten möglich sey, so muß eine Hemmung statt finden, sonst würde das ganze vollendete Leben in einem Schlag hervorbrechen, (welches mir, dem Philosophirenden, höchst unangelegen käme); das Leben in der Darstellung muß also in allen Zeitmomenten seines Daseyns, (die zwar

schon selbst die höchste Beschränkung sind), beschränkt, d. h. zum Theil nicht lebendig und noch nicht zum Leben hindurchgedrungen seyn — Und die Natur selbst sollte sich nicht schämen, mit einem solchen damit abgeleitet zu werden? — Was ist denn nun, dieses Damit und die Nothwendigkeit desselben zugegeben, eigentlich das Seiende der Schranke? Etwa das göttliche Leben? Fürchtet sich dieses wohl gar selbst davor, zumal, in seiner Ganzheit, hervorzubrechen? Und dann, wie setzt oder macht es die Schranke? Dieses Wie ist hier offenbar bey weitem wichtiger, als das Warum, nach dem gewöhnlich nur gefragt wird, wenn sich auf das Wie keine Antwort findet. Davon nichts zu sagen, daß eine endlose Fortentwicklung eben schon die ganze Endlichkeit in ihrer dürftigsten Gestalt ist; die Erklärung also völlig im Zirkel geht.

Nun bilde man sich nicht ein, daß die Natur etwa das göttliche Leben und die Schranke sey; sie ist nicht einmal die Uhr oder das Räderwerk selbst, sondern nur die Hemmung in demselben, die bloße Schranke; sie ist todt, rein todt „ein starres in sich beschlossnes Daseyn.“ Ja wenn sie das — auch nur dieses zu seyn vermöchte! Ein Daseyn soll sie wohl seyn, aber ein todttes; ein todttes Daseyn ist aber kein Daseyn, denn „das todtte ist weder, noch ist es im eigentlichen Sinne da“ (Erl. B. S. 28); „es kann keinen reinen Tod geben, denn, indem angenommen wird, daß es dergleichen

chen gebe, wird ihm das Daseyn zugestanden“ (S. 2. S. 6.) Wie klar und richtig ist dieß ausgedrückt, und dennoch wetten wir, geht Herr Fichte morgen wieder hin, und versichert gegen uns, die Natur sey ein todttes Daseyn; wie er in den Erl. Vorles. kurz darauf, nachdem er sie als ein ganz Unlebendiges d. h. als ein völliges Nichts dargethan, sie durch das vernünftige Leben selber belebt werden und ein Gegenstand seiner Kraftäusserung und Wirksamkeit seyn läßt.

Da ein so klarer und in sich selbst durchaus durchsichtiger Philosoph, als Herr Fichte ist, unmöglich solche Widersprüche vorbringen kann, ohne im Hintergrund seines Denkens für dieselbe eine Auflösung bereit zu haben, so findet sich diese denn auch im seligen Leben wirklich dadurch gegeben, daß jenes starre todtte Daseyn, das er die Natur nennt, zwar nicht objectiv oder an sich da ist, (wie sich der rohe Empirismus vorstellt); dafür aber im Bewußtseyn desto fester, nothwendiger, ja unaustilglich vorhanden ist.

Die Art, wie sich Herr Fichte dieses todtten und starren Daseyns für sein Bewußtseyn versichert, ist kürzlich folgende.

Es ist außer Gott gar nichts wahrhaft da, als das Wissen; alles andre, das noch als Daseyn erscheint, — die Dinge, die Körper, die Seelen, wir selber, inwiefern wir uns ein selbstständiges Seyn zuschreiben — ist gar nicht da: nur das Wissen ist das wahre Da-

nichts Anderes wünschen, als daß er, nicht bloß äußerlich sondern innerlich, schweigen lerne und still werde in sich, und sich völlig abthue von seinem eigenwilligen Reden und Einbilden, ob vielleicht das Göttliche in ihm Raum gewänne zu sehen und zu reden.

Wir betrachten die angeführte Deduktion bloß in der Beziehung, als sie uns deutlich zeigt, wie Herr Fichte der festen Meinung lebt: jene stehende todte Welt habe im Bewußtseyn eine unaustilgliche Wirklichkeit; eben so sey jene Spaltung des Seyns in ein unendlich Vieles eine im wirklichen Bewußtseyn nie aufzuhebende (S. 120.); denn nicht Er, das bestimmte Individuum, Fichte genannt, sondern das absolute Bewußtseyn macht sie und muß schlechthin sie machen, ohne sich ihrer, selbst wieder bewußt zu seyn. So war es immer und so wird es auch wohl ferner mit ihm bleiben, daß er nämlich was bloß psychologischer Erklärungsgrund seyn könnte, sich beziehend auf die Eigenheit gewisser individueller Naturen, zu welchen die seine gehört, zum transcendentalen und allgemeinen Grund erhebt; das, was nur einer verhärteten Reflexion natürlich ist, dem absoluten Ich aufbürdet und sodann durch eine sehr begreifliche Operation auch wieder eben die todte und verzerrte Welt aus ihm zum Vorschein bringt, deren Bild in jener Reflexion entworfen worden.

Was soll, oder vielmehr, was kann man nun da

gegen sagen? — In der That nichts als daß jene nothwendige Verwandlung in ein stehendes Seyn, jene ganze vorgebliche Spaltung eine völlige Erdichtung ist, und es dergleichen gar nicht giebt. „Aber er selbst findet sie doch vor als geschehen und ist sich ihrer Vollziehung nicht bewußt: sie muß also jenseits seines wirklichen Bewußtseyns, sie muß ohne sein Wissen geschehen seyn.“ Das letzte gestehen wir ihm ohne weiteres zu; sein Bewußtseyn müßte eben nicht sein Bewußtseyn, es müßte ein ganz anderes seyn, als es ist, wenn er jener Verwandlung sich bewußt seyn sollte; er müßte sie nicht so bestimmt vorgenommen haben und noch vornehmen, — nicht in seinem ganzen Wesen so mit ihr selbst verwachsen seyn, um zu sehen, daß bloß Er es ist, der sie macht, und nicht das absolute Bewußtseyn.

Woher hat er denn überhaupt Kenntniß von diesem Akt des absoluten Bewußtseyns? — Dabey gewesen ist Hr. Fichte nicht, er gesteht selbst, daß so wie er zum Bewußtseyn kommt, dieser Akt bereits geschehen ist (S. 116.). Er kann also auf denselben nur schließen, und er schließt auf ihn aus dem Umstand, daß er jenes todte Seyn so vorhanden in sich findet und dieses Vorhandenseyn auf eine andre Weise nicht begreifen kann, wovon wir so eben den Grund angegeben haben.

Gegen das Faktum seines Bewußtseyns, das ihm beliebt, für ein allgemeines auszugeben, steht das Faktum, daß es jederzeit Menschen gegeben hat und noch

giebt, welche die Welt nie als ein solches stehendes Seyn gekannt haben, und denen Hr. Fichte diese Ansicht erst künstlich oder gewaltsam in die Seele schieben müßte, (wie er sie uns in der That gern ausdringen möchte), um sie ihnen dann wieder abnehmen und sagen zu können, daß das Seyn nicht an sich ein solches ist, sondern ein göttliches Leben, (welches letzte er doch auch erst jetzt in Erfahrung gebracht hat). An Manchen würde kein Unterricht wohl Zeit Lebens verloren seyn; es möchte ihm gerade so viel Mühe kosten, ihnen dieß stehende Seyn bezubringen, als es uns kosten würde, seine Imagination von demselben zu befreien.

Zwar ist nicht zu läugnen, daß, seitdem die Entdeckung jenes Gegensatzes von Objekt und Subjekt gemacht worden, dieser Gegensatz, nebst der ihm anhängenden Vorstellung der Welt als reiner Objektivität, so sehr in alle Zweige der Kultur und der Erziehung gedrungen ist, daß die Unnatur in den Meisten nun wirklich zur Natur geziehen, und solche Blüthen und Früchte tragen konnte, wie die Fichte'sche Philosophie ist. Sene Ansicht des Seyns bietet für die Oberflächlichkeit im Leben und im Wissen unverkennbare Vortheile dar, und im Grunde ist es eben dieses Zurechtlegen der Dinge für eine so bequeme Behandlung, worinn der Triumph der sogenannten Aufklärung und des gegenwärtigen öffentlichen Unterrichts besteht. Zu jeder Zeit leben aber einige, an denen die Lehre ihres Zeitalters nichts gefrucht-

tet hat, und so ist zu hoffen, daß auch jetzt noch einige seyen, die uns von der Ursprünglichkeit und Unvergänglichkeit eines unmittelbaren Sinns für das Lebendige überzeugen könnten, welches wenigstens bey allen denen der Fall seyn muß, in die der Geist des Alterthums gedrungen ist, dem jener Sinn nicht Kunst, sondern Natur war, und in das man ohne denselben auch nicht einmal den Eingang finden kann.

Auf das Kürzeste also: jene ganze Vorstellung des Seyns als eines Todten, rein-Objektiven — so wie der Welt, als eines in unendliche Mannichfaltigkeit wirklich Gespaltenen — ist eine von der empirischen Subjektivität erzeugte, völlig willkührliche Vorstellung, und da Hr. Fichte selbst fünf solcher Standpunkte der Freiheit angiebt, aus denen sie die Welt betrachten kann, so mag er jene Ansicht des Seyns als eines Todten und unendlich Vielen nur immer auch unter einen dieser freien Standpunkte ordnen; (unter welchen derselben sie gehört, werden wir sogleich näher zeigen).

Wenn nämlich denn nun doch von Hrn. Fichte und andern behauptet wird, daß die Welt als eine unlebendige, endliche und absolut mannichfaltige in ihrem Bewußtseyn vorkommt, wie muß dieses Faktum erklärt werden, und wie kann es allein erklärt werden? — Schon ehemals ist dieser Punkt berührt worden ohne daß wir damit sonderlich wären verstanden worden: wir wollen die Antwort also hier deutlicher auszusprechen su-

chen. Es kommt zuvörderst darauf an, ob man von jenem Todten, absolut Mannichfaltigen, oder überhaupt dem Endlichen, wie es in jenen Behauptungen gemeint wird, auf irgend eine Weise sagen könne, daß es ist, oder ob man dieß auf keine Weise sagen könne. Das Letzte, (daß man es nämlich nicht könne) ist schon vorlängst, und auch in dieser Schrift bewiesen; es wurde weiter geschlossen, daß jenes somit auch nicht angeschaut werden könne; denn was angeschaut wird, wird ipso facto als seyend angeschaut, und was nicht so angeschaut werden kann, weil seine Natur allem Seyn widerstrebt, ist überhaupt nicht anschaulich; es ist also gezeigt, daß ein solches Endliches weder an sich, noch auch in unsrer Anschauung — daß es also überhaupt nicht und nirgends daseyn und wahrhaft wirklich seyn kann. Wenn nun aber jene dennoch fortfahren, zu fordern, daß ihnen eben dieses Endliche erklärt werden solle, und klagen, daß wir ihnen diese endliche Welt doch gar nicht eigentlich abgeleitet haben: so ist offenbar daß auf die Frage: warum sie jenes Endliche, seines offenbaren und bewiesenen Nichtdaseyns ohnerachtet, dennoch als daseyend annehmen — nicht mehr theoretisch, sondern nur praktisch geantwortet werden kann. Es ist nämlich keineswegs ihre Wissenschaft, sondern bloß ihre Schuld, daß ein solches Endliches für sie dennoch existirt, und es läßt sich dieß nur ableiten aus ihrem von der

Einheit abgewandten und eignen Willen, der ein Seyn für sich will, und eben darum weder sich selbst noch die Dinge sieht, wie sie wahrhaft in Gott sind: und da ferner der religiöse Standpunkt eben der des Sehens aller Dinge in Gott ist, ohne Beweis oder weitre Begründung, sondern eben schlechtthin und mit ganzlichem Nichtwissen des Gegentheils: so kann auch von diesem Standpunkt aus ein solches Daseyn, einer solchen endlichen Welt, als wir beschrieben haben, nur auf die gedachte Weise abgeleitet werden, nämlich durch ein Abwenden des individuellen Willens von Gott als der Einheit und Seligkeit aller Dinge — durch einen wahren Platonischen Sündenfall, in dem sich der Mensch befindet, welcher die als todt, als absolut mannichfaltig und getrennt gedachte Welt dennoch für wahr und wirklich hält. Diese Antwort ist in der Schrift Philosophie und Religion wirklich gegeben und dem dortigen Standpunkt gemäß ausgeführt: wir haben gezeigt daß das Faktum des Daseyns einer solchen Welt im Bewußtseyn der Menschen grade so allgemein ist, als das Faktum der Sünde, ja daß es eben dieses Faktum der Sünde selbst ist, und daß, so wie wir von dieser erlöst werden können, eben so auch jenes kein absolut nothwendiges, unauf lösliches, ewiges Bewußtseyn ist. —

Hr. Fichte hat, wenn nicht grade diese Ansicht, doch die spekulative Theorie der Freiheit, auf der jene
bes.

beruht, aufgenommen *) — zum Behuf der Erklärung seiner fünf möglichen Standpunkte keineswegs aber auch

*) Um nichts ohne Beweis aufzustellen; so stehen hier folgende Parallelen.

Philos. u. Relig.

Anw. z. f. Leben.

S. 28. Das Absolute wird sich durch die Form nicht als in einem bloß idealen Bilde von sich objektiv, sondern in einem Gegenbilde, das zugleich es selbst, ein wahrhaft anderes Absolutes ist. Es überträgt in der Form seine ganze Wesenheit an das, worin es objektiv wird u. s. w.

S. 36. Das ausschließend Eigenthümliche der Absolutheit ist, daß sie ihrem Gegenbild, mit dem Wesen von ihr selbst, auch die Selbstständigkeit verleiht. Dieses In-sich-selbst-Seyn, diese eigentliche und wahre Realität des ersten Angeschauten, ist Freiheit, und von jener ersten Selbstständigkeit des Gegenbildes fließt aus, was in der Erscheinungswelt als Freiheit wieder auftritt, welche noch die letzte Spur und

S. 228. Das absolute Seyn stellt in seinem Daseyn sich selbst hin als absolute Freiheit und Selbstständigkeit sich selber zu nehmen und als Unabhängigkeit von seinem eignen inneren Seyn; es erschafft nicht etwa eine Freiheit außer ihm selber, sondern es Ist selber, in diesem Theile der Form, diese seine eigne Freiheit außer ihm selber; und es trennt in dieser Rücksicht allerdings Sich — in seinem Daseyn — von Sich — in seinem Seyn und stößt sich aus von sich selbst, um lebendig wieder einzutreten in sich selbst.

S. 112. Der Grund der Selbstständigkeit und Freiheit des Bewußtseyns liegt freilich in Gott; aber eben darum und deswegen, weil er in Gott liegt, ist die Selbstständigkeit und

für das todte, stehende Daseyn, die Spaltung, die unendliche Vielheit und absolute Mannichfaltigkeit seiner Welt. (Man sehe die bestimmte Erklärung S. 128.).

Philos. u. Relig.	Antw. z. f. Leben.
gleichsam das Siegel der in die abgefallne Welt hineingeschauten Göttlichkeit ist.	Freiheit wahrhaft da und keineswegs ein leerer Schein.
S. 41. Das Für-sich-selbst-Seyn des Gegenbildes drückt sich durch die Endlichkeit fortgeleitet, in seiner höchsten Potenz als Ichheit aus. Wie aber im Planetenlauf die höchste Entfernung vom Centro unmittelbar wieder in Annäherung übergeht: so ist der Punkt der äußersten Entfernung von Gott auch wieder der Moment der Rückkehr zum Absoluten, der Wiederaufnahme ins Ideale.	S. 228. Die allgemeine Form der Reflexion ist Ich, demnach — ein Ich und, was allein ein Ich giebt, ein selbstständiges und freies Ich gehört zur absoluten Form und ist der eigentliche organische Einheitspunkt der absoluten Form des absoluten Wesens.
S. 40. Die Selbstständigkeit, welche das andere Absolute in der Selbstschauung des ersten, der Form, empfangt, reicht nur bis zur Möglichkeit des realen In-sich-selbst-Seyns aber nicht weiter.	S. 229. Freiheit ist gewiß, und wahrhaftig da, und sie ist selber die Wurzel des Daseyns: doch ist sie nicht unmittelbar real; denn die Realität geht in ihr nur bis zur Möglichkeit.

Daß eine Theorie der Freiheit, nach welcher diese ihren

Unter welchen seiner fünf Standpunkte gehören nun diese, oder vielmehr, unter welchen derselben gehört seine Ueberzeugung, daß die gedachte Spaltung, Unendlichkeit u. s. w. wenigstens im Bewußtseyn vollkommen wirklich und real sey? Uns ist dieß, wie wir ihm schon ehemals bemerkt haben, völlig gleichgültig, ob das was er die Sinnenwelt nennt, außer uns, oder ob sie bloß in uns und für uns wirklich ist. In beyden

Grund in Gott hat, mit aller früheren Fichte'schen Lehre im geradesten Widerstreit sey, darüber kann wohl unter allen Kennern nur Eine Stimme seyn. — Ueberhaupt scheint die obige Schrift bey Hr. Fichte einen bessern Eingang, als die übrigen desselben Verfassers, gefunden zu haben, und es ist dieß sehr begreiflich, da in derselben die große Bedeutung, die sein Princip des Ich für das Zeitalter gehabt, in vollem Maß anerkannt und mit wahren Interesse dargelegt ist. (Sie enthält auch (S. 41.) die Fichte'sche Deutung der absoluten Form als des *λογος*).

Hr. Fichte spricht einigemal, mit nicht unbedeutlicher Beziehung auf sich selbst, vom Geplündert- und vom Verschrienwerden durch eben die, welche plündern. Wir wissen nicht genau, wer henzutag eben so große Lust zeigte, sich mit Ideen von Hrn. Fichte zu bereichern: wer aber in den drei Schriften der Verschreiende und der Verschriene ist, dieß liegt klar am Tage, so wie wohl jeder mit der philosophischen Literatur Bekannte, zugestehn wird, daß jener Kunstgriff gegen wenige mit größerer Unverschämtheit ausgeübt worden ist, als gegen den Verfasser dieser Schrift.

Fällen hat sie Realität überhaupt, welche wir ihr weder als eine objektive noch als eine subjektive zugestehen, sondern eben gänzlich absprechen. Er also, der nach unsrer Ansicht der Sinnenwelt wahre Realität beymißt — steht, indem er sich auf dem höchsten seiner fünf Standpunkte zu befinden meynt, gerade auf dem allertiefsten — Er eigentlich ist es, der die Sinnenwelt sich erhalten will, indem er sie schaffen läßt durch das absolute Bewußtseyn; Er bedarf ihrer nicht als einer lebendigen, wohl aber als einer todten, Er — vergöttert sie nicht, denn sie bleibt immer und ewig ein Ungöttliches, aber sie hat ihm als Spaltung in's Unendliche eine solche Wirklichkeit durch die Form, daß sie durch Gott selbst nicht aufgehoben werden kann, also eine, neben und mit Gott, bestehende Wirklichkeit.

Außer dem allgemeinen Vortheil, die Welt als eine Sinnenwelt noch immer hoch genug zu stellen, sie zu etwas unabweislichem und unvermeidlichen zu machen, bietet nun diese Theorie des absoluten Bewußtseyns noch die besondre Annehmlichkeit dar, das objektive, stehende Seyn gegen die Naturphilosophie — nicht etwa bloß zu behaupten, sondern ihr selber unterzuschieben; dagegen sich von ihr zueignen zu können, daß alles Seyn an sich selbst und in seinem ursprünglichen Wesen betrachtet, göttliches Leben sey.

Ueberhaupt kommen diesem neuen System in Ver-

gleichung mit den übrigen Philosophieen unlängbare Vortheile zu. Es ist, wie wir es jetzt, nach sattsam erlangter Kenntniß davon, wohl ohne Bedenken aussprechen können, der vollendetste Eklekticismus, der für unser Zeitalter möglich war. Dem Kantianismus bleibt sein Theil von Wahrheit; der Fichte'sche Idealismus ist durch die eben angeführte Theorie wieder in das Ganze aufgenommen; aber auch die Naturphilosophie behält über gewisse Punkte recht, die sie wahrscheinlich nur selber nicht recht verstanden hatte. Jacobi'n gehört deutlich der dritte Standpunkt der höhern Moralität, ob Er gleich nur daran gestreift hat — Er, der, so lange Fichte noch Fichte war, an ihn die Stelle schrieb: Ja ich bin der Atheist, der Gottlose u. s. w.; — eine Stelle, die wir nicht weiter auszeichnen brauchen; und wenn etwa die Verschiedenen, aus deren einzelnen Beysteuern dieser Tempelbau geführt worden, ihr Verdienst geltend machen wollten, so kann man ihnen noch obendrein antworten: Gehet, es ist kein Stein von euch Allen dabey, denn wenn ich von dem Einen etwas hätte brauchen können, so wäre ich sicher bey dem andern leer ausgegangen, und meynz ihr, mir lautes Gold geliefert zu haben, so sehet, hier ist nirgends Gold, sondern alles Stein!

Wer sich namentlich an einzelne Stellen in der *Anw. z. s. Leben* halten wollte, dem müßte es unbegreiflich scheinen, wie Hr. Fichte nicht durch die bloße

formale Konsequenz auf die wahre Idee der Naturphilosophie geführt wurde. Eine solche Stelle ist zum Theil folgende: „Wir wissen von dem unmittelbaren göttlichen Leben nichts: denn mit dem ersten Schlag des Bewußtseyns verwandelt es sich in eine todte Welt, die sich noch überdieß in fünf Standpunkte ihrer möglichen Ansicht theilt. Mag es doch immer, fährt er fort, Gott seyn der hinter allen diesen Gestalten lebt; wir sehen nicht ihn, sondern immer nur seine Hülle; wir sehen ihn als Stein, Kraut, Thier, sehen ihn, wenn wir höher uns schwingen, als Naturgesetz, als Sittengesetz: aber alles dieses ist doch immer nicht Er. Ich sage dir, der du so klagst: erhebe dich nur in den Standpunkt der Religion, und alle Hüllen schwinden, die Welt vergeht dir mit ihrem todten Princip und die Gottheit selbst tritt wieder in dich ein, in ihrer ersten ursprünglichen Form, als Leben, als dein eignes Leben, das du leben sollst und leben wirst.“ (f. l. S. 144. 145.).

Ich erschraack innerlich, als ich diese Stelle las und mich der früheren harten und mißdeutenden Aeußerungen über Naturphilosophie erinnerte. Hr. Fichte will also, sagte ich zu mir selbst, daß die Naturphilosophie das Kraut als Kraut, den Stein als Stein angeschaut, und dieses Kraut als Kraut und diesen Stein als Stein zu Gott gemacht habe: denn wäre dieß nicht seine Meinung, warum tobte er so gegen sie? Es würde sich dann

ja nur gefunden haben, daß sie den Standpunkt, den Hr. Fichte hier der verwunderten Welt als den religiösen verkündigt, schon längst, als den wissenschaftlichen, ausgesprochen, und es wäre sodann nichts an ihr zu tadeln, als, wenn dieß etwa seine Meynung seyn sollte, daß der religiöse Standpunkt nicht hätte zum wissenschaftlichen gemacht werden sollen. —

Den eben geäußerten Gedanken haben wir Hrn. Fichte nur geliehen und er bedeutet auch an sich selbst nichts. Unsre Meynung ist, daß der höchste Standpunkt überall der höchste ist, wo von wahrer Philosophie, Moral und Religion geredet wird; denn diese sind eben das Höchste und wollen nur das Höchste. Anders zwar auch hier Hr. Fichte. Er will, daß seine Sitten- und Rechtslehre, die sich nur auf dem zweyten der fünf möglichen Standpunkte gehalten, dessen ohnerachtet eine wahre Sitten- und Rechtslehre gewesen sey. Er versichert uns, daß er jene Weltansicht niemals für die höchste, sondern nur für die jene beyden Wissenschaften begründende angesehen. Ich erlaube mir hier anderer Meynung zu seyn, und bin überzeugt, daß, wenn er die höhere Ansicht damals erkannt hätte, er die beyden Doktrinen gewiß nicht freiwillig nach der niederern dargestellt haben würde; so wie es nur eine spätere Umdeutung ist, wodurch sich jener zweyte Standpunkt jetzt in den des Stoicismus und selbst des Goethe'schen Prometheus metamorphosiren muß; denn vordem stellte er sich

dem Nämlichen entgegen, in dessen Dignität er nun übergehen will. — Umgekehrter Weise meynt ein anderer neuerer Autor, der sich auch von der Fichte'schen Grundvorstellung noch nicht gründlich befreien konnte, er könnte die Wissenschaft des Absoluten für den Standpunkt der Philosophie zugeben, aber nicht für den der Religion. Ich an seiner Stelle würde dieß nicht zugestehn: denn so es etwas höheres gäbe als das Absolute, so müßte sich auch die Philosophie nach ihm umgestalten; außerdem erschiene sie von dem Höheren aus als falsch, d. h. sie erschiene nicht als die wahre Philosophie. —

Gesetzt nun, Hr. Fichte gäbe in obiger Stelle für den religiösen Gesichtspunkt zu, was er außerdem schlecht hin für jedes wirkliche Bewußtseyn läugnet, so wäre dieß nur ein Widerspruch mehr, dessen er sich schuldig macht; denn unwiederbringlich ausgetilgt im Bewußtseyn, seiner Unmittelbarkeit nach ist das göttliche Leben (S. 116.). — Oder, wenn hier wirklich kein Widerspruch ist, so muß denn auch der religiöse Gesichtspunkt dem Bewußtseyn nur mittelbar, nämlich durch das bloße Denken und im Widerspruch gegen die Wirklichkeit möglich seyn; und es bleibt dann bey der Mischung, oder dabey, daß die wirkliche Welt zum Theil Gott, zum Theil dem Teufel angehört — die ganze Stelle hat dann auch nichts höheres und anderes bedeutet, als wir bereits in den übrigen gefunden hatten. — Nicht zu vergessen, daß selbst da, wo, wie er sagt,

das göttliche Seyn „ ungetrübt durch irgend eine in der Selbstständigkeit des Ich liegende und ebendarum beschränkende Form hervortritt“ doch die unzerstörbare Form der unendlichen Mannichfaltigkeit (mit dieser auch der unendlichen Zeit) ausdrücklich ausgenommen wird; in diese bleibt das göttliche Seyn auch dann noch gebrochen, denn sie ist eine im wirklichen Bewußtseyn nie aufzulösende oder zu endende Form.

Gleich vorn im seligen Leben, (S. 6.), findet sich folgendes: „Nicht im Seyn an und für sich liegt der Tod, sondern im tödtenden Blicke des todten Beschauers.“ So, sprach ich zu mir selbst, begreife ich nun, wie die Naturphilosophie das Todte (das sie gar nicht kennt) vergöttern kann. Hr. Fichte schießt in den Grundzügen gar ergrimnte Blicke nach ihr: diese mögen wohl die obige Wirkung, die Eigenschaft des Basilisknblicks gehabt, und das lebendige Seyn in ihr in ein todes verkehrt haben.

Ich suchte jedoch den Widerspruch bald wieder auf andre Weise zu vereinigen. Die drei Werke des Hrn. Fichte müssen, sprach ich, wie die drei Theile des Dante betrachtet werden, so daß die Grundzüge die Hölle; die Erlanger Vorlesungen das Fegfeuer, die Anweisung zum seligen Leben das Paradies seiner Philosophie sind.

Allein ich überzeugte mich nur zu bald, daß auch das selige Leben noch keineswegs das wahre selige Leben sey. Wäre es z. B. mit der zuletzt angeführten Aeußer-

rung ein rechter Ernst, so müßte Hr. Fichte nur gleich
 seine Theorie des absoluten Bewußtseyns, die er unmit-
 telbar darnach ausführt, aufgeben. — Das Seyn ist
 gleich dem Daseyn; das Daseyn ist gleich dem Wissen
 oder absoluten Bewußtseyn; dieses ist das, das gött-
 liche Leben, in das Todte, Vernunftlose Verwandeln-
 de — und es ist kaum zu glauben, daß dieß der Johans-
 neische Logos sey, der da gekommen war, die Finsterniß
 zu beleuchten, aber nicht sie zu erschaffen, in dem das
 Leben selber war, aber nicht der Tod. Wenn das an
 sich Lebendige Seyn nur durch den todten Blick des tod-
 ten Beschauers in Tod verkehrt wird: so ist ja das ab-
 solute Ich der Grund alles Todes und selbst todt; es ist
 dann das wahre böse Princip im Universum, der Gott
 dieser Welt, aber nicht der wahre Gott; der böse Welts-
 schöpfer der Gnostiker, nicht der Welterlöser und Sohn
 Gottes. Wenn es Religion ist, alles in Gott und somit
 gleich dem Leben Gottes zu schauen: so ist das absolute
 Bewußtseyn das wahre Princip der Irreligion, alles
 Argen und Ungöttlichen im Menschen.

Wie man von dem Teufel erzählt, daß er denen,
 so ihm vertrauen, die erst klingenden Schätze nachher
 boshafter Weise in klanglose Kohlen verwandelt: so ist
 für Hr. Fichte sein absolutes Bewußtseyn, oder die
 Reflexion der wahre Teufel, der ihm das helle Gold des
 göttlichen Lebens, das er in Gedanken erfaßt hat, in
 der Wirklichkeit als eine todte Kohle zurückgibt.

Wenn es aber ein solches Bewußtseyn gibt, das, ohne daß wir es wissen, ja vor allem unsern individuellen Bewußtseyn, das göttliche Leben, wie mit Einem Schlag in eine todte Schlacke verwandelt und, irreducibel für das wirkliche Bewußtseyn, verfallt: durch welche Kraft des Gemüths sollen wir dennoch über dieses Bewußtseyn hinauskommen? Hr. Fichte antwortet: durch das Denken, das sich über das wirkliche Bewußtseyn erhebt — aber auch über das absolute? — Wie soll es diese undurchbrechliche That, die uns auf ewig von dem Ewigen trennt, dennoch durchbrechen? Giebt es, Hrn. Fichte zu folge, etwa ein Denken, nicht nur jenseits alles wirklichen Bewußtseyns, (als ob das Denken nicht eben selbst auch wirklich seyn müßte) — sondern auch jenseits des absoluten Bewußtseyns — ein Denken außer, oder vor dem absoluten Ich? — Wehe dem armen Kantianer, der sich vordem auf einem solchen Nichtgedanken hätte betreten lassen!

Vollends also ein Erblicken des göttlichen Lebens, hinter den sinnlichen Hüllen der Dinge, — ist, im System des Hrn. Fichte für jeden Gesichtspunkt, auch den religiösen, eine klare Unmöglichkeit; jene Aeußerung ist darum seinem System völlig fremd und paßt auf keine Weise zu demselben. *) Hätte sie mehr als rednerischen

*) In der mehrmals erwähnten Beilage protestirt Hr. Fichte auch eifrigst gegen die Auslegung einer zweydeutig ausgedrückten Stelle in den *E. W.*, nach welcher herauskäme,

Gehalt, so hätte ihm nur gleich zuerst die vollkommene Identität des Standpunktes der Naturphilosophie mit dem, den er den religiösen nennt, wenigstens im Allgemeinen einleuchten müssen; und er würde nicht über den Standpunkt selbst so verwundert gewesen seyn. Da er aber schon über die bloße Idee der Naturphilosophie ein Geschrey erhebt, nicht anders, denn ein Mensch thun würde, dem es nie von ferne in den Sinn gekommen, daß das An-sich der Natur etwas Göttliches seyn könne: so beweist dieß, daß auch jener oben angeführte Gedanke nur eine vorübergehende Erscheinung in ihm, keineswegs aber Erkenntniß gewesen.

Es ist nach den drei neuesten Werken des Hrn. Fichte kaum anzunehmen, daß er von den Hauptschriften über Naturphilosophie auch nicht Eine gründlich gelesen, daß er bloß auf Hörensagen oder nach einer ohngefähren Idee über sie urtheile; aber, hätte denn, selbst in dem Fall, nicht irgend ein guter Geist, nicht irgend ein Schüler nur sich gefunden, der ihn hierüber des Richtigeren belehrt hätte?

Da in meiner Darstellung schlechthin keine Möglich-

daß sich die Majestät Gottes in der Natur am imposantesten offenbare. Hätte er das sagen können, meynt er, so hätte er sich selbst müssen vergessen haben. Da wir in einer zweyten Recension dieser Schrift dieselbe Auslegung angenommen haben, wünschen wir durch diese Anmerkung seine Ehre über diesen Punkt völlig wieder herzustellen.

Zeit liegt auf solche Weise mißverstanden zu werden, Hr. Fichte sie aber gleichwohl nicht anders verstanden hat: so bleibt nichts anzunehmen übrig, als daß er sie nicht anders habe verstehen können, daß jeder andre Sinn für ihn in der That unfaßlich sey.

Oder wollte man etwa annehmen, daß Hr. Fichte die Naturphilosophie gar wohl verstanden und es nur nicht Wort haben wolle aus verschiedenen Ursachen? Sollte die Sache wohl gar nur für den Urheber büßen? War es diesem vielleicht nicht erlaubt seine Ansichten zu äußern, zu einer Zeit da Hr. Fichte sich noch auf dem zweyten der fünf möglichen Standpunkte befand? Hätte er ehrerbietig schweigen sollen, bis der Philosoph, in dem sich noch einft, unerwarteter Weise, der Logos wiedergebähren sollte, die Welt mit dem Zuruf überraschte: Ich sage euch, werdet nur religiös, und alle Hüllen, mit denen ich euch selbst versehen, die Schranken und das ganze starre Daseyn, das ich euch selbst beygebracht habe, werden schwinden, und ihr werdet Gott schauen! — Soll die Naturphilosophie nun bloß darum recht tief niedergedrückt werden, damit für seinen religiösen Standpunkt Raum werde? Sollen uns seine ehemaligen Irrthümer überlassen bleiben, damit Er dagegen einen Theil unsrer Wahrheiten, als religiöse, desto sicherer an sich bringen könne?

Verhielte sich die Sache so: so hätte sich Hr. Fichte der niedrigsten aller literarischen Künste, der absichtlichen

Verdrehung schuldig gemacht. Ich verabscheue diesen Gedanken und erkläre ausdrücklich, daß ich ihn nicht hege. *)

*) In der eben erwähnten Beilage gegen den Jenaischen Recensenten, verräth Herr Fichte allerdings einige Kenntniß meiner Schriften. Er führt an:

a) Daß ich ein vom Bewußtseyn unabhängiges Reales setze. — Was will Herr Fichte mit diesem, absichtlich oder unabsichtlich, zweideutigen Ausdruck sagen? Ist jenes Reale das Seyn an sich, das noch vom absoluten Bewußtseyn unverwandelt, wie Er es nennen würde, so ist offenbar daß, zwar nicht ich, wohl aber Herr Fichte dieses Seyn als ein vom Bewußtseyn unabhängiges setzt, da er diesem das Verhältniß des bloßen Bildes, der bloßen Vorstellung zu ihm giebt; ich mache diese Beziehung überhaupt nicht. Oder versteht er das sinnliche Reale, die Steine als Steine, die Sandhaufen als Sandhaufen u. dergl. so konnte Herr Fichte wissen, daß diese Dinge für mich weder abhängig noch unabhängig vom Bewußtseyn da sind; daß ich ihnen als solchen, eben alles Seyn abspreche, außer im willkürlichen vom Realen absehenden Denken.

b) Daß ich dieses vom Bewußtseyn unabhängige Reale erst in der Intelligenz durchbrechen lasse zum Bewußtseyn. — Hierauf liegt die Antwort schon im Vorhergehenden. Wenn das von allem subjektiven Bewußtseyn unabhängige, mit ihm gar nicht in Gegensatz zu bringende, mit Einem Wort durchaus absolute und von sich selbst seyende Seyn — oder Gott — wesentlich ein Selbstbejahen ist: so kann

Also das Ehrenvollste für Herrn Fichte und was den meisten Schein der Wahrheit für sich hat, bleibt immer dieses: daß in seinen Schmähungen gegen Naturphilosophie nur seine natürlich gemeine Denkart über die Natur selbst ausbreche, so wie daß seine Vorstellung von jener wirklich die einzige sey, die ihm unwillkürlich einfällt, wenn das Wort Naturphilosophie an seine Ohren schlägt, wie jemand aus dem Volk, wenn er das Wort Natur oder Naturkräfte vernimmt, nicht unterlassen kann, dabey an den Teufel oder an Zauberer und Zauberkräfte zu denken; und daß also bey ihm selbst

wohl mit tieferem Grunde, als Hr. Fichte einzusehn vermag, behauptet werden, daß diese göttliche Selbstbejahung in der Intelligenz zu der Form der Selbstbejahung durchbreche, die sich als persönliches Bewußtseyn durch das: Ich bin, ausspricht, und die Hr. Fichte sonst als das Höchste im ganzen Universum betrachtet hat. — Uebrigens wird in gedachter Anmerkung weiter versichert: durch jene beyden Behauptungen werde unwidersprechlich das Absolute oder Gott in ein todes und lebendes Seyn verkehrt, d. h. naturalisirt; oder umgekehrt die Natur vergöttert. Und dieß alles als Anmerkung zu einer Stelle, in welcher der eben gedachte Recensent, der der Naturphilosophie doch auch nicht hold ist, in Bezug auf diese sagt: auch die beste Sache ist leicht zu widerlegen, wenn man den Worten des Gegners eine Bedeutung unterschiebt die sie nicht haben sollen!

jene Aeußerungen, in denen ihm die absolute Lebendigkeit alles Seyns aufzugehen schien, ohne alle Konsequenz gedacht und wirklich bloße Nebenarten waren.

Herr Fichte hat zu lange und zu tief in jener Vorstellung des Seyns, als eines ihm entgegenstehenden Todten, gewurzelt, zu hartnäckig gegen alle andre Lebendigkeit als die des Ich sich verstockt, als daß man erwarten könnte, er werde, nachdem er „ein halbes Leben“ an die Darstellung und Begründung dieses Todes gewandt hat, jetzt auf Einmal und ohne ein außerordentliches Wunder lebendig werden. Seine letzte Vorstellung und Meynung von der Natur, die er in der Bestimmung des Menschen niedergelegt, war, daß sie in Affectionen des Ich bestehe, welche den Qualitäten der gelben und grünen Farbe, des süßen und bitteren Geschmacks, des Schalls der Violine oder Trompete entsprechen — diese Affectionen — (nicht, wie jetzt, das göttliche Leben und Seyn) — verwandelte das Ich in Objekte, verbreitete sie über Flächen, und producirte das Stehende oder Bleibende dazu: allgemein aber war die Natur etwas absolut Häßliches und Unheiliges, ohne einwohnende Einheit; Etwas das da nicht seyn sollte und nur war, damit es nicht wäre, nämlich damit es aufgehoben werden könnte.

Eben diese Vorstellung befällt ihn nun noch jederzeit, so oft er den Namen Natur hört, und vor eben dieser, aus Kraut, Gras, Steinen u. s. w. bestehenden

Nat

Natur denkt er sich den Naturphilosophen sitzend, um über jene zu spekuliren, sich allerhand auszubedenken, „und gewisse innere weiterhin unbegreifliche Eigenschaften in den Gründen der Dinge zu erforschen, durch deren Gebrauch über den ordentlichen Lauf der Natur hinausgehende Wirkungen zu erzielen wären;“ eben diese aus Sandhaufen u. dergl. bestehende Natur strebt derselbe Naturphilosoph zu vergöttern.

Ich glaube nicht, daß irgend ein noch so gutmüthiger Leser die Möglichkeit vorschützen werde, daß bey Hrn. Fichte von irgend einer uns unbekanntem Naturphilosophie, etwa einer im Monde, die Rede sey, oder daß nur ein Problema aufgestellt werden sollte: Wie, wenn einmal jemand auf diesen tollen Gedanken käme? damit ihn dann seine Zuhörer gleich gehörig zurecht zu weisen wüßten. Nein, es ist von der uns allen wohlbekanntem Naturphilosophie die Rede, und wir trauen sogar ihm nicht die Ausrede zu, daß er doch keine Namen genannt habe, und man also nicht eigentlich wissen könne wen und was in der Zeit er damit gemeint? Vielmehr, er weiß recht gut und hat darauf gerechnet, daß ohne irgend einen Namen zu nennen, doch das ganze Publikum wissen würde, wem diese Artigkeiten gelten sollen.

Angenommen aber, daß Hr. Fichte sich bey dem Wort Naturphilosophie nun einmal nichts andres zu denken vermöge, woher gleichwohl die überschwengliche

Sicherheit, mit der er die Vorstellung uns zuschreibt? Stieg denn gar kein Schatten eines Zweifels in seinem Innern auf, daß es damit denn doch eine andre Verwandniß haben könnte? Bey solchen ungeheuren und durchaus unbegreiflichen Irrthümern sucht man sonst eher jede andre Erklärung auf, bevor man sie, nun endlich nothgedrungen, als wirklich erkennt; „der Mann mag sich wohl nur nicht genau oder gut ausgedrückt haben, spricht man, er mag wohl mit dem Wort Natur einen andern Begriff verbinden *) — solche humane und tolerante Auslegungen wodurch man eine gefährlich scheinende Behauptung gerne wegschaffen möchte, sind der kräftigen Ueberlegenheit des Hrn. Fichte auch sonst nicht ungewöhnlich.

*) Gegen den Jenaischen Recensenten der ihm bemerklich macht, daß er selbst dieerspaltung des Einen Vernunft-Lebens in mehrere Individuen eine Natur-Einrichtung genannt, bedient sich Hr. Fichte der Entschuldigung: das Wort Natur werde hier, wie in mehreren Stellen in einem andern und höhern Sinn genommen, für alles, was aus der ewigen Form folgt.“ — Den Naturphilosophen allein darf eine so billige Entschuldigung, bey der noch überdieß eine Unterscheidung benützt wird, die sie selbst gemacht haben, (s. die Aphor. der Zeitschr. für spec. Physik II. 2. S. 15. Zus. 1.) nicht zu statten kommen; sie müssen unter Natur nothwendig verstanden haben, was Hrn. Fichte so zu nennen beliebt, die reine Schranke, bloße Sinnenwelt, das starre Daseyn.

Nach diese Sicherheit muß ich jedoch wieder als
üblich anerkennen; sie beweist die Festigkeit des Man-
nes, das dreifache Erz um seine — Brust.

Des Menschen Behaupten ist sein Sehen; was der
Mensch ernstlich behauptet, das sieht er auch wirklich
und das kann ihm niemand bestreiten; was er behauptet
und nicht sieht im Gegentheil, das läßt er. So
denke ich auch von Hrn. Fichte. Wer weiß, was der
Mann nicht noch alles sieht, wovon uns andern im
Traume nichts befällt. Denn wie es mit der An-
schauung des Lebendigen ins Unendliche gehen kann,
so daß sich der Punkt, bey welchem sie noch ankommen
mag, gar nicht bestimmen, und gar nicht voraussehen
läßt, in welchem Grade die mittelbare Erkenntniß, die
doch nur das Surrogat der ermangelnden unmittelbaren
ist, verschwinden werde — so kann es auch mit der An-
sicht und dem endlich wirklichen Sehen des Todes
in's Unendliche gehen und es läßt sich nicht bestimmen,
was dem Menschen in dieser Richtung möglich ist. —
So beschreibt Hr. Fichte unter andern (S. 258.) ein
Bild von seiner eignen Erfindung, eine heilige Frau dar-
stellend, die gen Himmel erhoben wird; und setzt dann
hinzu: „Was ist es nun, das diese Gestalt schön
macht? — Sind es ihre Gliedmaßen und
Theile? Ist es nicht vielmehr ganz die Eine Em-
pfindung, welche durch diese Gliedmaßen ausgegossen
ist?“ — Ich frage dagegen: Wessen Einbildungskraft

ist so unglücklich geschaffen, bey einem solchen Bild unmittelbar an die Theile, oder Gliedmaßen zu denken, oder auch an die Empfindung die sie erfüllt, abgesondert vom Ganzen? Wer wird nicht vielmehr das untheilbare Ganze — in seiner Untheilbarkeit — auffassen und betrachten? — — Welche andre Häßlichkeiten mag Herr Fichte noch bereit haben, um das Zeitalter nach seiner Meynung davon zu befreien? So verfolgt ihn die Idee von einem muthwilligen, launigten Gott, den man durch Dienstleistungen sich geneigt machen müsse, nun seit vielen Jahren, und selbst bey der Naturphilosophie fällt sie ihm ein. Man müsse sich, sagt er, von der Schwärmerei nicht irre machen lassen, dadurch, daß sie uns oft die Mittel, Engel und Erzengel oder gar Gott selbst zu binden und zu bannen, habe verrathen wollen; es sey dieß doch immer nur geschehen um Naturwirkungen hervorzubringen: jene Geister seyen daher nicht als Geister — (das ließe sich doch noch hören) — sondern als Naturkräfte gefaßt worden. (Gr. S. 262.) Die Naturkräfte und die Natur sind also das eigentlicke und immer Abscheuliche; ein Geist, versteht sich, ein reiner Geist kann doch noch, wie in der Bestimmung des Menschen, Kinderlehre mit einem halten und ihn auf ewig von aller Natur befreien — aber die Natur ist so ganz vom Urge, daß auch ein Engel des Lichts, ja ein Erzengel, wenn er als Naturkraft erschiene, unheilig, ein Engel der Finsterniß seyn

würde. In allem verräth sich kein andres Gefühl der Natur, als das der rohesten und verrücktesten Asceten, solcher die sich in spitzigen Dornen gewälzt, nicht aus Heiligkeit, sondern um damit ihrer Unheiligkeit und innersten Unreinheit zu entfliehen. *)

Hr. Fichte sieht nun einmal eine solche Natur, (wir haben es ihm, für seine Person, bereits zugestanden) und weil er sie sieht, behauptet er sie auch und leitet sie ab, und bringt sie dadurch in seinem Systeme unter. Wir ändern müssen sie nun wohl auch sehen, denkt er; aber sie ist bey uns nirgends abgeleitet (wie wir denn auch von andern Häßlichkeiten oder Ungereimtheiten menschlicher Ansicht eine Deduktion zu geben, keinen Beruf fühlen); da sie also doch irgendwo bey uns vorkommen muß, so ist sie ohne Zweifel in der Naturphilosophie beherbergt; und da zugleich verlautet, daß diese die Natur als ein göttliches Leben, keineswegs aber als ein starres, todttes Seyn betrachtet, so müssen wir eben dieses todtte Seyn — jene F. G. Fichte'sche Natur vergöttert haben.

Wer kennt das allgemeine Leiden des gegenwärtigen Geschlechtes nicht: daß es das Lebendige nicht als wirklich und hinwiederum das Wirkliche nicht zugleich

*) In welche Schlupfwinkel niedriger Denkart, könnte man auch noch fragen, mag der Mann geblickt haben, dessen Erbitterung von seinen Gegnern ein solches Bild entwerfen kann, als das in den Grundzügen ist.

als lebendig sehen kann; daß ihm die Zeit nicht als Ewigkeit, die Ewigkeit nicht als Zeit zu seyn vermag, welches sie denn in allen Formen der Welt längst geöffnet haben? Aber dieser Zwiespalt giebt sich in andern wenigstens als ein Leiden, als ein Schmerz zu erkennen, der nur sich selbst nicht ausgerungen und darum auch sein Ende nicht gefunden hat. Fichte allein ist ganz guten Muthes dabei, er macht sich und andern das beste Gewissen darüber; ihm ist das, was sich bey andern als Krankheit äußert, Gesundheit; das, wogegen auch die, die philosophisch nicht recht leben und nicht recht sterben können, als gegen den Tod sich sträuben, das wirkliche, eigentliche Leben.

Wir haben behauptet, und behaupten als eine bewiesene Sache, daß die Welt als ungebroschen und farblos nicht nur zu denken, sondern in der That zu schauen ist und wirklich geschaut wird; so wie wir auch in der Farbe nicht eigentlich die Finsterniß, sondern eben das Licht sehen und nur mittelst desselben sein Gegentheil bemerken; wir behaupten, daß das Göttliche in der Natur keineswegs verhüllt und unsichtbar, lediglich dem Gedanken zu fassen, sondern daß es offenbar, anschaulich, gegenwärtig, das eigentlich unmittelbare ist, so wie dagegen alles Ungöttliche das bloß Mittelbare, lediglich zu Erdenkende; wir behaupten daß es uns unmöglich ist, auch nur irgend einen Theil der Materie nicht als ein Leben zu begreifen, so wie daß es nur von

jedem selbst abhängt, in der Zeit selbst die Ewigkeit als wirklich zu sehen, und sonach im wirklichen Bewußtseyn die Zeit los zu werden.

Daß nun Hr. Fichte die Möglichkeit hievon nicht einsieht und läugnet, wissen wir, und nehmen es hiemit als eine Thatsache an. Dabey aber hat es denn auch sein Bewenden. Wir sind durch dieses sein Geständniß auf immer geschieden. Er kann in die Welt nicht kommen, in der wir uns befinden, indem er selbst bekennt, daß sie ihm verschlossen ist, und daß ein Leben, das zumal göttlich und wirklich ist, (wirklich im genauesten Sinn des Wortes), für ihn zu den völligen Unbegreiflichkeiten gehört.

Unsre Differenz liegt, wie sich nun deutlich herausgefunden hat, bey weitem tiefer als sich Hr. Fichte einbildet und einzubilden vermag. Er ist mit seinen Gedanken noch immer bey einer ganz andern Untersuchung. — Ob die Dinge, ihrer reinen Objektivität und Starrheit nach, wirklich außer uns, oder ob sie bloß in uns sind, (welches letzte Hr. Fichte für seine Entdeckung hält) — davon ist nun schon lange nicht mehr die Rede; es handelt sich um etwas ganz Anderes: nämlich, ob sie denn auch nur in uns wirklich sind?

Er sucht uns da, wo wir nie sind, in dem was er die Sinnenwelt nennt, und will uns, zur Belustigung aller die Sache Verstehenden, noch immerfort belehren, daß sie keine Realität an sich habe. Während

Er im Gegentheil sich von dieser Sinnenwelt gänzlich befreit, ja sie selber vernichtet zu haben wähnt, befindet er sich mitten in ihr, oder vielmehr, sie befindet sich in ihm, im Mittelpunkt seines Bewußtseyns, und so, daß er sich ihrer gar nicht ent schlagen, sie auf keine Weise vertilgen kann.

Was er Natur nennt, ist uns nichts; nicht weil wir sie nicht kennen, sondern vielmehr weil wir sie deutlich erkennen, als ein Gespenst seiner Reflexion, ein Geschöpf seines bloß mittelbaren Erkennens: Was dagegen wir Natur nennen, ist ihm freilich auch nichts, aber nicht aus Erkenntniß, sondern aus Mangel an Erkenntniß und offenerer Unwissenheit.

Hr. Fichte läugnet im eigentlichsten Sinne die Dinge an sich, nämlich er läugnet, daß das An-sich das Wirkliche sey; von seinem Wirklichen, das nicht das Göttliche ist, meynt er dann, daß wir es vergöttern. Gerad' umgekehrt, wir sagen: daß es kein Wirkliches weder in noch außer uns giebt, als das Göttliche.

Wir läugnen nicht unmittelbar seine Theorie; wir läugnen das Faktum seiner Erscheinungswelt; es giebt gar keine solche Erscheinungswelt als er annimmt, außer für eine verdorbne Reflexion. Nachdem er einmal eine solche Welt sich gemacht hat, mag seine Theorie wohl nöthig seyn und ganz gut passen; es gilt hier was der Dichter sagt: ist das Kreuz von Holz erst tüchtig gezimmert, paßt ein lebendiger Leib freilich zur Strafe daran. —

Verstände Fichte die Welt: so würde es für ihn keiner Spaltung und darum auch keiner Erklärung dieser Spaltung bedürfen.

Es giebt außer der göttlichen Welt, die als solche unmittelbar auch die wirkliche ist, überall nichts, denn nur das individuelle willkürliche Denken, wodurch jene in ein Todtes und absolut Vieles verkehrt werden kann, aber nicht nothwendig verkehrt wird. Hr. Fichte hat sich nun auch eine solche todte und unendlich gebrochne Welt erdacht; wollte er behaupten daß sie für ihn wirklich ist, so müßte er behaupten, daß er sehen kann und sieht, was nicht ist und nicht seyn kann, d. h. er müßte behaupten auch der Sinn sey in ihm zum Wahn, also zum Wahn-Sinn geworden. Er, der in dem bloß Erdachten lebt und webt, und es für ein nothwendiges hält, darf gleichwohl aus diesem Erdachten heraus, den Naturphilosophen sagen, daß sie sich allerhand ausdenken; Er, der Träumende, den Wachenden ihre reellen Anschauungen als Träume auslegen!

Mit jener absolut-vernunftlosen Welt, deren Schöpfer nach Herrn Fichte's Meinung, das absolute Bewußtseyn ist, ist dann zugleich das Princip seiner Polemik gegen alle Vernunfterkennniß der Natur, gegen alle spekulative Physik gegeben. Jene Theorie der Umwandlung des göttlichen Seyns ist das Mittel, sich die Welt abermals in ein Willkürliches zu verkehren, und eben hier, wo die reinste Nothwendigkeit herrscht noch eine

Sphäre für die freie Einbildung und das Meynen offen zu erhalten. Nach welchem Gesetz verfährt denn das absolute Bewußtseyn bey jener Umwandlung? Antwort: Es giebt hier gar kein Gesetz: die Reflexion ist völig frei; „wird nicht reflektirt, wie es denn vermöge der absoluten Freiheit wohl unterlassen werden kann, so erscheint nichts: wird aber ins Unendliche fort reflektirt, wie vermöge derselben Freiheit gar wohl geschehen kann, so tritt jeder neuen Reflexion die Welt in einer neuen Gestalt heraus“ (f. L. S. 114.): warum die Gestalt diese bestimmte ist — ihre ganz individuelle Lebendigkeit und Einzigkeit — wird dabey nicht begriffen; diese wirklichen Gestalten, in die das Reale zerspalten wird, lassen sich nur erleben, so daß man sich denselben beobachtend hingeben muß, wie wir es eben hinnehmen müssen, wenn uns der Himmel auf den Kopf regnet, keineswegs aber lassen sie sich erdenken oder a priori ableiten,

Wer möchte hiegegen etwas einwenden? — Ueber das absolut-Vernunftlose kann keine Vernunft etwas erkennen oder wissen, ein solches läßt sich allerdings nur erleben, und der Gegensatz von a priori und a posteriori ist hier ganz an seiner Stelle. Das a posteriori ist das rein-Vernunftlose; das a priori ist aber auch nicht das Vernünftige, sondern der leere Verstand. Dieser kann wohl „die allgemeinen Eigenschaften jener Gestalten des Einen Realen aus dem Grundgesetz der Reflexion, (daß sie sich nämlich spalte), a priori ableiten,

er kann sie demgemäß in Klassen und Arten ordnen“; über das Weitere aber findet bloße Erfahrung statt: in dem goldnen Zeitalter der Vernunftwissenschaft wird ein Regulativ aufgestellt werden, wonach es durch Experimente erforscht werden kann: so lange als dieses nicht gegeben ist und die Vernunftwissenschaft „ihre Schuldigkeit gegen die Physik noch nicht erfüllt hat“ muß man dem Physiker freilich verstaten, Einfälle über das gedachte Vernunftlose zu haben; (die, nachher entbehrliche, Gabe solcher Einfälle heißt Genie); aber, er muß diese durch das Experiment prüfen und bestätigen: Einfälle über das Empirische haben wollen, ohne alle Empirie, dieß ist offener Unfinn, wie das Publikum leicht einsieht, eben so einfältig, als etwa Butterflüchlein ohne Butter backen zu wollen — ist nur möglich einer so gar sich selbst nicht verstehenden Spekulation, dergleichen die unselige Naturphilosophie ist. (Man sehe über alle diese Aeußerungen Gr. S. 206. u. f.)

Der Eifer für die gute Sache des Verstandes läßt den wackern Redner wiederum nur einen kleinen Punkt übersehen, nämlich die unbedeutende Frage, ob denn die Naturphilosophie jenes Vernunftlose gleichfalls zugebe, ja ob sich auch nur die empirische Physik damit beschäftige dasselbe zu erforschen?

In einem Fichte'schen System der Wissenschaften möchte es freilich wohl so ziemlich den Hauptstoff ausmachen; denn das göttliche Seyn ist ihm ein reines Eins

und absolutes Einerley, welches in allewege langweilig, und womit man gleich zu Rande ist, so daß man dem absoluten Bewußtseyn wahren Dank wissen muß dafür, daß es das göttliche Seyn uns verwandelt und spaltet. Die Naturphilosophie dagegen sucht die Vielheit vernünftig, nämlich in der Einheit mit der Einheit, und nicht vernunftlos zu fassen, und jene durch das absolute Bewußtseyn über uns verhängte unnothwendige Welt existirt für sie gar nicht. — Aber auch der ächte Naturforscher, was will er denn durch das Experiment eigentlich ausmitteln, und was kann er allein ausmitteln wollen? — Ich antworte: das Seyende, oder das, was er in den Erscheinungen der Natur denn eigentlich sieht. Er will keineswegs das Vernunftlose erforschen, das Nichtseyende zum Gegenstand der Erkenntniß machen; eben dieses ist es vielmehr, das er abzusondern, als ein Nicht-Seyendes und ebendarum auch nicht eigentlich Erkanntes und Erfahres zu setzen sucht.

Ich setze voraus, daß man, mit Lichtenberg, wie zwischen Musikern und Musikanten, so zwischen Physikern und Physikanten zu unterscheiden wisse. Die letztern vergessen über dem Mittel den Zweck, oder vielmehr sie kennen bloß jenes und diesen gar nicht; ihnen ist es nicht um das Lebendige, sondern nur um die Veranstaltungen zu seiner Darstellung zu thun, welche sie dann für das Wesentliche selbst halten. Dem wahren Physiker, von dem allein die Rede seyn kann, ist das Vernunftlose ein

Gegenstand der Behandlung und keineswegs der Erkenntniß; er hat zu diesem nur ein Verhältniß als Techniker; als ein Wissender aber, und der nach Wissenschaft strebt, ist er einzig auf das Seyende gerichtet; er ist ein Befreier dieses Seyenden, der wahre Priester der Natur, der das Nichtseyende opfert, damit das Seyende zu seinem wahren Wesen verklärt werde. So, um uns wenigstens durch Ein Beispiel deutlich zu machen, hat die Physik über den Hergang im chemischen Proceß erst seitdem Wissenschaft erlangt, als sie erkannt hat, daß das in der chemischen Erscheinung eigentlich Seyende nicht die Materie als solche, das Verbundene als das Verbundene ist, sondern das lebendige Band, oder die Kopula der beyden Electricitäten. —

In dieser auf die Erkenntniß des Seyenden gerichteten Absicht ist nun die Philosophie ganz und unmittelbar einzig mit der Physik, wie schon zuvor gezeigt wurde; und es ist ein vergebliches Beginnen, zwischen beyden Streit oder Uneinigkeit stiften zu wollen, und ein lächerliches obendrein, wenn es mit so augenscheinlicher Unkenntniß des Wesens beyder Wissenschaften unternommen wird, wie von Hrn. Fichte.

Seine ganze Beurtheilung der Sache gründet sich darauf, daß er zuvörderst eine absolut-vernunftlose Welt statuirt, welche ihm die wirkliche ist: da nun wir eine solche nicht zugeben, sondern eben nur eine Welt, welche die lebendige Vernunft selbst ist; so entsteht ihm

dadurch der Schein, als ob wir uns über die wirkliche Welt erheben, und in dieser Erhebung dennoch das Wirkliche erkennen wollen. Das Wort Erfahrung, dessen er sich hier bedient, ist freilich ein sehr zweydeutiges Wort, das einen, gewöhnlich, höchst gemischten Begriff bezeichnet. Bedeutet es Erkenntniß des Wirklichen als des Wirklichen, so ist es der Naturphilosophie eben um die reinste Erfahrung zu thun; bedeutet sie aber Erkenntniß des Nicht-wirklichen, des Vernunftlosen, entweder für sich oder in seiner Vermischung mit dem Wirklichen, so ist Naturphilosophie freilich ganz von ihr verschieden; aber sie erhebt sich nicht über die Welt einer solchen Erfahrung; sondern sie hebt sie selbst vielmehr auf und läugnet daß sie sey. Wie die Kunst des Künstlers nicht eigentlich ist, die Natur zu übertreffen, sondern das Seyende in ihr darzustellen, das Nichts Seyende aber, das in dem gemeinen Vorkommen zugleich mit bemerkt wird, auch für die Wahrnehmung — (die als bloße Für-Wahr-Nehmung ausdrücklich dem wirklichen Sehen entgegengesetzt wird) — zu entfernen: eben so ist die Absicht des Naturphilosophen keineswegs die Natur zu überfliegen, sondern das Positve, oder was in ihr eigentlich ist, rein darzustellen und zu erkennen.

Daß nun eine solche Erkenntniß möglich sey, darüber sind vorlängst die Proben gegeben, und es ist zu spät an der Möglichkeit zu zweifeln, wo die Wirklich-

keit bereits vor Augen liegt. Ueberhaupt ist dieser ewige und nothwendige Bund der Philosophie mit der Natur und Physik seiner wahren Bedeutung nach noch immer ein Geheimniß für die Zeit geblieben. Da stehen noch immer Einzelne wie schlaftrunken auf und reden gegen diese Ansicht nach der vorigen Weise, in den gewohnten Sprüchen, meynend, daß ihre abstrakten Begriffe auch gegen diese Wissenschaft Gewalt haben. Nein; es handelt sich nicht mehr vom bloßen Denken, dem sich dann ein anderes Denken entgegenstellen kann; es handelt sich vom Sehen; es steht nicht mehr in Eurem Belieben, ob ihr das, wovon hier die Rede ist, annehmen und euch davon überzeugen wollt; ihr mögt das immerhin unterlassen, ihr mögt davon wegsehen, es ignoriren; es ist deswegen doch da, und ihr könnt es nicht wegbringen, denn es ist nicht unsere Meynung; sondern es ist etwas Wirkliches, und mit Augen wie in der Mathematik zu sehendes; und ihr werdet nicht verlangen, daß wir diese sichtliche Wahrheit gegen eure Gedankengewebe vertauschen sollen.

Aber wie kommt nun vollends — — Hr. Fichte dazu, von Physik zu reden, eben Er, sich für berufen zu halten, der Schirmherr der Erfahrung zu seyn? Gelezt, die Naturphilosophie leistete als spekulative Physik nicht, was sie unternommen, ja der Natur der Sache nach vermöchte sie nicht einmal es zu leisten, was hat denn Hr. Fichte dadurch gewonnen? Ihr

würde dann immer noch in Bezug auf ihn ein un-
längbares Verdienst bleiben. Davon, daß sie die Phi-
losophie in ihre angestammte Würde, Erkenntniß des
Göttlichen zu seyn wieder eingesetzt hat — nachdem sie
in ihm sich dieser Majestät gänzlich und bis auf die
letzte Spur entäußert hatte — davon schweigt Hr. Fichte
klüglichst und greift, anstatt auf die Principien zurück-
zugehen, die Resultate an, wie nur ein Sophist thut.

Und welche Begriffe von Physik als Wissenschaft
verrätth denn Hr. Fichte selbst, die ihm ein Recht geben
können, in diesem Feld als Richter zu sitzen? — „Die
wahren Physiker gingen, nach ihm, immer von Phä-
nomenen aus, nur suchend das Eintrittsgesetz (nicht
das Lebendige selbst), in welchem diese befaßt werden
können, und gingen, so wie sie ihren Gedanken emp-
fangen hatten, zu den Phänomenen zurück, um an
ihnen den Gedanken zu prüfen — ohne Zweifel in der
festen Ueberzeugung, daß er erst von der Erklär-
barkeit jener aus ihm seine Bestätigung er-
warte“ (Gr. S. 252.) — mit andern Worten: sie
suchten erst aus den Phänomenen den Grund derselben
zu errathen, natürlich legten sie in diesen nichts hinein,
als was ihnen dienlich schien, die Phänomene zu er-
klären; hernach fanden sie, zurückgehend, daß diese
allerdings durch jene erklärbar seyn — und nun war
der Gedanke bestätigt — bestätigt durch einen handgreif-
lichen Zirkel, in dem man herum gegangen war. Es
kann

kann wohl keinem mit der Geschichte der Wissenschaft Bekannten unbewußt seyn, daß es eben dieser Zirkel — dieses Schließen von den Erscheinungen auf den Grund, und Wiederherleiten der Erscheinungen aus dem Grunde — war, was in der Physik die ungereimtesten Theorieen erzeugt hat; so wie wohl kein ächter Physiker ist, der diese Art, Erkenntniß der Natur erlangen zu wollen, nicht abhorrirte.

Welche Proben selbsterworbener Kenntnisse mögen wohl — Herrn Fichte das Herz geben, der Naturphilosophie nachzusagen: „sie überhebe des mühsamen Lernens und sey der Jugend — darum so willkommen: denn auch die Schüler, die dieser Lehre anhängen, verschonet er nicht in seinem Grimm und sieht ihnen mit scheelen und mißgünstigen Blicken nach. — Ich will hier bemerken, daß mein Hauptirrthum in Bezug auf das Zeitalter eigentlich darinn beruht: daß ich die Natur nicht mechanisch, sondern dynamisch ansehe. Könnte man mich nur davon überzeugen, daß sie im bloßen Mechanismus besteht, so wäre meine Bekehrung sogleich vollbracht: dann ist die Natur unläugbar todt, und jeder andre Philosoph kann Recht haben, nur ich nicht. Nach dieser mechanischen Ansicht ist nun seit Des Cartes alle herrschende Philosophie gemodelt; auf eine dynamische lebendige Natur ist in ihr gar nicht gerechnet, und diese kommt daher aller schon vorher da und abgeschloffen gewordenen Philosophie höchst ungelegen.

Da also der Streit der letzten gegen die Naturphilosophie im Grunde ein Streit der Mechanik gegen die Dynamik ist: so begiebt sich jene in einen ungleichen und von ihrer Seite höchst unvorsichtigen Kampf. Denn es kann wohl geschehen, (wie es schon geschehn ist), daß sie durch die Physik widerlegt wird und der Erfahrung weichen muß, da sie der Vernunft nicht weichen wollte. — So ergeht es jetzt eben Hrn. Fichte. Er ist in der Physik, wie in der Philosophie, ein bloßer Mechaniker; nie hat eine Ahnung vom dynamischen Leben seinen Geist erleuchtet. Mit dieser mechanischen Aussicht ausgerüstet, will er nun die Sache der Physiker in einem Augenblick führen, wo sie selbst größtentheils aufgehört haben, Mechaniker zu seyn. Nichts erregt aber billiger Weise mehr Verdruß, als ein unerbetener Sachwalter, der die Sache, die er führen will, nicht versteht. — Noch immer will sich bey Hrn. Fichte keine umfassendere Kenntniß der Natur verrathen; als die nun schon oft gezeigte: „daß annoch mehrere Striche des Erdbodens mit faulenden Morästen und undurchdringlichem Waldungen bedeckt da liegen, deren kalte und dumpfe Atmosphäre giftige Insekten erzeugt und verheerende Seuchen aushaucht“ (Gr. S. 87). Mit solcher Dürftigkeit, ja man kann wohl sagen solchem gänzlichem Mangel eigener Anschauung in dem Fach, ist es wohl natürlich fremden Beystand zu suchen; eine ganz vergebliche Hoffnung aber, noch jetzt die Natur-

forscher für seine mechanische Ansicht zu gewinnen und gegen die Naturphilosophie aufzubringen.

Es müsse, meynt er, die ältern Physiker, welche fruchtbare und glückliche Versuche angestellt, sehr verdrießen, daß sie diese frucht- und ruhmlose Mühe übernommen, da sie die Entdeckungen ihrer Versuche nun in ein paar Perioden a priori demonstirt sehen müssen.“ — Ach, nein! die Physiker sind nicht so verdrießlicher Art, um es sich ärgern zu lassen, wenn der menschlichen Ansicht eine Erweiterung zu Theil wird; oder wenn das, was sie auf einem beschränkten Standpunkt faktisch gefunden haben, nun auf einem höhern auch als nothwendig erkannt wird. Galiläi's Versuche sind durch Newton's mathematische Beweise nicht in undankbare Vergessenheit gesunken, und dem Physiker der aus der Verworrenheit der Umgebung das Lebendige durch den glücklichen Griff eines Versuchs herausgehoben, bleibt sein hohes Verdienst ungeschmälert, auch dann, wenn das von ihm Gefundene längst ein Gegenstand unmittelbarer und nothwendiger Erkenntniß geworden ist.

Dagegen haben aber auch die Weißagungen Baco's z. B. dadurch nichts verloren, daß sie erst lange nachher durch von ihm nicht geahndete Versuche in Erfüllung gingen. Ist der Versuch in manchen Punkten der Wissenschaft vorgeeilt: so wird es dagegen vielleicht Jahrhunderte brauchen, bis jener das Leben der Natur aus der Tiefe emporgehoben hat, in der es die Vernunft

und die Wissenschaft schon jetzt deutlich erblickt. Der Mensch soll zwar keine Zeichen und Wunder fordern; wahre Innigkeit des Sinnes sieht im leisesten Weben und Wirken der Natur das volle Leben; dennoch glaube ich, daß jene schlaftaumelnde und träumende Monadenwelt, wie sie unser Leibnitz nennt, dem fragenden Forscher noch mit ganz andern Lebenszeichen antworten muß, als bisher geschehen ist, daß es dann nicht mehr möglich seyn wird, Ideen wie jene, für bloße Gedanken auszugeben, indem wir dann die lebendige Natur heraufgestiegen sehen werden, redend mit uns von Angesicht zu Angesicht. —

So weit reichen Hrn. Fichte's Vorstellungen von Naturphilosophie nicht; denn seine Gedanken von der Natur selbst gehen nicht so weit. Da er diese nur auf das Mechanische und auf ihre Nützlichkeit für den Menschen anzusehen gewohnt ist, so meynt er, daß auch vermittelst der Naturphilosophie allerhand für das menschliche Leben Ersprießliches z. B. die ächte Bereitung des Berliner Blau, oder die Verfertigung des dauerhaftesten Mörtels und dergleichen a priori deducirt werden soll, und kann denn freilich nicht absehen, wozu das alles a priori abgeleitet werden soll, da man es doch ganz einfach und viel sichrer aus der nächsten Hand, der Erfahrung, nehmen könnte. Daß solche Ableitungen unter der Würde der Philosophie sind, dieses Grundes bedient er sich nicht einmal. Vielmehr sie gehören gar wohl zur Phi-

losophie und sind ganz an ihrer Stelle, wo von Einrichtungen die Rede ist, die durch die menschliche Freiheit selbst getroffen werden können. Da haben z. B., schon längst, geübte und erfahrungreiche Männer sich Mühe gegeben, zu erfinden, wie die Polizey in einer Stadt am besten organisirt, die Verfälschung von Wechseln oder Staatspapieren gehindert und der größtmögliche Handelsvortheil für einen Staat erzielt werden könnte. Nun kommt Hr. Fichte, und deducirt ihnen, a priori, die ganze Einrichtung der Polizey, haarklein, bis auf die Pflichten der Thorschreiber herunter; und wenn ihn der preussische Staat bey der Verfertigung seiner Tresorscheine zu Rath gezogen hätte, so würde der gründlich-gelehrte Mann ihm mit seinen Kenntnissen haben dienen können, wie er bereits im geschlossnen Handelsstaat das wahre Urbild der preussischen Handelsverfassung, nur versteht sich, mit einer die Wirklichkeit übertreffenden Konsequenz, a priori abgeleitet hatte. Wie müßte es nun die vielen Schriftsteller über Polizey und die Preussischen Staatsmänner, wenn sie von der Laune des Hrn. Fichte wären, verdrießen, einen großen Theil der durch sie, ohne alle Beyhülfe von Philosophie, getroffenen Einrichtungen, durch Hrn. Fichte — nicht in einigen Paragraphen zwar, sondern in vielen Blättern und ganzen Büchern — a priori deducirt zu sehen!

Solcher reellen Verdienste kann sich die Naturphilosophie nicht rühmen; und da Hr. Fichte bey einem ohngefähren Durchblick ihrer Sätze, keine solche für das menschliche Leben ersprießliche Wahrheiten abgeleitet finden und doch von der andern Seite auch nicht begreifen konnte, wie die Natur, oder irgend Etwas in derselben Ausdruck reiner Vernunftwahrheit seyn könne: so mußte ihm das Ganze als allegorisch vorkommen; denn wie sollte die Natur, die ihrem innersten Wesen nach vernunftlos und ungdöttlich ist, anders als durch mühsam-allegorische Deutung zu einem Schein von ursprünglicher Vernünftigkeit gebracht werden, die doch erst in sie dadurch kommt, daß sie nützlich und brauchbar gemacht wird? Dem gemäß versichert Hr. Fichte: „das Wesentliche der zum Beyspiel angeführten Kenntnisse sey in der Naturphilosophie niemals a priori deducirt; sondern nur in allegorische Form gezwängt;“ Hr. Fichte ist ohne Zweifel der Mann zu beurtheilen, was das Wesentliche in irgend einer Naturerscheinung sey: daß aber die Naturphilosophie weder deducirt, noch a priori deducirt; dieß ist eine Nebensache, auf die es bey der Beurtheilung nicht ankommt.

Jenes Widerstreben gegen die innerste Identität der Natur mit der Vernunft, und das Unvermögen in ihrer Uebereinstimmung etwas anderes als allegorisches Spiel zu sehen, hat sich, in andern, auf eine umgekehrte Weise

ausgedrückt, indem sie unsre eigenthümliche wissenschaftliche Sprache als eine von der Natur hergenommene, und eben darum widerrechtlich in's Reich der Vernunft übergetragene, getabelt haben. Ich frage sie dagegen, woher alle wissenschaftliche Sprache ursprünglich genommen ist, wenn nicht von der Natur, nur daß durch den langen Gebrauch diese Herkunft aller unsrer philosophischen Ausdrücke längst! verdunkelt ist. Von der ursprünglichen Einheit der realen und idealen Welt ist diese anschauliche Sprache nicht eine willkührliche, sondern durchaus nothwendige Erfindung, die sich, des Mißbrauchs, den manche von ihr gemacht haben, ohnerachtet, erhalten muß, und für die Evidenz der Philosophie ein wesentlicher Gewinn ist. Daß sie, vor der gewöhnlichen abstrakten Sprache die Klarheit voraus hat, und Verhältnisse, welche begreiflich zu machen, sonst eine Menge Worte erfordert würde, mit einem einzigen deutlich zu bezeichnen dient, wird niemand, der sie versteht, abläugnen können. Man setze z. B., es behauptete jemand, daß Hr. Fichte und Fr. Nicolai innerlichst mit einander verwandt und im Grunde völlig einig seyen: so würde dieser ein großes Paradoxon damit ausgesprochen zu haben scheinen. Man bediene sich für dieses Verhältniß des Wortes: Polarität, und alles ist klar. Man sieht nämlich, wie, der direktesten Entgegensetzung ohnerachtet, beyde, der innersten Grundlage nach, dennoch Eins sind, und wie sie, etwa als die beyden mit einander

verbrennenden Luftarten vorgestellt, Nicolai als der Wasserstoff, Hr. Fichte als der Sauerstoff, in der gegenseitigen Durchdringung und Depotenzirung die reine Indifferenz, das wahre Wasser des Zeitalters zum Produkt geben müßten.

„Der Wunderthäter, (der Naturphilosoph nämlich) meinet Hr. Fichte, sollte doch wenigstens durch Eine eingetroffene Prophezeihung seine höhere Sendung dokumentiren, er sollte in einer durch Schlüsse aus der bisherigen Erfahrung unerreichbaren Region, ein, weder von ihm noch andern je gemachtes, Experiment angeben und dessen Erfolg bestimmt vorherhersagen, so daß es bey der wirklichen Vollziehung des Experiments, sich also fände, wie er gesagt“ (Gr. 271.).

Es mögen nun an die acht oder neun Jahre seyn, daß Hr. C. E. C. Schmid, zu Jena, der eben beginnenden Naturphilosophie diesen schweren Stein des Anstoßes in den Weg wälzte, der nun, nachdem ihn bis daher niemand aufheben mochte, endlich von Hrn. Fichte noch eine Strecke weiter geschoben wird, indem er die Aufgabe so geschärft hat, daß sie gänzlich unerfüllbar ist. „In einer, durch Schlüsse aus der bisherigen Erfahrung unerreichbaren Region, soll der Zauberer ein Experiment angeben.“ Gebe er ihm doch auch auf: er solle in einer gar nicht existirenden Welt einen Pallast bauen! Die Natur ist ein absolutes Continuum; Einz ist durch Alles und Alles durch Jedes bestimmt; es wäre

also zu erklären, wie es eine durch Schlüsse aus der bisherigen Erfahrung unerreichbare Region geben könne? — Am Ende ist das Verlangen dieses: der Zauberer sollte überhaupt keine Erfahrung haben, den Boden, auf dem er steht, selbst unter sich abbrechen und so, auf das Nichts tretend, wie ein reiner Fichte'scher Geist weissagen. Ja auch das wäre nicht einmal genug; denn er selbst existirte dann doch, und er möchte über sich selber etwa Erfahrung haben, und von dieser aus schließen, z. B. daß er einen, aus zäher und modifikabler Materie bestehenden, Leib haben müsse, von welchem aus er dann zuletzt auf die ganze Natur gerathen könnte. Er müßte also eigentlich gar nicht existiren und so, nicht existirend, dem Hr. Fichte etwas prophezeihen, das kein Aug gesehen, kein Ohr je gehdret, was — genau betrachtet gleichfalls nicht existirte!

Ein solches völliges Nichts von Realität ist also das Prius des Hrn. Fichte: für die Reinheit seiner Erkenntniß ist es schon störend, daß überhaupt etwas existirt, daß das Ewige in der That wirklich ist, und nur, nachdem es wirklich ist, auch erkannt wird, weil eben dieses Erkennen selbst mit zu seiner Wirklichkeit gehdrt. Es müßte vielmehr gar nicht da seyn, damit die Erkenntniß davon ganz lauter und absolut a priori wäre. — Dieß sind nothwendige Folgen der Fichte'schen Unterscheidung des a priori und a posteriori, welche Er, ob wir sie gleich gänzlich ver-

werfen, und keinen andern Unterschied im Wissen zugeben, als den des unmittelbaren, und mittelbaren, dennoch gegen uns in Anwendung bringen zu dürfen meynt.

Ob übrigens die Naturphilosophie jederzeit erst nach der That geweißagt habe, wie Hr. — Fichte wissen will? darüber mögen Kenner — aufrichtige, gewissenhafte — entscheiden. Daß z. B. zu einer Zeit, wo die Physiker den Magnetismus nur als die Eigenschaft eines einzigen Metalles kannten, indem sie die Spuren desselben an einigen andern nur aus beygemengten Theilen eben jenes Metalles erklärten, von der Naturphilosophie die durchgängige Allgemeinheit desselben behauptet, und Magnetismus als eine nothwendige Kategorie der Materie erwiesen wurde — daß sie dann über diese Behauptung von Recensenten und andern, wie sich gebührt, durch die Erfahrung, zurechtgewiesen worden, als welche zeige, daß der Magnetismus keineswegs eine allgemeine Eigenschaft der Körper sey — bis dann, mehrere Jahre nachher, ein französischer Physiker, der von jener Behauptung nichts wußte, durch Versuche wirklich findet, daß kein starrer Körper in der Natur unmagnetisch ist — dieß macht freilich keine Prophezeiung im Fichte'schen Sinne aus. Oder daß der Verfasser in seinen Aphorismen über Philosophie (Zeitschr. f. sp. Physik II. 2. S. 75.) den allgemeinen Satz aufstellt: „Je zwey (der Qualität nach) von einander verschiedene Körper können wie die zwey Seiten eines Magnets betrachtet

werden und um so mehr, je größer ihre relative Differenz ist,“ und daß nachher ein deutscher Naturforscher aus Silber und Zink eine wahre, nach den Polen deutende, Magnetnadel zusammensetzt, dieß ist abermals kein Beweis, daß das Wunder, das Hr. Fichte für unmöglich hält, allerdings möglich sey; denn außerdem daß der Verfasser bey Aufstellung jenes Satzes doch wirklich existirt hat, so hätte er noch überdieß, nicht bloß die Wahrheit, oder den Satz selbst, sondern auch das Experiment angeben müssen, wenn ihm — Hr. Fichte hätte glauben sollen!

Für diesen selbst wollen wir jedoch ein ganz einfaches Experiment angeben. Was die Physikanten zu seinen Aeußerungen sagen werden, lassen wir dahin gestellt; seine Begriffe von Physik kommen den andern noch ohngefähr am nächsten, doch werden sie finden, daß er nichts gründliches in der Sache gelernt. Dagegen schlagen wir ihm vor, einmal bey den wahren Physikern Umfrage zu halten, um zu erfahren: wem von uns beyden sie Recht geben? Ich versichre ihm hiemit und prophezeihe a priori, mit der festesten Ueberzeugung, es werde sich in der That also finden, wie ich vorhergesagt: die Physiker werden sich für seine Anleitung zum Experimentiren höchlichst bedanken und auch nicht Eines der von ihm in Vorschlag zu bringenden Experimente ausführen, so daß er nie in die Gefahr kommen wird, als ein falscher Prophet erfunden zu werden.

Was ist der wahre Geist des Naturforschers? — Er ist Andacht, Frömmigkeit gegen die Natur; Religion, unbedingte Unterwerfung unter die Wirklichkeit und die Wahrheit, wie sie in der Natur ausgesprochen und mit der Natur selbst Eins ist. Eben diese Unterwerfung ist nach Fichte'scher Lehre das Schrecklichste, wovor sich der Geist eines freien Wesens entsetzt: die Uebereinstimmung der Natur mit dem Gedanken ist nach ihr nur so möglich, daß sich die Natur nach dem Gedanken richtet (Gr. S. 253.), nicht aber so, daß die Wahrheit selbst das Seyn, das Seyn oder die Natur selbst die Wahrheit ist. — Was begehrt der Physiker? Das Leben, und nur dieses, ist die Beute, die er aus dem Kampf mit dem Tode davon tragen will. — Die Fichte'sche Theorie zieht ihm hier eine absolute Gränze vor, jenen Schlag des absoluten Bewußtseyns, der, unwiederbringlich für jede wirkliche Anschauung das Leben in Tod verwandelt und die leere Hülle allein zur Betrachtung übrig läßt. Welchen Antrieb kann ein vernünftiger Geist empfinden, eine Welt zu erforschen, die ihm durch ein so elendes Gaukelspiel, daß, wenn nicht reflektirt wird, nichts erscheint; wenn aber ins Unendliche fort reflektirt wird, in's Unendliche fort auch etwas erscheint, erklärt werden kann. — Und was giebt es denn in der That zu erforschen? Wir dürfen es etwa unternehmen, die allgemeinen Eigenschaften der Dinge a priori abzuleiten, sie systematisch zu klassifiziren, und nach Arten und Gats

tungen einzutheilen — siehe da die erstaunenswürdigen Resultate Fichte'scher Vernunftwissenschaft! — Was ist dem ächten Naturforscher in innigster Seele widriger, als die teleologische Ansicht und Betrachtung der Dinge. In älteren Systemen war es wenigstens die Offenbarung der Güte, Weisheit und Macht des ewigen Wesens, die als Urzweck der Natur zu Grunde gelegt wurde: im Fichte'schen System hat sie diesen letzten Rest von Erhabenheit verloren, und ihr ganzes Daseyn läuft auf den Zweck ihrer Bearbeitung und Bewirthschaftung durch den Menschen hinaus. Sollte wohl irgend ein Physiker leben, der niedrig genug von dem Gegenstand seiner Wissenschaft dächte, um die Fichte'sche Deduktion der Physik in den Erl. Vorles. mit Gleichmuth zu vernehmen? Die Naturkräfte sind nach derselben nur da, um menschlichen Zwecken unterworfen zu werden. Diese Unterwerfung wird das einmal ausgedrückt als eine allmähliche Aufhebung und Vernichtung der (also doch wirklichen?) Natur durch den Menschen — das andermal, als eine Belebung der Natur durch das Vernunftleben; als wäre nicht jede Unterwerfung unter menschliche Zwecke eine Tödtung des Lebendigen, oder als könnte belebt werden, was bloße Schranke seyn soll. Um dieses Zweckes willen ist Kenntniß der Gesetze, nach welchen jene Kräfte wirken, d. h. Physik nothwendig. Aber nicht bloß nützlich und brauchbar soll die Natur dem Menschen seyn, welches ihr erster Zweck und die wirthschaftliche

Ansicht war; sondern „sie soll zugleich anständig ihn umgeben“ d. h. (wie kann man es anders deuten?) sie soll zu annehmlichen Gärten und Landgütern, schönen Wohnungen und angemessnen Mobilien umgeschaffen werden, welches der zweyte Zweck und die ästhetische Ansicht der Natur ist.

Was kann mit solcher Geistesverfassung und der Vorstellung einer solchen Natur, die nur werth ist, in Werkzeuge und Hausgeräthe umgeschaffen zu werden, sich anders vertragen, als die blindeste Verachtung aller Natur, die da kühnlich meynt, den Menschen nicht Kräftiger schmähen zu können, von dem sie sagt: es sey eine Naturkraft, die in ihm producirt und denkt. (Gr. S. 253. f.). Zwar ist nicht einzusehn, wie in einer solchen Natur eine Kraft zu denken seyn könne; es ist ebensodam durch jene Aeußerung wohl nur eine, mit innerer Nothwendigkeit denkende, Kraft, im Gegensatz mit der freien, selbsteignen des Individuums, verstanden. Nun nimmt sich Hr. Fichte zwar, wie noch vieles andre das zu seinem System nicht paßt, auch dieses heraus, zu sagen: „daß alles Unrechte am Menschen lediglich in seiner Selbstheit beruhe, daß erst wie den Menschen eine fremde Gewalt ergreift, ihn forttreibt und statt seiner (als endlichen Wesens) in ihm lebendig wird, wirkliches und wahrhaftes Daseyn, (also, da Daseyn = Wissen ist, auch wahrhaftes und wirkliches Wissen), in sein Leben kommt.“ (E. B. 7te.) Ist nun gleich diese fremde Gewalt, wie Herr Fichte

versichert, immer die Gewalt Gottes, so bleibt sie in Bezug auf das Individuum doch fremde — gleichfalls nothwendig wirkende, nicht eigne noch freie Kraft. Es ergäbe sich also, daß in der spätern Schrift gelehrt wird, was in der früheren geschmäht wurde, welches bey Hrn. Fichte nicht nur Einmal der Fall ist. Allein, um billig zu seyn, müssen wir die letzte Aeußerung selbst, nur für eine von den Naturphilosophen entlehnte Dekoration ansehen: die eigentliche Grundmeynung, und innerste Ueberzeugung des Redners ist, daß er selbst in sich denke, und daß er wisse, daß er allein in ihm selber denkt und kein anderer. Er hat sich „über alle Naturgewalt erhoben, und hätte diese Quelle längst in sich verstopft“ (Gr. S. 254.), wenn sie je in ihm geflossen wäre; jedermann wird bezeugen, daß in ihm nicht die Natur denkt, wie sollte sie auch vor ihm selber zu Worte kommen? Wollte sie eine Spur von Lebensäußerung von sich geben, gleich würde er sie niederschreyen und mit seiner Weisheit gänzlich zu Grunde reden. Zwischen der Natur und ihm besteht ewige Feindschaft, wie zwischen der Schlange Saamen und des Weibes Saamen; er hat aller Natur in ihm selbst vorlängst den Kopf zertreten; doch bleibt es, wenn man ihn hört, zweifelhaft, wer von beyden dem andern das meiste Uebel zufügt? Die Natur stößt ihn, drückt ihn, sie schiebt ihn nicht bloß in die Fersen, sondern bedroht allerwärts und beständig sein ganzes Leben; (dieß sagt

er selbst; was sie ihm sonst noch anthut, und welche leidige Fronie sie mit ihm treibt, das bemerkt er freilich nicht). Solches vergilt er ihr denn aber nach seiner Weise; er möchte sich gern überreden, daß sie im Grunde gar nicht existirt, dennoch bekämpft er sie, und in der Unfähigkeit, Worte zu finden, die seinen ganzen Abscheu ausdrücken, versichert er: sie werde wenigstens noch vernichtet werden, wenn sie es nicht sey.

Es könnte noch die Frage entstehen, ob in Herrn Fichte der Haß gegen die Natur, den gegen die Naturphilosophie, oder ob der Ingrimm gegen diese erst auch den höchsten Abscheu gegen jene erzeugt habe? Allein man kann schwerlich anstehen, sich für die Ursprünglichkeit jenes Hasses zu erklären, den er der Natur und ihren Werken geschworen; nur rückwirkend hat die Naturphilosophie die Flammen desselben noch gewaltiger erregt. — Wäre es ihr gelungen, auch nur einige Tropfen zu schöpfen aus dem Quell aller Freudigkeit, der Natur, so müßte sie dem in der Feuerqual der Subjektivität stehenden Willen ein Gift seyn, das er mit Gewalt und Hefigkeit von sich stößt. Geuß in ein kochendes und siedendes Metall einige Tropfen erfrischenden Wassers, und sieh wie es mit Zischen und Sausen auffährt; eine solche Explosion ist es, wodurch sich die Hölle der Eigenheit, der die Wurzel der Natur abge schnitten ist, in Herrn Fichte Luft gemacht hat.

Ihm ist Naturphilosophie nur begreiflich, als hervors

vorgehend aus einem Denken, das da lediglich im Dienste der Begier steht, das allein auf die Person zurückgeht, das ebendeshalb zurückstrebt in das, wovon das Leben der Person abstammt — in die sinnliche Natur, das eben darum nothwendig Naturspekulation ist. (Gr. S. 256—258).

Zu allen Zeiten haben erbitterte und zugleich schwache, oder eine schwache Sache vertheidigende Menschen, als die letzte Wehre jenes Mittel ergriffen, die Behauptungen ihrer Gegner auf den unsittlichen Charakter derselben zu schieben, und aus diesem als ihrer verborgnen Quelle herzuleiten. Damit war dann alle lästige Untersuchung und weitere Vertheidigung. Ein für allemal erspart. — Merkwürdiges ist daher in jener Deduktion der Naturphilosophie nichts, außer etwa, (wenn man dieß so finden wollte), daß — auch Hr. Fichte sich zu dieser Art von Polemik gedrungen fühlt. Bemerkenswerth ist allein das Geständniß, das sie in sich schließt; nämlich daß Er die Natur, bis daher, nur in Bezug auf seine sinnliche Person zu denken vermocht habe; und dieses ist denn — man kann nicht sagen die Meynung sondern — die Gesinnung, welche im Gegensatz der Naturphilosophie in vielen offenbar werden mußte. Weil nämlich sie in der Natur nichts erblicken, als den Spiegel ihrer verächtlichen Lust — darum soll sie zerbrochen und verdammt seyn. Ihnen muß die Natur als todt, widerwärtig und abscheulich erscheinen, wenn sie keine Versu-

chung der Begier empfinden sollen; wäre sie das Gegen-
theil von dem, so ließe ihre vermeynte Tugend, oder
wenigstens die der übrigen Welt, als deren Vormünder
sie sich betrachten, die höchste Gefahr. Darum muß
auch das Göttliche nur recht weit hinausgerückt wer-
den — über alle Gränzen des Bewußtseyns und der
Wirklichkeit — damit es nicht durch die Unreinheit, die
sie aus sich in die Natur übertragen, besleckt werde.

Zugleich aber, indem sie die Natur als hassens-
und vernichtungswerth darstellen, verlangen sie doch,
daß sie bleibe, damit sie etwas haben, das ihr Herz
hassen könne, damit ihr Wille nicht ein einiger sey, der
nur Eines will, sondern ein streitender, und in dem ein
zweifaches Begehren liege. Indes sie sich anstellen für
die Ehre Gottes zu streiten, streiten sie im Grunde für
eben diese ungöttliche Welt, die sie die wirkliche nennen.
Als eine göttliche wollen sie sie nicht, wohl aber als eine
ungöttliche. — Es giebt nur Eine Art, den Zwiespalt
von Göttlichem und Ungöttlichem aufzuheben, nämlich,
daß nur das Eine ist, das andre aber nicht ist. Da
nun wir jenen Gegensatz allerdings, aber so aufheben,
daß wir die Existenz des Ungöttlichen völlig läugnen und
behaupten, daß allein das Göttliche ist: jene aber den-
noch wegen dieser Aufhebung schreien und uns einer Natur-
Vergötterung anklagen, so ist klar, daß es ihnen grade
nur um jenes Niedrere, oder nach unsrer Meinung, gänz-
lich Nicht-sehende und Ungöttliche zu thun ist. — Wir

sind weit entfernt, irgend einem dieser Schreienden Schuld zu geben, daß er sich diese Welt als ein Werkzeug seiner Lust oder Begier erhalten wolle. Uns ist ihre Persönlichkeit völlig gleichgültig, wir wissen nichts von ihr, noch haben wir jemals mit dieser zu thun: überdem sind wir überzeugt, daß der Grund jenes Schreiens bey den meisten ganz wo anders liege als in ihrer Lust; vielmehr eben in ihren moralischen Begriffen: denn dem Willen, welcher nur ein einiger ist und nur Eines will, ist es kein Verdienst dieß Eine zu wollen: jene aber wollen ein Verdienst, und bedürfen darum des Gegentheils; der Begriff der Sünde ist im Tiefsten ihrer Herzen eingegraben, und mit ihm der Begriff einer todten, einer verlornen und von Gott ausgestoßnen Welt. Sie selbst zwar verlangen nicht Sünder zu seyn; wäre aber die Sünde gestilgt aus der Welt, so wär' es auch das Verdienst und es bliebe allein der Glaube d. h. die Gesinnung, die selbst göttlich ist, und nur Göttliches sieht. — Endlich muß doch aufgedeckt werden, um was eigentlich der Kampf von jenen geführt wird, und welche Sache es ist, der sie ihr höchstes Interesse weihen.

Nach unsren Beweisen ist es durchaus unmöglich, daß an sich, oder objektiv irgend ein Ungöttliches sey; sein Daseyn kann daher überall nur aus dem Grunde des Subjekts, und zwar des individuellen, empirischen, abstammen. Hier ist demnach der Punkt, wo unsre Lehre, wie alle andre Philosophie, an die Bildung des

menschlichen Lebens selbst verweisen muß und diese als eine nothwendige Forderung in sich aufnimmt. Ehe in Gesinnung und Gedanken die Wurzel des Ungöttlichen ausgerissen ist, wird sie immerfort ihre Zweige auch hinüber in die wirkliche Welt treiben und diese verkehren, und das Göttliche in ihr verdunkeln. Ich rede nicht von einzelnen, verkantten, Aeußerungen ächter Sittenlehre, sondern von aller bisher geltenden Moral, wenn ich sage, daß sie den Glauben an die Wirklichkeit eines Ungöttlichen in und außer uns nicht bloß bestätigt, sondern gefodert hat, und fodern mußte, um selber zu bestehen. Das Gefühl, das von dieser Sittenlehre aus sich verbreitete, konnte kein anders als jenes, der Wissenschaft dieser Zeit allgemeine, seyn, daß Gott wesentlich, nämlich als wirklich, todt ist, und als solcher nur aufzuwecken durch Kraft unsres Gedankens, und als unser Geschöpf: die Sicherheit mit der dieser Gedanke denen, welche die freudige Botschaft vom Leben Gottes verkündigten, zugeschrieben wurde, beweist nur, wie tief allen Denkern jene Meynung von der Nichtwirklichkeit Gottes eingeprägt war. — Unsr Vater sind stark gewesen, im Glauben, ohne den falschen Prunk der Sittlichkeit und des eignen Verdienstes. Die Frage ihres Herzens und Geistes war: Tod, wo ist dein Stachel, Hölle, wo ist dein Sieg? Statt dessen haben die Gelehrten durch ihre Meynungen den Tod wieder eingeführt und ihre, die Natur mechanisch verkehrende, Sy-

steme, über den lebendigen Grund der Natur selbst gesetzt, zu einem bloß historischen Glauben im Wort und nicht im Geist, im Begriff und nicht in der Anschauung; statt der Zuversicht unsres Einsseyns mit Gott aber haben sie dem Menschen eine selbsterschaffne und sich selbst beschauende Sittlichkeit gegeben, und ihn damit wieder unter das Gesetz, und durch dieses unter die Sünde gethan.

Die Erscheinung einer Lehre, welche alle Existenz des Ungöttlichen läugnet, in einem Zeitalter, dessen Moral auf eben dieser Existenz beruht, muß nothwendig, in diesem Zeitalter, selbst ganz eigne moralische Wirkungen hervorbringen, über die sich nur der Unwissende wundern kann. Hätten wir etwa Recht in dem, was wir von der Moral der Zeit sagen, wenn unsre Lehre nicht auf die unsittlichste Weise — aus Gründen der Sittlichkeit — von Menschen die gegen uns selber den höchsten Mangel an Sittlichkeit beweisen — zu Ehren ihrer Sittenlehre — bekämpft würde? Was haben wir denn selbst als die beyden Pole des Lebens gesetzt? Die heilige Sitte von der einen; die religiöse Begeisterung von der andern Seite. Eben diese aber sind ausgestorben und vertilgt in der herrschenden Lehre und Bildung, und an ihre Stelle ist Etwas getreten, das von beyden nichts enthält, und beyde von sich ausschließt. Kann es uns nun wundern daß unsre Lehre an sich selbst zunächst die Verwilderung der Zeit empfindet, und muß sie nicht die

Folgen derselben ruhig tragen und als eben so viele Beweise von der Wahrheit dessen aufnehmen, was sie von der Beschaffenheit der jetzigen Moral behauptet? Kann ich selbst mich wundern darüber, daß ich nun schon lange Zeit hier und da noch mit Gründen bestritten werde, allgemein aber ein Ziel der Lüge, der Bosheit und der persönlichen Verfolgung geworden bin? Habe ich das nicht alles reichlich verdient? Habe ich nicht den Schlechten und Geistlosen, nach Gelegenheit und Umständen, viel Böses gethan, der Pharisäer und Hencker nicht geschont, manchem derselben das Schaafskleid ausgezogen und die innre Lücke entlarvt? So bin ich auch von jeher der Empfindelen aller Art herzlich gram gewesen, und habe dadurch mein böses Herz deutlich genug verrathen. Hätte ich auf Grundsätze der Ehre gerechnet, so geschähe mir doppelt Recht: denn ich mußte ja wissen, daß die innre Ehrlosigkeit sich selbst, ohne Unehre zu fürchten, bekennt, und daß ihr nichts geichadet wird, wenn sie als solche hingestellt wird. Der Mensch, dem mein Ohr und meine Thüre verschlossen ist, kann doch hingehen, und mich öffentlich verläumdern; und er kann wissen, daß ich es weiß, ohne daß er doch nöthig hat, vor mir zu erröthen. Ein anderer kann durch verstandlose Schriftstellerey, mit von mir entlehnten Worten und Ideen, sein Leben gefristet haben, und noch fristen, und wenn es die Zeit so mit sich bringt, noch immer mit denselben Ideen, ein Buch voll Schmähungen gegen mich schreiben; das

bringt ihm keine Schande und macht ihn nicht einmal lächerlich, sondern macht seinem Muth und seiner freien Denkungsart Ehre. Ich selbst bin dem Publikum meines Wissens nie mit meiner Person lästig gewesen, indem ich nie davon geredet; aber eben dieß ist ein neuer Beweis meiner Verstocktheit, und es muß wohl erlaubt seyn das Aergste von dem zu denken und zu sagen, der das Publikum so gar nicht zum Zeugen seines Herzens, und seiner persönlichen Gefühle gemacht, sondern immer nur von der Sache, oder gegen die Sache, kalter und unbarmherziger Weise, geredet hat.

Das alles ist sonach in der Ordnung und das Gegenheil wäre verwundersam, nicht aber, daß es nun also ist. Wenn aber an der Kraft dessen, wogegen diese Anstalten gemacht werden, sonst gezweifelt werden könnte: so würde sie daraus allein erhellen, daß, so viele gegen sie ankämpfen, zugleich ihr Innerstes bis auf den tiefsten Grund offenbaren müssen, daß nicht nur Elende und von Unbeginn Nichtswürdige, sondern Männer, die sonst Grundsätze von Ehre, Rechtlichkeit und Scham, besonders im wissenschaftlichen Verkehr, selbst, in Bezug auf sich, gefobert, jetzt eben diese, gegen sie verläugnen und ohne Scheu wegwerfen.

Ich kann es nur beklagen, daß Hr. Fichte sich selbst in diese Klasse von Streitenden gesetzt hat.

Nachdem alles frühere gegen die Naturphilosophen sich nicht hinreichend beweisen wollte; so sollen dann

(Gr. S. 265. f.) folgende Züge ihrer Persönlichkeit den Ausschlag geben.

Die Schwärmer — nicht überhaupt, sondern bestimmt und wie (S. 264.) ausdrücklich unterschieden wird — die des jetzigen Zeitalters, von denen bereits erklärt war und ferner erklärt wird, daß sie die Naturphilosophen seien, — diese also, die Naturphilosophen, berauschen oder begeistern sich, wenn die Einfälle nicht recht fließen wollen, durch physische Reizmittel. — Hr. Fichte sagt nicht: der Urheber bedient sich solcher Mittel, allein zunächst, denkt er, und kann es nicht anders vermuthen, wird das Publikum es doch auf ihn beziehen; denn es ist ja bekannt, daß einige Uebelwollende, die sich ein Geschäft daraus gemacht, nachtheilig von ihm zu reden, eben dieses vorlängst von ihm, mit dem Zusatz verbreitet haben, daß die Aerzte ihm nur noch ein Leben von wenigen Jahren zugeben. Nun lebt er zwar noch jetzt und genießt der besten Gesundheit; auch ist keine Lebensabnahme an ihm zu verspüren. Desto nöthiger aber ist, das Gerücht wieder in Umlauf zu bringen; und ein altes Sprichwort sagt: verläumde nur herzlich; immer bleibt etwas doch hängen!

Weiß Hr. Fichte jenen Umstand von meinem Bedienten oder Hausgesinde; denn irgend woher muß er ihn doch wissen, da er ihn als ein Faktum behauptet, sonst wäre er in dem Fall, wissentlich eine Unwahrheit, oder (was dasselbe ist) eine Erdichtung vorgebracht zu

haben. Oder hat er auch auf dieses nur geschlossen, und räsouirt er, wie die Juden am Pfingstfest, als sie Sprachen vernahmen, die sie nicht verstanden, und müssen alle, welche Er nicht versteht, voll süßen Weines seyn? — Tragen meine Schriften das Zeichen des Rausches und einer erzwungenen Begeisterung an sich? — (Wir haben ganz andre Urtheile über sie gehört) — vielleicht aber für Herrn Fichte, dessen Geistesvermögen, wie leicht nachzuweisen ist, sich auf ein paar Ideen (wenn man sie anders so nennen kann), beschränkt hat, die er in unendlich er Breithheit und ermüdender Weitschweifigkeit mitgetheilt hat, welche Verschwemmung der Gedanken Er seine schriftstellerische Kunst nennt. Hr. Fichte giebt einigemal zu verstehen, daß es uns an Klarheit über unsre eigne Gedanken fehle, daß wir keine deutliche Rechenschaft davon geben können. Wie es mit der Fichte'schen Klarheit und Durchsichtigkeit stehe, haben wir im Vorhergehenden gefunden. Eine Welt, in der in's Unendliche fort alles mögliche erscheint, lediglich, wenn reflektirt wird, ist wohl durchsichtig genug: das Durchsichtigste aber ist das Vakuum, und demjenigen ist leicht, immer klar zu scheinen, der sich gar nie dahin erhebt, wo für den gemeinen Verstand das Dunkel erst anhebt. — Nach der Fichte'schen Erklärung der Klarheit wäre Fr. Nicolai der klarste Mann des Jahrhunderts, da er sicher in jedem Augenblick seinen ganzen Gedanken- und Kenntnißvorrath übersieht und von jedem Theil genau weiß, in wel-

des Schubfach er gehört. Solcher Klarheit rühmen wir uns nicht und haben vorlängst bekannt, daß einen sonnenklaren Bericht vom Universum abzustatten unmöglich sey. Uebrigens versuche es Hr. Fichte einmal mit unsrer Klarheit: Rede werden wir ihm stehen von Anfang bis zu Ende; gebe der Himmel, nur daß er uns Rede stehe, anstatt in's Allgemeine hinein, und aus seinem Winkel heraus auf uns zu schmähen und zu schimpfen. Kann trunkner Muth so nüchterne Weisheit also aus der Fassung bringen; wilder Rausch so besonnene, kalte, rostig erzeugte Wissenschaft also zu Schanden machen, wie es aussieht, daß wir in dieser Schrift das Fichte'sche Wissen allerdings zu Schanden gemacht haben? — Freilich, ihr haltet es auch heut zu Tag noch für möglich, daß man die Teufel austreibe, durch Beelzebub, den obersten der Teufel.

Aber nicht nur mit physischen Reizmitteln erhitzen die Naturphilosophen ihre Phantasie, sondern auch mit Lektüre der Schwärmer; die verrufensten und seltensten sind ihnen die angenehmsten zu diesem Zweck. (Gr. S. 260.). — Wer nur die Geschichte der Wissenschaften in den letzten Jahrhunderten kennt, wird darinn einstimmen müssen, daß unter den Gelehrten derselben eine Art von geheimem und stillschweigendem Vertrag stattzufinden schien, über eine gewisse Gränze in der Wissenschaft nicht hinauszugehen, und daß die so gerühmte Geistes- und Denkfreyheit jederzeit nur innerhalb dieser Gränze wirk-

lich gegolten hat, kein Schritt außerhalb derselben aber ungestraft und ungerochen gewagt werden durfte. Ich brauche diese Gränze dem wahren Kenner nicht näher zu bezeichnen und bemerke nur, daß selbst die geistreichsten Männer, die sie wirklich überschritten, wie Leibnitz, doch den Schein davon vermieden. Daher blieb denn eben jene rechte Tiefe der Wissenschaft, und die wirkliche Durchdringung aller Theile der Erkenntniß mit dem innersten Centrum derselben, den Ungelehrten und Einfältigen überlassen, welche nichtgestillte Sehnsucht und ursprüngliche Begeisterung zur Erforschung des inwohnenden und lebendigen Grundes aller Dinge hinzog. Diese dann, weil sie nicht gelehrt waren und den Neid der so sich nennenden Gelehrten erregten, wurden von diesen alle ohne Unterschied als Schwärmer bezeichnet; nicht nur jene, deren wilde und ausschweifende Phantasie wirklich nur abentheuerliche Phantome geboren hatte, und die meist schon ausgeartete Abkömmlinge von ursprünglich Begeisterten waren, sondern auch diese selbst und zwar lediglich darum, weil sie Nicht-Gelehrte oder Menschen von einfältigem und schlichtem Wandel waren. Solchergestalt hat sie der Hochmuth der Gelehrten, und der Schulen verdrängt und auf allen Marktplätzen der Wissenschaft in Bann gethan, auch aus den Tempeln vertrieben, wo indeß die Verkäufer und Käufer sich umtrieben, und die Wechsler ihre Tische aufschlugen.

So darf nun auch Hr. Fichte von diesen Schwär-

mern mit dem gemüthlichsten Gelehrtenstolz reden; obgleich nicht abzusehen ist, worauf er sich gegen sie im Allgemeinen so viel einbildet, wenn es nicht ist, daß er orthographisch schreiben, Perioden formen kann, und die Façons der Schriftstellerei in seiner Gewalt hat, anstatt daß jene nach ihrer Einfalt, rein wie sie es empfanden, also auch es offenbarten. Nur wer schon klüger sey, als jene, meyn Herr Fichte, könne aus der Lektüre ihrer Schriften etwas lernen, (Gr. ebendaf.) und dünkt sich also gar viel klüger, wie sie: dennoch dürfte Hr. Fichte seine ganze Rhetorik darum geben, wenn er, in allen seinen Büchern zusammengenommen, die Geistes- und Herzensfülle offenbart hätte, die oft ein einziges Blatt mancher sogenannten Schwärmer kund giebt. Wenn ich an die vielen seelen- und gemüthvollen Aussprüche unsres Leibnitz, Keppler und mancher andrer gedenke, die nach Hrn. Fichte alle für Unsinn gehalten werden müßten, so kann ich mich nicht erwehren dafür zu halten, daß er sich als den geist- und herzlosesten unter allen nahmbhaft gewordenen Philosophen gezeigt habe. Fene Männer und alle ihnen ähnliche sind, wenigstens einzelner Aeußerungen wegen, der Schwärmerei bezüchtigt worden, und welcher Philosoph wäre es nicht, der auch nur einzeln auf den Grund und die ewige Geburt der Dinge gedeutet! Ich schäme mich des Namens vieler sogenannter Schwärmer nicht, sondern will ihn noch laut bekennen und mich rühmen von ihnen gelernt zu haben, wie auch Leibnitz gerühmt hat, sobald ich mich

dessen rühmen kann. Meine Begriffe und Ansichten sind mit ihren Namen gescholten worden, schon, als ich selbst nur ihre Namen kannte. Dieses Schelten will ich nun suchen wahr zu machen: habe ich ihre Schriften bisher nicht ernstlich studiert, so ist es keineswegs aus Gründen der Verachtung geschehen, sondern aus tadelnswerther Nachlässigkeit, die ich mir ferner nicht will zu Schulden kommen lassen.

Der alte Vertrag unter den Gelehrten ist erloschen und bindet uns nicht mehr; denn sie haben ihn selbst durch ihr Thun an uns gebrochen und es ist in allewege ein neuer Bund. Jetzt hilft nicht mehr Wehren, oder Zudecken, denn die Frucht die reif ist, bricht mit Macht an den Tag. In den Herzen und Geistern vieler Menschen liegt ein Geheimniß, das da ausgesprochen seyn will; und es wird ausgesprochen werden. Alle Eigenheit, aller Zwang der Schulen und Gechiedenheit der Meinungen muß aufhören und alles zusammenfließen zu Einem großen und lebendigen Werk. Jetzt wird an den Schriftgelehrten abermals erfüllt werden, was von ihnen geschrieben steht: Wehe euch die ihr den Schlüssel der Erkenntniß haltet: Ihr selbst kommt nicht hinein und wehret denen, die hinein wollen. Das, was sie der Einfalt überlassen haben zu erkennen und zu ergründen, dieß eben muß auftreten, angethan mit aller Kunst und in edler Form, mit der sie bisher vergebens ihre Nichtigkeit zu schmücken gesucht haben.

Eben dieß ist unser Verbrechen, und muß es seyn,

in Bezug auf die Klugheit der Zeit, daß wir, selbst gelehrt in ihren Schulen, und in ihrer Kunst unterrichtet, der *Disciplina arcana* nicht geachtet haben, sondern alles Ernstes uns gründeten auf den lebendigen Grund der freien Natur, womit alle abgesonderte Systeme und Secten verschwinden müssen. Ist hieran etwas Tadelnswerthes so ist es allein die Schuld derer, welche vor uns waren. Wir haben auch zu den Füßen Samaliels geessen lange Zeit, und nahmen zu an Kenntniß nach ihrer Art. Warum haben sie den Durst der Schwachtenden in der Wüste nicht gestillt, und sie gezwungen, selbst die lebendige Quelle auszugraben? Als wir ihnen anhängen, da wurde uns Klarheit und Besonnenheit nicht abgestritten; unsre Gedanken waren nicht Einfälle, sondern wirkliche Gedanken und unser und unsrer Werke Lob war, ob wir und sie es gleich nicht verdienten, nicht gering bey den Meistern. Nachdem wir es nun besser erkannt und selbst zur Einsicht gekommen: jetzt fehlt uns auf einmal jede Gabe, die wir zuvor hatten, jetzt sind wir Träumer und blinde Schwärmer.

An dem letzten Vorwurf, so gemein er geworden ist, hat jedoch Hr. Fichte eine bessere Wahl getroffen, als man auf den ersten Anblick glauben möchte. Kraft desselben mag er nachgerade unser ganzes Wissen an sich bringen und doch fortfahren, uns herabzusetzen und sich selbst als ein Original zu preisen; denn ich, kann er sprechen, habe das Ganze selber gedacht, und es ist

jeden Fall eine nothwendige, nicht nur auf dem Weg zur Vollendung vorkommende und liegende, sondern diese Vollendung selbst einleitende Idee, die früher oder später realisirt werden muß. Sie zuerst setzt der Willkühr des Denkens, den Verirrungen der Abstraktion das entchiedne Ziel, die bestimmte Schranke: denn sie ist der direkte Gegensatz aller Abstraktion und aller Systeme, die aus dieser hervorgehen. Alles, was in Wissenschaft, oder in Religion oder in irgend einem andern Kreis menschlicher Thätigkeit je zur Beständigkeit gediehen ist und wahrer Objektivität theilhaftig geworden, hat diese eben durch jenen letzten Schritt gewonnen, welchen nun für immer die Vernunftwissenschaft dadurch gethan hat, daß sie Naturphilosophie wurde; und so auch uns, die wir jetzt leben, nur den geringsten Theil der deutlich erkannten Aufgabe selbst zu lösen mbglich oder verstattet seyn sollte: so kann dieß gegen die Wahrheit der Idee an sich nichts beweisen, die auch obllig wieder untergehend doch immer wieder aufgenommen und endlich ganz realisirt werden muß.

Ein Recensent der Fichte'schen Erlanger Vorlesungen in der Jenaischen Litteratur-Zeitung (1806 No. 91 u. 92.), dessen Anzeige ein Muster von Schonung *)

*) Wofür zum Dank sie von Herrn Fichte eine Lebensschaftliche Recension genannt wird. N. s. die 2te Beilage zum s. 2., welche uns eben vor dem Abdruck noch zu Gesicht kommt.

genannt zu werden verdient, eröffnet bey dieser Veranlassung: auch er halte die Sache der Naturphilosophie nicht für die beste; (auch wir nicht; wir halten sie nur für die gute, nämlich für die einzig rechte), sondern sie erscheine ihm als ein Vorgriff in eine höhere Sphäre des Lebens, der aber nothwendig habe mislingen müssen. — Für diese Welt giebt ihr also der Recensent den Abschied, und uns sagt er, was Mr. le Beau, der Hofmann, in was ihr wollt dem wackern Dr. Lando sagt: Lebt wohl, mein Herr, in einer bessern Welt, wie diese, wünsch' ich mir mehr von euerm werthen Umgang. — Wer darf nun aber sagen, daß es einen Vorgriff der Art giebt, wer sagen, daß irgend Etwas nicht Philosophie, aber wohl etwas Besseres als Philosophie sey? Ist irgend etwas zu gut für Philosophie, und hat nicht die Armuth, die Zweifelhaftigkeit und Blöße des bisherigen Philosophirens eben in der Vorstellung ihren Grund, die Philosophie in einem Geringeren als jenem Höheren zu suchen? Wenn nun die von den Vätern längst geweissagte Vollenbung, wenn das, wonach sich im Grunde alle besseren Geister gesehnt, und das sie nur nicht erreicht haben, darinn bestünde, das von der Subjectivität für unzugänglich, für ewig fern geachtete und auch nach jeder andern Ansicht, als der einer Naturphilosophie in der That unzugängliche und transcendente, eben dieses in der Wirklichkeit darzustellen? Diese Darstellung des Lebens Gottes,

seyn, und dieses, göttliche, Wissen ist — in den andern Dingen nicht, sondern nur in uns, die wir doch übrigens in jeder andern Rücksicht jenen völlig gleich und eben so wenig, als sie, an sich da sind. (S. 97. f.)

Wie finden sich nun aber, ohnerachtet Gott im Daseyn eben so daseyn muß, wie er in sich selbst ist, nämlich als Eins (d. h. als nicht Mehrere) und als ein absolutes Einerlei, (d. h. als ein nicht-Mannichfaltiges) — wir finden sich in der Wirklichkeit dennoch jene Trennungen und Zerspaltungen des Seyns, welche im Denken als schlechthin unmöglich einleuchten? — So findet sich das Problem bestimmt ausgedrückt (S. 101.) und es wird hiemit gleich in die Aufgabe, als eine unläugbare Thatsache, aufgenommen, was eben die große Frage ist: daß nämlich jene Zerspaltungen und Trennungen, in der That, in der Wirklichkeit vorkommen, und nicht etwa bloß das Gedicht eines von Vernunft und Anschauung verlassnen Denkens seyen; wie wir behaupten und, wie uns scheint, hinlänglich bewiesen haben.

Daß es also irgend jemand begehen könne, oder auch wirklich begangen sey, eben an der Wirklichkeit jener absoluten Vielheit und Gespaltenheit zu zweifeln, dieß läßt sich Herr Fichte nicht von ferne einfallen, und ist hierüber völlig getrost und seiner Sache gewiß.

Das Prinzip jener als unzweifelhaft angenommenen Spaltung, kann nun, wie leicht einzusehn, nicht in je-

nen göttlichen Akt des Daseyns fallen, sondern nur außer denselben, jedoch so, daß dieses Außer einleuchte als unmittelbar mit jenem lebendigen Akt verknüpft und aus ihm nothwendig folgend. (S. 105.) Das Wort dieses Räthsels ist das oben bemerkte Als, oder daß im Daseyn das Seyn, als Seyn, und das Absolute als Absoletes hervortreten und beyde unterschieden werden müssen. Mit dieser Unterscheidung und jenem Als, (wenn wir nur beyder erst selbst recht gewiß sind), fängt denn das eigentliche Wissen und Bewußtseyn, das Charakterisiren, Bilden, mittelbare Erkennen erst an. Das Wissen als ein Unterscheiden ist nämlich ein Charakterisiren der Unterschiednen: alle Charakteristik aber setzt durch sich selbst das stehende und ruhende Seyn, und Vorhandenseyn des Charakterisirt werdenden voraus, (Lehrsatz aus der empirischen Psychologie); also, durch den Begriff wird zunächst zu einem stehenden und vorhandenen Seyn — die Schule würde sagen, zu einem Objektiven — dasjenige, was an sich unmittelbar das göttliche Leben im Leben ist. (S. 107 — 110.) (Daß ein stehendes Vorhandenseyn der Charakter dessen, was wir Welt nennen, ist, wird wieder ohne weiteres vorausgesetzt.) — Die Welt ist aber nicht bloß ein starres Seyn; sondern auch ein vielfältiges, und unendlich gespaltenes. Hiemit geht es so zu. Das Daseyn erfasset sich selbst durch selbstständige Kraft, sich selbst überlassen bleibend, (S. 125.)

Wissenschaft bey mir: Jene aber sind nur verächtliche Schwärmer, in denen es bloß die Natur gedacht hat; und es ist etwas ganz Anderes, wenn ich es ausspreche und wenn sie es aussprechen. Wir gönnen ihm diese Freude von Herzen.

Ich habe von seinen Persönlichkeiten geredet, weder zu meiner Vertheidigung noch um etwas dadurch gegen ihn zu gewinnen. Auf mich könnten sie nur die Wirkung haben, daß mich jedes Wort reuen könnte, das ich gegen Hrn. Fichte geschrieben. Ich habe in ihm ein zu wahrhaftes Ehrgefühl gekannt, als daß ich mir seinen Entschluß zum Gebrauch solcher Waffen anders, denn aus einem Zustand von äußerster Beengtheit erklären könnte, die sich nur auf diese Weise Luft zu machen wußte, und die wohl mein schmerzliches Bedauern, aber nicht meinen Groll noch Zorn erregen kann. Ich habe mir aus diesem Grunde verboten, früher Erwähnung davon zu thun, weil ich nach dieser Erwähnung nicht gut mit Ehren etwas weiter gegen ihn vorbringen konnte.

Ich habe Hrn. Fichte nie, daß ich weiß, beleidigt und mein persönliches Verhältniß immer rein gegen ihn erhalten. Mein einziges Vergehen gegen ihn besteht darin, daß ich gewagt habe, in Wissenschaft und Erkenntniß weiter zu gehen. Auch hat mich Hr. Fichte nie also gekannt, wie er mich, wenn es möglich wäre, sich selbst und der Welt schildern möchte. Ich habe ihm bisher erlassen, was er, gleichfalls persönlicher Weise, von der

Begierde etwas Neues auf die Bahn zu bringen, als einem Beweggrund unsres Thuns, seine Zuhörer und Leser glauben machen will. Er selbst weiß gar wohl, oder kann es wenigstens wissen, wie ich es so ganz und gar für keinen Raub geachtet, das Bessere, denn Er, aufzustellen. Hätte ich so großes Bedürfniß empfunden, in Bezug auf ihn als original zu erscheinen: so hätte ich den schlechtesten Weg auf der Welt dazu eingeschlagen und es hätte eifältig angefangen, als ich in der Vorrede zu meiner Darstellung des Systems der Philosophie die Worte schrieb: „Es ist nach meiner Ueberzeugung unmöglich, daß wir (er und ich) in der Folge nicht übereinstimmen“ und als ich dort auf die redlichste Weise äußerte „daß seine Sache noch weit, von ihrem Ende sey,“ und die Erwartung einer noch bevorstehenden, seinen Segnern völlig unerwarteten, Entwicklung derselben erregte, (Zeitschr. f. spec. Phys. II. 2. Vorrede S. VIII. IX.). Es mußte also jene lech hingeworfne Behauptung stillschweigend auf dem Grunde beruhen, daß, wer nur immer über ihn hinausgehe, dieß bloß aus Begierde, neu zu seyn, thun könne, indem er selbst das A und das D, der Anfang und das Ende sey. — Auch, nachdem ich mich von der völligen Unmöglichkeit unsrer Vereinigung überzeugt hatte, und alle Gedanken daran endlich hatte aufgeben müssen, habe ich gleichwohl nur, soweit es zur Erläuterung meiner eignen Ansicht nothwendig war, und mehr durch diese selbst, als durch ausdrück-

liche Worte, gegen die seinige geredet. Im Jahr 1802 erschien die Charakteristik seines Systems im kritischen Journal der Philosophie, deren eindringende Kraft allein schon daraus erhellen würde, daß Hr. Fichte noch nie und auch jetzt nicht versucht hat an sie nur von Weltens zu rühren. Ich habe an dieser nicht den geringsten Antheil; welches ich bemerke, nicht, als ob ich sie dem Gehalt nach nicht vollkommen unterschreiben müßte; sondern, um zu zeigen, wie wenig ich Noth gehabt, meinen Gegensatz mit Hrn. Fichte für's Licht zu stellen. — Warum zwingt er mich nunmehr, harte Worte gegen ihn zu brauchen, da ich doch nur sanfte reden möchte? Warum bricht er selbst die Regel, die er sich und mir, oder einem von uns Gebildeten; auf den Fall einer Erweiterung der menschlichen Ansicht über die Gränzen der Wissenschaftslehre, großmüthig vorschrieb, auf eine so auffallende und sein damaliges Denken weit übertreffende Weise? „Es ist in der Regel, heißt es in seinem öffentlich bekannt gewordenen Schreiben an mich, Kant's Erklärung gegen ihn betreffend — „Es ist in der Regel, daß, indeß die Vertheidiger der Vor-Kantischen Metaphysik noch nicht aufgehört haben, Kantem zu sagen, er gebe sich mit fruchtlosen Spitzfindigkeiten ab, Kant dasselbe uns sagt: in der Regel daß während jene gegen Kant versichern, ihre Metaphysik stehe noch unbeschädigt, unverbesserlich und unveränderlich für ewige Zeiten da, Kant dasselbe von der seinigen gegen uns ver-

sichert. : Wer weiß, wo schon jetzt der junge feurige Kopf lebt, der über die Principien der Wissenschaftslehre hinauszugehen und dieser Unrichtigkeiten und Unvollständigkeit nachzuweisen suchen wird. Verleihe uns dann der Himmel seine Gnade, daß wir nicht bey der Versicherung, daß seyen fruchtlose Spitzfindigkeiten und wir würden uns darauf sicherlich nicht einlassen, stehen bleiben, sondern daß einer von Uns oder wenn dieß uns selbst nicht mehr zuzumuthen seyn sollte, statt unsrer, ein in unsrer Schule Gebildeter dastehe, der entweder die Richtigkeit dieser Entdeckungen bewelse, oder wenn er dieß nicht kann, sie in unserm Namen dankbar, annehme.“ (S. Jen. MZ. 1799. Int. Bl. No. 122. S. 99L. 992.) Warum hat nun ihn des Himmels Gnade also verlassen, daß er der Welt das Schauspiel eines persönlichen, von seiner Seite mit Erbitterung und in Verläumdung ausbrechenden Zwistes lieber als das eines aufrichtigen wissenschaftlichen Streites geben wollte? Meynt er daß es meine Absicht sey, ihn persönlich zu übertreffen? Wie wenig kennt er mich! So habe ich nun freilich in dieser Schrift ihn nicht glimpflich behandelt: ich habe dargethan, daß er in seiner Polemik gegen meine Ansicht von einer reinen Erfindung, einem völlig willkührlichen und erdichteten Begriff derselben ausgeht, und sie schmähzt ob er sie gleich nicht kennt; ich habe die

— im Bilde, und so daß es sich selbst vom Seyn unterscheidet. Indem es nun fürs erste nur schlechtweg auf sich hinsieht in seinem Vorhandenseyn, entsteht ihm, unmittelbar in dieser kräftigen Richtung auf sich selbst, (welche mit dem verglichen wird, was geschieht, wenn sich ein Mensch zusammennimmt, und was jeder in seiner Selbstbeobachtung finden könne) — es entsteht ihm in jener Richtung die Ansicht, daß es (das Daseyn) das und das sey, (was denn eben anders, als daß es nicht das Seyn sey? womit aber kein das und das und überall kein positiver Charakter gegeben ist): hiemit jedoch, mit der Ansicht, daß es den und den Charakter habe oder das und das sey — in dieser, vom Wissen unzertrennlichen Reflexion auf sich selbst, spaltet sich das Wissen durch sich selber: daß es sich nämlich einleuchtet, nicht überhaupt, sondern bestimmt als das und das, giebt zum ersten das zweyte — ein aus dem ersten gleichsam herausspringendes (o wie viel Worte um etwas zu erklären das gar nicht da ist!); es (das Wissen) und mit dem Wissen das in ihm stehend gewordne göttliche Seyn d. h. die Welt, zerspringt in zwey Stücke (in welche zwey?); wir wären also aus dem Eins heraus zu dem Zwey; aber noch nicht zur unendlichen Vielheit der daseyenden Dinge — aber die Reflexion kann vermöge ihrer absoluten Freiheit sich ins Unendliche fortsetzen, (bloß in dem einen der beyden Stücke, oder in beyden?), und

so muß jeder neuen Reflexion die Welt in einer neuen Gestalt heraustreten und in einer unendlichen Zeit, welche gleichfalls nur durch die absolute Freiheit der Reflexion erzeugt wird, in's Unendliche fort sich verändern und gestalten, und hinfließen — als ein unendliches Mannichfaltiges. (S. L. S. 112 — 115.)

Für diejenigen, welche unsre Darstellung nicht etwa mit dem Buch selbst vergleichen möchten, stehe hier die Versicherung, daß wir nichts von dieser Ableitung hinweggelassen, sondern sie, mit Abzug der bloßen Amplifikationen des Kathedervortrags, in ihrer ganzen Vollständigkeit gegeben haben.

Wir möchten aber auch über sie nichts hinzusetzen, denn womit könnte sie uns, wenn wir sie ernsthaft betrachten wollten, wohl anders erfüllen, als mit einem Gefühl von unendlichem Jammer über die hohe Leereheit, die sich mit solcher Eitelkeit der Rede über die Natur erhebt, und mit solchem vagen, nebeligen Wörterstand ihre unendliche Bestimmtheit und Fülle erfassen will. — „Wollte jemand, sagt Plotinos, die Natur fragen: Aus welchem Grunde sie schaffe? diesem möchte sie wohl, gesetzt sie würdigte ihn einer Antwort, auf folgende Weise erwidern: Du solltest mich nicht fragen, sondern schweigend lernen, gleich wie auch ich schweige und nicht zu reden pflege.“ — So könnte man auch Herrn Fichte, nach der obigen Deduktion

nicht außer doch über der Natur, sondern in der Natur, als eines wahrhaft realen und gegenwärtigen Lebens ist ohne Zweifel die letzte Synthese des Idealen mit dem Realen, des Erkennens mit dem Seyn und daher auch die letzte Synthese der Wissenschaft selbst.

Um die Anwendung hievon auf Fichte zu machen was hilft es ihm, sich die Lehren von der göttlichen Idee, von Gott als dem Leben und Seyn, außer dem kein Leben und Seyn ist, angeeignet zu haben? Er meynt wohl, diese umfassenden Wahrheiten aufnehmen und dabey doch in seiner Einseitigkeit verharren zu können. Er irrt sich. Wer jene nicht ganz durchdringt, bleibe fern von ihnen; in diesen klaren Regionen kann sich die Halbheit nicht verbergen. Das Erste, daß Philosophie Wissenschaft des Göttlichen ist, maßt er sich an: Aber die Konsequenz begreift und sieht er nicht und versteht darum auch nicht den Standpunkt der Naturphilosophie. Die Erkenntniß, die er von Gott hat, d. h. von dem, was allein das Seyn ist, ist eine Erkenntniß durch das bloße Denken, d. h. durch das allem Seyn, aller Wirklichkeit Entgegengesetzte. „Das Ewige kann allein durch den Gedanken ergriffen werden“ (f. L. S. 10.) Das göttliche Leben ist im wirklichen, unmittelbaren Bewußtseyn unwiederbringlich ausgegilt und kann nur in dem sich darüber erhebenden Denken wieder hergestellt werden, (ebend. S. 116. 117). Siehe da die alte Wurzel des Irrthums wieder augen-

scheinlich zu Tage gefördert! Eine nur dem Denken erreichbare Welt, in der Gott ist, und eine andre von Gott völlig leere, ihm absolut entfremdete, daher durchaus ungdöttliche, die er die wirkliche nennt, stehen sich unüberwindlich entgegen. Indem er dennoch in seinen jetzigen Schriften von dem Göttlichen redet, als hätte er eine Wissenschaft desselben, fällt er nur von sich selbst und seinem eignen früheren und richtigeren System ab, ohne deshalb das wahre zu gewinnen. Das Eine unmittelbar Erkennbare ist der wahren Philosophie gerade das schlechthin Positive, das absolut-Wirkliche, d. h. Gott; ihm aber ist das Ungöttliche das unmittelbare, Gott das Mittelbare, wie in allen dogmatischen Systemen. Eher also greift er zum Dogmatismus, als er von dem Gegensatz abließe, bey dem er stehen geblieben und mit dem er (obgleich viel schlechter) jetzt wieder anfängt, dem der idealen und realen Welt, der Welt des Gedankens und der der Wirklichkeit.

Das möchte nun Hr. Fichte für sich immerhin so halten; aber er findet noch überdies nöthig, uns hierinn sich selbst gleich zu setzen. „Darinn also, sagt er, in diesem festen Beruhen auf der Welt des Gedankens als der ersten (!) und vornehmsten“ — oder, wie er sich kurz zuvor ausdrückt, „darinn, daß sie das Universum rein aus dem Gedanken aufbauen wollen, sind beyde, die Vernunftwissenschaft und die Schwärmerei, (welche ihm in jenem

Widersprüche, die Oberflächlichkeit und die mir selbst fast unglaubliche Seichtigkeit seiner ganzen gegenwärtigen Lehre aufdecken müssen. Aber ich weiß auch, daß das alles nicht Er selbst ist, und achte sein wahrhaftes, hinter den Hüllen seiner Reflexion verborgenes, Wesen, unendlich höher, als alle seine Aeußerungen und als ihn selbst, in diesen Aeußerungen betrachtet. Was ich hart und unfreundlich gegen ihn geredet, habe ich nicht aus Neigung geredet, sondern aus Princip. Nicht dem ursprünglichen Fichte, wohl aber dem Fichte, der sich in den Grundzügen und seinen übrigen kürzlich erschienenen Schriften so geäußert und benommen, wie er sich geäußert und benommen, diesem mußte ich grade so begegnen, wie ich ihm begegnet habe, mußte es aus Einsicht und konnte nicht anders.

Ich fodre jeden rechtlichen Mann und Denker auf, zu sagen, ob Hr. Fichte's Ausfall auf die Naturphilosophie nicht im Rücken des Gegners und meuchlings geführt ist, so daß dieser sich noch umwenden, der nachfolgenden Menge das Antlitz zuzehren und sagen muß: Ich bin es, den er verwundet. Wir haben in ehrlichem offenen Kampf gegen ihn gestanden, mit wissenschaftlichen Waffen und in wissenschaftlicher Form, im Angesicht der denkenden Männer unrer Nation. Er — führt seine Streiche gegen uns vor Berliner Weibern, Kabinetbräthen, Kaufleuten und dergl.; streut im Dunkel einer Privatvorlesung, Verläumdungen gegen die aus,

Sie sich nicht verantworten können, bis ihm — ich weiß nicht was — den Muth giebt, auch öffentlich mit ihnen hervorzutreten.

Diese Anfälle beschließt er nach Art aller gottseligen Verfolger mit dem frömmelnden Ausruf: „Wohl hierbei dem Weisen, der über sein Zeitalter, und über alle Zeit sich erhebt; der es weiß daß die Zeit überhaupt nichts ist, und daß eine höhere Leitung, durch alle scheinbare Umwege ganz sicher unsre Gattung ihrem wahren Zweck zuführt!“

Ja wohl! auch ich hoffe auf diese endliche Entscheidung. Auch in der Zeit wird der Tag kommen, wo die Aufrichtigkeit der Untersuchung wieder wird geschätzt werden, und die Grundsätze der Ehre zu Ehren kommen: was sie auch sey diese Philosophie, dieses gewiß hat sie von dem guten Princip, daß sie sich nie durch andre Mittel, als durch Waffen des Geistes und Gründe der Wissenschaft geltend zu machen gesucht hat — und diese Redlichkeit des Benehmens wird in die Waagschale gelegt werden gegen die Unvollkommenheiten ihrer Erscheinung und die Mängel des Menschen, in dem sie sich aussprach. — Was aber wird dann mit ihren Gegnern werden? Die meisten haben nun schon seit Jahren nicht Einen vernünftigen Gedanken gegen sie vorgebracht, sondern nur getrachtet, ihren Namen unkenntlich zu machen vor allem Volk. Eine Ansicht, die, um gefaßt zu werden, die tiefste Stille des Gemüthes und Gelassenheit des Geistes fodert, haben sie mit Leidenschaftlichkeit und Wuth aufgenommen, oder sie als eine Rede von längst bekannten Dingen, kurzweg, gerichtet, nach ihren Vorstellungen von der Welt, von Gott und der Natur. Jedoch das Urtheil über sie wird das Kleinste seyn in jener endlichen Entscheidung. Die lang verkannte Natur selbst wird, alles erfüllend, durchbrechen, alle Blättlein und Bücher werden sie nicht aufhalten, alle Systeme der Welt nicht hinreichen sie zu dämmen. Dann wird Alles einig und Eins werden, auch in der Wissenschaft und Erkenntniß: wie schon von Ewigkeit Alles einig und Eins war im Seyn; und im Leben der Natur,

2
2
Ueber

Schelling und Hegel.



Ein Sendschreiben

an

Pierre Leroux

von

Karl Rosenkranz,

Professor an der Universität zu Königsberg.

Königsberg, 1843.

Im Verlage der Gebrüder Bornträger.

Mein Herr!

Sie wissen vielleicht nichts von der Verehrung, welche ich Ihnen seit der Zeit widme, dass ich mit Ihrer Arbeit über den Eklekticismus bekannt ward, eine Verehrung, welche durch die übrigen von Ihnen verfassten Artikel Ihrer Neuen Encyklopädie und durch Ihr Werk über die Menschheit, deren Princip und Zukunft fortdauernd nicht nur erhalten, sondern gesteigert worden ist. Diese Verehrung ist es, welche mich nicht gleichgültig lässt gegen das Urtheil, was Sie im Maiheft Ihrer *Revue indépendante* in diesem Jahr über die Lage der Philosophie in Deutschland gefällt haben. (*Du cours de philosophie de Schelling; aperçu de la situation de la philosophie en Allemagne p. 289—348.*)

Wäre dies Urtheil von einem Deutschen, so würde es mich nicht afficiren, denn von Deutschen sich alles mögliche Böse mit der schönsten Undankbarkeit vor-

werfen zu lassen, ist die Hegel'sche Philosophie gewohnt. Es kommt aber von einem Franzosen, von dem Redacteur eines bedeutenden Pariser Journals, dem in Frankreich, so viel ich weiss, kein anderes für die Vertretung speculativer Interessen gegenübersteht. Käme ferner dies Urtheil von einem Anonymen, wäre es von einem Parteigänger abgegeben, so würde ich es ebenfalls ignoriren. Aber es kommt von Ihnen, einem Manne, der ernstest seinen Arbeiten sein Leben opfert, und der für Religion und Philosophie von einer Begeisterung erfüllt ist, welche die innigste Sympathie für sein Streben erwecken muss. Es kommt von einem Manne, der im Augenblick an der Spitze der ganzen französischen Philosophie steht, der mehr als Andere zugleich ein Kenner der deutschen Philosophie ist. Wie könnt' ich das Gewicht einer solchen Stimme verkennen? Wie einflussreich muss sie nicht sowohl für Frankreich als für Deutschland sein?

Obwohl ich mit sehr verwickelten und ausgedehnten Arbeiten beschäftigt bin, so will ich mich ihnen doch einen Augenblick entreissen, um, da ich noch von keiner Erwiderung aus Deutschland gegen Sie vernommen — denn die Augsburger Zeitung gab mehr nur ein Referat Ihres Artikels — einige Worte über die eigentliche Sachlage an Sie zu richten. Sie erlauben, mein Herr, dass ich dabei gegen Sie mit der ganzen Freimüthigkeit mich äussere, welche Sie von meiner Hochachtung für Sie und von der Bedeutung der Philosophie für die Gegenwart zu fordern berechtigt sind.

Verstehen Sie mich aber wohl. Es ist nicht meine Absicht, in diesen flüchtigen Zeilen eine Darstellung und Kritik Ihrer eignen Doctrin zu geben, wie eine solche für uns in Deutschland allerdings wünschenswerth sein würde. Ich will nur eine Apologie der Hegel'schen Philosophie gegen die von Ihnen erhobenen Beschuldigungen geben, und werde daher auf Ihre eigenen Lehrsätze nur so weit eingehen, als für dies Geschäft durchaus erforderlich ist. Eine Apologie! Werden Sie nicht denken: *qui s'excuse, s'accuse*? Ja, mein Herr, eine Apologie. Eine nicht nur für die Wissenschaft, sondern auch für den Staat und die Religion so wichtige Philosophie, als die Hegel'sche; muss auch ihre Apologeten haben. Und diese müssen sich am wenigsten vor dem fürchten, was gegen Apologien überhaupt gesagt werden kann. Die Hegel'sche Philosophie steht aber seit dem Tode ihres Stifters in diesem Stadium.

Bis dahin war sie mehr offensiv, aber seit jener Zeit ist sie immer mehr zur Defensive genöthigt worden. Ich kann in meiner eignen schriftstellerischen Laufbahn diesen Fortgang verfolgen. Vor neun Jahren vertheidigte ich diese Philosophie gegen die Angriffe eines Deutschen, des Professor Bachmann in Jena; jetzt muss ich sie gegen die Polemik eines Franzosen, eines Pierre Leroux, vertheidigen. Damals handelte es sich noch ganz um den wissenschaftlichen Werth des Systems; es war die Periode der noch naiven Apolegetik: jetzt ist dies System politisch und religiös verdächtigt, und die Polemik gegen dasselbe mit tausend Nebengedanken durchzogen.

die den Angriff in die Sphäre der Persönlichkeit spielen; die jetzige Apologetik hat den schweren Stand, diese Absichten wohl zu kennen, und doch ihrerseits aller Einmischung des Persönlichen sich zu enthalten. Die Wissenschaft hat mehr wie je ihre Keuschheit zu bewahren.

Sie ahnen vielleicht nicht, welche Waffen Sie mit Ihrem Raisonement den Feinden der Hegel'schen Philosophie geschaffen haben. Sie ahnen nicht, wie, selbst ohne Sie zu nennen, Ihre Ansichten mit der nothwendigen Dosis Entstellung bei uns auftauchen können; ahnen nicht, welch ein Werth in solchen Fällen noch auf das Urtheil des Auslandes gelegt wird; ahnen nicht, wie begierig man von manchen Seiten her, ohne Sie zu verstehen, Ihre Sätze wiederholen wird. Insofern, ich gestehe es mit Wehmuth, ist dies Schreiben an Sie sogar das Werk einer gewissen Nothwehr. Sie müssen nämlich bedenken, dass bei uns noch immer genug Leute existiren, welche von der freien Selbstentwicklung der Wissenschaft keinen Begriff haben und der Regierung immer die Meinung aufdringen wollen, dass sie in den Kämpfen der verschiedenen Richtungen Partei nehmen soll. Diese Leute sehen nicht ein, dass die Richtungen der Wissenschaft erst durch eine solche Einmischung der Regierung zu wirklichen Parteien gestempelt werden. Sie verkennen den schönen Beruf der Regierung über den Parteien zu stehen, das Recht einer jeden zu wahren und eben dadurch das relative Unrecht einer jeden im Process des Kampfes sich von selbst entfalten und von selbst in

seiner Einseitigkeit verurtheilen zu lassen. Sie wissen nicht, dass der Inhalt solcher Kämpfe ein schlechthin nothwendiger, und das Unterdrücken eines Momentes des Ganzen nur eine Verzögerung seiner Realisation, keine Auflösung, keine Ueberwindung desselben ist. Solche Leute sind es, welche den wissenschaftlichen Kampf in eine bürgerliche Anklage verwandeln, eine Wendung, die zuletzt nur damit endigen kann, den sittlichen Wandel der in Anklage gestellten Individuen einer pharisäischen Kritik zu unterwerfen, und unter der weitschichtigen polizeilichen Kategorie der Gefährlichkeit und Verantwortlichkeit eine empörende Tyrannei der Gewissen zu üben.

Vielleicht, mein Herr, wundern Sie sich aber, dass ich, was Sie im Mai dieses Jahres schrieben, erst jetzt im October beantworte. Ach, der Weg von Paris bis Königsberg ist weit. Wir durchleben hier die westlich von uns existirende Literatur immer erst in der zweiten Potenz, nachdem wir durch die Berichte der Zeitungen als erste Potenz die Anregung empfangen, uns nach den kurzen Daten selbst ein Bild zu erschaffen, — was auch sein Gutes hat. Wir machen es, wie Jean Paul's Schulmeister Wuz, der sich blos den Messkatalog kaufte, und zu den darin angegebenen Titeln die Bücher sich selber schrieb. So habe ich denn das Maiheft der *Revue indépendante*, das langerschmachtete, erst am 6. October empfangen.

Bevor ich nun aber auf das Einzelne eingehe, muss ich noch in Betreff meines Verhältnisses zu Schelling

einige Worte sagen. Sie sind mit der Statistik der Philosophie in Deutschland natürlich nicht so bekannt, als ein deutscher Philosoph selbst. Ich schliesse dies daraus, dass Sie im Aprilheft Ihrer Revue, worin Sie gleich Anfangs eine treffliche Uebersetzung der Rede Schelling's, mit der er seine Vorträge zu Berlin eröffnete, mittheilen, Schelling zum Nachfolger von Gans, Gans zum Nachfolger von Hegel machen. Schelling: „*est venu occuper à Berlin la chaire même de Hegel, vacante par la mort prématurée d'un disciple direct de Hegel, Frédéric Gans.*“ Dies ist ein Irrthum. Hegel's directer Nachfolger, sein Diadoche zu Berlin, ist der noch dasselbst lebende Professor Gabler, den Sie gar nicht zu kennen scheinen, da Sie seiner zu erwähnen sonst kaum umhin gekonnt haben würden. Sie könnten sich daher vielleicht auch von meiner Situation ganz falsche Vorstellungen machen, und nach Lerminier's Buch: *Au delà du Rhin*, das Sie mehrmals citiren, der Meinung sein, dass ich Professor zu Breslau sei, wohin mich Lermnier irrthümlich hinversetzte. Ich lebe aber in Königsberg, also in einer Stadt, in welcher die Philosophie von dem Druck persönlicher Beziehungen, die in Berlin wenigstens möglich sind, ganz frei ist. Ich lebe an einer Universität, an welcher kein Professor Schelling'sche Philosophie lehrt. Ich bin folglich weder durch Schelling's unmittelbare Gegenwart noch durch einen seiner Repräsentanten, der etwa mein College wäre, genirt. Diese freie Situation ist, wie ich hoffe, meinem Streben nach Unbefangenheit günstig.

Sollten Sie aber vielleicht denken, dass Schelling's Auftreten in Berlin überhaupt mir unangenehm sein, mir, weil ich Hegellanger bin, doch eine gewisse Säuerlichkeit einflößen müsste, so würden Sie sich irren. Allerdings, das versteht sich von selbst, bin ich nicht gesonnen, Schelling auch nur im Geringsten, wie man zu sagen pflegt, Zugeständnisse zu machen, am wenigsten, was für ihn die grösste Beleidigung wäre, weil er vom Staat so hoch gestellt ist; allerdings bin ich nicht gesonnen, für die Erhaltung Hegel's die Zweideutigkeit zu Hülfe zu rufen, welche sagt: Hegel hat Recht und Schelling hat auch Recht; — aber niemals werde ich meine Dankbarkeit, meine Verehrung, ja, ich darf es ohne Heuchelēi sagen, meine Bewunderung für Schelling verleugnen: Ich habe keine Ursach, eines meiner früheren Urtheile über Schelling zu bereuen, am wenigsten das ausführliche in meiner Geschichte der Kant'schen Philosophie Seite 481—84. Mich entzückte die Nachricht, dass Schelling nach Berlin käme. Ich freute mich auf den Kampf, den diese Erscheinung verursachen muss. Ich jubelte im Stillen über diese dem Anschein nach härteste Prüfung des Hegel'schen Systems und seiner Anhänger. Ich schwelgte in dem Vorgefühl des Fortschrittes, welcher der Philosophie hieraus erwachsen muss. Ich begrüßte diese Herausforderung als ein in der Philosophie noch nie dagewesenes Phänomen, dass ein Philosoph die Macht haben sollte, den Kreis seiner Schöpfung zu überschreiten und seine Consequenz zu begreifen, was in der bisherigen Geschichte der Philosophie ohne Beispiel ist. Es hindert

nicht daher nichts, in Ihr Lob der Preussischen Regierung einzustimmen: „Ce gouvernement ne s'est laissé entraver ni par les vaines clameurs, qui poursuivoient Schelling de l'accusation du panthéiste, ni par d'autres clameurs, qui le représentaient comme un converti catholique. Ce choix annonce au moins de la grandeur et un coup d'œil profond. Le gouvernement prussien sait, que, pour l'Allemagne, la philosophie est une religion.“

Und nun noch eine Bitte. Erwarten Sie nicht ein kunstvolles Sendschreiben. Wir haben neuerdings in Deutschland eine solche Fluth derselben erlebt, dass man nicht unbillig vermeinen könnte, wir müssten es in dieser Stylgattung zu einer bedeutenden Höhe gebracht haben. Ich werde, unbekümmert um die Etiquette der herkömmlichen Feierlichkeiten, nur ganz einfach die Irrthümer, die ich bei Ihnen zu finden glaube, berichtigen. Eine Menge von Aeusserlichkeiten, zu deren Berührung Sie Veranlassung geben könnten, muss ich übergehen, weil sie zum Theil in die Geschichte unserer inneren Politik, unseres Censurunwesens, unserer Rivalitäten zwischen Berlin und München, unserer Proselytenmacherei u. dergl. gehören, Dinge, welche ein Franzose ohne weitläufige Auseinandersetzung kaum verstehen kann. Sie klagen mit Recht darüber, dass Deutschland ein wahres Aegypten sei. Es liegt dies lediglich an dem Mangel wahrer Oeffentlichkeit. Ich versichere Sie, dass wir Deutsche selbst oft nicht wissen, wie wir unsere ängstlichen Hieroglyphen deuten sollen. Sie erlauben, dass ich, wie Sie, in kurzen Sätzen meine Berichtigung Ihrer Behauptungen vortragen darf.

1) Ihre Auffassung der Hegel'schen Philosophie überhaupt ist falsch.

Sie halten diese Philosophie für einen abstracten Rationalismus, während dieselbe der concreteste Spiritualismus ist. Sie setzen die Eigenthümlichkeit derselben in die Logik, während die Logik nur ein Moment ihrer Totalität ist, und zwar das Moment der Abstraction, der reinen Form. Sie stellen als Nerv des Hegel'schen Systems auf, dass in demselben die Formel des Unendlichen, des Endlichen und der Beziehung beider auf einander alle Bestimmungen beherrsche. Ich ersehe hieraus, dass Sie von Hegel's Logik gar keinen Begriff haben, wie viel weniger von dem Rest des Systems. Denn diese Kategorieen des Unendlichen und Endlichen sind solche, welche dem Sein angehören, und deren man in höheren Sphären sich allerdings auch noch bedienen kann, wie dies ja immer geschieht, aber bei deren Gebrauch man in diesem Falle wissen muss, dass sie unzureichend sind. Z. B. Wenn ich sage: der endliche Geist, so muss ich diesen Ausdruck sogleich berichtigen, indem der Geist als endlicher zugleich in sich unendlich ist, denn ohne das Moment der Unendlichkeit würde er gar nicht Geist sein. Sofort werde ich dem endlichen Geist den unendlichen als den in seiner Unendlichkeit endlichen entgegensetzen, aber auch diesen in dem Begriff des in seiner Unendlichkeit unendlichen aufheben müssen. Wenn ich nun auf diese Weise die Kategorie der Endlichkeit und Unendlichkeit an dem Begriff des Geistes durchgeführt

habe, werde ich mich leicht von der Unzulänglichkeit dieser Bestimmung überzeugen. Ich werde einsehen, dass ich auch eine andere Kategorie hätte wählen können, die jedoch eben so wenig für sich erschöpfend sein würde. Mit anderen Worten, die Entwicklung des Begriffs des Geistes schliesst alle logischen Kategorien in sich. Sie müssen nicht glauben, dass, wenn Hegel die Unterschiede des Begriffs des Geistes als den Unterschied des subjectiven, objectiven und des absoluten Geistes, d. h. in concreterer Form, des einzelnen Menschen, des Volkes und Gottes, darstellt, diese Bezeichnung von Subject, Object und deren Identität in der Absolutheit das Letzte sei, was er sagt. Diese Bezeichnung ist vor der Hand diejenige, welche die Sache epitomatorisch noch am Genügendsten darstellt, allein zum Begriff der Sache selbst würde eben nichts weniger, als ihre vollständige Entwicklung gehören, aus welcher alsdann hinlänglich resultirt, dass jene Charakteristik, die als Titel an die Spitze gestellt worden, nur von einem Moment des Ganzen hergenommen ist, weil denn doch das Darstellen der Wissenschaft ohne eine solche vereinfachende Terminologie nicht möglich ist. Der Philosoph wird eben deshalb auf die Terminologie einen grossen Werth legen, um nämlich die in der That umfassendsten und angemessensten Ausdrücke zu finden, andererseits aber gar keinen, weil keine isolirte Kategorie ihm genugs thun vermag.

In dem Wahn befangen, dass jene Formel des Unendlichen, Endlichen und ihres Rapportes der Kern He-

gel's sei, ergehen Sie sich nun in weiteren Ausmalungen eines solchen Standpunctes, und contrastiren damit die Vorstellung, welche Sie sich von Schelling, den Sie noch weniger als Hegel zu kennen scheinen, fingirt haben. Sie sagen also, dass Hegel's Gott nur eine Idee sei; dass Hegel's System nur Vernunft, aber keine Seele habe; Wärme, Seele, habe Schelling der Philosophie zurückgegeben. Beinahe sind Sie mit solcher Versicherung bei dem so trivialen, als falschen Satz angelangt, dass das Licht der Vernunft die Geister zwar erhelle, aber nicht erwärme. Elende Bildersprache! Eine Wärme des Herzens, welche nicht aus der Vernunft entspringt, dürfte wohl keinen sonderlichen Anspruch machen. Es kann mit Nichts bewiesen werden, dass die Vernunft der Intensität der Gesinnung Eintrag thue; im Gegentheil. Allein es ist auch nicht die Vernunft, welche man bei solchen Reden im Sinne hat, sondern der berechnende, egoistische, von der Vernunft und ihren Zwecken abgefallene Verstand. Diese Unterscheidung von Vernunft und Verstand ist in Frankreich noch zu unbekannt. Allein ohne dieselbe werden die Franzosen nicht vorwärts kommen, und die deutsche Philosophie nicht verstehen. Ich sehe aber aus der immer allgemeineren Verbreitung der Kant'schen Schriften in Frankreich, dass man sehr wohl merkt, wie man ohne diese von Kant aufgestellte Basis nicht weiter kommen werde. Als Bautain in Strassburg sich noch ohne hierarchische Beängstigung der Philosophie widmete, schrieb derselbe einmal eine Brochüre über Kant's Kategorien, die sehr gut war und eine gedeihliche Fortsetzung hoffen liess.

Sie scheint aber, sogar von ihm selbst, vergessen zu sein.

Ich protestire also gegen Ihre Trennung des Gemüths von der Vernunft, wie Hegel, aber auch Schelling, in Deutschland diesen Protest gegen die Sentimentalität, dem Kopf das Herz entgegenzusetzen, oft kräftig genug abgegeben haben.

Aus Ihrem eigenen Bericht ersehe ich, dass Deutsche Ihnen schon gesagt haben, Sie verstünden Hegel nicht. Sie sind entrüstet darüber. Sie meinen, es sei unmöglich, weil doch nun schon so Viele, Lerminier, Barchou de Penhoën, Bénard u. A. darüber berichtet hätten. Die Uebersetzung der Hegel'schen Aesthetik durch Letzteren kenne ich noch nicht. Barchou de Penhoëns Bericht ist, seine compendiarische Magerkeit abgerechnet, wohl geeignet, eine bessere Vorstellung von Hegel's System zu geben, als Sie mit jener Formel, die Sie als den Talisman desselben preisen, blicken lassen. Ich finde aber nicht, dass Sie von Barchou de Penhoëns Darstellung, obwohl Sie dieselbe in Pausch und Bogen citiren, speciellen Gebrauch machten. Sie citiren Lerminier. Aber Lerminier ist ein zwar gewandter, jedoch sehr oberflächlicher Schriftsteller, der sich zu schnell mit seiner allerdings brillanten Rhetorik' befriedigt. Ich wundere mich, dass Sie unter den Hilfsmitteln, welche Sie zur Kenntniss der Hegel'schen Philosophie aufführen, nicht Willm: „*Essai sur la philosophie de Hegel, Strasbourg 1836*“ nennen, die zwar auch nur eine Skizze, allein doch eine vollständigere und richtigere gibt, als

bei Ihnen gewöhnlich ist. Den Deutschen Ahrens können Sie insofern nicht als eine gute Quelle betrachten, als derselbe, da er ein Schüler des verstorbenen Krause ist, zu den Gegnern Hegel's gehört. Was aber Ritter's Name hier soll, gestehe ich, nicht einzusehen.

Trösten Sie sich jedoch mit Ihrem Unverständniss Hegel's! Es gibt in Deutschland auch genug, die ihn nicht verstehen, und noch mehr, die ihn nicht verstehen und doch verstanden zu haben glauben. Das ist einmal das Schicksal aller welthistorischen Philosophien.

2) Sie sind wesentlich durch Cousin zur falschen Auffassung Hegel's verleitet.

Obwohl Sie selbst es erwähnen, dass die Hegel'sche Schule die Darstellung, welche Cousin von Hegel's Philosophie in Frankreich gegeben, niemals anerkannt hat, so behaupten Sie nichts desto weniger, dass Cousin vollkommen Recht habe, und dass sein Eklekticismus, dessen Fezzen Sie ihm nachgewiesen, der wahre Hegelianismus sei. Sie stützen diese Versicherung vorzüglich auf die Thatsache, dass Cousin Hegel's Vorlesungen so stark benutzt habe. Diese Thatsache will ich nicht bestreiten. Aus den Briefen Cousin's an Hegel, die in meinen Händen sind, ersehe ich, dass Cousin wiederholt Hegel um gute Nachschriften von seinen Vorträgen bittet. Allein man kann sehr viel von Jemand entlehnen, und ihn doch in dem eigentlichen Wesen verfehlen. Cousin's Talent besteht in einem gefälligen, aber auch bequemen Reproduciren der Philosophien Anderer. Ich lese seine

Schriften, auch wo ich ihm nicht beistimme, mit Vergnügen. Seine Nettigkeit, Sauberkeit macht mir einen angenehmen, erheiternden Eindruck. Ich lese ihn, wie man wohl einen Roman liest, an der geschickten Gruppierung, an der fließenden Diction sich zu erfreuen. Nur muss man nicht tiefgehende Speculation von ihm verlangen. Die ist seine Sache nicht; darin lässt sich nichts von ihm lernen; er kann wohl über sie sprechen, allein sie hervorzubringen ist er unfähig. Wenn Sie von ihm anführen, dass nach seiner Exposition Hegel's Gott aus drei Theilen, aus dem eigentlichen Gott, aus dem Menschen und aus der Natur bestehen und die Vernunft, der Wille und die Sinnlichkeit des Menschen dazu die analoge Trias ausmachen soll, so versichere ich Sie, dass dies eine Barbarei ist, wie man sie sich nicht ärger vorstellen kann, und dass Hegel's Schüler Recht gehabt haben, über einen aus jenen drei Bestandstücken zusammengesetzten Gott, wie Sie selbst anführen, herzlich zu lachen. Sie freilich wissen nicht recht, wie Sie sich dies Lachen erklären sollen, und rufen halb ärgerlich aus: „*Si le système de Hegel ne gît pas en cela, où gît il?*“

Sie berufen sich also, um Hegel's Philosopheme anzugeben, auf Cousin. Aber wissen Sie wohl, dass Sie damit zu Schelling in eine sonderbare Lage gerathen? Schelling liess 1834 eine Vorrede zu der Uebersetzung der Vorrede zur zweiten Ausgabe von Cousin's Fragmenten drucken, worin er Cousin auf seine Seite stellte. Cousin's Aeusserungen über Schelling, dessen System, er

das wahre nannte, hatten den Sinn, den Franzosen zu sagen, dass er Hegel zwar nicht wenig verdanke, dass ihm aber erst im Umgang mit Schelling das tiefere Verständniss der deutschen Philosophie eröffnet sei. Da Hegel todt war, und Cousin in der That von ihm vielerlei Detail entnommen und auf seine Weise verarbeitet hatte, so wollte Cousin durch jene Versicherung unstreitig vor dem Publicum sich von der Meinung einer Abhängigkeit von Hegel emancipiren.

Er erklärte sich demnach für Schelling, und Schelling nahm durch jene Vorrede förmlich Besitz von ihm. Sie, der Sie Cousin's Eklekticismus gestürzt haben, Sie, der Sie Schelling den Franzosen als den wahrhaften Genius der deutschen Philosophie preisen, Sie ignoriren, dass Cousin Schellingianer sein will, ignoriren, dass Schelling, Mancherlei gegen ihn sagend, seinen Eklekticismus doch mit grosser Zustimmung behandelt? Sie sind versessen darauf, Cousin zum Hegelianer zu stempeln? Was wird Schelling dazu sagen, dass Sie ihm seinen Cousin rauben, seinen Cousin, dessen Formeln zu den seinigen viel besser passen, als zur Hegel'schen Dialektik?

3) Die Antecedenz, welche Sie der deutschen Philosophie in den Franzosen Lamarck und Dupuis geben, ist falsch.

Sie haben die Vorstellung, dass der Gedanke der Perfectibilität, des progressiven Processes, den Mittelpunct der deutschen Wissenschaft, der deutschen

Weltansicht enthalte. Sie selbst sind diesem Gedanken mit Andacht ergeben. Sie erblicken in ihm den Zauber, der alle Völker zum schönen Bunde der Humanität vereinigen wird. Viele Franzosen denken jetzt ähnlich, wie Sie, und wir Deutsche können uns ihnen in diesem Gedanken brüderlich anschliessen. So viel ich weiss, galten bis jetzt auch in Frankreich Lessing, Herder und Kant als die ursprünglichen Verkünder des universellen Fortschrittes. Nun gefällt es Ihnen, mit Einem Mal zu behaupten, wir Deutsche hätten von Lamarck und Dupuis diesen Gedanken überkommen.

Zunächst muss ich Sie erinnern, dass dieser Gedanke als Princip der deutschen Reformation angehört, dass er als Selbstbewusstsein das ganze achtzehnte Jahrhundert bei den Deutschen, Engländern und Franzosen herrschte, dass mithin die Nennung Einzelner als seiner Erfinder unmöglich ist, dass aber die Befruchtung der Wissenschaft mit demselben ihre Anfänge in der Leibnitzischen Philosophie, in dem hat, was Leibnitz die *lex continuitatis* nannte.

Nun sollen Lamarck und Dupuis es gewesen sein! Sie empfinden selbst, wie blass diese Behauptung aussieht. Sie behaupten daher weiter, dass freilich die Franzosen nicht den Nutzen aus diesen Schriftstellern gezogen hätten, wie wir Deutsche, weil wir so erstaunlich gelehrt wären und uns um Alles bekümmerten. Nein, ich versichere Sie, auf Lamarck und Dupuis haben wir zu warten nicht Ursach gehabt. Ehre diesen Männern! Dank ihren Forschungen! Allein Hegel's Religionsphilo-

sophie zu einer Entlehnung aus Dupuis machen, wie Sie es thun, beweis't nur, dass Sie Hegel oder Dupuis, oder alle Beide nicht kennen. Sie citiren eine halbe Seite aus Lerminier, welcher eine Uebersicht der Hegelschen Auffassung der Geschichte der Religion gibt. Sie bemerken darin, dass Hegel mit der Naturreligion anfängt, und mit der Religion des Geistes aufhört. Dupuis fängt auch mit der rohesten Naturreligion, mit dem Fetischismus an, und steigt dann zu intellectuellern Formen empor. Da haben wir die Quelle Hegel's, rufen Sie zu geschwind aus; da sehen wir denselben Gang vom Concreten zum Abstracten! O nein; Verehrter, Hegel geht umgekehrt immer vom Abstracten zum Concreten. Die Naturreligion ist ihm die abstracte. Doch die Hauptsache vergessen Sie. Dupuis hatte als Chronologe nur die Eine Idee, die astronomischen Cykeln in den Religionen durchzuführen. Diese ungeheure Einseitigkeit, die ihn das Wesen der Religionen ganz missverstehen liess, ist zugleich seine Stärke, und von dieser Seite hat Greuzer, dessen Sie erwähnen, und der doch nicht etwa auch ein Hegelianer sein soll, Rücksicht auf ihn genommen.

In Ihrem Eifer, Hegel alle Eigenthümlichkeit abzusprechen, erlauben Sie sich Seite 332 in der Note die italienische Uebersetzung von Hegel's Philosophie der Geschichte mit dem Bemerkten anzuführen, dass Ihr Freund, der Ihnen von derselben schreibt, darin im Allgemeinen nichts als: „*Une redite de l'immortel ouvrage de Condorcet,*“ erblicke. Entweder hat Ihr Freund nicht

den Condorcet oder nicht Hegel gelesen, wenn er so urtheilte. Ein Drittes ist gar nicht möglich. Wenn wir Deutsche nun sagten, Condorcet verdanke sein Buch, das er auf seiner unglücklichen Flucht 1794 schrieb, den Deutschen? Sind nicht Herder und Iselin u. A. Vorgänger Condorcet's? Was wollten Sie dagegen sagen? Oder wollten Sie dann, wie Sie gern zu thun pflegen, Voltaire vorschreiben?

Es ist ein trauriger Handel, um das Mein und Dein. Ich stimme Ihnen vollkommen bei, wenn Sie im Aprilheft Ihrer *Revue*, Seite 20 sagen: „*Certes, il est bon, de s'instruire de l'histoire de la philosophie, mais philosophie vaut mieux encore.*“ Wenn man denn aber einmal, was Sie doch thun, auf die Geschichte der Philosophie sich einlässt, so muss man auch genau, gewissenhaft und nicht nach Hörensagen und nach flüchtigen Notizen urtheilen.

4) Die Stellung, welche Sie Hegel zu Schelling geben, ist falsch.

Sie sehen das Verhältniss Hegel's zu Schelling so an, wie Cousin, in jener verhängnissvollen Vorrede zuerst ausgesprochen und Schelling selbst es ihm in der seinigen nachgesprochen hat, nämlich wie das von Wolf zu Leibnitz. Hegel soll nur das formal-mechanische Talent der Ausführung und Anwendung der von Schelling erfundenen Ideen besessen haben. Er soll mithin ohne jene originelle Schöpferkraft gewesen sein, welche doch für einen Philosophen, der zu solchen Ehren gekommen, billig vorausgesetzt werden muss. Sie

sagen S. 326: „*Les admirateurs les plus fanatiques de Hegel conviennent unanimement, que la base de son oeuvre lui a été fourni par Schelling. Cette base, c'est l'idée d'une essence une pour toutes choses, essence que Hegel appelle l'idée, la notion, l'être, l'absolu, tous mots synonymes dans sa langue. Ce qui disent lui être propre, ce n'est pas même d'avoir trouvé la loi des modifications de cette unité, de cet absolu. Car cette loi des trois états d'identité, de distinction et de retour à l'identité, lui avoit encore été fourni par l'inventeur Schelling. C'est l'application, qu'ils revendiquent pour Hegel.*”

Dagegen habe ich einzuwenden, dass der Begriff der Einheit des Wesens für alle Dinge, wie Sie sich ausdrücken, gar nicht von Schelling erfunden, vielmehr von Schelling aus Spinoza nur wieder aufgenommen ward, mithin, wenn es auf diesen Begriff ankäme, Spinoza genannt werden müsste, auf welchen man damals durch Jacobi und Lessing wieder aufmerksamer geworden war, so dass Schelling in dieser Hinsicht zunächst nur das Verdienst einer glücklichen Passivität hat. — Wenn Sie weiter versichern, dass bei Hegel die Worte: Idee, Begriff, Wesen, Absolutes, lauter Synonyma wären, so ist das eben so wahr als unwahr. Wahr, weil jedes dieser Worte eine Berechtigung hat, als abstracter Ausdruck der speculativen Wahrheit zu gelten; unwahr, weil Synonyma zugleich unterschieden sind und Hegel sich die Mühe genommen hat, in seiner Logik ausführlich die Definitionen des Begriffs des Begriffs, des Wesens, des Absoluten u. s. w. zu geben. Es ist gar

nicht so einerlei, ob ich die eine oder andere Bestimmung setze. Nun soll Hegel nach Ihnen den Begriff des Absoluten nach der Formel der Identität, ihrer Unterscheidung und Rückkehr zu sich aus dem Unterschied nur modificirt und eben diese Formel von Schelling erhalten haben. Und wir Hegelianer sind nun so unverschämt, — dies ist die natürliche Consequenz solcher Prämissen — von einer durch Hegel begründeten Methode zu sprechen, besonders nachdem Schelling in eben jener Vorrede den Diebstahl, den Hegel an ihm auch hiermit begangen, ohne Schonung als angemassete Aneignung fremden Eigenthums aufgedeckt hat? Was für engherzige, aber auch was für bornirte Menschen müssen wir sein! Das Wahre ist, dass Kant die Triplinität des Begriffs unter dem Namen Trichotomie der-Verstandeskategorien zuerst wieder in bestimmte Erinnerung brachte; dass Fichte dieselbe sodann als Thesis, Antithesis und Synthesis in die systematische Philosophie einfuhrte; dass Schelling unter dem Namen Construction diese Form beibehielt; dass endlich Hegel eben diese Construction von der subjectiven Fassung befreiete und die immanente Selbstbewegung der Dialektik lehrte, welche er Manifestation nennt.

Ist davon die Rede, die Basis Hegel's in Schelling nachzuweisen, was Niemand leugnen wird, was Hegel selbst nie geleugnet hat, so liegt doch darin gar nicht die Unmöglichkeit, dass auch Hegel, von dieser Basis ausgehend, eine eigene Weltanschauung in sich getragen habe. Und dem ist wirklich so. Hegel's Spiri-

tualismus ist weit über den Schelling'schen Rationalismus hinaus. Schelling machte nacheinander das Ich, die Natur, die Kunst, die Vernunft, das Ewige, die Idea (wie er nach Jakob Böhme und F. Baader zu sprechen anhub) und zuletzt den Willen zum Absoluten. Hegel's absolut-Absolutes ist der absolute Geist, der als die, sich mit sich selbst vermittelnde, Einheit der absoluten Substantialität und absoluten Subjectivität in seiner weltfreien und darum weltschaffenden Persönlichkeit das Sein, das Denken, das Wollen nur als Momente seiner sich ewig gleichen Totalität producirt. Schelling hat niemals gewusst, wie er die Priorität und Superiorität Gottes erhalten solle, ohne ihn aus dem Werke der Erscheinung zu eliminiren. Er hat deshalb die Realität der erscheinenden Welt, um Gott nicht zu ihrem todtten Jenseits zu machen, so mit Gott verbunden, dass derselbe als *Prius* der Welt zwar dynamisch an sich schon Alles ist, was er und was aus ihm werden kann, dass Gott aber erst nach der in der Zeit erfolgenden Beendigung seines Selbstgebährungsprocesses für sich Alles *actu* geworden sein wird, was er nach seiner Selbstbestimmung werden soll. Schelling hat die Worte, welche Hegel als das Centrum der Erfahrung des Bewusstseins aus Schiller am Schluss seiner Phänomenologie citirte, dass Gott aus dem Quell des Geisterreichs seine Unendlichkeit schäumt, in dem stricten Sinn durchzuführen gesucht, dass Gott als der vollkommene erst durch die Potenzenreihe seines theogonischen Processes sich zum Resultat macht. Bei Hegel ist dagegen Gott in seiner Thätigkeit sich ewig Anfang, Mitte

und Ende; Voraussetzung, Aufhebung und Resultat seiner selbst, ohne an die Welt als Bedingung für sich gebunden zu sein. Die Welt als freies Product Gottes — und nur ein freies Produciren heisst Schaffen — ist in sich frei. Die Entwicklung der Natur und Geschichte ist allerdings eine Entwicklung aus Gott und zu ihm, aber als actuelle Existenz nicht durch ihn, sondern durch sich. Die absolute Aseität Gottes ist der Grund der relativen Aseität der Welt, ohne welche das Wort Freiheit eine Lüge und die Welt in der That von Gott ohne Unterschied wäre. Ein Gott, der erst frei wird, ist nicht der wahrhafte Gott.

Doch, ich fange an, zu philosophiren, was ich hier ja gar nicht will, wo ich nur als kritischer Historiker mich zu verhalten habe. Genug, Hegel ist von Schelling qualitativ unterschieden. Zahllose Einzelbegriffe sind durch Hegel in die deutsche Philosophie eingeführt, von denen Schelling sich nichts hat träumen lassen. Nicht bloß in dem *Κοσμος νοητος* der logischen Idee, nicht bloß in der Psychologie und Politik, sondern auch, was dem Ununterrichteten, der sich nur vague Vorstellungen macht, zunächst unglaublich vorkommen muss, auch in der Naturphilosophie hat Hegel eine Menge Erfindungen gemacht, die schlechthin nur auf ihn zurückzuführen sind. Es ist ein armseliger Kunstgriff, diese Erfindungen — Sie und Schelling lieben es, sich so auszudrücken — dadurch in ihrem Werth herabsetzen zu wollen, dass man sagt, Hegel habe nur die Systematik der Schelling'schen Speculation durchgeführt. Denn ge-

setzt, es verhielte sich nur so, so würde auch dies noch ein unendlicher Ruhm sein, da alles nichtsystematische Philosophiren, seit ein Kant in der Welt gewesen, nur einen secundären Werth hat, nur als Studie, als Kritik, als *Essai*, wie Sie gern sagen, dienen kann. Nur als System, nur als organische Totalität, in deren Cyklus jeder Begriff seine bestimmte Stelle hat, nur als Wissenschaft der Wissenschaften kann die Realität der Philosophie ihrem Begriff entsprechen. Und das ist Schelling's schwache Seite. Im Auffassen der Aufgaben, im Aufstellen derselben, im Anlauf zu ihrer Lösung, in dem begeistert begeisternden Besprechen allgemeiner Gesichtspuncte hat Schelling ein grosses Talent; die Entwicklung einer Wissenschaft sucht man bei ihm jedoch vergebens und hier eben liegt Hegel's Grösse.

Hegel hat aber nicht nur eine ihm eigenthümliche Gedankenwelt, die auch durch eine aus ihr entsprungene, vom nördlichen und westlichen Deutschland grossentheils adoptirte Terminologie sich charakterisirt, sondern Schelling hat auch von Hegel entlehnt, was gewöhnlich ganz übersehen wird. Professor Michelet hat hierüber Berlin 1839 eine eigene Brochüre: Schelling und Hegel, herausgegeben, worin Sie das Nähere nachlesen können.

Endlich aber ist es merkwürdig, wie die Leidenschaft so verblenden kann, zwar in Bezug auf Hegel von Schelling als seiner Basis zu sprechen und Hegel dadurch zu beschränken, allein gar nicht daran zu denken, dass es Schelling doch auch nicht an solchen Basen fehlt. Bei uns in Deutschland können wir Schelling

fast für jede seiner Schriften den Impuls nachweisen. Erst war es Fichte, dann Spinoza, dann, für den Begriff der Dynamik und Organik Kant, dann die Schlegel, dann Hegel, dann Jakob Böhme, dann Creuzer, die ihn nach einander befruchteten, von Kant nicht weitläufiger zu sprechen, aus dem alle unsere Philosophen fortwährend schöpften. Und nicht nur für die Sache entnahm Schelling die Anregung, sondern auch seine Darstellung wandelte nach dem jedesmaligen Vorbilde ihre Färbung. Deswegen ist Schelling uns doch Schelling. Wir verstehen ihn von seinen Vorgängern doch zu unterscheiden, wie wir es ja auch mit Fichte rücksichtlich Kant's, mit Hume rücksichtlich Locke's, mit Spinoza rücksichtlich Descartes u. s. w. machen. Noch nie ist Jemandem vorgeworfen, dass er eine Antecedenz hatte. Warum soll nun Hegel allein die Antecedenz Schelling's nicht wie einen Segen, sondern wie einen Fluch an sich tragen? Warum kann man sich bei ihm nicht in den Gedanken finden, dass Schelling's Philosophie eine Episode seiner Entwicklung war? Eine Episode, denn Hegel war schon Doctor der Philosophie, als Schelling noch auf den Bänken des Gymnasiums sass und hatte also bereits bewiesen, dass er auch ohne Schelling philosophiren konnte. Er hatte schon eine Abhandlung *de immortalitate animae* geschrieben und drucken lassen, die bis jetzt in seinen sämtlichen Werken fehlt, hoffentlich aber darin aufgenommen werden wird.

5) Es ist falsch, dass nach Hegel die Religion nur darin bestehe, sich als Gott zu wissen (*se savoir Dieu*).

Nach Hegel ist zur Religion nothwendig: 1) das Wissen von Gott; 2) das Wissen von sich; 3) das sich Wissen Gottes im Menschen und des Menschen in Gott. Daraus folgt, dass in jeder Religion; 1) eine Vorstellung von dem enthalten sein muss, was Gott ist; 2) ein Cultus, d. h. ein organisirtes Thun, um in dem sich Wissen das Moment der exclusiven Egoität aufzuheben und sich der Einigung mit Gott zu erschliessen; 3) die wirkliche Andacht, in welcher *actu* das Wissen Gottes von sich zum Wissen des Menschen wird, aber damit sein ganzes Gemüth durchdringt. Das Wissen ist die für die Existenz der Religion unerlassliche Bedingung. Das Thier, was keine Vorstellung von Gott zu haben vermag, vermag auch keine Religion zu haben. Die verschiedenen Religionen unterscheiden sich nur dadurch von einander, als was und wie sie Gott wissen. Aber freilich darf man von dem religiösen Wissen das Pathos nicht subtrahiren wollen, mit welchem es den Menschen erfüllt. Dies Pathos ist aber in seiner Qualität von der Qualität der Vorstellung abhängig, welche sich der Mensch von Gott macht, was ich wohl nicht weiter auszuführen nöthig habe und worin Sie beistimmen werden.

Nun aber nehmen Sie das Wissen Gottes so, als wenn nach Hegel der Mensch sich selbst als Gott wüsste und die Religion in dieser Apotheose bestünde. Ein grosser, auch bei uns, gang und gäber Missverstand Hegel's. Nach Hegel ist in der Einheit des Wissens Gottes und des Menschen der Unterschied beider von einander aufgehoben, aber keineswegs vernichtet.

Wenn Gott nicht für sich wäre, was er ist, so würde er auch nicht für den Menschen sein können. Und wenn der Mensch nicht für sich wäre, so würde er Gott nicht von sich unterscheiden und nicht für Gott als Geist sein können. Das Wissen aber von Gott macht noch nicht die Religion aus; ich kann wissen, was er ist, dass er ist u. s. w. Allein religiös wird dies Wissen erst durch unmittelbare Beziehung auf Gott als das Subject aller Prädicate, die das Wissen ihm zuertheilt. Und diese Beziehung hat den Sinn, nicht, wie Sie sagen, mich als Gott, sondern ihn als mich selbst zu wissen und, was die Folge solches persönlichen Rapportes ist, in meinem ganzen Gemüth als mein Wesen zu empfinden. Das Wissen ist nur die Bedingung, ist nur die theoretische Seite der Religion; die Verwandlung des Gewussten in meine Existenz ist die andere eben so nothwendige Seite, welche Hegel, insofern sie sich zu einem Kunstwerk symbolischer, liturgischer und anderer Acte ausbildet, Cultus nennt. Allein in weiterem Sinne ist ihm nicht nur der geordnete Dienst des Gottes Cultus, sondern die gemüthstiefe Durchdringung und Versöhnung des Menschen mit Gott überhaupt. Der Ausdruck, dass in der Religion das Selbstbewusstsein Gottes zum Selbstbewusstsein des Menschen wird, ist doch wohl etwas ganz Anderes, als dass der Mensch sich als Gott wisse, ein Streben, ein Zustand, der allerdings in den Religionen als Entwicklungsphase ebenfalls vorkommt. Sie erzählen S. 308 ganz ernsthaft: „*Le résultat définitif de la philosophie de Hegel se résume dans ce que nous avons entendu dire un jour, après dîner; à un des*

écrivains les plus spirituels de l'Allemagne, disciple direct de Hegel: „Mes amis, nous sommes tous des dieux, qui avons bien diné.“

Es schmerzt mich, dass ein Mann, wie Sie, dem hyperbolischen Ausdruck des Wohlbehagens eines ganz harmlos vom Tisch aufstehenden Hegelianers, der vielleicht in dem Augenblick an nichts weniger, als an Speculation dachte, eine solche Verantwortlichkeit vindiciren. Wahrlich, da müsste man sich mit Ihnen zu sprechen fürchten, wornach ich mich doch recht sehr sehne. Wenn ich etwa einmal sagte: Das ist göttliches Wetter, oder das ist göttlicher Wein — und so pflegen wir in Deutschland zu sagen, wenn wir uns recht freuen —, könnten Sie daraus nicht am Ende folgern, ich sei ein Naturalist?

Wenn Hegel sagt, dass das Selbstbewusstsein Gottes zu dem des Menschen werde, so will er damit sowohl die Transcendenz Gottes über als Immanenz Gottes in dem Menschen bezeichnen. Sie verstehen dies so, als ob er ohne den Menschen auch für sich ohne Bewusstsein sein würde, gegen welchen Unsinn Spinoza bereits protestirte, indem er, Gott die Persönlichkeit im Sinn einer atomistischen Individualität absprechend, der Substanz das Denken als ewiges Attribut beilegte. Cartesius in seiner Weiterbildung des ontologischen Beweises hat sehr gut gezeigt, dass in demselben die Präexistenz des Seins und Wissens Gottes von sich die Bedingung für das Wissen des Menschen von ihm ist. *Est Deus, ergo est notio Dei.* Ich will Ihnen nicht bestreiten, dass nicht in Deutschland Hunderte von Anhän-

gern, wie Hunderte von Gegnern Hegel so verstehen, als wenn er lehrte, dass Gott als die allgemeine Substanz erst im Menschen zum selbstbewussten Subject würde. Viele halten diese Auffassung sogar für die einzig richtige, und behaupten, wenn man ihnen bestimmte Aeusserungen Hegel's von entgegengesetztem Inhalt nachweist, dass dieselben Zugeständnisse seien, die Hegel in schwachen Stunden der orthodoxen Dogmatik gemacht habe. Eine solche Accommodation würde denn von Heuchelei doch nicht weit entfernt gewesen sein. Allein dem ist nicht so. Man muss Hegel nehmen, wie er ist, und ihn nicht nach der Einseitigkeit der Ausleger beurtheilen. Die von ihm selbst geschriebenen Vorlesungen über die Beweise für das Dasein Gottes sind seine authentische Theologie und daran muss man sich halten. Aber auch ganz abgesehen von Hegel, wenn nur Sinn und Verstand in solcher Titanenreligion wäre, die es liebt, mit Napoleonisch gekreuzten Armen und mit Byron'schem Humor den Glauben an Gott zur Phänomenologie der Mythik zu rechnen! Wenn man nur begreifen könnte, wie die pure Natur es zu solcher Weisheit hat bringen können!

6). Sie irren, wenn Sie behaupten, dass nach Hegel alle Religion nur als Incarnation Gottes bestimmt würde.

Weil es Ihnen einmal fest steht, dass nach Hegel Religion nur das sich als Gott Wissen sein soll, so werfen Sie ihm vor, dass er die Religion überhaupt, insbesondere aber das Christenthum, nur als Menschwerdung

genommen habe. Richtiger in Ihrem Sinn müssten Sie eigentlich sagen, dass er die Religion und das Christenthum insbesondere nur als Deification des Menschen missverstanden habe. Dies ist nun ein grosser Irrthum. Hegel hat allerdings das Dogma von der Menschwerdung Gottes zum Gegenstand tiefsinniger Speculationen gemacht, allein er hat den Geist nicht darüber vergessen. Vielmehr hat er allen Momenten der Trinität gleiche Gerechtigkeit widerfahren lassen. Er hat, nachdem lange Zeit nur von Religionsgesellschaften die Rede gewesen, das Verdienst gehabt, den Begriff der Gemeinde als der Form, in welcher der göttliche Geist sich manifestirt, wieder hervorgehoben zu haben. Er entwickelte in seiner Phänomenologie weitläufig und mit dem heiligsten Ernst den Process der Entstehung der christlichen Gemeinde, und so sehr hat diese Entwicklung in unsere Wissenschaft eingegriffen, dass die Extreme, welche in ihr jetzt zu Tage kommen, nichts als Beweise der Anstrengung sind, dem Begriff der Gemeinde Realität auch im Einzelnen zu schaffen. Allein auch in seiner Religionsphilosophie finden Sie eine weitläufige Auseinandersetzung des Reiches des Geistes, so dass Ihr Vorwurf in der That schlechthin grundlos ist. Hätten Sie denselben für Schelling aufgespart, so würden Sie mehr im Recht sein, denn Schelling hat allerdings nach dem Begriff des Geistes wohl gestrebt, allein ihn nicht erreicht. Er ist bei der Beziehung der Substanz und des Subjects stehen geblieben. Sein Gott, als ein durch die Welt zu seiner wahren Herrlichkeit sich fortkämpfender, ist

wesentlich nur der progressiv sich incarnirende, der sich der Reihe der sich steigernden Potenzen allmählig abzugewinnen sucht. Kennten Sie Schelling genauer, so würden Sie wissen, dass er schon seit 1804, noch mehr seit 1809 zum Gnostiker geworden ist, der einen Abfall der Dinge vom Absoluten, der einen dunklen Grund, eine Hyle in Gott setzt, der den *φωσφορος* mit dem *λογος* auf gemeinschaftliche Wurzel zurückbringt, und der, so zu sagen, von der Schädelstätte zur Auferstehung im Geist sich nur wegseht, aber sich noch nicht in dem Hause befindet, in welchem, nach der Vollendung des Wirkens des Sohnes, alle *ὁμοθυμαδον* versammelt waren. Hegel ist das Schwert des Leidens des Gottmenschen auch durch die innerste Seele gegangen, allein nicht weniger hat die affirmative Macht des aus Tod und Verwesung sich neu erhebenden Geistes ihn durchdrungen.

Wenn Sie nicht blos nach dürftigen Auszügen, nach flüchtigen Notizen, Hegel's Religionsphilosophie beurtheilt, sondern das Werk desselben selbst eingesehen hätten, so würde Ihnen eine solche Auffassung, als Sie geben, unmöglich gewesen sein. Sie würden sich auch überzeugt haben, dass Hegel keinesweges nur die Formen bespricht, in welchen die Religion erschienen ist, sondern dass er bis in das innerste Wesen derselben zu dringen versucht hat, und bis jetzt Niemand ihm darin gleichgestellt werden kann. Seine Religionsphilosophie hat weder bei uns, noch sonst in einer Literatur einen Rivalen. Sie ist ein eben so gelehrtes als speculatives Werk und es ist einer der sonderbarsten Irrthümer

Schelling's, seine Philosophie der Mythologie und Offenbarung für eine noch nicht dagewesene Wissenschaft zu halten.

7) Ihre Versicherung, dass Mr. Enfantin seine Lehre von Hegel entlehnt habe (S. 331), ist von Ihnen nicht bewiesen.

Mein Herr, Sie haben vielleicht nicht bedacht, was diese von Ihnen hingeschleuderte Versicherung für eine Incrimination enthält, denn hätten Sie dies gethan, so würden Sie den Beweis hinzuzufügen nicht unterlassen haben. Gewisse Dinge darf man, ohne ihnen den Beweis als Taufschein mitzugeben, gar nicht aussprechen. Sie waren selbst St. Simonist. Sie waren es, dem es zur Ehre gereicht, in jener verhängnisvollen Septembersitzung, als Enfantin seine colossalen Verirrungen vom freien Weibe predigte, zuerst das schauerliche Schweigen zu brechen, und sich, wie auch Bazard that, von Enfantin loszusagen. Zehn Jahre sind seitdem vergangen. Die St. Simonisten sind in alle Richtungen der Welt hin zerstreuet. Viele von ihnen zeichnen sich im Staatsdienst aus. Enfantin selbst ist ein ganz brauchbarer Posthalter geworden. Die Lehre St. Simons ist unterdessen auch bei uns hinlänglich bekannt geworden. Zwei Schüler Hegel's, Carové und Moritz Veit, waren die ersten, welche eine Darstellung und Kritik derselben gaben. Dann folgte Bretschneider u. s. w. Niemand hat sich aber bei uns einfallen lassen, Hegel für Enfantin's Irrthümer verantwortlich zu machen, Hegel, der ein solcher Vertheidiger der Ehe war, dass er sie um ihrer

selbst willen einzugehen für sittlich hielt, damit der Mensch die Tiefe dieser Institution erfahre. Sie haben vielleicht sich sagen lassen, dass bei uns das sogenannte junge Deutschland eine Consequenz der Hegel'schen Philosophie sei, und Sie mögen nach solchem Gerede die Lehre von der Emancipation des Weibes, von der Rehabilitation des Fleisches als Hegel'sche Dogmen ansehen. Nichts kann falscher sein. Die Vaterschaft dieser Richtung unserer Literatur gebührt Heine.

Sie ärgern sich, dass Sie Hegel nicht verstanden haben sollen, und rufen aus: „*Hélas! pouvons nous répondre, nous la connoissons trop bien, cette terrible philosophie. Nous l'avons vue de près, nous l'avons vue à l'oeuvre. Ce n'est point seulement de l'école éclectique de M. Cousin que nous entendons parler. On veut, que M. Cousin n'ait pas compris Hegel, et nous l'accordons volontiers. Mais nous avons eu des relations suivies avec d'autres hommes qui avoient fort bien compris Hegel.*“

„*Il faut tôt ou tard que la vérité se fasse jour. La France connoit les idées exposées par M. Enfantin. Il faudra bien, qu'on sache un jour que la métaphysique de M. Enfantin est positivement de Hegel, et que c'est à la suite de Hegel, que l'école St. Simonienne s'est égarée.*“

Als einen Schimmer von Beweis führen Sie nun folgenden Schluss vor:

Hegel lehrt die progressive Incarnation Gottes im Menschen.

St. Simon hielt sich für eine solche Incarnation oder wenigstens hielten die St. Simonisten ihn für eine solche.

Also sind die St. Simonisten Hegelianer.

Abgesehen von der evidenten Falschheit dieses Schlusses, da es natürlich auf die Bestimmung des Wie der Incarnation ankommt, so handelt es sich ja um Enfantin, nicht um St. Simon und das Specificische in Enfantin's Lehre war doch immer nur das freie Weib. Sein Ehrgeiz, der Vater der Vertheilung des Lohnes an die Arbeiter, der Papst des St. Simonismus zu sein, war etwas Persönliches. Jene Lehre aber hat in Hegel's Philosophie gar keinen Boden.

Sie versichern ferner, ohne Namen zu nennen, dass der Pantheismus der St. Simonisten von Anhängern St. Simons herrühre, welche in Hegel wohl bewandert gewesen seien. Sie sagen sogar, St. Simons Lehre: „*Manquait d'une métaphysique, lorsque les Hégeleiens lui apportèrent de Berlin la doctrine de Hegel, l'Incarnation.*“ Guter Gott, dazu brauchten sie wahrlich nicht erst nach Berlin zu reisen! Diesen Gedanken in der Oberflächlichkeit, wie Sie denselben der Hegel'schen Philosophie zuschreiben, konnten sie eben so gut aus dem ersten, besten Compendium der Mythologie von den Indischen Awátars entlehnen.

Dass Enfantin eine Metaphysik im Hegel'schen Sinne gehabt haben soll, ist unmöglich. Sie können nicht darüber urtheilen, da Sie selbst nicht wissen, was

Hegel'sche Metaphysik ist. Aber gesetzt, er hätte dieselbe besessen, so ist es wieder unmöglich, von ihr auf die Emancipation des Weibes zu kommen. Und sogar wenn man zugeben wollte, dass der Begriff der Incarnation Hegel's Metaphysik enthalte, wie hängt die Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Potenzirung mit der für die Moral so gefährlichen Lehre Infantin's vom freien Weibe zusammen? Eine Lehre, die bei Infantin ganz den Weg einschlug, den sie bei christlichen Secten, bei den Labbadisten u. s. w. so oft schon eingeschlagen.

Soll denn Infantin durchaus eine Metaphysik gehabt haben, so wüsste ich nur die verworrene Fourier'sche Grundlehre zu nennen. L. Stein, der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs, Leipzig 1842, sagt S. 200 in der Anmerkung: „Victor Considérant sagte mir, dass Infantin in seiner Bibliothek das erste Werk Fourier's, die *Théorie des quatre mouvements*, heimlich verborgen gehabt, und dass Abel Transon es später, viel gebraucht, unter den Büchern desselben wiedergefunden habe. Abel Transon habe denselben mehrmals beim Lesen des Buches überrascht, aber Infantin habe nie gestehen wollen, dass er etwas desselben verdanke.“

Diese Nachricht wird von Ihnen erst widerlegt werden müssen, Ihrer dreisten Versicherung, Hegel zum Lehrer Infantin's zu machen, mehr Glaubwürdigkeit zu verschaffen.

Sollten Sie sich über den nachdrücklichen Ton wundern, mit welchem ich Ihre Hypothese zurückzuweisen mich gedrungen fühle, so muss ich Sie auf unsere Deutsche, von den Französischen Verhältnissen so sehr abweichende Politik und auf die augenblickliche Lage der Hegel'schen Schule in Deutschland verweisen. In ersterer Beziehung werden Sie unschwer einsehen, dass die Verwandlung *Enfantin's* in einen Hegelianer bei unseren Regierungen die Besorgniss erwecken könnte, wenn auch nicht aus jedem, doch aus manchem Hegelianer einen *Enfantin* hervorgehen zu sehen. Wenn nun Frankreich einen solchen durch den Process der *Rue Taranne* und *Menilmontant* seine Theorie wie seine Praxis zu cassiren sich gezwungen sah, so mögen Sie erwägen, was für Folgen auch bei uns nur aus dem Verdacht schon entspringen dürften. Als Schelling in jener oft erwähnten Vorede den Franzosen am Schluss recht grosse Lobsprüche wegen ihres wissenschaftlichen Genius machte, beklagte er nicht nur das Uebertragen der Manieren politischer Parteiungen in die Literatur, sondern er hielt es für angemessen, um jedes Stäubchen von Hinneigung zu den in Frankreich gährenden socialen Elementen von sich abzuwischen, in einer Parenthese den St. Simonismus als einen plumpen Scandal zu bezeichnen. Ich fürchte nicht, dass Schelling die grosse Bedeutung des St. Simonismus für die Zukunft Frankreichs nicht nur, sondern der Menschheit, verkenne. Thäte er's, so würde er die Zeit nicht mehr verstehen. Ich beziehe deshalb seinen harten Ausdruck nur auf das Schisma und die exclusiv *Enfantin'sche* Periode des St. Simo-

nismus. Erwägen Sie nun ferner die momentane Lage der Hegel'schen Schule in Deutschland, so wird Ihnen klar werden, welch' einen trefflichen Stoff Sie unseren Klätschern zu neuen Denunciationen durch Ihre Insinuation geben könnten. Glauben Sie ja nicht, dass der Deutsche und der rechtschaffene Mann in dem Grade identisch sind, dass unter den Deutschen nicht auch recht gründliche Schufte existirten. Ach nein, daran fehlt es uns so wenig, als Ihnen. Und diese Schufte? Bei ihrer inneren Leerheit, bei ihrer Unfähigkeit, durch tüchtige Leistungen sich auszuzeichnen, diese Schufte, ohne alle Selbstständigkeit des Urtheils, leben nur vom Neide, von der Hinterlist und machen sich ein Geschäft daraus, jede leise Andeutung aus den höheren wie niederen Regionen, von Oben nach Unten, von Unten nach Oben, hin und her sogleich zu einer entschiedenen Richtung auszuprägen, aus dem Schneeball eine Lawine zu machen. Solche Elende sind es, welche die Hegel'sche Philosophie jetzt für jeden Schnupfen verantwortlich haben möchten, der sie oder ihre Vorgesetzten incommodirt. Mir fällt, wenn ich ihr ungewaschenes Raisonement zuweilen in den Journalen lese, immer ein, was Dicken Boz in Niklas Nikleby den verruchten Schulmeister Herrn Squeers sagen lässt: „Masern, Reissen, Keuchhusten, das kalte und das hitzige Fieber und Kreuzschmerzen, Alles ist Philosophie: daher kommt es. Die Himmelskörper sind Philosophie und die Erdkörper sind Philosophie. Wenn an einem Himmelskörper eine Schraube locker wird, so ist das Philosophie, und wenn eine Schraube an einem Erdkörper locker wird, so ist das auch Philosophie, es

müsste denn sein, dass bisweilen etwas Metaphysik mit darunter wäre, aber das kommt nicht oft vor. Philosophie, das ist mein Fach.“

Wir Hegelianer sind nach der Reihe des Hochverraths am Preussischen Staat, der Zerstörung des Christenthums, der Wiederherstellung des Paganismus, der Untergrabung der Moral, des Atheismus, des Verderbisses der Poesie u. s. w. u. s. w. angeklagt worden. Nun sollen wir auch noch Herrn Infantin's confuse und libidinöse Doctrin auf dem Gewissen haben? Wahrlich, dies eben hätte uns noch zu unserem Glücke gefehlt.

8) Ihre Behauptung, dass Hegel nicht lehre, was Gott sei, ist falsch.

Sind Sie nicht recht wunderlich? Uebereilen Sie sich nicht gewaltig? Sie erzählen Ihren Lesern, wie nach Hegel alle Religion darin bestehe, dass der Mensch sich als Gott wisse. Sie wundern sich, wie Hegel, solches behauptend, den Anfang der Mosaischen Genesis habe übersehen können, in welchem bereits das Dogma der Incarnation in der Vorstellung der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott enthalten sei. Sie wissen nicht, wie breit die Hegel'sche Schule nach dem Vorgang ihres Meisters die Worte der Elohim: Adam ist worden, wie unser einer! getreten hat. Sie wissen nicht, wie hundertmal die Wissensscheuen und die angestellten Theologen darauf den Göthe'schen Faust wegen der Muhme Schlange und wegen des Bangewerdens vor der Gottähnlichkeit citirt haben. Doch gesetzt, Sie hätten mit jener

dürren Versicherung Recht, so würde immerhin doch darin, was Sie ganz übersehen, eine Definition Gottes liegen. Wenn ich säge, der Mensch ist Gott, so sollte ich glauben, dass der Mensch denn doch schon ein Wesen ist, von dem sich etwas Positives aussagen lässt. In der Methode der kirchlichen Dogmatik, für Gott durch Steigerung menschlicher Eigenschaften, *via eminentiae*, Attribute zu schaffen, geschieht ja nichts Anderes. Ich erinnere mich so eben, in meinen Studien S. 116 — 154 vor mehren Jahren eine Abhandlung haben abdrucken zu lassen, worin ich den Unterschied der Religionen durch die Urtheile: Der Mensch ist Gott; Gott ist Gott und der Mensch ist Mensch; Gott ist Mensch; mit logischer Consequenz vom kategorischen bis zum disjunctiven, vom assertorischen bis zum apodiktischen Urtheil durchzuführen versuchte. Aber noch mehr. Feuerbach's Werk: das Wesen des Christenthums, enthält nur den Einen Gedanken: die Anthropologie ist die Theologie und von ihm können Sie lernen, wie fruchtbar selbst dieser einseitige Standpunct ist.

Was nun aber Hegel speciell betrifft, so hat ja derselbe ganz bestimmt erklärt: der absolute Geist ist Gott. Um dies wissenschaftlich zu erkennen, muss man freilich die ganze Philosophie durchnehmen. Hegel hat keine Theologie ausser der Philosophie. Jede Stufe des Systems enthält auch eine Definition Gottes. Aber zum absoluten Begriff Gottes gehört eben, die Totalität der verschiedenen Definitionen als Identität zu denken. Erst dieses Denken, in welchem die Idee als

logische, als Natur und Geist sich zusammenfassen, erreicht den Begriff des Geistes als des absoluten. Kennen Sie oder Schelling einen höheren Begriff? Ich antworte in Ihrer Beider Namen mit Bestimmtheit: Nein. Und mit diesem Nein erklären Sie die Hegel'sche Philosophie für diejenige, welche bis jetzt den wahrhaftesten Begriff des Absoluten, nämlich als des absoluten Geistes, gefasst hat. An den Einzelbestimmungen eines solchen Systems lässt sich nun zwar Vieles hin und her wenden, allein seine Grundvesten sind nicht zu erschüttern.

Sie sagen ganz zuversichtlich, dass Cousin um Gott sehr verlegen gewesen sei, und fahren S. 309 fort: „*C'est, que le Dieu de Hegel n'est nulle part défini dans son système. Chose bizarre! c'est avec Dieu, avec l'idée divine, avec l'idée absolue, que Hegel explique tout; mais Dieu, dans l'oeuvre de Hegel, fait précisément comme dans la création: il se cache, il ne se révèle directement à personne.*“ Hier muss ich Ihnen im Vorbeigehen erzählen, wie Viele auch bei uns nicht darüber hinwegkommen haben, dass in Hegel's Encyklopädie als dem Gesamtabriss sich im Inhaltsverzeichniss gar kein apartes Capitel entdecken lässt, in welchem rund und nett der Begriff Gottes aufgestellt würde. Man hat sich einmal gewöhnt, von Gott als einer besonderen Existenz neben andern zu lesen. Selbst in Hegel's Religionsphilosophie ist der Abschnitt, der *expressis verbis* von Gott handelt, nur dürftig. Erst bei der Auseinandersetzung der christlichen Religion, erst bei Erklärung des Ausdruckes Dreieinigkeit, wird Hegel warm. Bevor man jedoch einen

Mann, wie Hegel, einmal tadelt, sollte man sich billig zehnmal besinnen. Denn da, wo Hegel in der Religionsphilosophie sich mit dem Begriff Gottes kürzer fasst, steht er am Anfang, wo er aber weitläufig sich darin vertieft, am Ende. Dort hat er den Begriff nur erst *in abstracto* anzugeben, hier *in concreto*. Dort muss von dem Allgemeinen weiter gegangen werden, hier kann man nicht weiter gehen. An sich enthält natürlich jener Anfang dies Ende, das Ende aber schliesst den Anfang so in sich ein, dass er als ein von uns in ihm gesetzter erscheint.

Aber wir würden Hegel, dessen ganze Philosophie ein perennirendes Definiren Gottes ist, Unrecht thun, wenn wir ihm abstritten, sogar in Ihrem Sinne eine Definition Gottes gegeben zu haben. In der Encyclopädie, 3. Ausg., §. 554 heisst es: „Der absolute Geist ist eben so ewig in sich seiende als in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität; die Eine und allgemeine Substanz als geistige, das Urtheil in sich und in ein Wissen, für welches sie als solche ist.“

Eine solche Definition ist nun zwar nicht schlechter, als andere Definitionen, aber doch nur eine Definition, die wenig Werth hat, wenn sie nicht im Fluss des ganzen Verlaufs der Entwicklung begriffen wird. Ich könnte Ihnen an Ihnen selbst zeigen, wie schwierig und misslich das Streben ist, philosophisch so in aller Kürze zu sagen, was Gott ist. Sie haben nämlich im Aprilheft Ihrer Revue einen Artikel: *de Dieu*, geschrieben, der voll von jenem tiefen Ringen nach Klarheit, voll von jener ächten Religiosität und aufrichtigen Liebe zur Mensch-

heit ist, derentwegen Sie mir so theuer sind, und die Hochachtungⁿ aller ἀπίστοι in so hohem Grade verdienen. Nun bedenken Sie einmal, was Sie in diesem Artikel vortragen. Sie nennen Gott das allgemeine Leben, welches bei der Existenz des individuellen Lebens beständig intervenire. Sie suchen zu zeigen, dass Gott in seiner Einheit mit sich von sich unterschieden sein, und diese Triplicität auch in den Dingen als Reflex sich darstellen müsse. Sie fangen mit der speculativen Auslegung des Christenthums an, und hören mit den Wahlverwandschaften der Chemie auf, denn auch in diesen erkennen Sie noch die Manifestation Gottes, da sich das Wirken Gottes im All auf nichts Besonderes beschränken lässt. Sie sagen in Betreff der Trinität Seite 49: „Ainsi, soit en Dieu le Père, c'est à dire dans l'état, antérieur à toute création et par conséquent à toute vie particulière; soit en Dieu le Fils, c'est à dire dans chaque acte de vie créatrice et de manifestation de la vie au sein des créatures; soit en Dieu l'Esprit-Saint, c'est à dire en cet état latent et virtuel où chaque être passe après une manifestation de la vie et avant une autre manifestation, l'être individuel était distingué de l'Être universel, bien qu'il n'en fût jamais séparé et qu'il reposât toujours dans son sein.“ Diese Erklärungen der Trinität haben wir in Deutschland zu Dutzenden gehabt, Schelling selbst hat im Bruno, in der Schrift: Philosophie und Religion, in den Aphorismen (in den Jahrbüchern für Medicin) und anderwärts dergleichen versucht, Hegel hielt für nothwendig, alle in solchen Erklärungen als Mittel gebrauchte

Ausdrücke, wie **Leben, Allgemeinheit, Einzelheit, Wirk-
samkeit** u. s. f. selbst erst zu untersuchen. Er bemühte
sich, die Wahrheit dieser Begriffe dadurch zu finden,
dass er sie in ihrem eigenen Zusammenhang ent-
wickelte. Seine Kritik ist nicht, wie Sie meinen, eine
nur negative, die Unhaltbarkeit von Begriffsbestim-
mungen aufzudecken, sondern dies negative Moment ist
bei ihm nur eine Seite des Ganzen, indem das Positive,
insofern es nicht das schlechthin Absolute ist, seinen
Mangel an sich selbst und aus sich selbst enthüllen
muss. Diese Selbstnegation ist an sich die Position eines
anderen Positiven, das einerseits Resultat der Negation
des ihm vorangehenden Positiven, damit aber andererseits
der positive Grund der Negation selber ist, folglich das
von ihm negirte Positive als positives Moment in sich
als der negativen Identität aller seiner Bestimmungen
einschliesst.

9) Ihre Behauptung, dass Hegel Religion und
Philosophie absolut trenne, ist falsch.

Indem ich zu schreiben fortfahren will, ergreift mich
eine tiefe Wehmuth. Der böse Dämon flüstert mir zu:
es ist umsonst, es hilft zu nichts. Der gute Geist aber,
der heilige Geist der Wahrheit, mahnt mich: schreib
und lass es darauf ankommen, was daraus wird. Es ist
kein Wunder, wenn wir Anwandlungen der Feigheit und
Faulheit haben, wenn uns zuweilen zu Muthe wird, als
sei Verständigung, Belehrung unmöglich. Da sind Hegel's
Schriften! Welche Reihe stattlicher Bände! Wie viel Sub-
scribenten auf der Liste! Man sollte meinen, dass seine

Philosophie so bekannt sein müsste, wie das Einmaleins. Da sind die Schriften seiner Schüler, erweiternd, commentirend, berichtigend. Ach, da sind endlich meine eigenen Schriften, die gar kein anderes Thema haben, die sich seit Jahren darin verzehren, den wahren Sinn des Hegel'schen Systems, vorzüglich in Ansehung der Religion, an's Licht zu stellen! Und wie wenig noch wird Hegel gründlich studirt, wie wenig daher recht verstanden. Die Halbverstehen, die ihn sich für ihre Zwecke zurecht machen, sind eben so schlimm, als die Nichtverstehen, die sich ein Phantom als Hegel in den Kopf setzen. Sie selbst gestehen S. 342, dass Hegel's Philosophie wie eine dunkle, schwere Wolke bis dahin auf Ihnen gelastet habe, dass Sie aber mit dem Urtheil noch zurückgehalten hätten. Nun aber, seit Schelling gesprochen, sei Ihnen Alles klar, und Sie hätten nicht geglaubt, das Hegel'sche System der Cousin'schen Copie so ähnlich, so dürr in der Metaphysik, so schwach, so ohne Liebe und Frömmigkeit zu finden. Sähe man nicht zu deutlich, dass Sie von Hegel so gut wie Nichts wissen, dass Sie durch Vorurtheil für Schelling eingenommen sind, und das Hegel'sche System durch diesen schon gestürzt wähnen, so müsste man ein solches Aburtheilen auf die Auctorität eines Anderen hin auf das Bitterste tadeln, und Sie beschuldigen, dass Sie nicht als Philosoph handeln.

Ein Hauptvorwurf, welchen Sie Hegel machen, besteht darin, dass derselbe die Religion von der Philosophie unterscheidet.

Sie haben mit Nichts bewiesen, dass beide nicht unterschieden seien. Sie fragen gewöhnlich nur, ob die Religionsstifter nicht Denker, ob die Philosophen nicht religiös gewesen? Sie machen den Unterschied der Philosophie von der Religion, indem Sie denselben nur als Negation der Einheit setzen, zu einer Specialität, wie Sie es in dem Aufsatz, *le Christianisme*, nennen. Sie verrathen nirgends eine Kenntniss davon zu wissen, wie Hegel den Unterschied bestimmt. Sie machen sich nur eine ungefähre Vorstellung davon, und halten sich besonders daran, dass Hegel die Philosophie über die Religion stellt. Sie sind von der Besorgniss erfüllt, dass die Uebereinstimmung der Philosophie mit dem Christenthum, welche Hegel lehrt, entweder die grösste Absurdität oder die grösste Heuchelei sein müsse. Die grösste Absurdität, weil das Christenthum eine Idololatrie enthalte, welche mit der Philosophie schlechthin unverträglich sei. Oder die grösste Heuchelei, weil der, welcher die Idololatrie des Christenthums erkannt habe, nicht mehr Christ sein könne.

Diese Besorgniss beherrscht auch bei uns nicht Wenige. Es ist auch bei uns, wegen des Missbrauchs, den pfäffisch Gesinnte mit dem Christenthum treiben, schon so weit gekommen, dass Derjenige, der dem Christenthum die Wahrheit zugesteht, Vielen nicht mehr für einen Philosophen gilt. Umgekehrt dünkt sich jetzt Mancher schon mit der einfachen Versicherung der Negation des Christenthums ein Philosoph zu sein. Wir besitzen bereits eine ganze Literatur, welche von dem Verkün-

diger des Unterganges des Christenthums Profession macht. Ja nicht nur das Christenthum wird als antiquirt betrachtet, sondern die, welche auf der Höhe der Zeit zu stehen sich schmeicheln, sehen sogar den Glauben an einen persönlichen Gott so an. Und doch sind diese Negationen nur Producte der Furcht, mit der Hingebung an den Theismus, an den Christianismus, der Hierarchie und mit dieser der politischen Unfreiheit Vorschub zu leisten. Wenn daher ein Philosoph das Christenthum anerkennt, wenn er den Glauben an den persönlichen Gott als nothwendig zu beweisen sucht, so erweckt er sogleich den Verdacht, entweder ein bornirtes Subject zu sein, oder auf den Wegen des Jesuitismus zu wandeln. Auch Sie sprechen von Heuchelei. Die Hegel'sche Philosophie stellt in ihren Anhängern eine grosse Mannigfaltigkeit von Ansichten über das Verhältniss der Philosophie zum Christenthum auf, allein sie hat bis jetzt wenigstens den Ruhm erhalten, dass ihre Anhänger aufrichtig sind. Richter wie Göschel, Michelet wie Gabler, Strauss wie Daub, Ruge wie Gans, Vischer wie Hotho, Bayrhofer wie Hinrichs, u. s. w., an Keinem haftet der Vorwurf der Hypokrisie. Noch mehr! Die Pietisten haben den Hegelianern die Aufrichtigkeit sogar zum Verbrechen gemacht. Sie haben die Offenheit tadelnswerth gefunden, mit welcher einige derselben den Nichtglauben an die Persönlichkeit Gottes und an die Unsterblichkeit bekannt haben.

Sie sagen S. 335: *Hegel avoit appellé le Christianisme la religion absolue; il l'avoit paré du titre*

de dernière des religions, afin de mieux lui enlever pour les adeptes ce caractère même de religion. Il avait consenti à ce que le Christianisme fût la détermination la plus élevée de l'esprit dans la sphère religieuse, pourvu qu'on lui accordât que le dernier terme du développement de l'esprit n'est pas la religion, mais bien la philosophie. Il fallait, comme l'a fait Schelling, fouler aux pieds ces distinctions. La vérité est une, et si le Christianisme est la religion absolue, il n'y a rien au-dessus de lui."

„Cette juxta-position d'une philosophie indépendante, qui explique la religion, et d'une religion indépendante, qui n'est pourtant pas la philosophie, est la plus grande des absurdités, si ce n'est pas la plus grande des hypocrisies."

„Mais il fallait en même tems oser plus encore. Il fallait, en identifiant la religion avec la philosophie, renouveler la religion et ne pas s'enfermer dans le Christianisme. Il fallait aller plus loin que Hegel; il fallait franchir ce cercle fatal, où Hegel, en apparence du moins, s'étoit contenu en appelant le Christianisme la religion absolue."

„Puis qu'on renonçait à la ruse, il fallait mettre son salut dans l'audace."

„Oh plutôt il fallait uniquement suivre l'inspiration, qui parlait en ton coeur, illustre et vénéré Schelling! Nous savons ta pensée profonde. Tu ne l'as pas vainement confiée à tes amis. Tu crois à un nouveau Christianisme, au Christianisme de S. Jean."

Um also das Christenthum, wie Sie es darstellen, gegen die Philosophie zu erniedrigen, geben Sie zu verstehen, habe Hegel sich des Kunstgriffs bedient, es als die höchste Stufe der Religion zu fassen. Eine solche Wendung, mein Herr, war Ihrer nicht würdig. In Deutschland überlassen wir solche Constructionen der Werke der Philosophen den Misologen. Nein, Hegel's Anerkennung des Christenthums war ohne Hintergedanken. Er hat die ausgebreitetsten und mühsamsten Studien von Jugend an daran gesetzt, wie Sie unter Anderem aus den Mittheilungen ersehen können, welche ich aus Hegel's Leben in Prutz Literarhistorischem Taschenbuch, I. Jahrgang, gemacht habe.

Wenn er aber sein System mit dem Begriff der Philosophie selbst schloss, so beruhete dieser Schluss eben so wohl auf der Einheit der Religion mit der Philosophie, als auf dem Unterschiede derselben. Die Religion ist mit der Philosophie darin identisch, dass sie zu ihrem Inhalt die absolute Versöhnung des göttlichen und menschlichen Geistes hat. Sie ist aber darin von der Philosophie unterschieden, dass die theoretische Form, in welcher diese Versöhnung für sie existirt, noch die der Vorstellung, nicht die des speculativen Denkens ist. „Diese Form,“ sagt Hegel in der Encyclopädie 3. Ausg. §. 565: „gibt den Momenten seines (des Geistes) Inhalts einerseits Selbstständigkeit und macht sie gegen einander zu Voraussetzungen, und aufeinander folgenden Erscheinungen und zu einem Zusammenhang des Geschehens nach endlichen

Reflexionsbestimmungen; andererseits wird solche Form endlicher Vorstellungsweise in dem Glauben an den Einen Geist und in der Andacht des Cultus auch aufgehoben.“ Und §. 571 sagt Hegel von der Offenbarung, dass sie das Leben des Geistes in dem Kreislauf concreter Gestalten der Vorstellung explicirt und fährt fort: „Aus ihrem Auseinandertreten und zeitlichem und äusserlichem Aufeinanderfolgen nimmt sich die Entfaltung der Vermittlung in ihrem Resultat, dem Zusammenschliessen des Geistes mit sich selbst, nicht nur zur Einfachheit des Glaubens und der Gefühlsandacht zusammen, sondern auch zum Denken, in dessen immanenter Einfachheit eben so die Entfaltung ihre Ausbreitung hat, aber gewusst als ein untrennbarer Zusammenhang des allgemeinen, einfachen und ewigen Geistes in sich selbst. In dieser Form der Wahrheit ist die Wahrheit der Gegenstand der Philosophie.“

Hegel nennt die Kunst, die Religion als geoffenbarte und die Philosophie die verschiedenen Formen, in denen die Absolutheit des Geistes zur Existenz der Erscheinung kommt. Er sagt jedoch ausdrücklich, dass man diese ganze Sphäre überhaupt die der Religion nennen könne. Ihre Ausdrücke von einer Philosophie, die unabhängig von der Religion, von einer Religion, die unabhängig von der Philosophie bestehen soll, würde Hegel nur in Ansehung des Formunterschiedes angenommen haben. Das Begreifen des Inhaltes der Religion wie ihrer Form ist Sache der Philosophie. Die Religion fordert Glauben. Das Glauben

ist Wissen, aber ein Wissen, welches nicht die absolute Form des freien, sich selbst bestimmenden Denkens hat. In dem religiösen Wissen oder Glauben ist das reine Denken mit der Phantasie vermischt. Die Philosophie begreift nicht nur diese Vermischung, sondern sie begreift auch, dass dieselbe für die Religion nothwendig ist, weil Religion für Alle, Philosophie nur für Wenige ist. Das philosophische Denken ist von dem Standpunkt der Bildung der Intelligenz abhängig. Die Ungleichheit der Bildung ist es, welche die Menschen in Philosophen und Nichtphilosophen unterscheidet. Oder sind Sie alles Ernstes der Meinung, dass alle Menschen die Stufe des speculativen Denkens erreichen sollen? Versuchen Sie es mit den Männern. Sie werden sehen, wie weit Sie kommen. Die Frauen bitte ich jedoch damit zu verschonen und sie bei der Naivetät des Glaubens zu belassen. Zwischen dem Wissen des Glaubens und dem philosophischen Wissen liegt der Zweifel mitten inne, der wie das Fegefeuer der Intelligenz zwischen zwei Paradiesen seine kalten Nebel, seine rüttelnden Stürme ausbreitet.

Die Philosophie steht von Seiten der Gewissheit über dem Glauben der Religion, weil sie durch die Vermittelung des Zweifels an der Wahrheit der Gewissheit hindurchgeht und die Nothwendigkeit als vernünftige begreift, beweist. Wollen Sie dies läugnen? Kann die Philosophie etwa dafür, dass aus dem Fürwahrhalten des Glaubens die Negation des Zweifels hervorzutreten vermag? Der Glaube ist nicht gedankenlos, aber das Glauben

als solches ist ohne die Nothwendigkeit, sich, was es glaubt, dialektisch, systematisch zu rechtfertigen. Unser Unterricht in der Religion wird schon philosophisch, sobald er den an und für sich seienden Zusammenhang der Religionswahrheiten, wie man wohl bei uns sagt, zu entwickeln unternimmt. Wollten die Theologen recht positiv gläubige Menschen bilden oder vielmehr haben, so müssten sie nur factisch verfahren und sagen: so ist es. Das Warum ist schon ein Attentat gegen das Glauben. Die Lectüre der Bibel ist desshalb von dem römischen Katholicismus consequent den Laien untersagt und überhaupt der für hierarchische Zwecke durchaus nothwendige Unterschied von Laien und Klerikern gemacht:

Schelling und Hegel haben die Beschuldigung oft erfahren müssen, dass sie einen neuen Katholicismus aufstellten, indem sie die speculative Einsicht auf einen kleinen Kreis beschränkten und das philosophische Wissen als ein esoterisches Eigenthum bezeichneten. Allein sie haben Niemand von dem Uebergang aus dem exoterischen Zustande des Wissens zum esoterischen ausgeschlossen; sie haben den Esoterismus der Philosophie als einen freien, sich von selbst erzeugenden betrachtet, der in der Natur der Sache liege und für welchen desshalb äusserlich gar keine Schranken zu ziehen seien.

Sie können sich also nicht in eine Philosophie finden, welche ihr System mit ihrem eigenen Begriff schliesst und über der Absolutheit des Wissens hinaus nicht noch eine andere, höhere, besondere Gestalt des Geistes kennt? Sie können sich in eine Philosophie nicht finden, welche

behauptet, dass der Inhalt der geoffenbarten Religion von dem der Philosophie nicht verschieden sei? Sie können es nicht, Sie nicht, welcher doch lehrt, dass der Fortschritt der Menschheit das Wahre und Göttliche im Christenthum nicht aufgeben könne? Sie nicht, der das gegenwärtige Problem der Philosophie für Schelling und sich selbst mit den Worten ausdrückt: „*Expliquer le Christianisme sans détruire ce qu'il y a de divin en lui?*“ Sie nicht, der der Politik die Gleichheit, der Moral die Humanität, der Metaphysik die Erklärung der Trinität, als Problem zuweist? Sie können es nicht, der seine Philosophie zur Religion machen will? Sie sollten nicht einsehen können, dass man Philosoph und doch religiös, religiös und doch Philosoph sein könne? Sie nicht, der Schelling eben desshalb so verehrt, weil derselbe der Philosophie Seele, Wärme zurückgegeben? Und wodurch zurückgegeben? Doch eben dadurch, dass er, wie Sie meinen, eine neue Religion lehre, ein neues Christenthum verkündige? Doch eben dadurch, dass er die Religion der Kritik der Vernunft unterwirft?

Zwischen Schelling und Hegel ist weder darin ein Unterschied, dass sie die Philosophie der Religion von der Religion selbst unterscheiden, noch darin, dass sie den Unterschied keineswegs, wie Sie sagen, als absoluten bestimmen, da die Auffassung des Universums *sub specie aeterni* gleich sehr der Religion als der Philosophie eignet. So viel mir bekannt geworden, lehrt Schelling ausdrücklich: 1) Die natürliche Religion, deren Product die Mythologie der Heiden und Juden; 2) die

geoffenbarte Religion oder das Christenthum; 3) die Vernunftreligion. Er sucht, wie Hegel, nur auf anderem Wege, die Vorstellungen der verschiedenen Religionen von Gott speculativ in der Totalität eines organischen Zusammenhanges zu erklären. Er sagt eben so wenig, als Hegel, dass er nicht Christ sei. Er sagt nicht, wie Sie, dass das Christenthum untergegangen sei. Er würde Ihre Worte Aprilheft S. 31 nicht unterschreiben: „*Le Christianisme — est tombé, et nous sommes sans religion. Irons nous, comme des enfans, nous imaginer, qu'il suffit d'abandonner la tradition du dix-huitième siècle pour que le Christianisme renaisse? L'oeuvre de nos pères n'a-t-elle pas été, elle aussi, sainte et providentielle? Nous abandonnerions aujourd'hui lâchement leur mémoire, que leur oeuvre n'en serait pas moins faite: seulement elle ne serait pas continuée. Le Christianisme ne renaîtrait pas, et nous serions sans religion; et nos enfans après nous seraient sans religion. — Vivre sans religion est le plus douloureux des supplices; vivre sans religion ce n'est pas vivre, c'est errer dans les ténèbres, c'est être livré à tous les doutes, à tous les tourmens du coeur, à toutes les maladies de l'âme. Or si ce Christianisme officiel et menteur, qui n'est qu'un cadavre et une ombre, obtenait je ne sais quel aveu hypocrite de la part de ceux, qui ont consacré leur vie à la vérité, il s'ensuivrait une prolongation indéfinie de ce mal affreux de l'irreligion qui nous dévore. Car il est évident, que cette religion usée et décrépète, à laquelle on ne croit pas, empêche la véritable religion de naître et de s'établir.*“

Diese Worte, sage ich, würde Schelling nicht unterschreiben, da er vielmehr das Christenthum mit aller Thatsächlichkeit, mit Allem, was Sie Idololatrie nennen würden, in seinen Vorlesungen vertheidigt. Sie können auch ein französisches Buch darüber nachsehen, *Amand Saintes: histoire de la vie et des ouvrages de Spinoza*, Paris 1842, worin S. 287 ff. eine vertraute Correspondenz aus München mitgetheilt wird, in der Schelling als ein: *vrai chrétien et bon protestant* gerühmt wird. Es heisst wörtlich: „*N'écoutez pas ceux, qui, se faisant les échos de la haine, parlent de son catholicisme; il n'est que chrétien. Pour lui, Dieu est maintenant le souverain de l'être, il est ce qu'il veut être, et la création est un acte de sa liberté. L'homme libre, la couronne de la création, s'est séparé de son créateur, et par lui le genre humain; mais le conseil de la rédemption fut conçu dans l'éternité, et Dieu l'a manifesté par l'envoi de son fils sur la terre, qui avoit pour but la réhabilitation du genre humain. — Vous pouvez donc assurer, que le Christianisme actuel de Schelling est positif.*“

Dass Sie sich nicht denken können, wie der Philosoph die christliche Religion anerkennen und die Philosophie selbst ohne Absurdität, ohne Hypokrisie von ihr unterscheiden könne, liegt zum Theil auch in der schlechten Psychologie, welche noch in Frankreich herrscht. Sie selbst, mein Herr, haben freilich in Ihrer *Encyclopédie nouvelle* besseren Ansichten die Bahn gebrochen; Sie haben sich dem falschen Dualismus von Leib und Seele widersetzt; aber die Unterscheidung dessen, was

wir Vorstellung nennen, von dem, was Gedanke, Begriff ist, dürfte in der umfassenden und systematischen Weise, wie sie bei uns schon in die Wissenschaften eingedrungen ist, bei Ihnen noch nicht geläufig sein. Wollen Sie Hegel's Ansicht über die Einheit der Philosophie und Religion, wie über ihren Unterschied mit Beziehung auf die Beschuldigung des Atheismus und Pantheismus in gedrängter Kürze übersehen, so empfehle ich Ihnen die Anmerkung zu §. 573 der Encyclopädie und schreibe Ihnen zum Anreiz folgende Stelle daraus her: „Die Religion ist die Wahrheit für alle Menschen, der Glaube beruht auf dem Zeugniß des Geistes, der, als zeugend, der Geist im Menschen ist. Dies Zeugniß, an sich substantiell, fasst sich, insofern es sich zu expliciren getrieben ist, zunächst in diejenige Bildung, welche die sonstige seines weltlichen Bewusstseins und Verstandes ist, hiedurch verfällt die Wahrheit in die Bestimmungen und Verhältnisse der Endlichkeit überhaupt. Dies hindert nicht, dass der Geist seinen Inhalt, der als religiös wesentlich speculativ ist, selbst im Gebrauche sinnlicher Vorstellungen und der endlichen Kategorien des Denkens gegen dieselbe festhalte, ihnen Gewalt anthue und inconsequent gegen sie sei. Durch diese Inconsequenz corrigirt er das Mangelhafte derselben; es ist darum dem Verstande nichts leichter, als Widersprüche in der Exposition des Glaubens aufzuzeigen, und so seinem Principe, der formellen Identität, Triumphe zu bereiten. Gibt der Geist dieser endlichen Reflexion nach, welche sich Vernunft und Philosophie (— Rationalismus) genannt hat, so verendlicht er den religiösen Inhalt und macht

ihn in der That zu nichte. Die Religion hat dann ihr vollkommenes Recht, gegen solche Vernunft und Philosophie sich zu verwahren und feindselig zu erklären. Ein Anderes aber ist es, wenn sie sich gegen die begreifende Vernunft und gegen Philosophie überhaupt und bestimmt auch gegen eine solche setzt, deren Inhalt speculativ und damit religiös ist. Solche Entgegensetzung beruht auf dem Mangel an Einsicht in die Natur des angegebenen Unterschiedes und des Werthes der geistigen Formen überhaupt und besonders der Denkformen, und am bestimmtesten an Einsicht in den Unterschied des Inhalts von jenen Formen, der in beiden derselbe sein kann. Es ist auf den Grund der Form, dass die Philosophie von der religiösen Seite her, und umgekehrt wegen ihres speculativen Inhalts, dass sie von einer sich so nennenden Philosophie, ingleichen von einer inhaltslosen Frömmigkeit, Vorwürfe und Beschuldigungen erfahren hat; für jene hätte sie von Gott zu wenig in ihr (Atheismus), für diese zu viel (Pantheismus).“

10) Ihre Meinung von einem Atheismus der Massen ist falsch.

Sie betrachten das Christenthum als eine untergehende Religion; Sie erblicken als negativen Ausgangspunkt der neuen Religion den Atheismus der Gegenwart; Sie sehen in sich selbst, dem Philosophen, zugleich den Propheten und Priester der entstehenden Religion; Sie setzen Ihre Mission darin, die abgestorbene Vergangenheit als solche erkennen zu lassen, jedoch das, was sie wahrhaft Gött-

liches enthält, zu retten und die neue Religion, die weder Idolatrie noch Hypokrisie nöthig haben wird, die Religion der Gleichheit aller Menschen, der Humanität, des metaphysischen Verständnisses der Trinität, diese Religion vorbereiten zu helfen. O, mein Herr, wie liebe ich Sie um dieses Strebens halber! Wie gern theile ich Ihren acht christlichen Enthusiasmus, wenn Sie die Mängel der Gegenwart enthüllen und das reizende Gemälde einer schöneren Zukunft, einer versöhnteren Menschheit aufrollen!

Ich werde mich auch wohl hüten, zu leugnen, dass in der religiösen Bildung unserer Zeit viele Erscheinungen vorkommen, die, mit früheren Formen der christlichen Religion verglichen, nichts als ein Verschwinden derselben darzustellen scheinen.

Auch müssen Sie nicht glauben, dass Ihr Gedankengang uns in Deutschland fremd sei. Sie haben sich in den Kopf gesetzt, dass die Reformation nur eine Deminogation, die Revolution eine totale Negation gewesen sei. Sie wollen dem Protestantismus einen nur negativen Charakter zuschreiben, der dennoch nicht den Muth der vollen Consequenz gehabt habe, der nach Ihnen erst Voltaire und Rousseau gebührt, welche Beide Sie als Franzose viel höher stellen, als viele Deutsche, zum Theil in der That aus Unwissenheit, zu thun pflegen. Allein Sie irren sich. Wir sind in Deutschland sogar viel gründlicher in der Negation gewesen, als die Franzosen, die allerdings geräuschvoller darin auftraten. Bei uns hat die Wissenschaft in tausend stillen Thaten die Widersprüche zwischen Vernunft und

positivem Glauben durchgearbeitet. Wir haben uns nicht, wie Voltaire, mit dem Witz, nicht, wie Rousseau, mit dem Gefühl begnügt; nein, wir haben Exegese getrieben, haben den Ursprung des Kanons untersucht, haben in der Kirchengeschichte der verwegesten Skepsis, in der Dogmengeschichte der kältesten Kritik gehuldigt. Sie scheinen den Werth des Lebens Jesu von Strauss nach Ihren Aeusserungen darüber (S. 297) gar nicht zu verstehen. Sie spotten über die Erklärungsversuche unserer Theologen. Aber diese Versuche waren nothwendig. Jeder mögliche Standpunct musste in seiner ganzen Einseitigkeit nach allen Seiten hin sich entwickeln, um darzuthun, ob er, der Schlüssel des Ganzen zu sein, fähig wäre.

Dieser Ernst, dies Streben nach Vollständigkeit, hat uns Deutsche mehr als die Franzosen vor frivoler Manier bewahrt. Werke, welche unsere Amtstheologen schon als frivol bezeichnen, würden Ihnen in Frankreich noch gar nicht so erscheinen. Feuerbach's Werk: das Wesen des Christenthums, welches unseren Theologen so vielen Kummer macht, würde Sie in Erstaunen setzen. Sie müssten erst eine Recension dieses Buches lesen, worin von dem Leichtsinne, von der Irreligiosität, von dem Spöttergeist des Verfassers mit kanzelmässiger Salbung die Rede wäre. Hierauf müssten Sie das Buch selbst lesen. Wie, würden Sie sagen, diesen sittlichen Eifer, diese glühende Liebe zur Wahrheit, dies sichtliche Bemühen, das positive Christenthum in sich zu ergründen, diese Offenheit im Aussprechen der

entdeckten Widersprüche, nennen die Deutschen bereits frivol? Sie nennen es frivol, wenn Jemand einmal die capricirte Orthodoxie beim Wort nimmt und Wunder als Wunder, Hölle und Himmel als sinnlich existirende Localitäten, Blut als Blut, oder vielmehr Wein als Blut, Auferstehung des Fleisches u. s. w. baar ohne alle moralische Ausdeutung, ohne die Zweideutigkeit eines „Gewissermassen“ zugestanden wissen will? Die Deutschen nennen es frivol, wenn alle jene für den Verstand unmöglichen Bestimmungen als ein Werk der consequentesten Entwicklung der ekstatischen Phantasie begriffen, ihnen gegenüber jedoch den Ansprüchen des Verstandes nichts vergeben wird?

Die Deutschen?

Nein, mein Herr, das wäre ungerecht gegen die Deutschen. Nur gewisse deutsche Theologen urtheilen so. Diese Herrn wissen mit ihren Erfindungen von Frivolität uns interessant zu überraschen. Ich hatte letzthin drucken lassen, dass bei uns ausser den Theologen, die es von Amtswegen thun sollten, Niemand mehr die symbolischen Bücher der protestantischen Kirche läse. Ich habe damit nur ein Factum ausgesprochen, das unumstösslich wahr ist, denn selbst in pietistischen Kreisen habe ich bemerkt, dass die Leute, obwohl sie gern recht alterthümlich kirchlich erscheinen, doch in den symbolischen Büchern, den Katechismus etwa ausgenommen, wenig, oft gar nicht bewandert waren, und z. B. von den Schmalkaldischen Artikeln, von der Apologie u. s. w. nur mit genauer Noth den Namen wussten, den Inhalt aber

nicht anzugeben vermochten. Die zarte Gewissenhaftigkeit mancher unserer Theologen hat mich wegen des Aussprechens jenes Factums einer „frechen Frivolität“ beschuldigt! Wenn bei Ihnen der P'Univers 17 Professoren in diesem Jahre als irreligiös denuncirte, wenn er Nisard zum Atheisten machte, weil er den Styl George Sand's bewundert, so ist das bei Ihnen lächerlich. Villemain als Minister antwortete auf die Insinuationen des Jesuitischen Klerus gegen die Eklektiker damit, dass er Damiron zu Jouffroy's Nachfolger ernannte. Bei uns ist eine solche Insinuation viel bedenklicher, weil wir Alle uns mehr für die Theologie interessiren. Unsere Philosophie ist daher auch mehr, als zu wünschen steht, theologisch und vernachlässigt manche Gebiete zu sehr.

Doch um auf den Atheismus zurück zu kommen, so ist derselbe bei uns in Deutschland jetzt so gestellt, dass die Existenz Gottes als des absoluten Subjectes geleugnet, die Idee des Wahren, Guten, Schönen aber behauptet wird. Der Atheismus ist bei uns sittlich. Er hat nichts von dem Cynismus des vorigen Jahrhunderts, nichts von der Literatur des Roué's an sich. Feuerbach, sein kühnster, sein theologisch am meisten durchgebildeter Verfechter, ist dem Angriff ethisch unzugänglich. Feuerbach erblickt in der Religion als positiver nur die an und für sich überflüssige Tautologie, dass dasjenige, was das Wesen des Menschen selbst ausmacht, von ihm durch die Phantasie noch einmal als Existenz eines absoluten Subjectes projecirt, die Güte als der Gute, die Gerechtigkeit als der Ge-

rechte, die Weisheit als der Weise u. s. f. gesetzt wird. Diese Projection der Phantasie, dieser transcendente Anthropomorphismus, ist also theils Mangel an Einsicht, theils Schwäche des Willens. Die Religion ist nach Feuerbach ein Product der theoretischen und praktischen Unvollkommenheit des Menschen. Michelet, auf welchen Sie gewöhnlich sich berufen, denkt ähnlich. Je mehr die Blume der Religion für diese Schriftsteller den berausenden Wunderduft verloren hat, um so mehr suchen sie dem Menschen durch die Sittlichkeit einen idealen Halt zu geben.

Diese Wendung hat das eigentliche Geheimniss dieses modernsten Atheismus enthüllt. In der Sphäre des objectiven Geistes, in dem Bereich des freien Thuns des Menschen, hat er vollkommen Recht. Die Sittlichkeit kann ohne Autonomie, ohne Autokratie nicht bestehen. Als sittliches Wesen muss ich mich selbst entschliessen, muss ich selbst die Schuld meiner Thaten auf mich nehmen. Alle Verhältnisse der Gesellschaft beruhen auf der Voraussetzung der Zurechnungsfähigkeit. Verantwortlichkeit aber ist mit freier Selbstbestimmung identisch. In einem Sendschreiben an Professor Michelet: Gott und die Palingenesie betitelt, Berlin 1842, hat Dr. A. Cieszkowski, den Sie vielleicht persönlich kennen, den Atheismus Michelet's von diesem Standpunct aus glücklich zu widerlegen angefangen. Was für die Sphäre des rechtlichen moralischen, politischen Handelns wahr ist, das ist deswegen noch nicht überhaupt wahr. Und was der sinnlichen

Wahrnehmung das Unwahrscheinlichste ist, das kann für die Idee, wie der Lauf der Erde um die Sonne, doch das Wahrste sein. Und so wölbt sich über den Gräbern der Geschichte der Dom des Glaubens an Gott, des Glaubens, durch welchen die, deren Herzen in den Gräbern ausgeschlagen, allererst zum Handeln befeuert wurden. Kein Held war Atheist, eher Fatalist.

Feuerbach hat den Anthromorphismus, das Wunder, die juridische Satisfactionstheorie und den Magismus der Sacramente, insofern dies Alles mit dem Verstande und dem freien Willen in Widerspruch steht, vernichtet. Allein die Menschlichkeit des Göttlichen, die Herrschaft des Geistes über die Natur, die solidarische Verbindlichkeit der Liebe und die Anerkenntniss des Göttlichen in der Natur und in der Beziehung des Menschen auf dieselbe predigt er desto nachdrücklicher. Wenn nun bei uns so Viele Feuerbach unbedingt beistimmen, so sehe ich in diesem Factum nur ein der Religion günstiges Zeichen.

Ich denke nämlich, dass wir in die Epoche des Christenthums eintreten, in welcher wir Gott ganz um seiner selbst lieben werden, ohne alle egoistische Nebenabsicht. Dieser Schritt erst, alle Nützlichkeitsbeziehung in dem Glauben an Gott aufzugeben, versetzt uns ganz in das Element der lauterer Liebe, die Christi Wesen war. Wir werden von Gott nicht mehr erwarten, dass er uns sinnlich sichtbar erscheine, denn er ist allgegenwärtig, gestaltlos, wie schon die alten

Griechen sagten, eine unendliche Kugel. Wir werden keine Theophanie mehr durch ein sinnlich hörbares Wort erwarten, denn Gott bezeugt sich nur im Geist und, um alle Illusion auszuschliessen, in der Wahrheit. Wir werden keine plötzliche und mit dem Bestehenden zusammenhanglose directe göttliche Intervention erwarten, weil wir im Gegentheil wissen, dass Gott sich perennirend im Grössten wie im Kleinsten, manifestirt. Wie sollten wir unserer individuellen Bedürfnisse halber eine plötzliche Aenderung des Ganzen, eine improvisirte, supplementarische Schöpfung erwarten? Nur so vermögen wir die Grässlichkeiten der Geschichte zu ertragen. Da schmachtet ein Unschuldiger im Gefängniss. Er betet zu Gott als dem Allwissenden, seine Unschuld offenbar werden zu lassen. Umsonst. Man führt ihn zum Schaffot, wie den J. Calas. Gott, hast du keinen Blitz, keinen Donner, meine Unschuld zu bezeugen? Der Himmel lächelt indifferent im schönsten Blau. Das Schwert blinkt schon und spiegelt die blitzende Sonne. Gott, wirst du nicht jetzt ein Wunder thun? Du musst es, du bist es mir schuldig, denn du bist ja der Allwissende, du bist der Heilige, dem es doch nicht gleichgültig sein kann, dass die Unschuld gemordet wird. Aber das Haupt fliegt vom Rumpf. — Wer nun nicht in so herzerknirschenden Momenten über die Kurzsichtigkeit der actuellen Erfahrung hinauswäre, wer nicht an die Vorsehung des Gottes in der Geschichte glaubte, der würde verzweifeln müssen. Ein solcher aber erblickt schon die Nemesis, von welcher Schelling im Morgenblatt einst so schön sagte: „Nemesis ist ja doch

nichts anderes, als jene unsichtbare Gewalt, die das, was geschehen soll, zum wirklichen Geschehen bringt, und die dem Bestehenden feind ist, in wiefern es verhindert, dass das einmal Seinsollende sich vollende.“

Eben so wenig, als wir für uns Wunder verlangen, vielmehr, weil solche nicht für uns geschehen, des grossen Zusammenhangs wegen, worin auch unser kleines Schicksal steht und sein weitstrahlendes Licht wie seinen finstern Schatten wirft, an Gott glauben, eben so wenig erwarten wir von dem historischen Glauben an die Thatsache, dass ein Mensch für das, was ihm als Wahrheit galt, gestorben, schmähtig gestorben, gekreuzigt ist, den Frieden unserer Seele. Nein, diesen todtten Glauben haben wir abgethan. Wer nicht mit Christus stirbt, ersteht auch nicht mit ihm auf. Das trockne Fürwahrhalten der Versicherung, dass er sein Blut für uns vergossen, hat keine sündentilgende Kraft für uns. Wir müssen zu ihm selbst werden, wir müssen sein Schicksal als das unsrige erkennen und empfinden, wenn wir wahrhaftige Gemeinschaft mit ihm pflegen wollen. Das Widerstreben unserer Zeit gegen die sogenannte Bluttheologie, welche de Maistre bei Ihnen wieder mystisch aufputzte, „weil Blut ein gar besonderer Saft,“ dies Widerstreben ist ein ächt christliches.

Und eben so sehe ich es an, wenn man dem Genuss der Sacramente keine zauberischen Wirkungen mehr zutraut und den Exorcismus des Teufels, wie die Vereinigung unserer als Glieder mit Christus als unserem

Haupt in der Weise vergeistigt hat, dass das Wasser der Taufe, wie das Brodt und Wein des Abendmahls in der That nur symbolische Mittel für uns sind. Dieser moderne Spiritualismus ist ein Fortschritt des Christenthums, ist seine eigene Vollendung, nicht sein Untergang.

Wir Protestanten haben ein Princip, dessen Macht in Frankreich, in Paris vielleicht weniger bekannt ist. Wenigstens könnte ich mir sonst Ihre Aeusserungen über den Protestantismus als eine blosse Halbheit nicht erklären. Dies Princip ist die Rechtfertigung durch den Glauben. Es ist wahr, dass die besonderen Formen des Protestantismus in der Bestimmung des Glaubens selbst von einander abweichen. Da ist die *Confessio Augustana*, *Helvetica*, da ist die *Formula Concordiae*, die Dortrechter Synode, der Heidelberger Katechismus u. s. w. Allein das Princip bleibt dasselbe, und bewährt sich gerade in solcher Mannigfaltigkeit. Vor Gott gelten nicht Werke als solche allein, sondern gilt der Glaube an ihn und an die Versöhnung mit ihm durch ihn als den Gottmenschen. In diesem Princip liegt die Toleranz des Protestantismus garantirt. Jeder steht und fällt seinem Gott. Hierauf mussten Sie reflectiren, wenn Sie das Positive, einer unendlichen Entwicklung Fähige des Protestantismus begreifen wollten.

Das Christenthum wird nicht untergehen. Der Protestantismus wird nicht untergehen. Aber aus dem bisherigen Protestantismus wird eine reinere, christ-

lichere Gestalt der Religion entspringen. Fahre dahin, was Menschenwerk ist, was dem kirchlichen Particularismus, was den Mängeln wissenschaftlicher und ästhetischer Bildung angehört! Fahre dahin, was ein Ornament der Phantasie, eine Illusion localer Befangenheit! Fahre dahin, was eine Organisation des Zwanges und Hasses, nicht der Freiheit und der Liebe ist! Stürze zusammen, im Namen Gottes, was vor dem Gericht, das sein Geist in dem Geist der Völker übt, nicht bestehen kann! Beuget Eure Knie dem heiligen Gotte, der aus diesem Grabe des Vergehenden als der ewige Sieger hervorbricht! Klagt nicht, wenn die Steine der Gebäude, die Ihr mühsam zusammengefügt habt, zersplittern, sondern ehrt den Gott, der sich darin offenbart und wanket nicht, wenn auch Alles um Euch herum wankt!

Sie danken Hegel dafür, dass er den abstracten Theismus und die egoistische Unsterblichkeitslehre gestürzt hat. S. 324: „*Honneur à Kant, honneur à Hégel, qui ont détruit les faux dieux. Si le théisme, cette dernière forme rabougrie du dieu idolâtrique, que les Chrétiens adorèrent, ne comprenant pas le vrai Dieu caché dans leurs symboles; si le théisme, dis-je, était lui même une idolâtrie, honneur à Hégel, pour avoir servi à le détruire. Si l'immortalité de l'âme, comme on l'entend ordinairement, cette forme rabougrie du paradis et de l'enfer des Chrétiens, étoit encore une chimère fatale aux progrès du genre humain, honneur à Hégel pour l'avoir fait évanouir. Courage, et n'écoutez pas les conseils de la pusillanimité. Non,*

non, nous n'arriverons pas au néant sur la ruine des idolâtries; nous arriverons à l'être, nous arriverons à la vie, nous arriverons à Dieu."

Ist aber nun etwas Wahres an dem, wofür Sie Hegel und Kant Ihren Dank darbringen, so versichere ich Sie, dass bei diesen Philosophen auch ein positiver religiöser Fond vorhanden ist, von welchem das Negative nur die Kehrseite ausmacht. Die Zeit wird dies lehren. Jetzt sagt man Hegel auch bei uns gern todt. Jeder, der eine kleine Correctur an seinem grossen Werk anbringen kann, dünkt sich damit schon ein Held, der Hegel überhaupt widerlegt habe. Jeder, der in der Wissenschaft der Zeit einen faulen Fleck findet, behauptet, Hegel sei Schuld daran.

Auch Feuerbach's Atheismus wird Hegel imputirt. Wenn man dies so verstünde, dass Feuerbach einseitig den Standpunct des Selbstbewusstseins durchgeführt hätte, so würde man in so weit ganz Recht haben. Den Antheil, welchen die Phantasie an der Gestaltung der christlichen Religion hat, kann man nicht schärfer darstellen, als Feuerbach es gethan. Als psychologische Analyse hat sein Werk einen bleibenden Werth. Allein als absolute Consequenz kann es nicht gelten, wiewohl alle die, welche die Hegel'sche Philosophie durch die Confession des Atheismus wie des Achristianismus zu gern um den öffentlichen Credit bringen möchten, es nicht daran fehlen lassen, zu behaupten, dass gerade Strauss, Feuerbach, Bruno Bauer, die drei Männer im feurigen Ofen der Verdammniss, das

Herz des Hegelianismus auf der Zunge trügen. Sie haben aber, was ihr grosses Verdienst, von Hegel nur die eine Seite fortgebildet, welche Hegel in der Phänomenologie unter der Kategorie: der Glaube und die reine Einsicht, abgehandelt hat. Die weitere Entwicklung: den Kampf des Glaubens mit der Aufklärung haben sie nicht durchgeführt. Sie haben sich daran gehalten, dass das Allgemeine, als Substanz in sich bestimmt, ohne das Einzelne Nichts ist, allein sie haben die Immanenz des Allgemeinen im Einzelnen unbegriffen gelassen, und berufen sich deshalb beständig auf die Immanenz als ihre letzte Instanz. Das Wort Immanenz soll jeder Frage den Mund stopfen. Es ist ein schönes Wort, aber ohne seinen Zwilling, ohne die Transcendenz, ist es nur zur Hälfte so schön, als es sein kann. Hegel's Entwicklung, welche zur negativen die positive ausmacht, beginnt vorzüglich bei den Worten S. W. II. S. 416: „Die reine Einsicht verhält sich zu dem absoluten Wesen des glaubenden Bewusstseins negativ u. s. w.“ Hegel nimmt erst die Vorstellung des absoluten Wesens, hierauf den Grund des Wissens von ihm und endlich den ihm gewidmeten Dienst durch und zeigt das Unrecht auf, welches dem Glauben geschieht, wenn die sinnliche Seite seiner Erscheinung fixirt und die dem Glauben selbst immanente Negation derselben unbeachtet gelassen wird. Dies Unrecht hat Feuerbach dem Glauben angethan. Hegel spricht S. 421 mit concentrirter Ironie aus, wohin das Nichtanerkennen der Doppelwelt des Glaubens die Aufklärung führt: „An demjenigen, was

dem Glauben absoluter Geist ist, fasst sie, was sie von Bestimmung daran entdeckt, als Holz, Stein u. s. f. als einzelne wirkliche Dinge auf; indem sie überhaupt alle Bestimmtheit d. h. allen Inhalt und Erfüllung desselben auf diese Weise als eine Endlichkeit, als menschliches Wesen und Vorstellung begreift, wird ihr das absolute Wesen zu einem *Vacuum*, dem keine Bestimmungen, keine Prädicate beigelegt werden können. Ein solches Beilager wäre an sich sträflich, und es ist es eben, in welchem die Ungeheuer des Aberglaubens erzeugt worden sind. Die Vernunft, die reine Einsicht ist wohl selbst nicht leer, indem das Negative ihrer selbst für sie und ihr Inhalt ist, sondern reich, aber nur an Einzelheit und Schranke; dem absoluten Wesen dergleichen nichts zukommen zu lassen, noch beizulegen, ist ihre einsichtsvolle Lebensart, welche sich und ihren Reichthum der Endlichkeit an ihren Ort zu stellen und das Absolute würdig zu behandeln weiss.

Feuerbach mit seinem scharfen Verstande hat auch sehr wohl seine Differenz mit Hegel erkannt und in den Deutschen Jahrbüchern feierlichen Protest dagegen eingelegt, ihn für eine blosse Consequenz Hegel's zu halten. Er hat sich zu ihm sogar in diametralen Gegensatz gestellt. Und doch würden Sie Feuerbach's Atheismus missverstehen, wenn Sie ihn nur als das: *se savoir Dieu*, in Ihrem Sinne nähmen, als wenn es nur auf die Vergottung der „schlechten“ Subjectivität ankäme. Nein, Feuerbach's Idealität ist die Moralität, worin Strauss, Br. Bauer, Bayer, Ruge u. A. mit ihm übereinstimmen

und was diese Schriftsteller jetzt unter der Terminologie predigen — denn das Philosophiren hat sich bei ihnen allmählig zum Predigen herabgelassen —: dass die Religion die gewissenhafte Praxis der Idee sei.

Von einem solchen moralischen Atheismus hat die menschliche Gesellschaft nichts zu fürchten und die Regierungen lassen ihn daher auch gewähren. Herwegh's Gedichte und überhaupt politische Schriften der radicalen Opposition sind verboten worden, die Werke von Strauss, Feuerbach, B. Bauer nicht. Die Regierungen sehen ein, dass man die moralische Selbstgewissheit, welche keines Gottes zu bedürfen glaubt, welche ohne diese absolute Innigkeit, ohne diese Mystik des Gemüths sich in sich zu befriedigen stark genug ist, nicht antasten darf, ohne den Menschen zur Revolution zu zwingen. Sie sehen ein, dass sie mit einem solchen Verfahren die Majestät des Gewissens angreifen würden. Sie sehen ein, dass sie kein Geschäft daraus machen können, das Dasein Gottes dem daran Zweifelnden zu beweisen. Sie erkennen, dass diese Skepsis theoretisch durchgefochten werden muss, und erinnern sich auch wohl, wie lächerlich-erhaben Ihr Frankreich war, als es in der Revolution erst den Cultus der Vernunft, hierauf, ihn cassirend, den des höchsten Wesens decretirte. Den Glauben an Gott decretiren, ihn zu einem Paragraphen der Landesgesetze machen, Robespierre nachahmen — das wollen und werden sie nicht, wenn gleich der priesterliche Fanatismus zuweilen solche chimärische Einfälle hat.

Feuerbach hat in seinem Buch, das Wesen des Christenthums, S. 274, eine classische Stelle über das Verhältniss des bloß formalen Glaubens an Gott zu dem moralisch inhaltsvollen Atheismus, die ich Ihnen hersetzen muss. Er sagt: „Die Existenz ist an und für sich eine indifferente Sache; darum keineswegs nothwendig, dass der Atheist, indem er leugnet, dass Gott ist, auch die Wahrheit, die Gerechtigkeit, die Güte, die Weisheit verwirft. Diese Prädicate haben eine innere Realität; sie dringen durch ihren Gehalt dem Menschen ihre Anerkennung auf, erweisen sich ihm unmittelbar durch sich selbst als wahr, sie bezeugen sich selbst, die Güte, die Gerechtigkeit. Die Weisheit ist dadurch keine Chimäre, dass die Existenz Gottes eine Chimäre ist, noch dadurch eine Wahrheit, dass diese eine Wahrheit ist. Der Begriff Gottes ist abhängig von dem Begriffe der Gerechtigkeit, Güte u. s. w.; ein Gott, der nicht gerecht, nicht gütig, ist kein Gott, aber nicht umgekehrt. Die Gerechtigkeit, überhaupt jede Bestimmung, welche die Göttlichkeit Gottes ausmacht, wird durch sich selbst erkannt und bestimmt, Gott aber durch die Gerechtigkeit; nur in dem Falle, dass ich Gott und Gerechtigkeit schon identificirt habe, Gott unmittelbar als die Realität der Idee der Gerechtigkeit denke, bestimme ich Gott durch sich selbst.“

„Die Religion wird daher, in wiefern sie sich auf die Existenz Gottes als eine empirische Wahrheit gründet, zu einer für die innere Gesinnung gleichgültigen Angelegenheit. Ja wie nothwendig in dem Cultus der

Religion die Ceremonie, der Gebrauch, das Sacrament für sich selbst, ohne den Geist, die Gesinnung zur Sache selbst wird: so wird endlich auch der Glaube nur an die Existenz Gottes, abgesehen von der innern Qualität, von dem geistigen Inhalt, zur Hauptsache der Religion. Wenn Du nur glaubst an Gott, glaubst überhaupt, dass Gott ist, so bist Du schon gerettet. Ob Du Dir unter diesem Gott ein wirklich göttliches Wesen oder ein Ungeheuer, einen Nero oder Caligula denkst, ein Bild Deiner Leidenschaft, Deiner Rach- und Ruhmsucht, das ist eins — die Hauptsache ist, dass Du kein Atheist bist. Die Geschichte der Religion hat diese Folgerang, die wir hier aus dem Begriffe der Existenz ziehen, hinlänglich bewiesen.“

Aller Atheismus ist relativ. Es ist die Bildung einzelner Zeiten, einzelner Menschen, welche, die Unvollkommenheit der Form einer positiven Religion entdeckend, in seine Negativität hineingerissen wird. Der Atheismus, der Zweifel an der Existenz Gottes, ist nur ein Entwicklungsmoment in der Geschichte des religiösen Bewusstseins. Der Atheismus ist die Schule der Prüfung für den Dogmatismus, der, durch ihn im Innersten erschüttert, sich zusammennehmen und alles Illusorische von seinem Begriff Gottes abthun muss; der Zweifel setzt die Existenz der Wahrheit voraus, und schlägt in die Gewissheit derselben um, wie Luther auf dem Reichstage zu Worms im Gebet vor seiner Rede sagte: „O Gott, o Gott! hörst du nicht, mein Gott? Bist du todt?“ hierauf aber sich selbst antwortete: „Nein, du kannst nicht sterben, du verbirgest dich allein.“

Wenn Sie daher so ängstlich besorgt sind, der Atheismus könnte die Massen ergreifen und unsere Kinder dem Zustande der Unreligion Preis geben, so ist diese Besorgniß ohne Grund. Viel eher, als atheistisch, werden die Massen theils pietistisch, theils katholisch. Die Propaganda des Pietismus wie des Katholicismus macht gerade durch Erregung der Furcht vor dem Atheismus, auch wo sie ganz überflüssig ist, so gute Geschäfte. Auch finde ich, dass Sie in Ihrer *Encyclopédie nouvelle* im herrlichen Artikel: *Culte*, den Beweis geführt haben, dass ein Volk nicht ohne Religion gedacht werden könne. Sie sagen freilich: *Oui, il faut bien le reconnoître, à la suite du protestantisme et de la philosophie, nous sommes devenus athées. Quand Bayle osa le premier poser ce problème: „Vaut-il mieux un peuple athée qu'un peuple idolâtre, et ne serait-il pas meilleur, que les hommes n'eussent aucune religion, que d'en avoir une fausse,“ Bayle fut obligé, de convenir que jamais jusque là peuple n'avait existé sans religion et sans culte. Mais l'hypothèse de Bayle est maintenant réalisée, ou près de l'être; nous sommes à la veille d'être peuple athée. — Qui peut penser, en effet, que les débris de Christianisme, qui se montrent encore au milieu de nous puissent subsister long-temps? Déjà toute la partie éclairée de la nation vit dans l'irreligion, la masse entière suivra. Le temps arrivera donc, où un peuple existera, qui ne connoitra pas de Dieu, et ne rendra aucun hommage, aucun culte à la Divinité.“*

So, mein Herr, mag man zuweilen denken, wenn man in Paris das Treiben der fashionablen Frivolität,

die Theatercoups des Klerus, oder die Unwissenheit und Rohheit des stumpfsinnigen Pöbels vor sich hat. Von dem eigentlichen Pariser Bürger, dem Nationalgardisten, von dem Ouvrier dürften Sie doch wohl andere Vorstellungen haben müssen. In den Provinzen aber existirt bei Ihnen nicht nur der Christianismus, sondern sogar echter Catholicismus. Ich berufe mich desshalb auf das nicht genug zu schätzende Werk: *les Français peints par eux mêmes*, das uns so anschauliche und genaue Sittenschilderungen der Provinzen Frankreichs gegeben hat. Das Verschwinden des ceremoniellen Cultus, der Mangel an Devotion vor dem Klerus, vor Reliquien, der Indifferentismus gegen die Sacramente u. s. f. ist noch nicht ein Verschwinden des Cultus überhaupt, der sich, wenn seine Aussenwerke zerstört werden, in das Asyl des Herzens zurückzieht. Kennten Sie den deutschen Protestantismus näher, so würden Sie wissen, dass die Religion äusserlich zum Minimum der Erscheinung herabsinken und doch im Gemüth des Menschen mit heiligem Enthusiasmus glühen kann. Da ist ein Mann, der seit Jahren in keine Kirche geht, kein Sacrament genießt, der nicht einmal mehr ein: Herr Jesus! im Affect über seine Lippen schlüpfen lässt, der Alles, was Religion heisst, vergessen zu haben scheint, der vielleicht nicht einmal, was doch sonst das Characteristicum eines Protestanten, eine Bibel im Hause hat. Wollen Sie aber wagen, diesem Mann das Prädicat der Unreligion zu geben? Wissen Sie von den Geheimnissen seiner Seele? Dürfen Sie behaupten, dass der Seufzer, der sich seiner Brust entzieht, der Blick, der sehnsüchtig zum Himmel

irrt, das tiefe Nachsinnen, worin das gesenkte Haupt sich verliert, dass diese nicht Gott suchen, nicht den Rapport mit ihm unterhalten? Dürfen Sie wagen, ihm die Beseligung durch Gott, ihm den Namen eines Christen abzusprechen?

Nein, gewiss nicht. Dieser so unkirchliche Mensch kann vor Gott in der unsichtbaren Kirche seiner Heiligen vielleicht einen der ersten Plätze einnehmen. Man muss nicht zu rasch urtheilen. Wenn man in den von Menschen vollgepfropften Strassen einer grossen Stadt gegen das Individuum gleichgültig wird, wenn ein Mensch mehr oder weniger nichts auszumachen scheint, wenn bei der sichtbaren Spannung, welche die Interessen des Augenblicks erregen, alle Richtung auf das Ewige in diesen ephemeren Wesen ein Wahn dünkt, mit dem wir die flüchtige Gegenwart decoriren, wenn für den Verkehr mit Gott hier gar kein Raum gelassen scheint, so ist das eben nur ein Schein. Begleiten Sie jedes dieser noch eben so gleichgültigen Individuen, die sich die Existenz streitig machen, in die Kammer, wohin sie sich endlich zurückziehen und mit sich allein sind, oder treten Sie gar an das Sterbelager irgend eines dieser Menschen, sei es ein Herzog oder ein Bettler, so wird Ihre Gleichgültigkeit der lebhaftesten Sympathie Platz machen und Sie werden erfahren, wie die Religion, wär' es sogar im verzweifelnden Kampf mit ihr, die Gemeinheit von dem Menschen nimmt und ihn zu einem höheren Wesen adelt. Ja, auf die Gefahr hin, missverstanden zu werden, möchte ich das Paradoxon aussprechen: auch der Atheismus ist eine Religion; wenn gleich nicht die Religion.

Doch Sie selbst, mein Herr, haben in jenem Artikel: *Culte*, das schöne Wort gesprochen, das ich gern unterschreibe: „*Resumons nous. On voit, que l'hypothèse de Bayle est insoutenable. Pas d'homme, dont l'esprit ne soit forcé de se poser les questions religieuses; pas de peuple, par conséquent, dont les membres puissent être complètement indifférens à ces questions. Un peuple entier de douteurs grossiers et sans art est impossible; un peuple entier de douteurs par principes, par art, par méthode, est également impossible. Enfin, les sceptiques n'ont pas paru dans le monde aux diverses époques pour introniser à perpétuité le pyrrhonisme, mais pour amener, par un secret de la Providence, la foi, la certitude, le dogmatisme. La religion, et par conséquent le culte, qui en est l'expression, sont donc, non pas utiles, comme dit Montesquieu, mais nécessaires à toute société humaine, et vraiment inévitables.*“

11) Ihre Verwandlung Hegel's von einem Faust zu einem Mephistopheles ist ein Ihrer nicht würdiges rhetorisches Effectstück.

Was Sie sich nicht über Hegel Alles einbilden, nachdem Sie einmal von Schelling sich eine confuse Vorstellung gemacht haben! Was Sie nicht Hegel Alles nehmen, es Schelling zu geben! Was für Thatsachen Sie sich nicht gegen den armen Hegel erschaffen, von denen wir in Deutschland noch nichts gewusst haben! Was für ein Relief Sie den mageren, aber in's Schöne malenden Mittheilungen der Augsburger Zeitung über Schelling untergelegt und wie schnell Sie darnach Hegel von einem

grübelnden Faust zu einem Teufel umzutaufen gewusst haben. Hören wir erst Ihre Worte S. 344:

„Avec Schelling, la philosophie deviendrait active, de stérile qu'elle est restée sous la glace du Fatalisme. Car encore une fois la preuve, qu'avec Hegel la philosophie n'a pas d'âme, pas de coeur, pas de charité, pas d'amour pour tout ce qui souffre dans le monde, c'est que, pendant les vingt ans du règne de Hegel, elle fut aristocratique, servile avec les grands, méprisante et brutale avec les petits. Hegel lui-même en fit, comme M. Cousin, une doctrine pour les puissants et les riches; et il a fallu le courage de quelques disciples, pour la faire sortir de cet état d'atonie et d'indifférentisme fataliste, où elle se tenait.“

„Il semble, en effet, que Hegel, ayant lu le Faust de Goëthe, ait imaginer de transformer Faust lui même, le docteur Faust, le philosophe Faust, qui cherche vainement la vérité, en Méphistophelès, l'autre personnage du drame de Goëthe; et, cette belle opération faite, de dire: Voilà Faust arrivé enfin à résoudre son problème.“

„Schelling détruit d'un coup de baguette cette conception, qui (nous en savons quelque chose) a perdu tant d'apprentis philosophes, en France comme en Allemagne.“

„Honneur donc à Schelling, et n'appelons pas rétrogradation une oeuvre si nécessaire.“

Und nun preisen Sie noch Schelling, weil er einen Monotheismus lehre, der so höflich ist, „zu erlauben,“

in der Einheit Gottes die Verschiedenheit der Personen zu fassen.

Wenn Sie einer Philosophie die Seele, die Liebe, das Mitleiden absprechen, so heisst das doch wohl so viel, als dass in dem System Liebe, Menschenfreundlichkeit u. s. f. nicht nur nicht vorkommen, vielmehr ihm sogar widersprochen wird. Denn wollten Sie von dem Philosophen sprechen, so wäre das etwas Anderes. Da käme es auf Beurtheilung seines Charakters, auf Kenntniss seines Lebens an. Sie sprechen aber nicht von Hegel. Sie sagen nicht, Hegel war Aristokrat, Hegel schmeichelte den Reichen und stiess die Geringen mit brutaler Verachtung von sich. Sie sagen nicht, Hegel war lieblos und hatte für die Leiden seiner Brüder kein Herz. So schwer dieser Vorwurf fiel und so schwer Ihnen der Beweis dafür werden sollte, so wäre er doch immer noch besser, als dass er Hegel's Philosophie träfe. Um aber dieser solche Herzlosigkeit zu imputiren, hätten Sie doch wohl Hegel's Philosophie des Staats, hätten Sie sein System der bürgerlichen Gesellschaft berücksichtigen müssen. Sagen Sie aber ein Wort davon? Und hat sich nicht auch hier wieder der Schatten Cousins zwischen Hegel und Ihrem Auge eingeschoben? Werden Sie nicht den Manen Hegel's Abbitte zu leisten haben, ihm die Cousin'sche Plutokratie unterzubreiten? Und sollte man nicht denken, dass Schelling's Philosophie, da Sie dieselbe der vermeinten Seelenlosigkeit Hegel's entgegensetzen, demokratisch, dass sie philanthropisch wäre, dass sie um den Pauperismus u. dgl. sich beküm-

merte? O wie irren Sie sich. Wenn Vornehmheit einem Menschen angeboren werden kann, so ist sie Schelling angeboren. Durch Schelling's ganze Philosophie, wie durch sein ganzes Philosophiren geht ein aristokratischer Zug, der von jeher besonders in seiner Polemik mit den grellsten Farben sich abzeichnete. Und welches wären denn die Werke, die Ideen Schelling's, die eine solche praktische Gemeinnützigkeit enthielten, als Ihnen doch bei jenem Tadel Hegel's, der zugleich ein Lob Schelling's, vorgeschwebt haben muss? Was doch die eine Vorstellung vom Johanneischen Christenthum Schelling's Sie geblendet hat! Am Ende denken Sie sich unter demselben noch gar eine Emanation des philanthropischen Freimaurerthums.

Ihre Metamorphose Hegel's von Faust in Mephistopheles laborirt blos an dem kleinen Missstande, dass von Hegel das Prädicat des Faust nicht gelten kann: *qui cherche vainement la vérité*; denn die Ueberzeugung, die Wahrheit nicht nur gesucht, vielmehr auch gefunden zu haben, war bekanntlich in Hegel so stark, dass er sogar meinte, die Philosophie könne ihren ursprünglichen Namen: Liebe zur Weisheit, ablegen. Sie sei wirkliche Erkenntniss geworden. Er führte daher überhaupt statt des Ausdrucks philosophisch viel mehr den Ausdruck wissenschaftlich ein. Und wirklich ist der Begriff Wissenschaft etymologisch prägnanter, bestimmter, als der Ausdruck: Philosophie.

12) Sie haben nicht Unrecht, wenn Sie Schelling's Hypothese von einem neuen Johanneischen Christen-

thum bekämpfen, aber Sie haben auch nicht Recht, wenn Sie es in das dreizehnte Jahrhundert setzen.

Ich komme zu dem letzten, für Ihre Ansicht Schelling's entscheidenden Punkt, die Zukunft der christlichen Kirche.

Darin sind wir alle drei, Sie, Schelling und ich, einverstanden, dass in der That eine grosse Epoche des Christenthums abgelaufen ist. Hierin unterscheiden wir uns von Hegel insofern, als in dessen Philosophie zwar ebenfalls die Anerkenntniss einer solchen relativen Abschliessung des kirchlichen Bildungsprocesses enthalten ist, er aber persönlich mit grosser Hartnäckigkeit sich zum Lutheranismus bekannte und merkwürdigerweise als Rector der Berliner Universität zur Feier des dreihundertjährigen Bestandes der Augsburgerischen Confession in dem verhängnissvollen Jahr 1830 eine Festrede ganz in diesem Sinne hielt.

Mit uns steht es anders. Wir können uns nicht wohl mit einem bestimmten Confessionsnamen bezeichnen. Sie nennen sich nicht einmal Protestant, nicht einmal Christ. Schelling ist zwar noch Protestant, allein er hat doch den Untergang des Protestantismus ausgesprochen. Ich selbst, ursprünglich aus der französisch-reformirten Kirche hervorgegangen und in meinen kirchlichen Verhältnissen mich noch zu ihr haltend, bin eigentlich weder Lutheraner, noch Reformirter. Wir nennen die Synthese der Luther'schen und Reformirten Kirche seit der in Preussen vollzogenen Union evangelisch.

Ich bin also evangelisch.

Ich weiss genau, was ich kirchlich nicht bin. Ich bin nicht Griechischer, nicht Römischer Katholik. Ich bin nicht Luthers'cher, nicht Reformirter Christ, sofern ich ein bestimmtes Symbolum anerkennen sollte.

Aber was bin ich positiv?

Die Union der Luther'schen und Reformirten Kirche hat die Synthese nur erst negativ vollzogen. Nur erst, dass die Scheidung unwesentlich sein soll, ist ausgesprochen. Allein was nun positiv geglaubt werden solle, ist ausserhalb der Philosophie schwer zu sagen. Das Allgemeine, Gott, Christus, Sündenvergebung u. s. f. steht wohl fest, jedoch das Besondere ist noch unbestimmt. Hierauf mag sich beziehen, was Sie von Hegel erzählen und was ich erst durch Sie erfahre, dass er von der Union jener Kirchen gesagt habe: *elles se sont unies dans la nullité.*

Soll ich mich also bestimmter Weise über meine Auffassung eines Dogma's erklären, so gerathe ich unvermeidlich in meine Philosophie hinein und werde sagen müssen: meine Philosophie enthält den Begriff meines Glaubens. Sollte ich eine Dogmatik nennen, der ich beipflichte, so wäre es am meisten die von Marheineke. Sollte ich aber einen Prediger nennen, von dem ich mich ganz nach meinem Bedürfniss erbauet fände, der mein Innerstes zu rühren, der mich geistig und sittlich zu erwecken, der mich mit der reinsten Liebe zu Gott und zu den Menschen zu erfüllen, der mich zu demüthigen und

zu erheben, der mich zum Bewusstsein meiner Sünde und Schuld, aber auch zum Bewusstsein meiner Versöhnung mit Gott zu bringen und das Vorbild Christi als meines Meisters mir begeisternd nahe zu bringen verstände — wen anders könnte ich nennen, als dich, Schleiermacher?

Ich habe einst deine Dogmatik bekämpft und würde es auch heute noch vielleicht nicht besser machen. Aber als Prediger wirst du mir stets theuer bleiben! Ströme des Lebens gingen von dir aus und die kommenden Geschlechter werden deine Predigten lesen, als den Ausgangspunkt einer neuen religiösen Cultur.

So steht es also mit uns. Die Sache ist die wichtigste von allen. Aber ich klage nicht darüber. Ich weiss, dass eben, weil es die wichtigste aller Angelegenheiten ist, wir nichts übereilen dürfen. Die Neubildung will Zeit haben. Vor der Hand ist es nothwendig, uns auf das negative Moment der Freiheit des Cultus, wie Sie in Frankreich auch thun, zu beschränken.

Wie denken wir uns nun die Zukunft der Kirche?

Wir müssen doch wohl gestehen, sehr unbestimmt.

Oder wir müssen bekennen, dass wir, sobald wir bestimmter werden wollen, die Construction des Staates nicht umgehen können. Der Staat hat jetzt das Bewusstsein, für die Praxis in seinen Institutionen die Verwirklichung des Reiches Gottes zu sein. Dass Sie so denken, weiss ich aus Ihren Schriften. Dass Schelling die Göttlichkeit des Staats anerkennt, war wenigstens in seiner früheren Philosophie der Fall und es ist kein Grund, anzunehmen, dass er in diesem Punkt sich we-

sentlich geändert habe, da er den Begriff der Geschichte als Offenbarung Gottes festhält.

Sie haben die Hauptpunkte für die Bestimmung der kirchlichen Zukunft darin zusammengefasst, dass Sie, wie schon angeführt, die metaphysische Exposition des Dogma's der Trinität, die Humanität der Moral und die Gleichheit des Rechts verlangen. Schelling hüllt seinen Begriff in den Namen des Apostels Johannes. Er construirt so, dass Petrus die Katholische, Jakobus, und, da derselbe früh hinweggerafft, an seiner Stelle Paulus die Protestantische, Johannes die zukünftige Kirche repräsentiren soll. Schelling hat hierbei wohl das sanfte Liebessäuseln des Johanneischen Neoplatonismus, die Ausgleichung des Friedens, im Sinn gehabt, um seinem Vorbilde Leibnitz auch als Ireniker zu gleichen.

Seitdem dies bei uns durch die Zeitungen bekannt geworden, ist natürlich viel die Rede darüber gewesen. So weit jedoch ist Niemand gegangen, wie Sie, der Sie von einem Dom des Johannes träumen, welchen unser König, den Sie sehr irrig einen Schüler Schelling's nennen, an den Ufern der Spree der Kirche des Petrus am Tiberstrande entgegen errichten könnte. Sie führen S. 330 Schelling's Worte, die er, Ihnen zufolge, bereits vor zehn Jahren in München gesprochen haben soll, an: „*Si j'avois à élever un temple, ce serait à St. Jean, que j'en élèverois un.*“ Dann fahren Sie fort: „*Tu élèves aujourd'hui mystérieusement ce temple, et peut-être le royal disciple, qui t'a appelé à Berlin, se flatte-t-il, qu'un jour la bannière du Christ, portée par St. Jean, remplacera, sur les bords de la Sprée, celle qui flotta*

jadis sur les bords du Tibre sous le patronage de St. Pierre.“

Ich muss nun zunächst bemerken, dass Schelling bei uns keineswegs der erste ist, welcher das Banner des heiligen Johannes erhebt; Fichte in seinen „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters,“ Berlin 1806, hat zuerst von Seiten der Philosophen die Theorie aufgestellt, dass die Protestantische Kirche einen Paulinischen Charakter habe, d. h. nach Fichte, auf der juridischen Basis der Idee eines Vertrages zwischen Gott und den Menschen beruhe. Es sei aber Zeit, aus diesem Judaismus, der eine unselige Buchstabentheologie mit sich geführt, zum wahren ursprünglichen Christenthum überzugehen; S. 224: „Als bald aber würde Friede sein, wenn man diese ganze Theorie fallen liesse, und zum Christenthum in seiner Urgestalt, wie es im Evangelium Johannes dasteht, zurückkehrte.“ Fichte hat diesen Gedanken in einer Reihe von Vorlesungen, die er ebenfalls zu Berlin hielt, in der „Anweisung zum seligen Leben,“ ein Jahr darauf, ausführlich entwickelt, namentlich, in einer der Beilagen den durch den Unterschied des Johanneischen Evangeliums von den übrigen so nahe liegenden Gegensatz des metaphysischen und historischen Christus erörtert.

Neues also hat Schelling den Berlinern nicht gesagt, sie müssten denn, was sie 1806 durch Fichte gehört hatten, wieder vergessen haben. Von den Theologen war es besonders Schleiermacher, welcher mit Fichte hierin übereinstimmte und sich, als Bretschneider's *Probabilia* hervortraten, in einer neuen Ausgabe seiner:

Reden über die Religion V, Anmerkung 14., sehr entschieden erklärte. Hier in Königsberg habe ich einen Theologen Kähler zum Collegen, der in ähnlichem Sinne ein System der Moral auf dem Johanneischen Christenthum basirt hat, d. h. auf demjenigen, welches in seiner Authentie trotz Schleiermacher's Autorität kritisch bei uns durch Strauss, Lützelberger und B. Bauer am meisten angefochten worden ist.

Wenn Schelling aber sagt, er würde dem heiligen Johannes eine Kirche erbauen, so finde ich diesen Wunsch matt, denn es sind ihm schon zahllose Kirchen gewidmet. Und wenn er hinzugesetzt hat, es würde wohl eine Zeit kommen, wo man dem Johannes, Petrus und Paulus eine gemeinschaftliche Kirche erbauen dürfte, so finde ich auch dies überflüssig, denn auch Apostelkirchen haben wir bereits in Menge. Ja sogar, wenn er (was, meiner Meinung nach, für einen christlichen Philosophen, sobald er einmal Kirchen bauen und betiteln will, das einzig Rechte wäre) der heiligen Dreifaltigkeit eine Kirche widmen wollte, so käme er auch damit zu spät, denn auch Trinitatiskirchen gibt es genug und selbst in Berlin war Schleiermacher und ist Marheineke Prediger an einer solchen, ein Umstand, aus welchem Hegelianer künftiger Jahrhunderte (denn sobald wird dies Geschlecht nicht aussterben) vielleicht noch „eine tiefe Bedeutung“ heraus-symbolisiren.

Die grossen Gestalten der Kirche auf einzelne Apostel als Repräsentanten zurückzuführen, ist jedoch überhaupt ein unglücklicher, weil halber Gedanke, der nur aus mangelhafter Kenntniss der Kirchen- und Dogmenge-

schichte entspringen kann. Es ist unmöglich, den Reichtum der kirchlichen Entwicklung auf Gestalten zurückzubringen, deren Zusammenhang mit denselben geschichtlich gar nicht vorhanden ist. Sollte jedoch eine solche Symbolik mehr als ein geistreicher Einfall sein, so würde die Analogie, welche ich in Wiggers kirchlicher Statistik, in diesem Jahr in Hamburg herausgekommen, angedeutet finde, viel richtiger sein. Wiggers nennt als biblischen Stammvater der Morgenländischen Kirche den Johannes, als den der Römischen, wegen des Pelagianismus, der Werkheiligkeit, den Jakobus, als den der protestantisch-*evangelischen* Kirche den Paulus.

Sie setzen Schelling die Bemerkung entgegen, dass die Johanneische Krisis des Christenthums vom dreizehnten Jahrhundert an dem Paulinischen der Reformatoren vorangegangen sei. Sie erinnern an das *Evangelium aeternum*, an den Abt Joachim, an Johann von Parma, an die *fratres et sorores spiritus sancti*, an Amalrich u. s. w. Sie haben hiermit eine wesentliche Instanz beigebracht. Noch vor zehn Jahren tauchten ja bei Ihnen, mitten in dem modernen Paris, die *nouveaux templiers* auf, welche sich auf das Pseudoevangelium Johannes, auf das Levitikon, stützten und mit der katholischen Geistlichkeit über die geistliche Monarchie, über die Sacramente u. s. f. alle jene Streitigkeiten erneuerten, die von den schwärmerischen Secten des Mittelalters mit dem Papstthum geführt waren. Sehen Sie aber genauer zu, so werden Sie in dieser merkwürdigen Bewegung neben dem Johanneischen Liebeszuge überall

eben so sehr auf Paulinische Elemente stossen. Sie werden des Paulus Lehre von der Gemeinde, Sie werden seine Lehre von der Vollendung des Reiches Gottes als einer in der Zeit nahen, Sie werden seine Vorstellungen von Taufe und Abendmahl, von der Hierarchie der himmlischen Geister, wie der Areopagite sie weitläufig ausmalte u. s. w. finden. Selbst die Deutsche Theologie, dies reinste und reifste Product jener ganzen Epoche, ein Buch, auf welches die Deutsche Kirche bis heute noch beständig zurückgegangen, fängt sogleich Paulinisch an: „Der heilige Apostel Paulus spricht I. Korinth, 13, 10: „Wenn da kommen wird das Vollkommene, so wird das Stückwerk aufhören.“

Paulus enthält wohl den Johannes, aber Johannes nicht den Paulus. Paulus kennt die Tiefe der Logoslehre sehr wohl. Wie ein Offenbarungsdonner rollen seine Worte einher: „Gott war in Christo und versöhnete die Welt mit ihm selber.“ Aber er predigt nicht nur den Glauben, er predigt auch die Liebe und predigt sie mit Feuereifer. „Hätte er der Liebe nicht, so wäre er ein todttes Erz und eine klingende Schelle.“ Und „wenn ein Engel vom Himmel käme“ und ein anderes Evangelium, als das der Liebe predigte, sollten wir ihm nicht glauben. Paulus unter Johannes zu stellen, ist ein Irrthum Schelling's, der nur darauf beruhen kann, dass er den Paulinischen Lehrbegriff vielleicht zu einseitig gefasst hat. Ihn gar zu einem Surrogat für den Jakobus zu machen, ist vollends eine Künstelei. Wie soll der Verfasser der „strohernen Epistel“, wie Luther sagte, den Paulus zum Stellvertreter haben können? Da sehe ich

keinen Faden. Paulus ist allerdings mit dem Geist der protestantischen Kirche innigst verschmolzen und sollen wir Protestanten uns durchaus einen Zugführer unter den Aposteln wählen; so kann es nur Paulus sein, Paulus, der, wie wir, nicht unmittelbar mit Christus sich berührte; Paulus, der von dem Judenthum zum Christenthum überging, der ein Christ wurde; Paulus, der den Kampf des alten und neuen Menschen bis zum Erbeben alles Festen in ihm durchstritt; Paulus, der den finstern Druck des Gesetzes und die Freundlichkeit der Gnade schmeckte; Paulus, der gegen Petrus die Toleranz in äusserlich gleichgültigen Dingen durchsetzte; Paulus, der die ganze Scala der Gefühle in sich durchbilden musste, die zwischen der Verzweiflung über die Sünde und der Gewissheit ihrer Vergebung liegen; Paulus endlich, der recht der Apostel des heiligen Geistes ist, welcher auch ihn schon in alle Wahrheit leiten musste; ja Paulus, der das Christenthum stets aus seiner Idee in sich erneuet und nach allen Seiten wendet; der von allen Aposteln die am meisten geschichtlich zweifellose Gestalt ist; Paulus, der nicht blos, wie Johannes, innerhalb der Gemeinde die Liebe empfahl, sondern in alle Welt ging, die Heiden lehrte, auf dem Markt zu Athen dialektisch schlagfertig den Philosophen zu schaffen machte, und seinen Glauben zu rechtfertigen wusste; ja Paulus ist unser Bannerfürst, und mögen wir seiner immer würdig sein! Sollte ich denn durchaus als evangelischer Christ eine aparte Denkmalkirche bauen, so würde ich sie dem heiligen Paulus und dem heiligen Luther errichten.

Sie, wie Schelling, sprechen immer nur vom Römischen Katholicismus und vom Protestantismus. Sie vergessen Beide, dass ausser diesen beiden Formen, vor ihnen, die Griechische Kirche eine ebenso wesentliche Gestalt des Christenthums ist. (Aus einem Bericht über Schelling's System in Zeller's Theologischen Jahrbüchern, I, 3. Heft, S. 620, ersehe ich so eben, dass Schelling die Griechische Kirche zwar berücksichtigt, jedoch sogleich wieder eliminirt und im Streben der Römischen gleichgestellt hat. Es heisst: „Die Griechische Kirche macht zwar dieselben Ansprüche, wie die Römische, konnte sie aber wegen des eindringenden Muhamedanismus nicht ausbilden.“ Der letztere Grund ist ganz falsch, denn in Spanien, worin der Muhamedanismus so tief eindrang, so lange herrschte, ist der Katholicismus Römischer, als irgendwo, als selbst in Italien, durchgebildet.)

Mehr als diese drei Formen sind nicht möglich, weil mit dem Protestantismus der freie Wille im Staat und das freie Denken (freilich eine *contradictio in adjecto*, aber doch, gegen die Scholastik gesagt, wahr) in der Wissenschaft zur Realität gelangt sind. Eine neue Kirche, welche qualitativ von der bisherigen protestantischen unterschieden wäre, ist nicht vor auszusehen. Wenn die kritische Berechtigung der Vernunft erst in unseren Tagen zur Anerkennung sich durchkämpft, so tritt damit für die Theologie wohl eine neue Periode ein; und eben so, wenn das Symbol keiner protestantischen Particularkirche dem *actu* existirenden Glauben der evangeli-

schen Kirche adäquat ist, so tritt damit allerdings für den kirchlichen Glauben eine neue Periode ein; und endlich, wenn der Staat in seiner Sitte, Rechtspflege und öffentlichen, durch die Presse vertretenen Meinung christlich geworden ist, so tritt damit auch für das Gebiet der kirchlichen Disciplin eine neue Periode ein: aber diese neue Periode der Theologie, des Dogma's und der sogenannten Kirchenzucht ist neu nur in Beziehung auf das Untergehen von Unvollkommenheiten. Die Versöhnung der Theologie mit der Vernunft, die Auflösung des Symbolzwanges in die Individualität der verschiedenen Gemeinden, die durchgängige Erfüllung des politischen Organismus mit christlichem Wesen; dies Alles ist nicht ein kahler Tod, vielmehr ein Fortschritt zur Vollendung des Protestantismus. Ich bin, wie ich vorhin mich selbst zum Beispiel machte, nicht lutherisch, nicht reformirt, aber ein Protestant bin ich ganz gewiss und halte es für ganz unnöthig, da ich zwar die Polemik der Theologie erfahre, aber keinerlei kirchlichen Zwang verspüre und, wenn ich wollte, niemals wieder einen Fuss über die Schwelle einer Kirche zu setzen brauchte, ich sage, ich halte es unter solchen Umständen für ganz unnöthig, aus der Kirche auszutreten, wie Jemand zu Anfang dieses Jahres in den Deutschen Jahrbüchern mit grossem Pomp that, jedoch lächerlicherweise sich nur als einen Philosophen in Berlin unterschrieb, hingegen seinen Namen zu nennen unterliess, welche Offenheit allein diesem Schritt wenigstens den Reiz der Curiosität hätte geben können.

Es würde ungeschickt sein, Ihnen und Schelling über den Unterschied der Griechischen Kirche von der Römischen und Protestantischen eine weitläufigere Belehrung zu geben. Aber es würde auch wenig Achtung gegen Sie Beide verrathen, wenn mein Gedanke, dass die Griechische Kirche ein in sich abgeschlossener eigenthümlicher Organismus sei, von gestern, wenn er nur flüchtig, um Opposition zu machen, oder weil ich selbst so eben erst davon überrascht worden, aufgerafft wäre. Nein, ich darf behaupten, dass wenige Gedanken mit solcher Gewissheit in mir feststehen, wie dieser. Ich darf mich darauf berufen, dass ich in meiner Encyclopädie der theologischen Wissenschaften, 1831, S. 176 bis 325 diesen Gedanken durch die Geschichte der Verfassung, des Cultus und des Dogma's der Kirchen durchgeführt, dass ich ihn mithin bewiesen habe. Und ich wüsste nicht, dass die Kritik ihn widerlegt hätte, wenn auch Katholiken, die mein Buch nachahmten, aus leicht begreiflichen Gründen ihn verstümmelten. Gewöhnlich reflectirt man für die Differenz der Morgenländischen Kirche von der Abendländischen nur auf die Controverse über den Ausgang des Geistes vom Vater und Sohn. Allein diese ist nur die dogmatische Spitze eines harmonischen Gebäudes, insofern die Griechische Kirche nur den Vater als den den Sohn Zeugenden, nicht aber den Sohn als den mit dem Vater den Geist Sendenden verstanden hat. Die Römische Kirche dagegen vertieft sich ganz in das Moment der Hyiothesie, macht es im Papst als dem *Vicarius Christi* zur Carricatur, versteht aber noch nicht den Geist, den sie in den Secten, in denen er sich regt, stets bekämpft. Der Geist kommt erst im Protestantismus zu seinem vollkommenen Rechte, womit denn auch rückwärts, was der Sohn und der Vater sind, in Wahrheit verstanden wird. Natürlich müssen aber eben

hieraus auch alle Einseitigkeiten des Protestantismus sich ableiten lassen. Ein höheres Princip aber, als das des Geistes, der sich selbst als alle Wahrheit bezeugt, der sich als den ewigen Grund weiss, aus welchem die Gemeinde, die Tradition, die Auslegung, die Predigt des Glaubens, die Wissenschaft der Religion, erst entspringen, ein höheres Princip, sage ich, existirt nicht und es hat daher keine Noth mit dem Protestantismus. Eine richtigere Einsicht in die Bildung des Kanons ist noch kein Protest gegen die Wahrheit, dass der Geist Gottes in seiner Gemeinde *actu* existirt. (Vergleiche meine Kritischen Erläuterungen des Hegel'schen Systems 1840, S. 262). Was also in jener Controverse über den Ausgang des Geistes nur seinen allgemeinsten Ausdruck fand, das zieht sich durch alle Momente der Griechischen Kirche hindurch. Sie nennt sich auch die katholische, allein es ist fast Nichts, worin sie nicht von der Römischkatholischen different wäre. Sie hat in der Verfassung eine Episkopalaristokratie, keine Monarchie. Ihre Weltgeistlichen sind nicht zum Cölibat verpflichtet. Im Cultus taucht sie den Täufling ganz unter das Wasser, besprengt ihn nicht blos; im Abendmahl reicht sie mit einem Löffel Brod und Wein, nicht blos eine consecrirte Hostie; in der Sprache schliesst sie sich der Nationalität an, bedient sich nicht einer der Gemeinde unverständlichen Sprache; Heilige hat sie wohl, aber sie duldet nur Bilder, keine Statuen derselben; ihr Gesang ist noch der alttestamentarische Psalm, nicht eine eigenthümliche Lyrik; in dem unaufhörlich wiederholten *Κυριε ἔλεσον* klingt noch die Furcht vor dem Herrn, wogegen die Römische Gemeinde die Antiphonie des *Dominus vobiscum* und des *Et cum spiritu tuo* hat u. s. w. u. s. w. Nur wenn man sich in alle Einzelheiten dieser grossen kirchlichen Kunstwerke hineinlebt, versteht man den heu-

tigen Protestantismus ganz und begreift man, wie die Tiefe seiner Innerlichkeit die Breite der ceremoniellen Aeusserlichkeit, der phantastischen Symbolik, musste zusammenschrumpfen lassen und ihn zur Philosophie emportreiben.

S c h l u s s .

Doch genug des Kampfes! Er war mir aber Bedürfniss. Möchten auch diese wenigen und ich fühle es wohl, sehr flüchtigen Zeilen, ein kleiner Beitrag zu dem immer innigeren Verkehr der Französischen und Deutschen Wissenschaft sein. Möchte der edle Wetteifer in einer wahrhaft humanen Politik, in Kunst und Wissenschaft, die Triarchie der Franzosen, Briten und Deutschen immer mehr befestigen! Möchten Franzosen und Briten sich überzeugen, dass wir Deutsche allmählig anfangen, uns ihnen als wirkliche Nation anzuschliessen, dass der Deutsche Bund in den Deutschen Stämmen zur Wahrheit wird, dass Preussen und die constitutionellen Staaten Oestreich nicht mehr misstrauisch von sich ausschliessen, dass Oestreich, ja Ungarn, sich uns immer mehr vereint. Warum sollte es denn so unmöglich sein, anders, als über Leichen, zur Vernunft zu kommen!

Lassen Sie mich die schönen Worte anführen, welche Sie S. 291 von Deutschland geschrieben haben: „*Eh bien! qu'elle sorte encore de son sein la grande découverte, qui doit combler toutes les autres; qu'elle descende sur nous des glaciers de l'intelligence allemande, comme en sont venues, suivant Boerne, la poudre, l'imprimerie, et la Réforme religieuse. Que cette Réforme religieuse, qui appelle depuis trois siècles une conclusion, ait enfin cette conclusion, et que ce soit l'Allemagne, qui l'a donnée. Que Schelling accomplisse l'oeuvre de Luther! ou plutôt (car c'est la le problème) qu'il mette fin à l'oeuvre de*

Luther, en nous faisant sortir définitivement de la phase critique où la pensée humaine marche de ruines en ruines depuis trois siècles!

„Nous avons assez, nous autres Français, rempli le rôle que Boerne nous assigne: détruire, démolir le vieil édifice; déblayer, niveler le terrain. Si c'est la tâche des Allemands de fonder, d'élever un nouvel édifice social, ainsi soit-il! Qu'il vienne, qu'il vienne enfin ce congrès futur de paix, où tous les peuples de l'Europe se rassembleront; et quant à nous Français, nous céderons de bon coeur la présidence à l'Allemagne.“

Wie schmeichelhaft für Deutschland diese liebenswürdige Bescheidenheit ist, wie sehr sie die gänzliche Veränderung ausspricht, welche in der Stellung beider Nationen eingetreten ist, wie thatsächlich der *Congrès scientifique* zu Strassburg noch in diesem Monat Ihre Worte bestätigt hat, so glaube ich doch, würden wir Deutsche am liebsten mit dem Franzosen und Briten zusammen den Fortschritt machen. Was sage ich aber: würden wir! Ist es doch nur zu klar, dass wir nur gemeinschaftlich fortschreiten können, folglich es auch müssen! Ein Krieg der Franzosen gegen die Deutschen, oder der Deutschen und Franzosen gegen die Engländer würde zu seinem Resultat nur die Potenzirung der Ueberzeugung haben, dass keines dieser drei Völker ungestraft von anderen abstrahiren, keines mehr der Herr des andern sein kann. Wie schöne Gelegenheiten, Krieg anzufangen, hätten wir alle Drei, Franzosen, Briten, Deutsche, sonst nicht unverzeihlich vorübergehen lassen! Allein indem wir das Schwert ziehen wollen, lähmt uns der Gedanke, dass das Herrschen nur um des Herrschens willen, das Erobern nur des Eroberns wegen, dass das blutige Zusammenzwängen der Nationen dem Wunsch nach der friedlichen Ver-

einigung auf dem Wege der Intelligenz, der Freiheit, des Vertrauens gewichen sei. Kant schrieb seinen ewigen Frieden, in welchem er zuerst den Völkerbund der Diplomatie empfahl, in einer Zeit, die seinen Hoffnungen Hohn zu sprechen schien, mitten in den Stürmen der Revolution. Aber er schrieb ihn. Er blickte weiter: Die Schlacht bei Leipzig haben wir die Völkerschlacht genannt. Mit Recht. Aber die Extreme berühren sich. Von ihr ab ist die Divergenz der Völker zur Convergenz geworden, ist der Völkerfrieden näher gerückt.

Ein Alpdruck lastet noch auf Europa, die Furcht vor der Erneuerung der Greuel der französischen Revolution. Die Fürsten wie die Unterthanen, die Reichen wie die Armen, die Frivolen wie die Kopfhänger, Alle begegnen in ihren Phantasien noch immer dem Gespenst der Guillotine. Dies Gespenst sucht das Prunkzimmer, sucht den Mächtigen eben so heim, als die Dachkammer, als den Journalisten, der dem Zeitgeist im Schooss sitzt. Dies Gespenst ist das uneingestandene Geheimniss, das Jeder ins tiefste Verliess seiner Gedanken verkerkert, und das immer wiederzuerscheinen noch nicht müde wird.

Diese schnöde Furcht vor der *culbute*, wie Sie in Paris zu sagen pflegen, muss überwunden werden. Das blutige Abendroth, das der Sonne dieses Jahrhunderts voranging, muss dem reinen Licht des Tages weichen. Vertrauen muss die Nationen mit den Nationen, Vertrauen muss die Fürsten mit ihren Völkern, Vertrauen muss die Stände eines Volkes untereinander durchdringen. Dann bedarf es keiner neuen unerhörten Erfindung, keiner neuen bis dahin, so zu sagen, unglaublichen Religion. Nur der vernunft erfüllten Freiheit, nur des einfachen Gehorsams gegen dieselbe bedarf es, nur der aufrichtigen Hingebung an das, was ewig recht und ewig wahr ist — und ich verspreche Ihnen Riesenschritte. Leben Sie wohl!

Königsberg, den 24. October 1842.

Karl Rosenkranz.

13

Segels Philosophie,

widerlegt

aus dem Standpunkte des Systems selbst, dem anderer
Philosophen,

und dem

der gesunden Vernunft.

Von

Dr. Ferd. von Sommer,

Privat-Dozent der Nautik an der Universität zu Berlin.

Τι ἐστὶν ἀληθεια?

Πιλατος.

Berlin.

Druck und Verlag von A. W. Hayn.

1842.

V o r r e d e.

Nun ist die goldene Zeit da, in der nichts mehr erfunden und gedacht, nichts mehr verändert und gebessert wird; denn Hegel hat uns die Welt fertig hinterlassen. Wir leben jetzt im ewigen Sabbath, und haben fortan nur Abba, lieber Hegel, anzustimmen. Bloß des Trimurti, des Schaffens, Erhaltens, besonders aber des Zerstörens wegen, könnte es etwa scheinen, als wenn das System mit seinen Gründen selbst zugrunde gegangen; — und in der That erheben sich schon drei neue Potenzen aus seiner Asche, welche aber, genauer besehn, nur als die aufbewahrten und wieder ausgekehrten, alten und abgetragenen sich ausweisen. Dies sind nun freilich unerfreuliche Resultate für diejenigen, welche in ihrer

Stoa zu ernst geworden, um nach dem Wortgeklingel des Regenten jener Welt mitzutanzten. Ihnen zum Trost haben wir dieses Gegenstück componirt, nach welchem, da jetzt offenbar eine Windstille unter den philosophischen Wendekreisen eingetreten, das ledt gewordene Gedankenschiff, wenn gleich nicht ausgebeffert, doch in die verlorne Richtung des Passats zurückbugfirt werden mag. Dies zu erreichen war mindestens unsre Absicht; ob aber die Melodie Beifall finde, ist kaum zu erwarten, da nach ihr, wie gesagt, nicht getanzt, sondern nur gerudert werden kann.

Berlin, im Juli 1842.

Der Verfasser.

Die Widerlegung des Hegelschen Systems hat mit der des Fichteschen und Schellingschen durchaus gemein, daß sie eine Widerlegung der Methode ist, durch welche der Anfang des Systems gewonnen und sein Fortschritt vermittelt wird; denn was die sogenannten Resultate betrifft, so hat es außer den Adepten der Schule wohl noch Niemand gegeben, der sie anwendbar oder auch nur erfreulich gefunden. Und doch sind es gerade jene Resultate, mindestens innere Ruhe, Resignation und moralische Kraft, dererwegen es sich etwa der Mühe lohnte zu philosophiren. Sonderbar genug, daß gerade die ersten Begründer der *πρωτη φιλοσοφια*, die Priester des *λογος* und *νοῦς*, z. B. Xenophanes und selbst der weise Sokrates, ehrlich und ganz offen die Unfruchtbarkeit ihres Wissens gestehn!

Denn ist es wahr, was wir beweisen zu können versichern, daß nämlich, was jetzt für Philosophie gilt und durch Hegel allerdings kunstgemäßer als irgendwo ausgebildet wurde, nur die Bedeutung eines logischen Schematismus, einer leeren Form habe, der kein anderer realer Inhalt entspricht, als ein solcher, der willkürlich und absichtlich in sie gelegt wurde, sich mithin beliebig anders gestalten läßt, und keine Beziehung zu dem hat, was wirklich ist, oder als wirklich gilt; so ist diese Phi-

osophie nichts anders, als eine Erneuerung der alten berühmten Sophistik, der auch ein Platon kämpfend unterlag; wofern es ihm, was allerdings bezweifelt werden mag, wirklich Ernst mit seinen subjectiven Constructionen z. B. im Staat und im Timaios gewesen; — jene Dialektik, deren Mechanismus das ganz Unbekannte scheinbar macht, und dann den Schein zur vermeinten Einsicht erhebt.

Nun könnte es wohl sein, daß, was wir hier vorläufig als Mechanismus bezeichnen, auch irgend wie in der Natur, mindestens in der Natur unsers Denkens vorkomme; — in welchem Falle es unter allen möglichen Beziehungen desselben auch solche geben müßte, welche mehr oder weniger Wahrheit enthalten; und dies zeigt sich auch offenbar darin, daß das Wahrscheinlichste oft der Wirklichkeit am nächsten liegt. Von diesem Standpunkte aus ergiebt sich die Möglichkeit, ein System dadurch zu widerlegen, daß man über dasselbe hinausgeht, — wiewohl auch diese höhere Potenz des Wahrscheinlichen vielleicht nur eine sehr entfernte Asymptote der Wahrheit sein mag.

Eine andere Art der Widerlegung, die gleichfalls bereits bei Platon vorkommt, ist die Vertreibung des Scheins durch die Wirklichkeit des Seins; denn indem wir mit Spinoza aufrichtig den tautologischen Satz unterschreiben: *ens reale, hoc est omne esse, et praeter quod nullum datur esse*, haben wir uns gegen alles falsche Philosophiren und Identificiren so sehr verwahrt, daß wir auch die drei Fichteschen Grundsätze nicht mehr unbedingt gelten lassen, sondern mit Recht Mißtrauen in eine jede Rede setzen, die ihre eigene Real-Beziehung verkennt, vergessen hat, oder verleugnet.

So legt der speculative Skepticismus selbst das Maaß der Kritik an alles, was als echte Speculation

sich darbietet. Es war, um dies vorläufig durch ein Beispiel aus neuerer Zeit zu erläutern, ein Irrthum des Philosophen Herbart, anzunehmen, daß diese höhere Skepsis sich nur auf die Principien beziehe (ein Irrthum, der ihn zu willkürlichen Constructionen verleitete); sie bezieht sich ganz im Gegentheil eben so sehr, und zwar immer zunächst, auf die Methode, wodurch jene Principien gewonnen wurden, dann ferner auf die Methode des Fortschreitens von den Principien aus. Nur die niedere oder scheinbare Skepsis zweifelt an sich selbst, oder, wenn man es so ausdrücken will, an dem Gegebensein des Gegebenen.

Diese beiden allein möglichen Arten gründlicher Widerlegung, die Weiterbildung des Gesetzten und die Auflösung des Vorausgesetzten, sind stets mit einander verbunden, wo es sich um Wahrheit handelt, wo die Wahrheit ernsthaft gesucht wird. Hier könnten wir mit Pilatus fragen: was ist Wahrheit? (ein Stigma, von dem sich das Christenthum, als Theologie, seitdem nie wieder hat befreien können); jedenfalls würde die Frage aber hier zu früh kommen; denn es ist gerade die Wahrheit, welche uns das System zu geben verspricht, oder welche wir doch von ihm aufgedeckt zu sehen erwarten, weil jedes andere, etwa Dichtung, nicht den Namen der Philosophie verdiente.

Aber auch nicht alle Wahrheit oder Erkenntniß ist Gegenstand der Philosophie. Ganze Fächer, welche früher zu ihrem Gebiete gerechnet worden, als Mathematik, Astronomie, Physik, sind ihr nach und nach entzogen, und zwar in dem Maße, als sich diese Gegenstände mehr der Gestalt näherten, welche wir Wissenschaft nennen.

Dennoch könnte wohl irgend eine der Wissenschaften ausschließlich und besonders den Namen der Philosophie verdienen; und so verschieden nun auch die Bedingungen

für und die Ansprüche an sie im Verlauf der Zeiten ausgefallen, so hat man doch mindestens von der Metaphysik, oder prima philosophia, stets ausgesagt, daß sie sich mit dem Absoluten, Ewigen, Unveränderlichen, dem ὑποκειµενον, beschäftige, welches auch eben so sehr στοιχειον, αρχη, πῦρ und ἀναδυµιασις ist.

Eine solche vorläufige Begriffs- oder Inhaltsbestimmung scheint jedem Systeme unerläßlich zu sein; mindestens stützt Hegel das Centrum und die Essenz seiner Speculation auf etwas, das er die „Phänomenologie des Geistes“ nennt, und von dem er aussagt, daß es „die Entwicklung des Geistes sei, der sich durch diese Entwicklung als Geist weiß“, noch mehr, dieses sei „die geistige Substanz und zugleich Gegenstand des Wissens, — die wirkliche Substanz und der wirkliche Gegenstand, — denn das Geistige allein sei das Wirkliche.“

Wiewohl nur oberflächliche, polemische Kritik, von der wir uns möglichst fern halten wollen, weil sie in der That nichts beweist, als den Conflict individueller Ansichten oder Vorstellungen, Einzelnes, aus dem natürlichen oder doch beabsichtigten Zusammenhange gegriffen, einander feindselig gegenüber stellt, so muß doch das, was allgemein nothwendig ist, auch für den nachgewiesen werden, der sich hierüber erhoben zu haben vermeint, um so mehr, wenn, wie hier, die vorgegebene Voraussetzungslosigkeit des Anfangs ein wesentliches Moment des Systems ausmacht.

Zwar ist bei Hegel keinesweges diese Nothwendigkeit der Beziehung auf ein Aeußeres oder Gegebenes so einleuchtend, daß sie ohne scharfe Bergliederung und sorgfältige Auscheidung wahrgenommen werden könnte; denn ungeachtet jenes Zugeständnisses beginnt die Logik und schreitet genau so fort, als wäre jenes Produkt gar nicht

vorhanden, oder etwa später als Hülfsmittel für Anfänger, als der exoterische Theil der Lehre, hinzugekommen.

Diese Beziehungslosigkeit ist aber nur scheinbar, oder vielmehr künstlich über das System verbreitet: die Vollendung des Mechanismus, wo, wie bei einem gelungenen Automat, die Triebfeder gänzlich verborgen bleibt.

Dies hätten wir nun zunächst nachzuweisen, gründlich, unwidersprechlich darzuthun. Aber wie und wem? Aus dem Systeme allein wohl nicht, denn dieses beruht auf der Voraussetzung, die wir ihm entziehen wollen und befestigt sie im Anfang mit der Discussion über den Anfang; auch nicht ganz außerhalb desselben, etwa vom Standpunkte des *sensus communis* her; denn außerdem, daß dieser durch das System selbst vom Schauplatz der Speculation als incompetent verwiesen wird, giebt es von außen her keinen Uebergang zu dem, was sich als absolut, unmittelbar, oder unabhängig setzt. Es scheint also paradox, dennoch das System in seinem Anfang anzugreifen zu wollen; es handelt sich aber in der That hier um ein Paradoxon.

Denn, wo sich der Glaube einmischet, da hört die Kraft zu überzeugen auf. Wäre der Verfasser oder Stifter des Systems selbst noch am Leben, so ließe sich mindestens die Berichtigung seines Glaubens an die Voraussetzungslosigkeit des Zuerstgesetzten als möglich denken; der Glaube der Schüler aber ist ihr ganzes Wissen, was aufzugeben ihre geistige Existenz bedroht, außerdem innerhalb der Grenzen des Systems aber unmöglich wäre, weil dies nur von dem Standpunkte einer höhern Einsicht aus geschehen könnte, die zu erwerben alle systematische Befangenheit wieder aufgegeben zu haben, Grundbedingung ist.

Ist also weder das Eine noch das Andere gestattet, so bleibt nur übrig, auch hier die dialektische Methode

der Vereinigung entgegengesetzter Glieder in Anwendung zu bringen und uns so, mindestens für den Anfang, ein zweites Paradoron gefallen zu lassen.

Da Hegel den Begriff des Begriffs zum Anfang des Begreifens macht, so sollte man vermuthen, daß er mit ihm wesentlich anfanget; so aber hat dieser Begriff die Vorstufen des Seins und des Wesens, deren Einheit er darstellen soll. Diese Stufen müssen zuvor erstiegen werden, und zwar vom erscheinenden Geiste, der bereits phänomenologisch zum Bewußtsein seiner selbst gekommen, zum Satze, daß der Begriff die Sache und die Sache der Begriff sei. Der Geist hat also die Begriffe, aber er begreift sie noch nicht; denn das Begreifen hebt ja erst mit dem Begriff des Begriffes an: so erhebt sich denn auch der Geist begrifflos auf den Stufen des Begriffs.

Was ein solches begriffloses geistiges Thun eigentlich sei, läßt sich von den nicht Eingeweihten außerhalb der Thüren des Systems nur schwer begreifen; denn, sagen sie, Hegel stellt dieses Thun in Worten dar, und man sollte meinen in Begriffen, wofern Worte Begriffe bezeichnen; bezeichnen aber Worte nicht Begriffe, so freilich haben sie die Natur den Begriff zu verkehren, wofern es wahr ist, daß wir durch sie zu Begriffen gelangen, oder auch nur Begriffe entwickeln.

Die Voraussetzung aber, daß Worte Begriffe bezeichnen, ist wirklich eine sine qua non, — bei Jedem mindestens, der sich zur Mittheilung entschließt und das, was er denkt oder meint, in einer Sprache darstellt.

Diese Behauptung muß erwiesen werden; denn sie reflectirt den Vorwurf, den Hegel der ältern Logik macht, sich selbst in der Form vorauszusetzen, auf jede Deduction des Begriffs, wo immer sie auch zuerst erscheine, und was ihr auch vorangegangen sein mag, — auch dann,

wenn sie wirklich ganz bestimmungslos von der Unmittelbarkeit des reinen Seins ausgehen könnte.

Wir behaupten nämlich: wofern auch alle Begriffe gegeben würden, so müßte hiervon doch der Begriff des Begriffs eine Ausnahme machen; oder in andern Worten: der Begriff ist es allein, der selbst keinen Begriff hat.

Dies folgt ganz einfach aus dem *sensus communis*, der ältesten und auch wohl der jüngsten Logik: denn den Begriff begreifen, heißt begreifen wollen, bevor man begreift; oder formaler ausgedrückt: jede Definition würde den Begriff als Bestimmtheit oder Prädicat einem andern Was oder Subjekte zuschreiben, wodurch der gegebene Begriff um die ganze Differenz dieses Andern unbestimmt bliebe und nur ein *idem per idem* hervorkommen würde.

Auch sagt dies Hegel selbst in seiner Weise: „Was die Natur des Begriffes sei, kann so wenig unmittelbar angegeben werden, als der Begriff irgend eines andern Gegenstandes unmittelbar aufgestellt werden kann.“ (Im Anfange des dritten Bandes der Logik.)

Hegel und der gesunde Menschenverstand stimmen also hierin überein; auch Aristoteles, indem er die höchsten und niedrigsten Begriffe als solche bezeichnet, von denen nichts weiter ausgesagt werden könne. Nur von den mittlern oder zusammengesetzten Begriffen gilt die logische Erklärung: sie seien die (*supponirten*) Einheiten verschiedener Merkmale.

Der gesunde Menschenverstand sträubt sich aber eben so sehr dagegen, den Begriff des Begriffs für einfach gelten zu lassen, als überhaupt das Begreifen vom Begriff abzuhalten oder zu sondern; und auch Hegel scheint hiermit wieder übereinzustimmen, indem er bald darauf hinzufügt: „Ob nun wohl der Begriff nicht nur als eine subjective Voraussetzung, sondern als absolute Grund-

lage anzusehen ist, so kann er dies doch nicht sein, als insofern er sich zur Grundlage gemacht hat."

Auch sträubt sich Aristoteles dagegen, das einzelne, wirkliche oder sinnliche Ding (*συνολον*) für einen bloßen Begriff gelten zu lassen; ja er weigert sich selbst, das Theilhaben der Platonischen Ideen an seiner Existenz anzuerkennen (Met. VII. 14, 16.); dennoch erklärt er mit Hegel übereinstimmig den Begriff für das *το τι ἐστι* (Anal. post. II, 7—10).

Nicht beim Aristoteles, der durch diesen allen seinen Speculationen eingewobenen Widerstreit offenbar in Verwirrung geräth, sondern bei Hegel finden wir den Schlüssel zu dieser Sphinx. Wir haben nur nachzusehn, wie sich bei ihm der Begriff zur Grundlage gemacht hat.

Weil aber diese Grundlage im System selbst eine phänomenologische Vermittlung findet, von der, wie von einem Unmittelbaren, ausgegangen wird, so muß diese letztere auch hier, um den Schein der Einseitigkeit zu vermeiden, die nächste Berücksichtigung finden. Gleichwohl ist sie uns aber von der Mitte des Systems aus, die wir eingenommen, so gut wie dem Verfasser selbst, nur eine äußere und in sofern außerswesentliche, über welche daher niemand als gerade jener *sensus communis* zu richten hat, der durch sie soll aufgehoben und systematisch bestimmt werden.

Denn wollte man ihm, dem allgemeinen Urtheil, auch dies Vermögen absprechen, so würde damit die Möglichkeit der Mittheilung selbst wegfallen, und Keiner dürfte ferner behaupten, das System verstanden zu haben, oder auch nur verstehen zu können. Ob aber das Urtheil wirklich allgemeine Anerkennung finde, muß der Erfolg lehren; mindestens würde uns die Ausrede, nicht verstanden zu sein, hier wenig nützen. Nur bedauern wir, mit dem Gegenstande selbst uns in überflüssige Breite verlieren zu müssen; doch zur Sache!

„Das Wissen“, sagt Hegel in seiner Phänomenologie des Geistes, „welches zuerst oder unmittelbar unser Gegenstand ist, kann kein anderes sein, als dasjenige, welches selbst unmittelbares Wissen, Wissen des Unmittelbaren oder Seienden ist. Wir haben uns ebenso unmittelbar oder aufnehmend zu verhalten, also nichts an ihm, wie es sich darbietet, zu verändern, und von dem Auffassen das Begreifen abzuhalten.“

Die Voraussetzung ist also, daß der sinnliche Eindruck, — denn weiter kann und soll das unmittelbare oder aufnehmende Verhalten nichts bezeichnen, — gleich anfangs ein Wissen, und zwar ein begriffloses Wissen sei. Von einem solchen begrifflosen Wissen kann man sich nun wohl unmöglich einen Begriff machen. Wir wollen es also einmal mit der Vorstellung versuchen. Gesezt, Jemand hätte einen Geruch oder Geschmack, oder hörte einen Ton, oder sähe eine Farbe, ohne alle weitere Bestimmung und Veränderung, hätte nur diesen Eindruck und stets diesen Eindruck, — würde er ihn wissen? Ist überhaupt das Wort wissen hier anwendbar?

Nach Platon giebt es mindestens dergleichen Wissen nicht; denn bei ihm ist bereits die Vorstufe desselben, die Erkenntniß, eine Verbindung von Thun und Leiden, eine mit der Erklärung verbundene Vorstellung; denn „wenn jemand ohne Erklärung eine richtige Vorstellung von etwas empfängt, so ist zwar seine Seele darüber im Besitz der Wahrheit, — sie erkennt sie aber nicht; denn wer nicht Rede zu stehn und Erklärung zu geben vermag, der ist ohne Erkenntniß über diesen Gegenstand.“ (Thaetaitetos.) Auch ist außerdem bekanntlich bei Platon das sinnliche Wissen das allerunvollkommenste, dunkelste, nur im Maße es durch ein inneres Wissen erleuchtet wird, einer allmäligen Befestigung fähig.

Auch Aristoteles, wiewohl er ganz richtig behauptet, „daß das durch den Verstand Erkennbare nur durch die Sinne erkannt werde, und ohne Empfindung mithin Niemand etwas zu erkennen im Stande sei“ (de an. III, 8.), so sehr, „daß, wofern uns ein Sinn fehlte, auch mit ihm eine Art der Wissenschaft fehlen würde“ (de sensu, 6.) gesteht, „daß ohne ein Bild der Einbildungskraft die Seele nichts zu denken vermöge . . .; zuerst entstehe die Empfindung in uns, dann ein Bleiben der Empfindungsweise (*αἰσθητικὰ*) und das Festhalten der sinnlichen Vorstellung im Gedächtniß; aus dieser Erinnerung Unterscheidung, und durch Wiederholung derselben Erfahrung und Wissen.“ (L. I.)

„Der concrete Inhalt der sinnlichen Gewißheit“, sagt Hegel ferner, „läßt sie unmittelbar als die reichste Erkenntniß, ja als eine Erkenntniß von unendlichem Reichthum erscheinen, für welche ebensowohl, wenn wir im Raum und in der Zeit, worin er sich ausbreitet, — hinaus, als wenn wir uns ein Stück aus dieser Fülle nehmen, und durch Theilung in dasselbe hineingehen, keine Grenze zu finden ist. Sie erscheint außerdem als die wahrhafteste; denn sie hat von dem Gegenstande noch nichts weggelassen, sondern ihn in seiner ganzen Vollständigkeit vor sich. Diese Gewißheit aber gibt in der That sich selbst für die abstracteste und ärmste Wahrheit aus. Sie sagt von dem, was sie weiß, nur dies aus: es ist; und ihre Wahrheit enthält allein das Sein der Sache; das Bewußtsein seinerseits ist in dieser Gewißheit nur als reines Ich; oder Ich bin darin nur als reiner Dieser, und der Gegenstand nur als reines Dieses. Ich, dieser, bin dieser Sache nicht darum gewiß, weil ich als Bewußtsein hierbei mich entwickle und mannigfaltig den Gedanken bewege. Auch nicht darum, weil die Sache, deren ich gewiß bin,

noch eine Menge unterschiedener Beschaffenheiten, eine reiche Beziehung an ihr selbst, oder einfaches Verhalten zu andern wäre. Beides geht die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit nichts an; weder ich, noch die Sache hat darin die Bedeutung einer manigfaltigen Vermittlung; Ich, nicht die Bedeutung eines manigfaltigen Vorstellens, oder Denkens, noch die Sache, die Bedeutung manigfaltiger Beschaffenheiten, sondern die Sache ist; dies ist dem sinnlichen Wissen das Wesentliche, und dieses reine Sein, oder diese einfache Unmittelbarkeit, macht die Wahrheit aus. Ebenso ist die Gewißheit als Beziehung unmittelbare reine Beziehung; das Bewußtsein ist Ich, weiter nichts, ein reiner Dieser; der Einzelne weiß reines Dieses, oder das Einzelne."

Nach der ersten Hälfte dieses Satzes wäre denn doch die sinnliche Gewißheit, mindestens ihrem concreten Inhalte nach, so ganz begrifflos eben nicht; denn Ausbreitung im Raume und in der Zeit, Zerstückelung und Theilung, können, als Vorgänge, unmöglich dem unmittelbaren Aufnehmen, dem Wissen des Seienden, angehören; und was noch mehr ist, der unendliche Reichthum des concreten Inhalts, für welchen keine Grenze zu finden, wird das Wissen unvollendet lassen und die Gewißheit höchst ungewiß machen. Allein die zweite Hälfte hebt das, was die erste aussagt, wieder auf; in ihr wird nicht allein von dem Gegenstand etwas, sondern das Ganze weggelassen; denn der Ausspruch jener ärmsten Wahrheit: es ist, erscheint deshalb ganz ungültig, weil das Wissen in jener Unmittelbarkeit noch ohne alle Begriffe ist, und also weder etwas auszusprechen, oder auch nur zu bezeichnen vermag. Wie kommt nun die Unmittelbarkeit dazu, doppelt zu werden, sich als Dieser und als Dieses zu setzen? Ist kein Unterschied zwischen beiden, so hat es damit sein Bewenden,

— weil nun in der That nichts gesetzt wurde, auch keine doppelte Unmittelbarkeit; besteht aber ein solcher Unterschied, so hat die Unmittelbarkeit, die Dieser ist, in Diesem, und umgekehrt, aufgehört (weil der Unterschied sonst eine dritte Unmittelbarkeit in ihm sein müßte), und es findet eine Vermittlung statt: die Sache ist nun nicht mehr, weil sie ist, sondern weil sie als diese Sache gewußt wird; sie mögte vielleicht etwas an sich sehn, — davon ist aber nichts in meinem Wissen; denn die Wahrheit ist nun das Wissen insofern ich es weiß, und nicht das reine Sein, von dem ich nichts weiß. Ebenso ist die Gewißheit freilich unmittelbare Beziehung, aber ebendeshalb durch die Beziehung bereits vermittelt. Daher fällt denn auch das Bewußtsein stets außerhalb des Ichs, und weiß der Einzelne nie Einzelnes, sondern nur Manigfaltiges, — weil sich stets das Eine auf das Andere bezieht.

Ueberhaupt dreht sich hier die Ansicht allein um die äußere Anschauung, das Organ des Gesichts. Wir wollen uns deshalb wieder einen Ton setzen, doch ohne alle Modulation, oder einen Geruch von unveränderlicher Intensität (freilich wechseln bei Ton und Geruch Vibration und Irritation durch unwahrnehmbar kleine Intervalle, woraus erst sinnliche Wahrnehmbarkeit hervorgeht; allein diese physiologisch psychische Rücksicht kann hier übergangen werden, da sie mindestens gewiß nicht in das unmittelbare Bewußtsein fällt); wie sollen wir da wohl zur Unterscheidung von Diesem und Jenem kommen, wohin das reine Sein versetzen? — Aber Hegel hat das Phänomenon im Auge, wie es der Reflexion erscheint; er will den Raum durch Anschauung und die Zeit durch Erkenntniß gleich fertig construire, damit das reine Sein, die Substanz, zu einem Subjectiven werde; und daß er dieses wirklich will, zeigt sich zunächst in Un-

tergrabung der Grundpfeiler der Kantischen Critik, der Annullirung von Zeit und Raum, als angestammte Formen des innern und äußern Sinns.

Denn das, was Hegel fernerhin „den Unterschied des Wesens und des Beispiels“ nennt, was „an dem reinen Sein beiherspielt“, und doch an der sinnlichen Gewisheit selbst gefunden werde, und in der Form, wie er an ihr ist, aufzunehmen sei, ist in der That nichts anders als Raum und Zeit. So schreibt sich Hegel das Jetzt, das etwa Nacht ist, auf, und betrachtet es bei Tage, „wo dann die aufgeschriebene Wahrheit schal geworden“. So bezeichnet sich derselbe das Hier, z. B. den Baum, und wendet sich um“, wo dann die Wahrheit verschwunden, und das Hier ein Haus geworden.“ Hiernach soll sich nun das Jetzt und das Hier gleichgültig gegen das Was verhalten, — und nicht das Besondere, sondern das Allgemeine die Wahrheit der sinnlichen Gewisheit sein!

Die unbegründete Einseitigkeit einer solchen Schlußart ist bereits durch Aristoteles, Categor. 5., ausgesprochen worden: „Die Meinung und die Rede können nicht, wie die Wesenheit, das Entgegengesetzte aufnehmen; denn wofern man wirklich Jemand für sitzend hält, der aufgestanden, so wird man nothwendig falsch reden oder meinen.“ Außerdem rechnet Aristoteles Raum und Zeit so gut wie das Wesen zu den Kategorien, und will z. B. nicht einmal zugeben, daß die Zeit aus dem bloßen Jetzt bestände, noch, daß das vorhergehende Jetzt in dem folgenden unterzugehn vermögte.

Auf gleiche Weise verflüchtigt Hegel den concreten Inhalt der sinnlichen Gewisheit (das, was man sonst die Materie nennt, bei ihm das Hier als Gegenstand), indem er ihn in ein Hier und Hier als Punkt, in eine Bewegung auflöst. Hieraus soll dann erhellen: „daß

die Dialektik der sinnlichen Gewißheit nichts anders, als die einfache Geschichte ihrer Bewegung und ihrer Erfahrung, und die sinnliche Gewißheit selbst nichts anders, als nur diese Geschichte sey"; ferner: „die Sprache aber das wahrere, das Allgemeine, welches das Wahre der sinnlichen Gewißheit ausdrücke, und die göttliche Natur habe, die Meinung unmittelbar zu verkehren und zu etwas Anderm zu machen.“

Diese göttliche Natur der Sprache ist aber in der That nichts mehr, als eine sehr menschliche Unvollkommenheit, welche das Jetzt mit dem Dasein, das Hier mit dem Wofein verwechselt, — weil (um uns in der Kantischen Weise auszudrücken) die Formen der Anschauung und der Erkenntniß mit den Formen des Bestehens und Verhaltens in der Reflexion, welches die erscheinende Vorstellung wäre, also im Anschein, zusammenfallen, und ebendeshalb, als anscheinend oder nur scheinbar, von der analytischen Erkenntniß, dem gesunden Nachdenken, festgehalten und in ein Aeußeres und in ein Inneres durchaus geschieden werden.

Und hiermit stimmt Platon, der doch gewiß der Sprache mächtig war, völlig überein, indem er sagt (Kratylos): „Man müsse weit lieber die Sache durch sich selbst, ihrem Wesen nach erforschen und erkennen lernen, als durch die Worte, welche höchstens nur Bilder der Sachen wären“, und ferner: „daß es gewiß einem vernünftigen Menschen gar nicht wohl anstände, sich selbst und seine Seele lediglich den Wörtern in die Pflege hinzugeben, und im Vertrauen auf sie und auf diejenigen, welche sie eingeführt haben, dann seiner Sache so gewiß zu sein, als wisse man etwas, indem man über sich und Anderes so aburtheilt, als gäbe es nichts Gesundes daran, sondern wäre Alles so zerbrechlich wie Töpferzeug.“

Der gesunde Menschenverstand aber beruft sich in allen sinnlichen Dingen auf die Unterscheidung des Wahrnehmens von dem Wahrgenommenen; denn sie ist es, welche ihn allein gesund macht und gesund erhält —; eine Unterscheidung, die also auch von Hegel nicht aufgegeben werden kann, um deren methodische Beziehung — die Methode der Beziehung, — es sich vielmehr in der Phänomenologie allein handelt. Hier ist sie nun, diese Beziehung: „der Gegenstand“, sagt Hegel, „ist dem Wesen nach dasselbe, was die Bewegung ist; sie, die Entfaltung und Unterscheidung der Momente; er, das Zusammengefaßtsein derselben.“ Nun aber war die Bewegung, welche hier gemeint ist, der Verlauf der sinnlichen Gewißheit, als Erfahrung, also die Beziehung des Gegenstandes als Hier und Dort, mithin sein Wiesein oder seine Form; folglich würde, nach dem obigen Satze, diese Form mit dem Wassein oder Inhalte des Gegenstandes zusammenfallen. Nun sollen aber beide gleichwohl nicht zusammenfallen, vielmehr das Wahrnehmen (als das Wie) vom Wahrgenommenen (als das Was) abgehalten werden; denn sie besitzen einen Unterschied („das Wesentliche und Unwesentliche, — welche sich also wie Ja und Nein verhalten“) —, und dieser Unterschied soll sich über beide vertheilen, und daraus das Ding von vielen Eigenschaften entstehen.

So wären wir denn nun in der Realität angekommen, der substantiellen Grundlage, worauf Hegel nicht nur dem Verstande, sondern auch dem Gefühle, dem Glauben, der Hoffnung —, sämtlichen Künsten und Wissenschaften, ja den äußern Verhältnissen unvergängliche Wohnsitze errichtet! Mögen wir denn an der Schwelle des Tempels etwas ausruhen und aufmerksam betrachten, was wir gewonnen, und wodurch.

Zunächst wollen wir uns erinnern, daß der Gedanke

selbst nicht neu ist, sondern einer der ältesten, den die Geschichte der Philosophie überhaupt aufzuweisen hat, denn er wird bereits dem Protagoras und Herakleitos zugeschrieben: „der Anfang aber, an welchem Alles hängt, ist bei ihnen, daß Alles Bewegung sei, und außerdem nichts bestehe. Von der Bewegung gebe es nur zwei Arten, beide der Zahl nach aber unendlich, deren eine ihr Wesen im Wirken, die andere im Leiden habe, und aus dem Begegnen und der Reibung dieser beiden gegen einander entstünden die Erzeugnisse, der Zahl nach zwar auch unendlich, je zwei aber immer Zwillinge zugleich: das Wahrnehmbare und die Wahrnehmung, welche letztere immer mit dem Wahrnehmbaren zugleich hervortrete und erzeugt werde.“ (Platon im Theaitetos.)

Freilich könnte sich in diese Auffassung wohl etwas von der Platonischen Subjectivität eingemischt haben; denn nach Theophrastos hätten sie gesagt: „die Wahrnehmung werde uns in dem Uebergange der Dinge aus einer Form in die andere (*την αἰσθησιν ἐν ἀλλοιωσει γινεσθαι*)“, welches freilich dem gesunden Verstande bereits viel näher kommt.

Allein auch Platon hat dergleichen ohne Zweifel niemals ernsthaft gemeint; denn er selbst erinnert z. B. gleich nach Anführung jener Stelle an die Träume, den Wahnsinn und die Sinnestäuschungen, wodurch der Satz widerlegt werde, daß alle Wahrnehmungen wirklich seien, mit dem Wahrnehmbaren zugleich hervortretend und erzeugt.

Dennoch ist etwas an der Sache, von dem sich auch der gesunde Verstand nicht lossagen kann, weil es ebenso sehr die Wahrnehmung wie das Wahrgenommene angeht, nämlich die Art jener Bewegung, oder die Veränderung.

Denn wenn es wahr ist, was Platon und Aristoteles behaupten, daß das Philosophiren mit der Bewunderung anhebe, so kann diese nur aus den Veränderungen entspringen, welche wir außer uns oder in uns wahrnehmen.

Gäbe es also wirklich ein philosophisches Grundproblem, so würde es die Erforschung und Exposition der Veränderung sein, und alle echt philosophischen Untersuchungen müßten seine Form an sich tragen. (Dies ist Herbart's Standpunkt, den er aber nicht consequent verfolgte.)

Allein selbst in der Außerlichkeit dieser Betrachtung bieten sich bereits unüberwindliche Schwierigkeiten dar; denn mit Recht bemerkte bereits Aristoteles in seiner Physik, daß weder Entstehung noch Untergang, d. i. Uebergang aus Seiendem in Nichtseiendes und umgekehrt, zu den Bewegungen und Veränderungen gezählt werden können; vielmehr sträubt sich der gesunde Verstand so sehr gegen die Verkehrtheit jener Ansicht, daß er ihr Gegentheil zum Grundsatz erhoben hat.

Auch ist es nicht sowohl die Veränderung selbst, welche in jedem concreten Falle unser Forschen erregt, als es vielmehr die Verhältnisse, Ursachen oder Gründe sind, welche sie veranlassen, und die Zustände, Wirkungen oder Folgen, die ihnen nachgehn; und so bald dieser Zusammenhang bekannt ist, hört er auch auf, so weit er bekannt ist, Gegenstand der Speculation zu sein, und treibt uns zu neuen Untersuchungen über die Zustände und Veränderungen an, die ihm vorangehn und folgen, — so daß mithin nur die ersten und letzten Zustände, Ursachen und Wirkungen, Gründe und Folgen, für das eigentliche Gebiet philosophischer Betrachtungen übrig zu bleiben scheinen.

Wosern nun das Denken nur eine Veränderung des

Zustandes unsers Bewußtseins wäre, abhängig von, und bedingt durch ein größeres äußeres Causalverhältniß, und mithin dieses Bewußtsein selbst nur das Produkt außer ihm liegender Bedingungen, — würde dann nicht die philosophische Erforschung des Denkens bereits als widersprechend erscheinen, und um so mehr die Begründung dessen, was ganz außerhalb seiner Grenzen liegt —, von dem weder eine innere, noch eine äußere Erfahrung möglich ist? (Dies ist Lockes, Homes, ganz besonders aber Kants Standpunkt.)

Daß aber wirklich Widersprechendes nicht gedacht werden kann, ist von allen Zeiten her der höchste, wenn auch negative, Grundsatz des gesunden Verstandes bis auf Hegel gewesen.

Zwar haben Anaxagoras und Demokritos, Protagoras und Herakleitos das gleichzeitige Bestehn von Entgegengesetztem behauptet, und sagt Platon im Philebus gleichsam scherzweise: „Die Methode, Widersprechendes durch Beschränkung oder Eintheilung zu vereinen“, — wie sich ernsthaft ergeben wird, überhaupt die dialektische, Fichtesche, Schellingsche, insbesondere Hegelsche Methode — „ist ein Geschenk der Götter, ein Vermächtniß unserer Vorfahren, das ihnen irgend ein Prometheus unter der Formel des Einen und des Vielen, des Endlichen und des Unendlichen, aus dem alles Bestehende gemischt sei, mittheilte.“

Dadurch aber wird auch bei Jenen die Unfähigkeit, oder vielmehr die Gesundheit des Denkens, Widersprechendes in sich festzuhalten, nicht aufgehoben; denn dort ist von einem äußern Bestehn des Verschiedenen, hier von einer Vereinigung oder Berichtigung des scheinbar Widerstreitenden die Rede. Denn offenbar bezieht sich dies Platonische, wie auch aus dem Zusammenhange erhellt, auf seine, oder vielmehr des So-

krates Methode, den Begriff durch allmälige Aufnahme neuer Bestimmungen, und Ausscheidung ungehöriger, nur scheinbar damit verknüpfter, mittelst, aber nicht gegen den Satz des Widerspruchs, zu vervollständigen und zu berichtigen, — wobei oft am Ende das ganze Resultat, wegen fehlender Realität, oder Unzureichendheit des Grundes, wieder verworfen wird.

Wenn also Hegel gleichwohl den eigentlichen Widerspruch, das Undenkbare, zum Prinzip erhebt, behauptend, daß nicht nur alle Begriffe, sondern selbst alle Dinge an sich selbst widersprechend wären, so dürfen wir um so weniger diese gegen den *sensus communis* und alle frühern Autoritäten zugleich streitende Theses ohne gründlichen Beweis anerkennen, als „die Phänomenologie des Geistes, die Wissenschaft, die Darstellung davon ist, daß das Bewußtsein den Begriff der Wissenschaft, d. i. das reine Wissen zum Resultate hat, doch mindestens nicht jenes Resultat hatte, noch, wiewohl es ihre Aufgabe war, „das dem Bewußtsein in der Dialektik der sinnlichen Gewißheit vergangene Hören und Sehn zurechtzubringen“, füglich haben konnte, da „in dieser Wissenschaft des erscheinenden Geistes von dem empirischen sinnlichen Bewußtsein, dem eigentlichen unmittelbaren Wissen“, also gerade jenem gesunden Verstande, „ausgegangen wird.“

Auch scheint, wie bereits früher bemerkt worden, Hegel auf seine Versicherung: „die Logik habe die Wissenschaft des erscheinenden Geistes zu ihrer Voraussetzung“, selbst keinen besondern Werth zu legen, denn er sagt ferner: „soll aber keine Voraussetzung gemacht, der Anfang selbst unmittelbar genommen werden, so bestimmt er sich nur dadurch, daß er der Anfang der Logik, des Denkens für sich sein soll. Nur der Entschluß, den man auch für eine Willkühr ansehen kann, daß man das Denken als

solches betrachten wolle, ist vorhanden. So ist der Anfang absoluter, das Unmittelbare selbst, das reine Sein . . . Aber auch diese Bestimmung des Seins, als Anfang, konnte weggelassen werden. Dann ist nichts vorhanden als der Anfang selbst . . . Es ist noch nichts, und es soll etwas werden. Der Anfang ist nicht das reine Nichts, sondern ein Nichts, von dem etwas ausgehn soll; das Sein ist also schon im Anfang enthalten. Der Anfang enthält also Beides, Sein und Nichts, ist die Einheit von beiden, . . . aber sie sind darin unterschieden, denn er weist auf ein Anderes hin . . . Was anfängt, ist und ist auch nicht . . . Diese Analyse des Anfangs setzt die Vorstellung des Anfangs als bekannt voraus.“ *)

Nun, hier, wie überall bei Hegel, heben sich die beiden Hälften des Satzes einander wieder auf; und dies ist gerade die eigenthümliche Consequenz des Systems, welche seit Gorgias nicht wieder in dem Maße geübt worden, — daß ihm die Methode des Fortschritts auch zugleich, ohne eines fernern Materials bedürftig zu scheinen, die Methode der Entwicklung ist; — und gerade diese Methode, die Grundlage des Systems und

*) Wie contrastirt diese Analyse des Anfangs mit der, die Platon im Phaidros gibt: „Der Anfang ist unentstanden, denn aus ihm muß Alles entstehen, was entsteht . . . ; da nun der Anfang unentstanden ist, so muß er auch nothwendig unbergänglich sein“, so lange nämlich, als überhaupt noch etwas entsteht. Nur das Entstehende, das *συμπεφυκος* des Aristoteles, entsteht ihm also aus dem Anfang, und zwar aus einer solchen *αγγη*, die unbergänglich, weder Nichts ist, noch in Nichts übergeht, vielmehr ganz im Gegentheile das ist, was Aristoteles bald als *εστω*, bald als *τι ην εστω*, bald (sich selbst verwirrend) als *εποκειμενον* bezeichnet, also die Substanz des Spinoza; — und in der That wird sich zeigen, daß Hegels Anfang eben jene, noch nicht zum schöpferischen Denken herangewachsene Substanz, — gleichsam ihr Embryonen-Zustand sei.

seine Kraft, — beginnend mit dem Vermögen oder Unvermögen ihren eigenen Anfang, den Anfang des speculativen Denkens oder der Philosophie, zu begründen, — in ihrem wahren Wesen aufzudecken, ist also das wahrhaftige *έν και πάν* unserer Aufgabe.

Zuerst nämlich wird der Anfang ganz subjectiv bestimmt, als ein Entschluß, den man auch als eine Willkür ansehen kann. Dieses ist der Fichtesche oder sogenannte idealistische Standpunkt neuerer Zeit, der consequent durchgeführt in sein Gegentheil, den Spinozistischen Pantheismus zurückfällt, aus dem er historisch hervorging. Beweis:

Es ist ein von Kennern längst ausgefundener Irrthum, den eigentlichen oder Platonischen Idealismus mit irgend einem subjectiven Element, Willkür oder Entschluß, vermischen zu wollen. Die Platonischen Ideen bestehen für sich, unabhängig von allem Denken und Bewußtsein, — wie die Epikuräischen Götter von dem Treiben der Welt; der Logos hat nichts mit ihnen zu thun, steht ihnen vielmehr, — wie dem Glauben überhaupt — feindlich gegenüber. Der formale Fichtesche Idealismus, oder vielmehr Egoismus, setzt dagegen, weil er setzen will, und darum setzt er sich als Ich Allem voran. Der Entschluß, anfangen zu wollen, ist mithin in der Abstractheit jener Logik der Entschluß selbst, das hervortretende Ich, und das reine Sein, mit dem wirklich angefangen wird, mithin das Ich=Sein, oder Cartesische „Ich bin“, nämlich denkend, und dies ist mein Sein, — Sein, oder reines Seyn überhaupt, wofern ich vergäße, daß es überhaupt nur eine Bemerkung war, in der ich mich gerade denkend als seiend fand: animadverto, me esse, dum cogito, wie Cartes sagte.

Hierauf ist nun besonders zu achten, — und wurde

darauf geachtet von denen, die Fichtes unmittelbaren Urtheile, die gewaltige Willkühr seines Setzens, die sich allein Voraussetzung ist, zu übermenschlich fanden, und sich begnügten, als wahre Künstler die Natur nachzuahmen; nur vergaßen sie die Natur dieser Bemerkung selbst, — das *συμβεβηκος* des Aristoteles und quatenus des Spinoza — in ihr System aufzunehmen, und erhoben so, indem sie dieselbe dennoch nach eben jenem Prinzipie der Willkühr oder Unbegründetheit, nur in mehr concreter Gestalt, in Anwendung brachten, die Construction, das mit dem Bemerkten verschmolzene Bewußtsein, zur *natura naturans*.

Aber auch hierbei war nicht stehn zu bleiben. Der Grundsatz des Empedokles und Spinoza: *gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti*, drohte, weit er zugleich höchster Grundsatz des *sensus communis* ist, zur ewigen, absoluten Substanz, der *natura naturata*; zurückzuführen, und führt, wie Spinoza unwiderleglich zeigte, in demselben Augenblick mit Nothwendigkeit darauf zurück, wo das bemerkende Ich, oder quatenus, in die Construction aufgenommen wird. — Um aber gleichwohl das bemerkende oder empirische Bewußtsein vom Rückschritt des Fichteschen Idealismus zur Wirklichkeit, vom Anstoß an dieselbe, abzuhalten, bleibt nur übrig, zum Orakel zu Dodona, welches, nach Herodot, allen Göttern voranging, zurückzukehren, um dann, mit Diagoras durch alle Stufen des alten Aberglaubens wandernd, zuletzt auszurufen:

κατα δαιμονα και τυχην παντα τελεται!

Die zweite Hälfte des Hegelschen Axioms, die objective Bestimmung des Anfangs, liegt mithin bereits in der vorangehenden versteckt, als das Was oder die Erfüllung des Bewußtseins, ganz allgemein, ganz unbestimmt gehalten, so daß es eben sowohl jenes als die-

ses bestimmte Bewußtsein sein könnte, überhaupt das Bewußtsein von etwas, — ein anfangendes Bewußtsein, oder vielmehr Bewußtwerden, — ist der Begriff des Anfangs also nicht; denn der ist noch gar nicht vorhanden; er ist widersprechend, — mit ihm kann also überhaupt nicht angefangen werden. Daher schließt denn auch Hegel ganz richtig mit der Bemerkung: „Die Analyse des Anfangs setzt die Vorstellung des Anfangs“, also sich selbst, „als bekannt voraus.“

Was nun ferner die eigentliche Natur jener Bemerkung, oder dieser Vorstellung betrifft, auf welcher ohne Zweifel die Methode des Fortschritts, die Dialektik, beruht („wenn also das zu sich selbst Neben Vorstellen heißt“, sagt Platon im *Thaetaitikos*), so drückt Hegel sich darüber selbst (Einleitung zur Logik) folgendermaßen aus: „Das Einzige, um den wissenschaftlichen Fortgang zu gewinnen, und um dessen ganz einfache Einsicht sich wesentlich zu bemühen ist, — ist die Erkenntniß des logischen Satzes, daß das Negative eben so sehr positiv ist, oder daß das sich Widersprechende sich nicht in Null, in das abstracte Nichts auflöst, sondern wesentlich nur in die Negation seines besondern Inhalts, oder daß eine solche Negation nicht alle Negation, sondern die Negation der bestimmten Sache, die sich auflöst, somit bestimmte Negation ist; daß also im Resultate wesentlich das enthalten ist, woraus es resultirt Indem das Resultirende, die Negation, bestimmte Negation ist, hat sie einen Inhalt. Sie ist ein neuer Begriff, aber der höhere, reichere als der vorhergehende; denn sie ist um dessen Negation oder Entgegengesetztes reicher geworden . . . In diesem Wege hat sich das System des Begriffs überhaupt zu bilden — und in unaufhaltsamen, reinen, von Außen nichts hinzuzunehmenden Gänge zu vollenden.“

Die Wahrheit dieser Dialektik, die ursprünglichste nicht sowohl als die abstracteste Erkenntniß, mithin ist, daß überall in unserm Bewußtsein Subjectivität und Objectivität, — Ich und Nicht-Ich verbunden sind; daß die Subjectivität selbst, wie sie dem Bewußtsein erscheint, gedacht oder vorgestellt wird, äußere Bestimmungen in sich enthält, von denen sie nicht völlig getrennt werden kann, weil bei der letzten (fingirten) Trennung im Bewußtsein nichts übrig bleibt, das Bewußtsein selbst verschwindet; daß die Objectivität eben jenes Bleibende sein würde, — als ein bloß Vorausgesetztes, — die bewußte Objectivität aber eben so sehr von der Subjectivität, wie diese von jener durchdrungen wird, so daß folglich das wahre Object so wenig wie das wahre Subject jemals bewußt und gewußt werden kann; endlich auch nicht die bloße Voraussetzung einer wesentlichen und ursprünglichen Verschiedenheit von Ich und Nicht-Ich beweisbar sei, noch auch ebendeshwegen unmittelbare Erfahrung, Anschauung oder Erkenntniß, sondern eben nur die Gültigkeit einer Abstraction habe, einer Hypothesis, als sich selbst voraussetzende Bedingung der Speculation, — einer Thätigkeit, die sich, der mathematischen analog, an einem gegebenen Stoff verlaufen muß, und so die formalen Bedingungen der Wahrheit innerhalb der Grenzen jener Thätigkeit herbeizuführen fähig ist.

Diese letztere Beschränkung bedarf einer nähern Auseinandersetzung. Die hypothetische Trennung des Ich vom Nicht-Ich kann nämlich nicht unmittelbar stattfinden, sondern fordert die Vermittlung des gesetzten, oder vielmehr vorausgesetzten Ichs durch die Entgegensezung eines bestimmten Nicht-Ichs (z. B. ist man sich nur als kalt, warm, gesund, krank, nachdenkend, oder zuhörend u. s. f., d. h. irgend wie, bewußt); so weit nun

dieses Nicht-Ich richtig bestimmt ist, so weit ist es auch das Ich; und umgekehrt, so weit wir das Ich richtig erkannt haben, mögen wir auch ein jedes gegebene Nicht-Ich erkennen.

Hier bleiben also ferner zwei Punkte zu berücksichtigen, jene Richtigkeit und diese Gegebenheit. Beide stehen sich wieder wie Subject und Object gegenüber, und afficiren sich also wie Ich und Nicht-Ich; d. h. so weit etwas richtig ist, muß es auch wirklich gegeben, wirklich, — so weit es gegeben, richtig, wahrhaft sein. Für diese Wahrhaftigkeit genügt also der Satz des Widerspruchs nicht mehr; es ist nicht genug, daß es genannt wird, als möglich vorgestellt werden kann; es muß auch gegeben werden, wir müssen es entstehen sehen und daran erkennen, daß es wirklich sey, wofür es sich giebt. So tritt es in die Reihe der Causalität, in welchem Proceß dem Bewußtsein nur ein Urtheil über das zukommt, gegen das, in der Art, wie es ist, es sich nur auffassend und leidend zu verhalten hat. —

Hiermit stimmt Hegel völlig überein; damit aber nicht, daß diese Wahrheit ebenso gut auf das Innere wie auf das Äußere gehe (wobei er, der Dialektik wegen, natürlich nicht das Innere als ein Inneres anerkennt), — und daß eben hier der Irrthum, die Einseitigkeit stecke, über welche hinausgegangen werden müsse, — damit das System sich selbst widerlege, haben wir nun, so umständlich es sein mag, dialektisch dieselbe Laufbahn zu betreten, um, bei dem Begriff der Causalität anlangend, in ihm die dialektisch gewonnene Ergänzung anzubringen, und ihm so zur gesuchten Wirklichkeit zu verhelfen, die dann, wie bisher, ein Jeder nach Vermögen weiter zu benutzen versuchen mag; — uns aber mit einem Resultate begnügend, das wenigstens über die unbestimmte Negation der critischen Philosophie weit hinaus geht,

indem es uns auf den uralten Boden wahrer Weisheit, auf den unerschütterlichen Felsen klarer, gewollter, stoischer Resignation niedersetzt, wo uns weder der Sturm der Begebnisse, noch die Launen des Zufalls, noch die Befangenheit der Furcht, noch die Schwäche der Hoffnung, — am wenigsten aber das Gespenst des Wahnes irgend wie in Bewegung zu setzen vermag, — und der Philosoph wirklich das ist, was er scheint, oder zu sein vorgiebt.

Antithesis 1. Hegel setzt das reine Sein dem Nichts gleich, weil dieses reine Sein nicht Dieses oder Jenes, also ohne allen Inhalt wäre. Es ist aber das reine Sein nicht nur Dieses oder Jenes, sondern auch Dieses und Jenes, und alles was ist, — insofern es ist.

Ferner ist das Nichts, oder das reine Nichts, nicht einfache Gleichheit mit sich selbst, vollkommene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit; denn dieses wäre alles insofern bereits etwas, — Beziehung zu dem das war oder sein könnte; das reine Nichts ist vielmehr eben gar nichts, und hat also auch keine Beziehung, weder zu anderm, noch zu sich selbst.

Endlich können also das reine Sein und das reine Nichts gar nicht dasselbe sein, und sind auch nicht einander entgegengesetzt, da der Gegensatz auf ein Etwas geht, das so oder anders ist; entweder verschiedene Zustände desselben Dinges, oder verschiedene Stellungen verschiedener Dinge bezeichnet.

Anmerkung 1. Es ist kein logischer Widerspruch, sondern ein Widerstreit gegen den gefunden Menschenverstand, Nichts als seiend zu setzen, oder überhaupt zu setzen. Anders verhält es sich mit dem Anfang: es ist nur ein logischer Widerspruch, den Anfang ins Bewußtsein zu versetzen: Nichts ist da, wo der Gedanke

anhebt, nicht aber womit er anhebt; und so ist der Anfang bereits etwas, — etwas in diesem und nichts in jenem Sinne; auf gleiche Weise verhält es sich mit dem Ende. Was also wirklich gedacht oder vorgestellt werden kann, liegt zwischen Anfang und Ende, und die Art der Beziehung von beiden, die Weise des Denkens und Vorstellens, heißt, eben so erborgt und uneigentlich, wie der Gegensatz des Denkens, Veränderung und Bewegung. Veränderung und Bewegung führen also auch im Denken von Etwas zu Etwas, nicht aber von Nichts zu Etwas, oder umgekehrt. Dies alles ist dem gesunden Verstande sehr trivial; aber die Philosophie des Systems wundert sich über die Trivialität des gesunden Verstandes.

Anmerkung 2. Herbart bemerkt (Metaphysik) sehr richtig: „daß A sei, heißt erklären, es solle bei dem einfachen Setzen des A sein Bewenden haben“; nur folgt aus dem Pleonasmus, das Sein ist, keinesweges das Paradoxon, das Sein ist nicht, und noch minder, daß ihm deshalb ein Was gebühre; denn das Sein ist eben, wie Herbart sagt, „die absolute Einheit, welche zu jeder Potenz erhoben sich gleich bleibt“, nur verträgt es, als Begriff, so wenig wie jeder andere, die contradictorische Beimischung. Daß wir das Seyn im Begriff fassen können, darin liegt gerade das specifische Moment des Denkens, welches wir Bewußtsein nennen. — Das Was kommt mithin nicht zu dem Begriff, sondern es geht ihm voran, ist, wofern man sich so ausdrücken will, seine Wahrheit, sein Wesen; aber der Begriff ist unser, und so hat das Was sein Sein durch uns, — nicht insofern es ist (denn dies Sein, als das Ansehen, ist gerade die absolute Einheit, die überall Eins ist), sondern insofern es für uns ist, zu unserm Bewußtsein tritt, d. h. wahrgenommen wird, oder erscheint. Dieses Bild, wofern man sich allgemein so ausdrücken

will, kann also nicht, wie Herbart meint, das vom Sein losgerissene Was sein; es ist vielmehr das Sein, welches als Wie erscheint, in seiner scheinbaren Getrenntheit vom Was; und dieses Wie, oder die Form, ist die Einheit des Wesens, das im Was, dem Inhalt, irgendwie, d. h. unerkant, unterschiedslos, getrennt, besteht, — nicht insofern es ist, sondern insofern es nur als an sich seiend gedacht wird; so daß mithin dieses reflectirte Denken als die Auflösung des Begriffs in Anfang und Ende bezeichnet werden könnte.

Zusätze. Die Voraussetzung Hegels, welche die gesunde Vernunft aller Zeiten verworfen hat, und, weil sie sich auf nichts gründet, Nichts zu Etwas macht, ist, — daß man vom Sein etwas abhalten, vom Nichts etwas aussagen könne.

Selbst Gorgias, der Sophist, drückt sich (*περι του μη οντος η περι ψευδους*) über das Verhältniß des Seins zum Nichts verständiger aus: „Wenn das Nichtseiende wäre, so würde das Seiende nicht sein, denn beides ist sich entgegengesetzt; auf keine Weise wird aber das Seiende nicht sein, noch das Nichtseiende sein.“

Wenn Hegel vom reinen Sein sagt, „es ist nichts in ihm anzuschauen, so heißt das bei ihm so viel, als, es ist das Nichts in ihm anzuschauen; — als wenn das Nichts ein anschaubares Etwas wäre!

Doch fordert er, man müsse „gottlob“ auch vom Nichts abstrahiren können, um zum Sein zurückzugelangen. — Heißt das nicht, Nichts wie Etwas behandeln? Habe ich von allem abstrahirt, so habe ich auch vom Abstrahiren abstrahirt, und bin am Ende.

Daß das Negative des Negativen Affirmatives giebt, welches Hegel ernsthaft nimmt und auf das Umschlagen des Nichts in Etwas anwendet, ist doch wohl nur ein rein formales Dilemma, welches dem Subjecte A die

Prädicate β oder γ , β als nicht γ , und γ als nicht β , also auch β als nicht nicht γ (Substitutionschluß) zuschreibt. — Es hat also die unendliche Reihe der nicht, nicht, nicht, . . . , die in ihrer Endlichkeit bald β , bald γ ist, nicht mehr ernste Bedeutung, als das kindische Spiel des ja, nein, ja, nein, . . .

Antithesis 2. Aus der Aufhebung des Werdens, aus der Einerleiheit des reinen Seins und des reinen Nichts, welche „ruhige Einheit geworden“, soll ein neues Sein, ein Dasein hervorgehn. — Warum nicht auch ein neues Nichts, ein Da-Nichts oder Nichts-Da? Es genügt hier keinesweges zu behaupten, es sei eine äußerliche Reflexion, daß die Einheit des Seins und des Nichts die einseitige Bestimmtheit des Seins trage; es müsse sich an der Sache selbst ergeben; denn nicht die Sache, vielmehr ihr Verlauf, muß sich in der absoluten Philosophie als dialektisch richtig ausweisen. Ueberhaupt scheint es sonderbar, daß Hegel in dem dialektischen Moment des Werdens den Anfang mit dem Sein macht, da doch sein Werden keine bloße Veränderung, kein Anderswerden, sondern ein Wirklichwerden, mithin ein Werden aus Nichts ist; machen wir aber mit dem Nichts den Anfang, so dürfen wir auch nichts erwähnen, weder was Nichts ist, noch was es nicht ist, — haben selbst nicht die Befugniß, auf die eigene Nasenspitze sehend, das Brahminische om! om! om! anzustimmen.

Daß das aus dem Werden hervorgegangene Dasein sich vom reinen Sein als ein Bestimmtes, Concretes unterscheide, — weil das im Werden verschwundene, aufgehobene d. i. aufgesparte Sein wieder in ein reines Nichts und reines Sein zerfalle, und so fort, — wo Irgendwo, d. i. im Da abgebrochen werden müsse, ist nicht nur eine bloß willkührliche Behauptung, son-

bern eine Erneuerung der ursprünglichen Willkühr des Sezens oder Anfangens selbst; so daß mithin das System nicht nur eine willkührliche Grundlage hat, sondern auch in derselben dictatorischen Absolutheit fortschreitet. Wer freilich irgend etwas aus nichts zu schaffen vermögte, könnte ebenso leicht eine ganze Welt hervorgehn lassen; aber auch der Phantasie ist es nicht möglich eine andere Welt zu zeichnen, als die ist, welche irgend wie in ihr aufgehoben oder aufgespart wurde; und so dürfen wir uns nicht wundern, Aehnlichkeiten zwischen Hegels Welt und der wirklichen Welt des Denkens wahrzunehmen, — Aehnlichkeiten, welche nur zu oft in bloße Menschlichkeiten umschlagen. Hier, beim scheinbaren Fortschritt des Systems, sind nun besonders zwei Momente ins Auge zu fassen: einmal das stete Zurückfallen in die Form des Widerspruchs, oder die absolute Undenkbarkeit, wo der Verstand stille steht und nach jeder Seite hin beliebig gelenkt werden kann; und dann der Doppelsinn ursprünglicher Wortbedeutung, deren tiefere Grundlage auf dem wahren Gegensatz zwischen Subjectivität und Objectivität beruht. — In der geschickten Benützung dieser beiden Momente besteht die ganze uralte Kunst der Sophistik (v. Plat. Soph. sub fine).

Zusätze. Wäre das Werden ein Uebergehen (idem per idem!) des Seins in Nichts (contradictio in adjecto!), oder umgekehrt, so könnte das Werden selbst weder sein noch nichtsein; und indem wir nun an ihm dieselbe Forderung wiederholen, zugleich dennoch Etwas und Nichts zu sein, ergeben sich, scheinbar, zwei unendliche Reihen, eine für das Sein, und eine andere für das Nichts. Aus keiner ist in die andere zu kommen, noch können sie, ihrer Unendlichkeit wegen, in einander hinüberführen. Je nachdem wir uns die Substitution so oder anders geleitet denken (d. h. uns dazu bestimmen),

wird die Dialektik des Werdens in das Sein oder Nichts zurückfallen. Es sind also bei dieser Dialektik des Werdens gar keine Momente auseinander zu halten: Werden ist Gewordensein, — Dasein, identisch mit Sein und Nichts, anfangendes Glied in der sich voraussetzenden Kette, und ebendeshalb auch Endglied. Die einfache Wahrheit und Auflösung dieses Phantasie-Spiels ist: das Dasein geht dem Werden, dem unbekanntem X voran, ist seine Grundlage und erscheint darin als Bildung und Umformung, oder Veränderung. Die Veränderung ist mithin nicht das concret gewordene Werden, sondern das subjectiv gewordene, und ihr liegt demnach ein irgend wie unveränderliches Ich ebenso nothwendig, wie dem Werden ein völlig unveränderliches Nicht-Ich zu Grunde; denn Veränderung und Werden, oder Subjectivität und Objectivität, entspringen beide aus dem Dasein, sind von ihm umschlossen und müssen daher auch in ihm den Punkt der Gemeinschaft besitzen. („Es giebt nichts im Himmel und auf Erden außer der Substanz und Gott“, wie Spinoza und Mahomet sagten.)

Daß in Hegels Logik die Phantasie einen ebenso freien Spielraum als in seiner „Wissenschaft des erscheinenden Geistes“ habe, und das Ganze mithin eine Art abstracte, doch unerfreuliche Dichtung sey, dies nachzuweisen wird mindestens den Nutzen haben, es begreiflich zu machen, wie neben seinem System noch andere, verwandte, buntgefärbtere, oder besser die alte *μω-δωτικη* fördernde, haben aufkommen können und noch aufkommen.

Die Grenze nämlich ist bekanntlich bei allem, was uns im Raume erscheint, dasjenige, wodurch das Erscheinende seine äußere Bestimmtheit oder Gestalt erhält. Wir setzen den Stoff oder die Materie eines Körpers

innerhalb seiner Grenzen, so daß er, der Körper, an der Grenze aufhört, oder nicht ist. Dieses Nichtsein, oder relative Nichts, ist also in der Einbildung oder dem Bilde allerdings das Bestimmende, und zugleich mit ihm, als bloßer Umriss oder Grenze, Eins und Dasselbe, — aber zugleich verschieden von ihm um den ganzen wirklichen Inhalt des Gebildes. — Insofern, aber nur insofern ist es verständlich, wenn Hegel sagt: „im Werden sind Sein und Nichts als Momente unterschieden; im Dasein unmittelbar eins, und diese Einheit ist die bestimmte.“ Ferner: „im Dasein ist Sein und Nichts aufgehoben“, — nämlich durch die Erinnerung oder Einbildung. Dann aber folgt die Doppelsinnigkeit des Worts: „ein Aufgehobenes ist ein Vermitteltes; es ist das Nichtseiende, aber als Resultat, das von einem Sein ausgegangen ist“, im System aber eben so wohl von einem Nichts; „es hat daher die Bestimmtheit, aus der es herkommt, noch an sich“, — nämlich die Erinnerung derselben. Ferner: „das Dasein in seiner Bestimmtheit als Seiend gefaßt, ist Realität, in seiner Bestimmtheit als Nichts, Negation“; es soll also das im Nichts verschwundene Sein wieder gleichzeitig als seiend und als nichtseiend festgehalten werden, aber freilich, wie man hinzudenken muß, in einem verschiedenen Sinne, nämlich als ein in sich selbst Bestimmtes oder Reales, und als äußerlich durch seinen Gegensatz mit Anderm, zunächst mit Uns Bestimmtes, etwa Angeschautes oder Vorgestelltes. Im Systeme aber, welches sich über dergleichen empirische Rücksichten hoch erhaben stellt, dienen diese Formen der Voraussetzung, scheinbar die irgendwo hergezauberten Begriffe und Unterschiede von Bestimmen, Bestimmung und Bestimmtheit zu manifestiren; — als wenn dergleichen Begriffe oder Unterscheidungen

nicht die subjectiven und objectiven Verhältnisse in sich verhüllten, welche die „Wissenschaft der Logik“ ohne Hülle zu enthüllen sich bestrebt?

Demgemäß wird nun am Dasein selbst wieder seine Bestimmtheit als Qualität unterschieden: „an dieser, als daseiender ist der Unterschied, — der Realität und Negation“. An diesem Unterschiede, der also in Wahrheit die Realität selbst ist, repetirt sich nun dasselbe Bestimmen, dieselbe Bestimmung und Bestimmtheit; so wird er zur Vermittlung, und das Dasein zum In-sich-sein, Daseienden, Etwas, — als Negation der Negation.

Am Etwas wiederholt sich dann dasselbe subjective Spiel, was man sonst Phantasmagorie nannte, jetzt aber für Philosophie gilt: es soll nicht bloß als feind, es soll auch als werdend genommen werden können (es würde vergeblich sein, hier zu bemerken, daß jenes Etwas als ein Seiendes, auch ein Moment des Werdens war, worauf es sich bezieht; denn überall in den Mysterien werden den gläubigen Adepten zunächst die Flügel des Bemerkens beschnitten, und dann das Bemerkens selbst für profan erklärt). Dies zweite Etwas, „was an sich Werden ist“, wird nun zwar auch als Daseiendes, aber als „Negatives des Etwas“, mithin als Nichts, „als Anderes bestimmt“. (Hier hätte wohl die dialektische Etymologie an die Stimme erinnern können, welche im A anstimmt, dadurch zum B umstimmt, wodurch nun A bestimmt, B aber verstimmt geworden, folglich einer neuen Stimmung bedarf; schade wenn etwas von dieser Weisheit verloren ginge!) Dies Uebergehen, „dessen Momente selbst etwas sind“, und wobei man nur zu vergessen hat, daß das andere Etwas erst nach dem Uebergegangen-sein hinzukommt, ist

nun — die Veränderung, — freilich ein einleuchtendes idem per idem!

Indem nun ferner Etwas und Anderes erstens beide als Etwas, zweitens jedes als Anderes genommen werden, d. h. in der gewöhnlichen Sprache, indem man Eins für das Andere nimmt, ist allerdings die Veränderung bloß eine subjective; allein das subjective Verhalten bei dem Dies und dem Das, den eigentlichen Unterschied des Einen vom Andern, ist es, was wir in der Wissenschaft des zu sich selbst gekommenen Geistes besonders wünschen müssen kennen zu lernen, z. B. Kleinigkeiten der Art: weshalb die Aggregate, Formen, oder Complexionen, welche wir Dinge nennen, und die wir als solche entstehen und vergehn sehn, also dem Grundsatz des Denkens zuwider, dennoch müssen als daseiend gedacht werden; was die wahre Realität der Bewegung, des Raumes, der Zeit sey? u. dgl. m.; statt der Antwort beschenkt uns Hegel mit den sprachlichen Unterscheidungen von an sich und für sich, an ihm, nur an ihm u. s. f., welche jenes Dies und Das, um deren Erklärung, Unterscheidung, oder Metamorphose es sich handelt, bereits als bekannt voraussetzen.

Eben so ist es im System mit den Unterscheidungen von Bestimmung, Beschaffenheit und Grenze; es ist dies Alles nur das anders benannte Werden, durch seine vorausgesetzten Momente von Sein und Nichts gedacht, — worin sich ganz absichtlich die Bestimmung des Menschen als Vernunft, wie später das Sollen als Schranke mischt. Setzt man sie aber, jene sogenannten Momente, so repetirt sich an ihnen derselbe Gegensatz, welcher nun für Bewegung gilt: das Endliche und Unendliche (d. h. die auf die Grenze bezogene Beschaffenheit, und die sie verlassende Bestimmtheit, also das Sein und das Nichts, bei dem wir, mit nur

veränderten Namen, noch immer stehn), wird affirmativ und negativ (d. h. also, wieder seiend und nicht seiend) und geht so über in Seinfürsich und Seinfüranders, in Eins oder Einssein, in Anders und Einssein oder Vieles, welches „die negative Beziehung des Eins auf sich, die Repulsion ist“, d. h. das in Sein übergegangene Nichts hat nicht das Nichts verschlungen (wie in Hegels Phänomenologie die Thiere die Dinge, an ihrem Dasein verzweifeln, verschlingen, oder, wahrscheinlich aus dem gleichen Grunde, das Feuer das Holz, das Scheidewasser das Gold u. s. f. verschlingt), sondern gestattet ihm noch mehr zu sein, — die dann wieder in Eins, oder das Eine Eins, die Attraction, übergeht: Man könnte glauben sich in der Mitte der Pythagoraischen Kategorien zu befinden!

Die Einheit des Seins und des Nichts, Dasein, welche zunächst als seiend oder als nichtseiend, in beiden aber als Qualität, als Realität und Negation, festgehalten, wird nun wieder in der Einheit des Seins und des Nichts, unter verändertem Namen freilich, d. i. als Quantität betrachtet. Es versteht sich, daß diese Betrachtung sowohl, als alle vorangehenden, wieder nur eine äußerliche ist, oder vielmehr, den Doppelsinn des Wortes genommen, auch dies nur zu sein scheint. Eben in diesem Scheine aber, einer Außerlichkeit, wo man sich der Unterschiede von quantum, quantus und quantitas erinnert, gewinnt das Quantum ein Verhältnis, daß ihm aber ebendestwegen gleichgültig ist (als in das Äußere subjectiv hineingelegte Bestimmung), zum Einen und zum Andern, also auch zur vorherbesagten Repulsion und Attraction, und erscheint nun als Discretion und Continuität. Es erscheint also in diesem alles verkehrenden System das Außerlichste und Oberflächlichste als das Tiefste und Innerste!

Antithesis 3. Hegel denkt sich im Maaße die Quantität und Qualität vereint. Die Gleichgültigkeit der erstern gegen Begrenzung soll nun an der andern zur Indifferenz werden, so daß die Bestimmtheit „nur noch als Zustand, d. i. als ein qualitatives Aeußeres, das die Indifferenz zum Substrate hat“, am Maaße aufträte. Man erkennt leicht an diesem sogenannten Maaße das Ding an sich (wiewohl dies bei Hegel nur ein Gespenst ist), das seine Modi an die Grenze aufgegeben, und nur noch jene Indifferenz zur Substanz oder Materie hat (wiewohl diese an einem andern Orte wieder nur die Bewegung, aber zugleich „unmittelbar identisch daseiende Einheit von Zeit und Raum“ ist). Hierauf, auf der Vorstellung des Maaßes, welche in der That die Grundform des Empirismus ist, gründet nun Hegel seinen Begriff vom Gleichgewicht oder Beharren, dieses gleichsam als ein Abgemessenes und Zugemessenes, „in welchem die Qualitäten mit den Quantitäten um gleichviel vermehrt und vermindert werden“, in die Betrachtung ziehend, und dann für die Realität, freilich, da sie aus nichts kommt und zu nichts führt, eine falsche und scheinbare, ausgehend.

Daß hier Hegel die Allmähligkeit des Ueberganges, als die äußere Form des zureichenden Grundes, verwerfend, einen haltungslosen Sprung ins Reale wagt, der überhaupt Verkenning des Realen ist, ergibt sich selbst in seinem gewählten astronomischen Beispiele, wo ernsthaft von einer Centrifugalkraft (die unwissenschaftliche Vorstellung undenkender Physiker) die Rede ist, — da doch auf ein bloßes Beharren, die sogenannte Trägheit der Materie, seine eigene Definition: „Kraft ist die Reduction des Vielen auf Eins“, gar nicht anwendbar scheint.

Hegel hat sich also, gleich den übrigen so genann-

ten Naturphilosophen, mit einem eingebildeten, gar nicht möglichem Feinde gestritten; aber außerdem wird noch von ihm das als ein Gleichgewicht oder Zustand aufgefaßte Verhältniß zwischen jenen vorausgesetzten Kräften in unrichtige Folgerungen verwickelt. Denn erstens kann der qualitative Unterschied zwischen Centripetal- und Centrifugalkraft nicht in der Entgegenseßung der Richtung bestehen, da bei den Planeten die Richtung der Tangente an keinem Punkte ihrer Bahnen gegen den Schwerpunkt der Sonne gerichtet ist, oder auch nur gerichtet sein könnte, — und es, was an einem andern Orte wohl zu berücksichtigen, kein fast Entgegengesetztes kein Continuum des Gegensatzes giebt; und zweitens besteht eben so wenig ihr quantitativer Unterschied darin, „daß wie die eine zu= die andere abnehmen soll“, welche Absurdität noch durch keinen Astronomen, Physiker, oder Mathematiker aufgestellt wurde, „und umgekehrt; dann auch ferner, daß das Verhältniß derselben wieder umschlage; daß nachdem die Centripetalkraft eine Zeitlang zugenommen, die Centrifugalkraft aber abgenommen (sic!), ein Punkt eintrete, wo die Centripetalkraft ab-, die Centrifugalkraft dagegen zunehme (!)“, nicht deshalb weil „dieser Vorstellung das Verhältniß ihrer wesentlich qualitativen Bestimmtheit gegeneinander widerspricht“, — denn die qualitative Bestimmtheit besteht hier darin, daß eine vorausgesetzte Anziehungskraft der genannten Art durch einen einzigen Impuls oder Stoß, die zweite Voraussetzung, während einer Umlaufzeit soll aufgehoben werden können, oder, bestimmter gesagt, in der elliptischen Bahn; und die quantitative, damit identische, in der virtuellen Geschwindigkeits-Gleichung beider anziehenden Massen —, noch darin, „daß dann die eine oder andere Kraft das Uebergewicht erlangen müsse“, — denn die ganze Wirkung ist ja der ganzen Ursache

gleich — am wenigsten aber darin, „daß es also eine fremde Kraft sei, welche die Umkehrung bewirke“ (sic!): denn mit der zunehmenden Centripetalkraft findet ganz im Gegentheil auch eine zunehmende centrifugale Geschwindigkeit statt und umgekehrt.

Aus diesem Beispiel, dem Repräsentanten einer zahlreichen Commune, ergiebt sich, wie mißlich es sei, auch nur ein reales Verhältniß a priori, nach der dialektischen Methode, richtig aufzufassen. Vielleicht verhält es sich anders mit den intuitiven Erkenntnissen, z. B. jenen äußerlichsten und oberflächlichsten des Systems, den Mathematischen? Wir haben nachzusehn.

Hegel widmet der mathematischen Größenbetrachtung fast die ganze zweite Hälfte des ersten Bandes seiner Wissenschaft der Logik; dieses ist um so auffallender, als er in ihrer Propädeutik, in der Phänomenologie des Geistes, die Mathematik an Form und Inhalt ebenso geringfügig, wie mangelhaft und außerwesentlich bezeichnet. — Es würde zu weitläufig werden, und scheint uns auch zu unbedeutend, hier in das Einzelne seiner Darstellung einzugehn, und es wird für den vorliegenden Zweck völlig genügen, dem Kundigen durch ein Paar Beispiele die Kraft des Systems, in bereits bekannte Geheimnisse eindringen, klar vor Augen zu legen: Die Gleichung $x^2 - ax - c = 0$, soll differenzirt $2x - a = 0$ geben. Die Galileische Formel $S = at^2$, bekanntlich eine bloße Annäherungsgrenze, wird als das Gesetz der Schwere betrachtet. Die Endgeschwindigkeit eines fallenden Körpers soll beständig doppelt so groß sein, als der in der Zeit durchlaufene Raum, u. dgl. m.

Zusätze. Die Theorie der Planeten, wenn sie einmal eine centrale Anziehung und die elliptische Bahn zu ihrer Voraussetzung hat, bleibt nichts schuldig, weder „die Erklärung dieser Abwechslung, als vornehmlich die-

ses Auseinanderrückens selbst“; für die elliptische Bewegung spricht das Faktum der Beobachtung; das so genannte Attractionsgesetz ist nur eine Bewegungsgleichung, in welcher das Wort Anziehung mit Hinbewegend u. dgl. vertauscht werden kann, — wobei freilich immer etwas Subjectives, ins Reale versetzt, wieder zu Grunde liegt. Wo ist aber die Philosophie, die diesen Anthropomorphismus völlig aufzulösen vermögte, die nicht bei seiner Auflösung selbst ins Nichts versänke, wo dann auch der Schein vom Etwas, der übrig bleibt, mehr als erborgter, reflectirter Anthropomorphismus wäre?

Darum ist aber diese Art der Reflexion nicht unwesentlich; sie ist vielmehr das Wesentliche der Sache selbst, insoweit es für uns faßbar ist, also nicht, wie Hegel will, als bloßer Schein, noch auch in der vollen Bestimmtheit des Seins; man müßte sonst, wie er, von der Grundansicht ausgehn: „das Sein ist Schein“. Hiergegen protestirt aber die Reflexion über das reale, erkennbare Dasein, das bestimmte und verhältnißmäßige Außer- und Nebeneinander, — das Gegebene Herbarts, dessenwegen selbst Hegel eingesteht: „das Erkennen kann überhaupt nicht bei dem manigfaltigen Dasein, aber auch nicht bei dem Sein, dem reinen Sein, stehn bleiben; es bringt sich vielmehr unmittelbar die Reflexion auf, daß dieses reine Sein, die Negation alles Endlichen, eine Erinnerung und Bewegung voraussetzt, welche das unmittelbare Dasein zum reinen Sein gereinigt hat.“ — Was mag nun wohl jene Erinnerung sehn? Etwa die Platonische? Es findet sich nichts Platonisches im Hegelschen System; es sind in der That nur die Alltags Erinnerungen des gemeinen Lebens, wo Alles vortrefflich ist, weil es ist, unerachtet seiner Verwesung, wo dann freilich hinterher die Vortrefflichkeit des Wesens oft genug als ein

schal gewordenes Un=Wesen zu Tage kommt. Und was mag wohl ferner dieses für eine Bewegung sein, welche das Dasein zum reinen Sein reinigt, also nicht nur verkehrt, sondern auskehrt? — Zuerst ging das reine, also bereits ausgekehrte, Sein ins reine Nichts über, und ward darin aufbewahrt, als ein Dieses, oder auch ein Anderes. Dies Aufgehobene = Aufgesparte ist offenbar dasselbe phänomenologisch Unmittelbare, von dem aus man ins reine Sein übergang; wofern nun dies Unmittelbare wieder als Dasein aus dem Werden des reinen Seins zum reinen Nichts hervorgeht, so ist es gar nicht abhanden gewesen, höchstens nur nicht bemerkt worden, so daß mithin die Unmittelbarkeit der Bemerkung, und nicht dem Dasein, als dem Ansichsein, angehört, — welches freilich für uns, im Da, die Bemerkung an sich trägt, welche im Sein, als Bemerktfsein, aufgespart wird.

Es erhellt hieraus, daß der Unmittelbarkeit des Daseins außer seinen Momenten: Da und Sein, noch ein Drittes zukommt, was es wesentlich ist, was es an und für sich ist, abgesehn von seiner Beziehung zum Da und zum Sein, also auch nicht hervorgehend aus beiden, nämlich das Was im Da und das Wie im Sein, welche (Formen der Bezeichnung des Innern und des Außern) in ihm zwar, insofern es ist, nur Eins (d. h. untrennbar) sind, aber bei seiner Bemerkung (richtiger Wahrnehmung) als ein im Wie aufgehobenes (aufgelöstes) Was erscheinen. Dieses zweite, mehr eigentliche, Aufheben des Was ist nun, wegen seiner Getrenntheit von dem Wie, worin es verschwindet, keinesweges die Unmittelbarkeit seiner ersten Erscheinung (welches es daher bei Hegel nur wegen Mißbrauch des Doppelsinns der Worte, nicht aber wegen ihrer dialektischen oder dynamischen Natur zu sein scheint), sondern der

Reflex derselben, seine subjective Reproduction, das Bild oder die Vorstellung, dessen Bildung gerade jene Bewegung wahrhaft ist, wodurch sich die Erinnerung manifestirt: Denn die Unmittelbarkeit des Seins, die am Da haftet, könnte, der Unmittelbarkeit des Daseins wegen, nie zum Etwas (für unser Bewußtsein) werden, wofern wir nicht (mit oder ohne Absicht) die verschiedenen Das eben so unmittelbar auf einander bezögen (wie denn auch jedes Da bereits ein bezogenes oder continuirliches Sein enthält), d. h. in andern Worten: es muß die Reflexion, die immer nur am Wie (der Beziehung) haftet, vom Was (dem Unbezogenen und Unbeziehbaren) abstrahiren, das außer ihr als Reales liegen bleibt, dessen sie sich wohl erinnert, aber als Erscheinung, die ebendeshalb bereits selbst reflexionslose (d. h. unbewußte) Abstraction (Weglassung des Realen) ist, deren unmittelbare oder reale Beziehung oder Bewegung bekanntlich Anschauung genannt wird.

Die Anschauung ist also die Unmittelbarkeit der Erscheinung, welche mit dem Realen wohl irgend etwas gemein hat, ohne dasselbe aber aufzuheben; denn das irgend wie Bleibende ist gerade das Angesehene *). Das, was (im Gedächtniß) aufgehoben wird, gehört zu ihrem gemeinsamen Dasein, bleibt dem Realen, so lange es dieses Eine ist, mithin irgendwie ebensosehr;

*) Wenn wir etwas auf riechen oder auf schmecken, so haben wir insofern keine Anschauung von dem Gerochenen oder Geschmeckten, sondern höchstens nur eine Vorstellung von der Empfindungsweise, und dies auch nur, insofern wir uns anderer Anschauungsformen irgend wie bleibender Verhältnisse bewußt sind; diese werden aber nur durch Vergleichen und Unterscheiden mittelst Sehen und Tasten erworben. — Daher Aristoteles mit Recht sagte, daß das Auge klug mache, und Herakleitos, mindestens der menschlichen Nase, die nach ihm das genaueste Zeugniß der Dinge giebt, zu große Ehre erwies.

denn es macht das Da im Sein des Realen zu einem Wie, und eben dadurch die Reflexion der Anschauung, den Zustand des Bewußtseins. — Gerade deshalb kann aber auch der Zustand des Realen, sein An- und Für-sich, nicht wesentlich verschieden von der Erscheinung sein, insofern und bis so weit er sich darin zeigt; daß er sich aber irgendwie darin zeigt, und sie kein schlechtthin Verschiedenes, kein Phantom sei, ergibt sich aus der Unmittelbarkeit, in der er aufgehoben ist *); — oder, allgemein ausgedrückt, daraus, daß immer das Andere das Eine voraussetzt, von dem es ein Anderes ist, und auf das es sich bis so weit bezieht, oder vielleicht noch verständlicher: aus der Realität unserer eigenen Natur und der Natur überhaupt **). — Dieser Satz, wel-

*) Wenn Dunst- oder Schattengebilde u. dgl. für wirklich gelten, so besteht die Täuschung nur darin, daß auf eine Realität jenseits der unmittelbaren Grenze der Beziehung geschlossen wird. Es ist die Erinnerung, die sich irrt, weil ihre Merkmale unzureichend waren, nicht der Schluß auf die Realität des Erscheinenden, welcher in der That, wie auch Hegel anerkennt, unmittelbar ist; und hieraus ist es auch nur zu erklären, daß sich selbst zuweilen der Instinkt der Thiere zu irren vermag.

**) Cartes wurde wahrscheinlich zu seiner Philosophie durch die ihm unläßlich scheinende Frage geführt, worin wohl der wahre Unterschied zwischen den Traumgebilden und den Erscheinungen der Wirklichkeit bestände? Unter den vielen Antworten, welche sich hier geben lassen, ist wohl keine genauer als die, welche sich auf das Bewußtsein beruft; denn nicht nur, daß der Traum kein Material herbeizuführen vermag, welches nicht irgend wie im wachenden oder bewußten Zustande erfahrungsmäßig erworben wurde, sondern es tritt auch offenbar der Gegensatz zwischen Subjectivität und Objectivität, Ich und Nicht-Ich, immer mehr zurück, je tiefer der Schlaf ist, und mit ihm der Causalnexus aus der Erinnerung fällt. Es ist ein Schluß, den wir aus Dasein machen, weil das äußere Ding sich gegen unsere Sinne auf bestimmte, gesetzmäßige Weise verhält, — dieselbe Gesetzmäßigkeit, welche wir im Denken anerkennen und anerkennen müssen, um — wahrhaft zu denken. Die Frage bleibt also, worin

cher mehr mehr oder weniger klar ausgesprochen, bereits in der ältern Dialektik, z. B. bei Xenophanes, Protagoras, und Platon vorkommt, — das *συμβεβηκος* des Aristoteles und quatenus des Spinoza, worauf beide ihren Begriff der Natur stützen, was dann freilich zuletzt in sein Gegentheil, das *τελος* dort, hier in die necessitas oder das fatum umschlug —, ist, wie wir bereits einleitend andeuteten, als der Hauptschlüssel des Hegelschen Systems zu betrachten, dem er aber seine subjective Stellung und objective Konsequenz auszusprechen versagte. — Unbedenklich, jetzt nur erst von außerhalb, gleichsam durch den höhern, geläuterten und geübten *sensus communis*, das allgemeine oder reale Denkgesetz des Herakleitos, Hegels Reflexion wegen, die sich aber sogleich als Wahrheit geltend machen wird, an ihr bemerkte, muß, als über das System hinausgehend, um hier Gültigkeit zu finden, natürlich durch das System selbst an seinem Orte bewiesen werden.

Antithesis 4. Hegel wendet den Satz der Identität so, als wenn darunter verstanden würde, „daß die Identität ein Verschiedenes ist“, weil man sage: „die Identität sei verschieden von der Verschiedenheit“. — Es steht mit diesem Sophismen um nichts gesunder als mit dem folgenden: Gold ist Silber, — weil Gold verschieden von Silber ist, und Silber dies Verschiedene ist. Dann will Hegel ferner in der Form $A=A$ nur eine leere Tautologie erblicken, und substituirt dafür: „das Wesen ist einfache Identität mit sich. Diese Identität ist die Unmittelbarkeit der Reflexion“, — nur ein anderes specielleres *idem per idem*, wie nach Reduction auf die vorangehenden Sprachformeln: „das Wesen ist absolutes Ansichsein, — ist die Reflexion“, — und diese das wahrhafte Denken besteht; und die Antwort hat das System, oder seine Widerlegung zu geben.

„dasselbe was der Schein ist“, — im Resultate: Ansichsein ist Ansichsein, oder auch: Schein ist Schein, oder endlich: Identität ist Identität, einleuchtet. Was aber Hegel eigentlich meint, meinen Jene eigentlich auch: daß nämlich daß Denken bis zum Schlusse des einen Gedankens auf einen Gegenstand gerichtet bleiben müsse; abstracter: daß jede Form nur einen entsprechenden Inhalt habe, — welches aber freilich nur in Beziehung des bloß äußern Verhaltens, der Succession und Continuität der Fall ist. — Ueberhaupt liegen jenen logischen Gesetzen die tiefsten psychologischen Einrichtungen zu Grunde, über deren eigentliche, bisher unenthüllte, Natur das dialektische Spiel ebenso leicht, wie über die Welt der Körper hinweghüpft.

Hegel behauptet ferner gegen diejenigen, welche mit Demokritos annehmen, die Wahrheit des Satzes der Identität werde durch die Erfahrung jedes Bewußtseins begründet: „die Erfahrung enthalte vielmehr die Identität in Einheit mit der Verschiedenheit, und sei die unmittelbare Widerlegung von der Behauptung, daß die abstracte Identität als solche etwas Wahres sei; nämlich die Identität nur vereint mit der Verschiedenheit komme in jeder Erfahrung vor“. Es kann hierbei an zweierlei gedacht werden; und in der That enthält der Satz wieder zweierlei, in einem Punkt entgegengesetzt, und eben dadurch im System der Dialektik dialektisch vereint. Erstens nämlich, widerlegt die Erfahrung allerdings, wie uns in voller Breite phänomenologisch klar geworden, die absolute Identität der Dinge, ihr Beharren in der Zeit, so sehr, daß wir unbedingt mit Herakleitos unterschreiben: „man vermag nicht zweimal in denselben Fluß zu steigen, noch sterbliches Wesen zweimal berührend zu treffen, u. s. f.“; dann aber müssen wir auf dieser Seite völlig zu Ende gehend

noch weiter unterschreiben: „daß auch das werdende nie zum Sein gelangt, weil nie aufhört, noch zu überwinden ist die Erzeugung“, — welches bekanntlich bereits dem Platon zu bunt vorkam, und jedenfalls von Hegel nicht mit unterschrieben werden dürfte, da aus seinem reinen Sein in der That ein Nichts wird, — und es zuletzt gar zu gewaltsam manifestirten Realitäten gelangt, — wahre Götterbilder der besten Leibnizischen Monaden-Welt! Zweitens soll die Identität nun zwar bestehen, aber vermittelt einer Getrenntheit (denn höher dürften wir die Verschiedenheit wohl nicht schätzen, für die es noch kein gleichbleibendes Maaß gibt), etwa wie neben einander fallende Regentropfen, oder der Mensch von heute und von gestern, — oder endlich Hegels System selbst im Anfang und im Ende. Aber auch so ist es nicht gemeint, denn:

Nach Hegel ist ferner jene Verschiedenheit, oder der Unterschied nicht allein „das wesentliche Moment der Identität selbst“, sondern auch „das Nichts, das durch das identische Sprechen gesagt wird“. — Wie glücklich können wir uns also preisen, daß dieses Nichts dennoch aus der Feder fortfließt und sich zu einem System ausbildet! — Hier oder nirgends wird die Schöpfung aus Nichts. begreiflich gemacht; ganz in der Brahminischen Weise, wo die Erhas, das Num, durch den horror vacui erst aus sich hinaus, und dann wieder in sich zurückgetrieben wird. Nur schade, daß in dieser *Ἰαλασσα* der Herakleitische Weg nach Oben und nach Unten, und die Platonischen Musterbilder gänzlich übersehen wurden, ohne welche doch der dialektische Pantheismus mit dem Unterschiede selbst ins ewige Nichts verflucht!

ein so wenig Hegel vermogte, mittelst seiner sprachlichen Dialektik zum realen oder wahrhaften

Unterschiede von Sein und Dasein, vom Einen und dem Andern, von Quantität und Qualität, — von Subjectivität und Objectivität überhaupt zu gelangen, so wenig ist er in dieser Mitte seines Systems vermögend, seine eigentliche Stütze, die Natur des Unterschiedes selbst zu begründen; weder außer uns, in den Erscheinungen, Ursachen und Wirkungen, noch in uns, in den Gedanken, Vorstellungen und Begriffen; denn nur vom Dreifuß herab und „im Bacchantischen Taumel“ könnte dieser Orakelspruch: „der Unterschied ist das Ganze und sein eigenes Moment; wie die Identität ebenso sehr ihr Ganzes und ihr Moment ist. — Dies ist als die wesentliche Natur der Reflexion und als bestimmter Urgrund aller Thätigkeiten und Selbstbewegungen zu betrachten“, irgend einen möglichen Sinn verbergen, — wenn man es übersähe, daß hier nur von einer Bewegung im Denken, einer Begriffswelt die Rede ist, deren Mechanismus und geheimste Triebfeder aufgedeckt werden soll; so daß auch oben im *Ἰαλασσα* vom *πνεῦμα* gar nichts, nein gar nichts übersehen wurde, weder *ἀτμός*, noch *ἀναδυμιασμός*! — Und wie das? ganz einfach. Sagt nicht die alte Erklärung: in praedicato continetur totum explicite, quod in subjecto est implicite? Heißt das nicht, der Unterschied ist das Ganze und sein eigenes Moment? Sonst wäre ja das Prädikat kein Unterschied, und der Unterschied kein Prädikat. Wer sagt aber ferner, daß es außer dem Denken noch Thätigkeiten und Selbstbewegungen gäbe? Er möge es beweisen. Die Thätigkeit ist etwas Unmittelbares, oder die Unmittelbarkeit in der That, die Selbst-That oder Selbst-Thun ist, als Selbst-Bewegung, Selbst-Wägung oder Reflexion, also eigenes Moment, — und gerade jenes eigene Moment, weil Alles Eigene nur Eins ist,

das Eine, der Eigner; worauf es sich als ein Anderes bezieht. Quod erat demonstrandum.

Zusätze. Nicht nur die Widerlegung vollständig zu machen, sondern auch zugleich wo möglich, wie Sokrates Hebamme, die Wahrheit selbst zur Welt zu fördern (und sollte sie, diese philosophische Wahrheit, auch in der Gestalt eines natürlichen Windeies auftreten), muß sich der Verfasser erlauben, seine Leser, natürlich gründliche Hegelianer, noch tiefer in den Tiefen des tiefsten Systems umherzuführen, — oder sich vielmehr von ihnen gefälligst umherführen zu lassen: damit er sich erstaune, wie gar einfach der Mechanismus sei, durch welchen der Verstand kunstgemäß und sicher — zugeritten werde. Doch zur Sache.

„Der Unterschied“, sagt Hegel ferner, „hat die beiden Momente, Identität und Unterschied“, und denkt hierbei an das Unterschiedene, das, bevor es unterschieden ward, auch allerdings ein Anderes sein konnte, so daß in dieser Hinsicht von der Identität gesagt werden kann: „sie sei die Gleichgültigkeit des Unterschiedes, welche der Reflexion gleichgültig geworden“, wo bei jener Gleichgültigkeit an eine Gleichwerthigkeit, bei dieser aber an die Indifferenz des unterscheidenden Subjects zu denken, welches sich „gottlob“ über das Nichts der Erscheinung erhebt, oder es doch nicht helfen kann, daß es sich ihm als etwas, z. B. als die wirklichen 100 Thaler aufdrängt, die ihm, dem alle Kassen offen stehn, auch gleichgültig geworden. Insofern hat also Hegel wieder ganz recht, wenn er weiter behauptet: „Gleichheit und Ungleichheit machen die Seiten des Gesetzseins gegen das Verschiedene aus“; denn, wie gesagt, der gesetzte Charakter fragt zunächst: was ist mein Nächster werth? und ist er ihm nicht gleichgültig, so wird er ihm gleichgültig.

Den Herakleitischen Satz: es gibt nicht zwei Dinge (also auch nicht zwei Menschen) die einander vollkommen gleich sind, wird demgemäß von Hegel dahin ausgelegt: „daß die Verschiedenheit, als äußerer Unterschied genommen, in die Gleichgültigkeit, welche ihn eben so sehr sein als nicht sein läßt, übergehe“; — ganz recht, der Mann von philosophischem Charakter weiß den Werth an sich, nicht aber das Ding an sich, das Unding, den Neben-Menschen, zu schätzen: er folgt mit Herakleitos dem Gemeinsamen des Gesetzes; das Alles verzehrende Feuer, die Seele des Ganzen, lodert in ihm; aber sie lodert auch außer ihm (ein übler Umstand, den das System nicht verdauen kann!) und droht ihn selbst zu verschlingen. — So entsteht ein Kampf, „der Prozeß des Anerkennens“, „denn ich kann mich im Andern nicht als mich selbst wissen, insofern (sic!) das Andere ein unmittelbares anderes Dasein für mich ist“, — ein Kampf, der damit endigt, „daß der Andere die Anerkennung seines Selbstbewußtseins aufgibt, und damit zum Knecht wird“!

Dieser Friede ist aber nur scheinbar, weit entfernt der ewige zu sein; die Logik sagt es ja: der Unterschied des Gleichen und Ungleichen muß sich in Null auflösen: „sie richten sich einander zu Grunde“, und auf dieser Prophezeiung gründet Hegel, wie billig, seine Lehre vom Grunde und der Welt-Begründung.

Anmerkung 1. Hegel betrachtet das Entgegengesetzte einmal als gleich-gültige Bestimmung, und dann auch als Entgegengesetztes an sich: das ist aber gerade der Widerspruch, der nichts setzend, etwas setzen will, — indem er ein X für ein U macht. Andere haben geglaubt, daß die Negation das Sein in der Weise aufhebe, wie es ist, das Entgegengesetzte aber die Verschiedenheit dieser Weise ins bloße Dasein versetze,

während der Widerspruch das Nichtsein dem Sein gegenüberstelle, und darin selbst widersprechend werde (z. B. Diogenes und Aristoteles gegen Zeno); daher denn z. B. auch nur Hegel allem gesunden Verstande und allen Mathematikern zum Trotz $+y - y = 2y$ setzen, und wie einen nach Osten und nach Westen zurückgelegten Weg betrachten kann. Als wenn man zugleich nach Osten und nach Westen reisen könnte! und daran ist nicht Schuld, daß etwa Westen das Nichtsein des Osten, oder Rückwärts das Nichts vom Vorwärts wäre; sondern, daß das Nichts vom Vorwärts und das Nichts vom Rückwärts überhaupt nichts ist, — daß es kein Nichts vom Etwas giebt.

Anmerkung 2. Das Entgegenseßen ist zwar allerdings nur ein Gegenseßen, wie der Widerspruch nur ein Widersprechen ist; aber es liegt gleichwohl im Gegensatze eine größere Tiefe als im Widerspruch. Denn wie das Denken mit Unterscheiden und Vergleichen beginnt, so schreitet es durch Gegenseßen und Verknüpfen fort, so daß selbst, wie Fichte richtig bemerkte oder bewies, dem zu sich gekommenen Bewußtsein oder Ich, das ursprünglichste Seßen ein Gegenseßen ist. Nur der Fortschritt, oder vielmehr die Verknüpfung (denn ein jeder wirklich neue Schritt setzt einen neuen Gegensatz, mithin ein wirklich neues Beziehen voraus, d. i. ein solches, welches noch nicht bezogen, also auch höchstens nur scheinbar im vorangehenden Gegensatz enthalten war, — da auch die Erinnerung, oder Phantasie, oder das Hegelsche Aufbewahren, demselben Gesetze, dem Gesetze des zureichenden Grundes oder der Causalität, unterworfen ist), welcher bei Fichte durch eine Vertheilung des Unterschiedes (im Wesentlichen Hegels Aufheben des Entgegengesetzten) vermittelt wird, ist unerklärbar (oder, wie Hegel dies

nennt, unmittelbar); er, das X, das in Fichtes System später in Anstoß, in Anschauung übergeht, bleibt unbestimmt, — ist das Unbestimmbare oder Unendliche selbst; so daß insofern allerdings gesagt werden kann: der Uebergang aus dem Entgegengesetzten geht durch das Unbestimmte oder Unendliche (das *ἄπειρον* des Anaximandros). — Dies Alles löst sich in eine subjective oder psychologische Bemerkung auf, welche zwar an sich interessant ist, aber weder über die eigentliche Denkbewegung, noch weniger aber über das äußere Geschehn, oder den Naturverlauf, irgend Aufschluß giebt. Denn nicht einmal die uns so nahe liegenden Mathematischen Formen lassen sich daraus a priori bestimmen; und selbst im Besiz dieser ist bisher noch Niemand im Stande gewesen, auch nur z. B. die Krystallisationsformen aus den stöchiometrisch bestimmten Elementen, zu Grunde gelegten Attractions- und Polaritätsgesetzen u. s. f. vorher zu berechnen, — viel weniger ein größeres Geschehn. — Die Voraussetzung Hegels, daß sich das objectiv Entgegengesetzte (also keinesweges sich Widersprechende) verbinden müsse, ist selbst als Factum unendlich öfter falsch als wahr; und wenn eine solche Verbindung stattfindet, so ist es gerade das Wie derselben, das wir wissen mögten, und um dessen willen Hypothesen erfunden werden. Statt einer gewissen Zahl solcher Hypothesen, giebt uns nun Hegel unendlich viele, — so viele, als der Gegensätze sind; jeden in der wiederholten Forderung, es solle eine Verbindung stattfinden, — als schöpferisches Glied eines neuen Gegensatzes. Dies ist zwar die Form des Pantheismus, aber die ursprüngliche, kindische, die noch dem selbstgemachten Feticch huldigt. — Der wahre, gereifte, Pantheismus wird sich erst seiner Subjectivität recht bewußt, indem er sich selbst dem schöpferischen Prinzip unterwirft, und

als Monas, in seinem Ort, den Kreis möglicher Erfahrung reflectirt.

Hegel will der gewöhnlichen, natürlichen Denkweise, welche eigentlich der Gedanke der Natürlichkeit selbst ist, daß es nämlich nichts Widersprechendes giebt, die Zwangsformel entgegenstellen: „alle Dinge sind an sich selbst widersprechend“. Entsinnen wir uns, daß wir unter den Dingen hier nur die dialektischen Begriffe, unter dem Widerspruch aber die Verschiedenheit, welche selbst nur Unterschied ist, zu verstehen haben, — so ist auch dieser Satz wieder mindestens eben so oft falsch, als wahr; denn verschiedene Begriffe sind zwar irgend worin verschieden, aber als bloß unterschiedene müssen sie auch einen Punkt der Gemeinschaft haben, — so daß es bekanntlich auch gleichartige Begriffe giebt. Doch da wir es hier noch eigentlich nicht mit den Begriffen, sondern nur mit Vorstellungen, dem Unmittelbaren des Anfangs und dem Unmittelbaren des Fortschritts im System, zu thun haben, so würde der Satz: alle Vorstellungen sind verschieden, die tautologische Form annehmen: verschiedene Vorstellungen sind verschieden; oder da das Vorstellen auch ein Gegenseßen oder Entgegenseßen bedeutet, in die triviale Bemerkung übergehn: alle Vorstellungen sind entgegengesetzt, — zunächst dem vorstellenden Subject und dann einander, — womit dann nur ihr räumliches Verhältniß bezeichnet sein würde. Ob es wirklich keine andern Vorstellungen als räumliche giebt, ist hier nicht der Ort zu untersuchen, — wiewohl es sich leicht nachweisen läßt, daß jenes Wort oft da gebraucht wird, wo man besser Gefühl u. dgl. sagen könnte.

Daß aber Hegel in der That nicht die Dinge meint, welche andere Leute Dinge nennen, und von denen man sagt oder doch sagen kann, daß sie innerhalb gewisser Grenzen, worin sie aufgefaßt, erkannt oder vor-

gestellt werden, ein längeres oder kürzeres Dasein haben, oder doch zu haben scheinen, ergiebt sich 1) daraus, weil die Dinge als solche bekanntlich weder sprechen, noch widersprechen, 2) weil kein Ding durch Widerspruch gesagt oder genannt werden kann, und 3) weil sich aufhebende oder widersprechende Eigenschaften nie dem einen Dinge, sondern immer nur verschiedenen Dingen, oder verschiedenen Zuständen, zukommen, — so daß wir es mit Recht Irrthum oder Täuschung nennen, wenn es uns dennoch begegnet, sie demselben Dinge zu derselben Zeit zuzuschreiben. Dieser letztere Punkt, so durchsichtig klar er auch an sich ist, bedarf dennoch hier eines ferneren Beweises, da wir bis jetzt unsern Hauptbeweis: daß Hegels System nur ein System der Wortverkehrung, mithin Sophistik sei, noch nicht völlig durchgeführt haben, — es mithin mindestens noch als möglich gedacht werden könnte, daß hinter der Cabbala der Stein der Weisen verborgen läge; helfen können wir es aber nicht, wenn an dieser glatten Fläche Hegels *διπλοον* selbst als Gespenst, als der „begrifflose Begriff“ reflectirt. Nun also aufgepaßt! Giebt es wohl etwas Flüssiges und Hartes zugleich? Freilich, das Weiche und Schmelzende. Das Weiche fließt ein wenig, ist aber deshalb nicht flüssig zu nennen; auch widersteht es ein wenig dem Druck, ohne deshalb gerade hart zu sein. Nun, was ist denn flüssig und was ist hart? Giebt es etwa vollkommen flüssige oder vollkommen harte Körper, d. i. Flüssiges und Hartes an sich? Wie kommen wir denn dazu, diesen Körper flüssig, jenen hart zu nennen? Sind dies etwa nicht Abstractionen, die wir machen? Und wenn wir sie gemacht haben, diese Abstractionen, sind sie darum wirklich entgegengesetzt? Ist bloß nicht flüssig sein bereits hart? Kann es nicht auch blau oder rund sein? Und wenn hart und flüssig einander entgegengesetzt sind,

so sind sie dies doch nur in einer bestimmten Eigenschaft, etwa der Beweglichkeit der Theile. Wenn nun die Theile des weichen Körpers nicht so leicht beweglich sind, wie die des flüssigen, aber doch leichter als die des festen, liegt darin ein Widerspruch? Auch darin, daß etwa durch das Hinzukommen eines Andern, z. B. der Wärme, das Feste immer flüssiger, durch das Hinweggehen desselben das Flüssige immer fester wird, das Weiche mithin einen gewissen Grad, ein gewisses Maaß des Hinzugekommenen bezeichnet?*) Verhält es sich nicht ganz ähnlich mit der Dämmerung, dem Grauen, dem Lauen u. s. f.? Und daß es sich so verhält, ist bereits lange, bereits durch Platon und Aristoteles weitläufig gezeigt und besprochen worden. Und wer sollte dies besser wissen, als Hegel, der eine philosophische Geschichte und eine Geschichte der Philosophie a priori geschrieben. Es muß also Hegel, wie gesagt, wohl etwas Anderes gemeint haben. Aber wie, streitet er nicht gegen die einfache und natürliche Auflösung, welche eben jene Patriarchen der Philosophie von dem Zenoschen Paradoxon der Unmöglichkeit der Bewegung gegeben? Bestätigt er dasselbe nicht vielmehr durch den Zauberspruch: „daß die Bewegung der das seiende Widerspruch selbst sei“. Hier haben wir es also: der Widerspruch ist wirklich da,

*) In sofern hat es wohl seine Richtigkeit, was Protagoras sagte: „der Mensch sei das Maaß aller Dinge, der seienden, wie sie sind, und der nichtseienden, wie sie nicht sind“, nämlich der Dinge, wie sie durch ihn als seiend aufgefaßt, begriffen und erkannt, oder als nichtseiend nur gedacht werden, — wie denn auch das Pferd das Maaß seiner Welt ist; aber auch nur insofern, nicht aber, wie Hegel will, als Dinge an sich oder Wirklichkeit; denn da ist es bekannt genug, wie wenig sich diese Wirklichkeit an den Menschen lehrt (wie Xerxes und Kanut beweisen), und wie wenig er sich auch nur selbst richtig zu messen oder beliebig zu bestimmen vermag (wie unsre Straf- und andern Institute zeigen).

und zwar in der Bewegung! Wie nun aber, wenn die Bewegung selbst nicht wirklich da wäre? Das wollen sich freilich Sonne, Mond und Erde mit ihrem Perihelium und Aphelium und Finsternissen und Jahreszeiten u. dgl. m. nicht gefallen lassen; auch will dies Newtons Apfel nicht zugeben, wenn er die Nasenspitze des Om, Om sagenden Priesters trifft. Wer aber will es beweisen? Möge dann zunächst wirklich bewiesen werden, daß es keine Bewegung giebt. Nur komme Keiner mit Zenos und Hegels Da und Jetzt, — ohne es zuvor aufzuzeigen, dieses Da und Jetzt; wo es dann vielleicht etwas ist, worin und wodurch wir die Bewegung selbst produciren könnten. Ist aber von vorhandener Untheilbarkeit, vom vorhandenen Unendlichkleinen die Rede, so wollen wir so wenig zugeben, daß darin eine Ruhe, wie eine Bewegung stattfindet; wir wollen selbst dreist behaupten, daß die unendlichkleine Ruhe keine Ruhe, und die unendlichkleine Bewegung keine Bewegung sei; auch wollen wir es uns zuletzt gar nicht einmal gefallen lassen, Raum und Zeit aus solchen unendlich kleinen Unräumlich- und Unzeitlichkeiten zusammenzusetzen. Und in allen diesem Thun und Sagen folgen wir wieder nur Sokrates Hebamme, Platons Lehrerin, — dem lieben, gesunden Menschenverstande.

Antithesis 5. Hegel sagt: „daß der Grund zureichend sei, wäre eigentlich sehr überflüssig hinzuzusetzen, denn es verstehe sich von selbst“. Man fragt: Weßhalb bist Du hier? Antw. Weil ich nicht zu Hause bleiben wollte. Fr. Warum gingst Du aber nicht nach einem andern Orte? Antw. Weil ich Dich zu sehen beabsichtigte. Fr. Nur um mich zu sehen bist Du also nicht zu Hause geblieben? Antw. Keinesweges. Ich wollte nicht zu Hause bleiben, deßhalb ging ich überhaupt aus; ich wollte Dich sehen, deßhalb kam ich gerade hierher. — Hier ist nun

noch nichts vom Mechanismus des Könnens und der Bedingtheit vorzufinden, vielmehr alles reine, absolute, Fichtesche Causalität des Wollens, — und dennoch ist weder die eine noch die andere Absicht der zureichende Grund des Hierseins, sondern beide Absichten, in der Verbindung, wie sie gerade den Umständen gemäß ist. — Der Hegelsche Grund freilich, dem das zu Grunde richten eine Bestimmtheit ist, die selbst keinen Grund hat, kann nichts von einer Zureichendheit wissen, die dem Verhältniß angemessen ist, nichts von einem Verhältniß, das nicht der Uebergang des Einen in das Andere, nichts von einem Maaße, daß nicht das Eine im Andern wäre, — kennt also überhaupt nichts Höheres, nach dem das Vergängliche hinstrebt, und das, selbst unvergänglich und unwandelbar, an unsichtbaren Fäden leitend über ihm steht; daher bleibt dort, bei aller fließenden Beweglichkeit, so gut wie in Leibnitz's erstarrter Welt des ewigen Schauens, alles beim Alten, — und wird selbst Mephistopheles dem höhern Geist der Wahrheit nicht dienbar. Doch läßt uns sehen, was dieser unzureichende, vernichtende Grund denn eigentlich zu leisten vermag.

Der Grund soll nämlich ferner „die Einheit der reinen und der bestimmenden Reflexion sein“, welche, „wiewohl beide zu Grunde gegangen“, dennoch, „als Unterschiedene, die Form gegen das Wesen machen, welches ihr wieder zu Grunde liegt,“ während, dessen ungeachtet, „die Form das vollendete Ganze der Reflexion ausmacht, so daß die Unterschiede der Form und des Wesens nur Momente der einfachen Formbeziehung selbst sind“. Das Andere der Form ist nun die Materie, welche gleichwohl „die einfache, unterschiedslose Identität, das Wesen ist“. So wird nun „die Materie das Passive, die Form das Thätige; beide bestimmen sich zwar, setzen sich gegenseitig voraus, gehen selbst in einander

über; dessen ungeachtet ist die Materie doch als das Andere und Bezogene das Gleichgültige und somit Passive; welche sich formiren läßt, und nun als gesetzte Einheit gegen ihre aufgehobenen Momente, Form und Materie, gleichgültig, der Inhalt ist. Hierdurch erhält nun wieder der Grund selbst einen Inhalt und wird zu einem Begründeten, welches erstens, insofern nur ein Inhalt in der ganzen Form ist, formeller Grund, aber zweitens, ebensowohl das Begründete und der Grund jeder ihren eignen Inhalt haben, die in soweit“, freilich sieht man nicht wie, — wo überhaupt nichts zu sehen, „beide der Form angehören und ihre bestimmte Unterschiedenheit ausmachen, verschiedene Inhalte sind, wodurch die Grundbeziehung“, was wieder nicht zu sehen, „aufhört, eine formale zu sein, der Grund realisirt ist“.

Wir sind nun bereits darauf vorbereitet, und erwarten es nicht anders, den ersten Theil des Satzes durch den zweiten aufgehoben zu sehen; aber nicht nur das Gesagte, sondern auch die Erwartung, die es erregt, wird aufgehoben, — nicht aufbewahrt. So lange nämlich nur von der Reflexion die Rede ist, sollte man glauben, es handele sich nur um den logischen Grund, nicht um den physischen oder metaphysischen, welcher eigentlich einen andern Namen hat, und gewöhnlich Ursach genannt wird; dann aber, wenn sich bildsame Materien, thätige Formen und Realitäten in die Betrachtung mischen, ist klar, daß es sich nicht mehr um bloße Denkbestimmungen, sondern um wirkliches Geschehen handele. Dies folgt ferner daraus, — weil es gar keinen logischen Grund giebt, da das unmittelbare Urtheil unbegründet ist, das vermittelte aber nur auf Subsumtion, also auf Identität beruht; endlich daraus, daß das System hier noch gar nicht zum Begriffe im logischen Sinne, mithin auch nicht in der Logik selbst angelangt ist.

Dennoch handelt es sich in der That, hier wie früher, nur um Denkbestimmungen, oder eigentlicher gesagt, um das Verhältniß der Subjectivität zur Objectivität, welches freilich durch uns wieder nur subjectiv aufgefaßt werden kann. Wir haben also nachzuweisen, daß mindestens Hegels Auffassung nicht die richtigste und höchste sei, — und dies ergibt sich denn wieder ganz einfach daraus, daß er den Gegensatz zwingt sich aufzulösen, statt die Auflösung durch erworbene Einsichten, wenn dergleichen überhaupt zu haben sind, zu vermitteln. Zuerst nämlich wird der Grund als Einheit der reinen und bestimmenden Reflexion gesetzt; was ist nun eine reine, was eine bestimmende Reflexion? Die Reflexion ist immer eine Reflexion über etwas, also nie rein, — und selbst die Reflexion über das Nichts ist in diesem Sinne (und auch nach Hegel) eine Reflexion über etwas. Reflectiren wollen, ohne zu reflectiren, würde also sein, was denken wollen, ohne zu denken, oder anfangen wollen, ohne anzufangen, ist, — beides durch Hegel verboten. Bestimmend kann aber die Reflexion schon darum nicht sein, weil uns beim Reflectiren die Gegenstände bestimmen, wir uns also insofern leidend verhalten müssen. Auch kann jener Gegenstand insofern nicht als der Grund des Reflectirens (des reflectirenden Ichs nämlich) betrachtet werden, wiewohl er dabei die Grundlage bildet; auch kann diese blos äußere Rücksicht darum nicht von Hegel gemeint oder bezogen sein, weil keine seiner beiden vorangeschickten entgegengesetzten Erklärungen: „die Reflexion ist absolutes Ansichsein —; sie ist der Schein“, darauf passen würden.

Wohl ist es ferner wahr, „daß die Form das vollendete Ganze der Reflexion ausmache“, nicht aber, „daß das Andere dieser Form die Materie sei“; denn wofern wir auch im ersten Nachsatze: „so daß die Unterschiede

der Form und des Wesens nur Momente der einfachen Formbeziehung selbst sind“, für Wesen erst Reflexion, und dann wieder Form substituiren, so folgt doch nur, daß die Form durch Form zu Stande komme, keinesweges aber durch den Inhalt oder umgekehrt, und ebenso wenig oder noch weniger, daß das Reflectirende, Active oder Ich, auch nur eine Form sei.

Dies müßte aber gleichwohl folgen, wofern Hegel vom Denken und nicht von den Dingen redete; redet er aber wirklich von den Dingen, etwa dem reflectirenden und reflectirten Lichte, so ist es wieder mindestens auffallend, daß der Grund, nachdem er es aus sich selbst bereits zur Realität gebracht, sich dennoch, um vollständig zu werden“, d. i. was andere Leute etwa zureichend nennen würden, „auf etwas Aeußeres beziehen müsse, und zwar auf ein Unmittelbares, wodurch er selbst vermittelt werde, und dieses vermittelnde Unmittelbare, sei — das wahrhaft Unbedingte, die Sache an sich selbst.“ — So wären wir denn doch endlich einmal wieder bei der Existenz angelangt, von der wir ausgingen; denn, wie Hegel glaubt: „wenn alle Bedingungen einer Sache vorhanden sind, so tritt sie in die Existenz“. Wir unsererseits könnten nun billig auch glauben, daß es aus wäre mit dem System, und daß wir fortan, aus der Gegenwart frisch zulangend, nur zu verzweifeln hätten an der Wirklichkeit des Daseins. So leicht wird es uns aber keinesweges gemacht; es scheint vielmehr, als wenn im System alle Bedingungen einer wünschenswerthen Sache niemals zu Stande oder zusammen kämen; denn es ist gar schlimm, daß es hier außer dem bereits völlig Unbedingten, noch ein wahrhaft Unmittelbares, und außer der bereits ganz wirklichen Sache, immer wieder eine Sache an sich selbst giebt; aber das Schlimmste von allen ist, daß dies lauter

„Gespenster“, alles nur „erscheinende Wesen“ sind! — Wir wollen aber deßhalb den Muth nicht sinken lassen, sondern uns bei Zeiten nach einer Bannformel umsehen, mächtig genug, um damit selbst den Heggelschen Zauber des Verschwindens zu exorcisiren. Und was könnten wir hierzu zweckmäßiger erwählen, als jenen unscheinbaren Talisman, jenen sich um alle Finger schmiegenden Ring, wodurch ebenso leicht und bald das Atom zum Weltkörper erhoben, als der Weltkörper in Atome zerschleubert wird, — den Zweck? Um so mehr, als auch nach Hegel „die Beziehung des Ganzen als wesentliche Einheit“ im Zwecke liegt. Nur um eine Kleinigkeit sind wir verschieden, nämlich darin, daß bei Hegel dieser Zweck auch nur ein Begriff ist; doch darüber an seinem Orte mehr. Hier kann es genügen zu fragen, was wohl der Zweck des Außern für einen Grund, der bereits alles, Form und Inhalt, Thun und Leiden, in sich enthält und durch sich selbst bezieht, sein und bedeuten könne?

Die Antwort, welche Hegel hierauf giebt oder zu geben scheint, ist lang und formell; aber gerade der Form wegen müssen wir sie vernehmen, wobei wir uns nur erlauben, sobald er wieder etwas von dem nun so mühsam erworbenen Dasein verschwinden läßt, — nicht nach dem Grunde zu fragen, um den wir streiten, sondern nach dem Zweck, um den wir nicht streiten, auch nicht wohl streiten können, da mindestens kein Besonnener wissentlich „gegen den Stachel lecken“ und sich selbst schaden wird. Hegel sagt also:

„Um der Identität des Grundes und des Begründeten willen, sowohl dem Inhalte als der Form nach, ist der Grund zureichend (das Zureichende auf das Verhältniß beschränkt); es ist nichts im Grunde, was nicht im Begründeten ist, so wie nichts im Be-

gründeten, was nicht im Grunde ist. Wenn nach einem Grunde gefragt wird, will man dieselbe Bestimmung, die der Inhalt ist, doppelt sehen, das eine Mal in der Form des Gesetzten, das andere Mal in der des in sich reflectirten Daseins, der Wesentlichkeit.“ — Es hat mithin doch einen Zweck, daß der Grund zureichend ist; wiewohl dieser Zweck nur in der Parenthese erscheint, und nur auf das Verhältniß bezogen wird. Wie aber, wenn dies Verhältniß sich in ein Verhängniß auflöste, und dem Begründer gar nichts daran gelegen wäre, den Inhalt doppelt, sondern nur seine eigene Wesenheit begründet zu sehen? — Wie, wenn das Doppelt-Sehen überhaupt ein Falsch-Sehen, und dem Zweck des Sehens geradezu entgegengesetzt wäre? — Wir gestehen es, dies sind intricate Fragen; niemand, der es helfen kann, mögte aber gern doppelsichtig sein. Das System möge uns daher gestatten, nachdem es sich selbst von diesem Vorwurf befreit hat, auch unsere Freunde, die Physiker, dagegen in Schutz zu nehmen. — Hegel behauptet nämlich ferner:

„Wenn die Reflexion über bestimmte Gründe sich an diejenige Form des Grundes hält, welche sich hier ergeben hat“, die grundlose also, „so bleibt die Angabe eines Grundes ein bloßer Formalismus und leere Tautologie“, wie wir dies in diesem System durchgängig nachgewiesen haben, „welche denselben Inhalt in der Form der Reflexion in sich, der Wesentlichkeit, ausdrückt, der schon in der Form des unmittelbaren, als gesetzt betrachteten Daseins“, über dem uns erst Hören und Sehn verging, und von dem dann, nach und nach, im dialektischen Mörser alles ins Grund- und Bodensole zerstampft und verpufft wurde, — um daraus, dem reinen Nichts, o Wunder! eine neue Welt, Hegels manifestirte Schöpfung, ersteigen zu sehn, „vorhanden ist. Ein solches

Angeben von Gründen ist deswegen von derselben Leerheit begleitet, als das Reden nach dem Satze der Identität“, ohne welchen, wie wir zeigten, ein X für ein U zu machen, die Elementar-Aufgabe der Schüler des Systems ist. „Die Wissenschaften, vornämlich die physikalischen, sind mit den Tautologieen dieser Art angefüllt, welche gleichsam ein Vorrecht der Wissenschaften ausmachen.“ — Ein nobles Vorrecht! Gewiß ein aristokratisches? „Es wird z. B. als der Grund, daß die Planeten sich um die Sonne bewegen“, also des Grundes aller Widersprüche nach dem Systeme, „die anziehende Kraft der Erde und der Sonne gegen einander angegeben“, und dies als der Grund der Bewegung der Planeten! Unstreitig waren Hegels astronomische Autoritäten allzupopulär. „Es ist damit dem Inhalt nach nichts anders ausgesprochen, als was das Phänomen, nämlich die Beziehung dieser Körper auf einander in ihrer Bewegung, enthält;“ — und kann selbst eine solche bloße Beziehung, wofern sie richtig ist, grundlos genannt werden? Gewiß nicht von dem, der die Geschichte derselben, oder auch nur die Schriften eines Kepler kennt und versteht, — „nur in der Form von in sich reflectirter Bewegung, von Kraft“. Was eine solche in sich reflectirte Bewegung eigentlich sei, ist schwer auszumachen, wofern man nicht etwa dabei an in sich zurücklaufende, z. B. elliptische, Bahnen denkt. Gewiß ist es aber nicht das, was die Physiker unter Kraft verstehn. „Wenn demnach gefragt wird, was die anziehende Kraft für eine Kraft sei, so ist die Antwort, daß sie die Kraft ist, welche macht, daß sich die Erde um die Sonne bewegt“, auch diese Antwort würde von Astronomen höchstens nur fragenden Kindern gegeben werden; „das heißt, sie hat durchaus denselben Inhalt, als das Dasein, dessen Grund sie sein soll; die Beziehung der Erde und der Sonne in

Rücksicht der Bewegung ist die identische Grundlage des Grundes und des Begründeten."

Wenn, um bei jenem Beispiele stehn zu bleiben, gesagt wird, die anziehende Kraft der Sonne und der Erde sei der Grund der jährlichen Bewegung der letztern, so wird freilich etwas, und bereits mehr als eine bloße Tautologie gesagt, — mehr als etwas bloß Mögliches, z. B. daß die Elektrizität daran Schuld sei; — mehr als etwas Unwahres, z. B. daß die Erde mittelst einer Schnur an die Sonne befestigt sei, und so von ihr umhergeschleudert werde; mehr als etwas Thöriges, z. B. daß sie, wie ein chinesisches Teufelchen, im Aether Kobold schieße; aber lange noch nicht Alles. Zunächst fehlt noch ein anderer ganz verschiedener Grund als Supplement des erstern, nämlich die eigene, gleichförmig fortschreitende Bewegung der Erde, die ihr an jedem Punkte ihrer Bahn in einer bestimmten Richtung und Größe zukommen würde, sobald man die anziehende Kraft der Sonne als aufgehoben betrachtet, und die als ursprünglicher Stoß oder Impuls in Rechnung gebracht werden kann. Die bloße Vorstellung zweier anziehenden Körper würde freilich überhaupt nur eine Annäherung zur Folge haben, und wäre insofern mit dieser Annäherung tautologisch; aber diese Annäherung kann auf unzählig verschiedene Weise zu Stande kommen, je nachdem wir die Größe jener Kräfte und ihr Verhältniß zu dem Abstände der Körper, von denen sie ausgehn, und auf welche sie wirken, bestimmen. Die Vorstellung einer von einer Masse aus in der Entfernung mit in sich selbst ungeänderter Stärke nach allen Seiten gleichförmig wirkenden Kraft (welche, wie sich zeigt, bereits ziemlich zusammengesetzt ist), hat für jeden in hinlänglicher Entfernung von seinem Schwerpunkte in gerader Linie, aber schräg gegen die Richtung der Schwer-

punkte beider Körper mit gleichbleibender Geschwindigkeit fortbewegten oder fortgestoßenen zweiten Körper, unter Annahme eines völlig widerstandslosen Raumes (welches gleichfalls zusammengesetzte Complement wesentlich für den Erfolg ist) das nothwendige Resultat, daß jeder derselben in seiner Bahn um den Schwerpunkt des andern in gleichen Zeitabschnitten immer gleich große Flächenabschnitte beschreibt. (Ist dieses Resultat auch nur eine Tautologie, so kindisch leicht herbeizuführen?) Sollen endlich diese Bahnen Kegelschnitte werden, so müssen die hinneigenden Wirkungen jener unveränderlichen Kräfte in der Entfernung mit dem Quadrate derselben abnehmen. — Ist nun die Vorstellung der Gravitationskraft eine bloße tautologische Redensart? Und dennoch haben wir noch lange nicht Alles in ihr liegende zur Betrachtung gezogen; noch nicht das Verhalten der Theile der anziehenden Körper selbst, an ihrer Oberfläche und in ihrem Innern; noch nicht den störenden Einfluß eines dritten und vierten anziehenden Körpers, unter welchem jene Kegelschnitte gar nicht einmal wirklich zu Stande kommen, so daß es so gut wie unmöglich ist, sich von der Bahn, welche die Erde wirklich beschreibt, auch nur eine richtige Vorstellung zu machen, sondern wir uns hier, wie überall, während das Gesetz, der letzte und höchste Grund, einfach und unverändert bleibt, mit bloßen Annäherungsgrenzen begnügen müssen.

Was aber Hegel vielleicht gemeint hat, oder doch hätte meinen sollen, ist, daß die Wirkung nichts enthalten kann, was nicht irgendwie durch die Ursach begründet wird, — oder, daß aus Nichts nichts entstehen kann; und das ist es gerade, was alle andern verständigen Menschen auch meinen. Wie aber Etwas aus Etwas wird; wie die Ursach die Wirkung kann fahren lassen, wissen wir freilich nicht. — Wohl aber sehn wir

und begreifen, daß auf Erden keine völlig zureichende Ursach irgend einer Erscheinung kann aufgefunden werden, sondern, daß wir uns stets nach einer andern ἀρχή und neuem ὑποκειμενον, und zuletzt gar nach dem τέλος und eigentlichem ἐν και πᾶν umzusehn haben, das, was es auch immer sein mag, mindestens nicht untergegangen, nicht zugrundegerichtet, nicht das μὴ οὐ oder auch nur συμβεβηκος ist *).

Wir kommen also darauf zurück, es ist bei Hegel kein Zweck für die Zureichendheit des Grundes zu finden. Wie nun, soll er deshalb unzureichend sein? — Sind Hegels Gründe unzureichend, so ist es auch das System, das auf ihnen beruht. Wer will gegen diesen Stachel lecken? Sollen wir uns etwa mit dem „Tel est notre plaisir“, der Cabinets-Ordre begnügen, daß

*) Sokrates bezeichnete „den einen Gott, als den reinen und höchsten Zweck, ohne welchen zuvor festgestellt zu haben, es ganz lächerlich sei, nur noch nach einem Zusammenhange unter den Erscheinungen, oder nach Gründen im Denken zu fragen.“

Hegel erklärt dagegen: „Logisch ist der Anfang, indem er im Element des frei für sich seienden Denkens, im reinen Wissen gemacht werden soll. Vermittelt ist er hiermit dadurch, daß das reine Wissen die letzte, absolute Wahrheit des Bewußtseins ist.“ — Was giebt es denn noch außerdem? Also ist der Anfang das Ende. Nehmen wir hinzu, daß das empirische, sinnliche Bewußtsein das eigentliche unmittelbare Wissen sein soll, — so kommt das Denken auch nicht einmal zum Anfang.

Wie trefflich sagt dagegen Herakleitos: „Wer etwas (Wirkliches) weiß, weiß nothwendig auch Alles“, — damit andeutend, daß niemand etwas Wirkliches ganz und durchaus wissen könne: „So vieler Reden ich auch gehört, ist doch Keiner dahin gekommen, daß er einseht, wie das Wahre von allem Irrthum abge sondert sei.“ — Und dann mögten wir und alle wahrhaften Freunde der Wahrheit auch diesen Spruch noch beherzigen: „Das Scheinbare vermeidet der Treffliche im Erkennen, und Strafe wird ergreifen, welche Falsches erfinden und bezugen!“

das zu Begründende der Grund selbst sei, d. i. daß es gar keinen Gründe bedürfe? Dies sei fern von uns! Denn auch nach Hegel ist die bloße Willkühr ganz thierisch, weiß nicht, was sie soll und muß. Bedarf es keiner Gründe, so ist auch das Erkennen und Denken grundlos, und die größte aller möglichen Thorheiten würde sein, ein System von beiden, oder überhaupt ein System zu errichten. Die Unzweckmäßigkeit beginnt immer da, wo die Zureichendheit der Gründe aufhört, und im Grundlosen oder nirgends besteht — der Usinn!

Anmerkung. Ein großer Mißgriff in Hegels Bestimmung der Materie, die Wiederholung desselben Mißgriffs, woran der Spinozische Pantheismus scheitert, ist, sie „als das Gleichgültige und somit Passive“ zu setzen, „welche sich gleichgültig formiren läßt“. Diese Bestimmung ist zugleich in seinem System widersprechend, da Materie und Form, das Leidende und Thätige, sich ihm „gegenseitig bestimmen und voraussetzen“ und selbst „ineinander übergehn“. — Eine solche völlig gehorsame, beliebig exercirbare Materie nämlich, würde die Schuld aller, wenn gleich vorübergehenden Fehler der Bildung, aller Mißformung und Vereitelung, und somit des Bösen selbst, auf den Bildner, wer es auch immer sei, zurückwerfen, mithin ebensowohl seine Weisheit, wie seinen guten Willen verdächtig machen; zugleich aber, wegen des Ineinanderübergehens und der allgemeinen gleichgültigen Natur der entgegengesetzten Momente des Systems, von denen immer das zweite ebensowohl das erste muß sein können (weil sonst der Unterschied zuvor zu begründen, mithin das Moment nicht mehr Moment, — besonders aber die Lehre vom Grunde sich gänzlich ändern, in die Zureichendheit ein und zurückgehn müßte) — fällt jene wesentliche Beschränktheit, die Quelle des Bösen, dennoch wieder in die Materie zurück. Warum sie also nicht

gleich anfänglich, mit Platon, dahinein verlegen, — die Materie als der Bildung, der Aufnahme der ewigen Ideen, widerstrebend erklären, und so einen Kampf, den wir täglich vor Augen haben und täglich in uns erneuern, als Princip der Naturthätigkeit erklären? — Warum? Weil es dann sogleich ein Ende mit dem Systeme haben würde, das sich vermessen hat, die Beschränktheit des gefunden Verstandes, wodurch er allein gesund ist, wodurch er allein, auch nach Hegel, verständig wird, aufzuheben, zu Grunde zu richten, und dann autokratisch seine selbstgeschaffene Welt zu leiten. — Der Ursprung des Bösen ist ein Mysterium zwar, aber nicht das höchste, sondern nur das uns, als selbst in der Materie befangen, am Nächsten liegende; der Ursprung des Guten ist es, nach welchem alle Erkenntniß hinstrebt, und dem auch das Böse dienstbar werden muß. So erscheint denn auch bei Platon und Aristoteles, dort aus einem höhern, hier aus einem niedern Gesichtspunkte, der Zweck als das eigentliche Kriterium und Lebensprincip der Natur.

Es ist hier zwar nicht der Ort, ferner in den Begriff des Zwecks und des Mittels einzugehn, und überhaupt nicht der Ort, Begriffe oder Vorstellungen weit über die Grenzen des vorliegenden Systems hinaus zu verfolgen; aber als Bemerkung möge auch noch die Erinnerung an die Platonische Auffassung des Bösen dastehn, wo es sich als widerstrebend zwar, aber zugleich an sich selbst als willenlos und seiner eigenen Natur unbewußt aufweist. Und in der That ist in der Theorie wie in der Praxis nichts widersprechender, verwirrender und schädlicher, als die Annahme, daß Böses wirklich gewollt werden könne. Es wird zwar gethan, das Böse, aber es macht sich selbst; der thierisch handelnde Mensch besitzt nur die Freiheit des Thieres, nur mehr noch verwildert und verwirrt durch das ihn um-

gebende Licht; er ist nur ein entartetes Thier, entartet durch den Nichtgebrauch der Freiheit seiner Art, — des äußern Willens, der ihm zugleich Schranke und Impuls sein müßte; und hier zeigt sich wieder die Einseitigkeit des Fichteschen Idealismus, der zwar die äußere Schranke, aber nicht zugleich das ebenso äußere Motiv anerkennt; ferner, die practische Einseitigkeit (oder Ungerechtigkeit), welche zwar Strafen verhängt, aber nicht das Gute vermittelt; und endlich die theoretische, welche zwar die Vernunft, aber nicht den Willen als Gemeingut betrachtet, da es sich doch gerade umgekehrt verhält, — mithin der Wille, selbst einer unvernünftigen Menge, als das allein entscheidende Moment zur Bildung ihrer selbst betrachtet werden muß.

Zusätze. Hegel will, wie bereits bemerkt worden, die Beziehungen, „den wesentlichen Inhalt, als die einfache unmittelbare Identität des Grundes und des Begründeten; und dann das Etwas, als die Beziehung des unterschiedenen Inhalts“, als „zwei verschiedene Grundlagen“ betrachtet wissen, „die in ihrer Vereinigung den realen Grund bilden.“ Dies ist um so weniger einzusehn, als das Etwas im System noch gar keinen Unterschied oder eine Verschiedenheit an sich trägt, sondern denselben oder dieselbe irgendetwie, durch Beziehung zu einem Andern erhält. — Was damit aber eigentlich beabsichtigt wird, begreift sich um so leichter. Das Etwas, indem es in sein Anderes übergeht, hat damit eine gemeinschaftliche Grundlage; es zeigt sich darin nur ein Unterschied, der, wenn er gleich objectiv begründet sein muß, dennoch nur in subjectiver Form, als Größe etwa, auftritt. Dagegen ist das schlechthin verschiedene Andere des Einen, insofern aus ihm das Andere hervorgeht, nur als ein Zusammengesetztes aus dem Einen und dem Andern zu betrachten; es

ist nun das, was wir vorhin das Complement nannten: das Ding mit vielen Merkmalen, von denen zwar keines als Grund des andern, gleichwohl jedes als Grundlage des Ganzen gilt. „Die Strafe z. B.“, sagt Hegel, „hat die mannigfaltigen Bestimmungen, daß sie Widervergeltung, ferner abschreckendes Beispiel, daß sie ein vom Gesetz zur Abschreckung angedrohtes, auch ein den Verbrecher zur Besinnung und Besserung bringendes ist. Jede dieser verschiedenen Bestimmungen ist als Grund der Strafe betrachtet worden, weil jede eine wesentliche Bestimmung ist, und dadurch die anderen als von ihr unterschieden gegen sie nur als Zufälliges bestimmt werden.“ (Herbarts „zufällige Ansichten“, — wie sich denn alle diese sogenannten Systeme nur in einer zufälligen Ansicht unterscheiden) „diejenige aber, die als Grund angenommen wird, ist noch nicht die ganze Strafe selbst“; (Besserung z. B. und Unschädlichmachung sind an sich allerdings keine Strafe); „dieses Concrete enthält auch jene andern“, (die Besserung die Rache also?!), „ohne daß sie in ihr ihren Grund hatten.“ — Wenn es sich so in der That wirklich verhielte, und dennoch die Strafe ein Begriff, oder ein Wesentliches, oder auch nur ein realer Grund wäre, so wäre ans Philosophiren fortan nicht mehr zu denken; denn es fände nun kein Werden, kein begründeter Uebergang des Einen in das Andere statt, sondern ein zufälliges Zusammenkommen des schlecht-hin Ansichbestehenden, das, weil es nun einmal gerade so zusammen ist, Welt, Menschen, Denken, Begriffe, — die Schöpfung des Empedokles bildet; aber an diesem Bilden, diesem Zusammen, diesem zufälligen Kommen, zersplittert der maschinelle Scepticismus in ein Heer grundloser Hypothesen, die in ihrer versuchten Verbindung viel transcendentaler sind, als alles, was eine uncritische Metaphysik je erdichtete.

Warum aber nahm Hegel ein Beispiel aus dem schwankenden Gebiete bloßer Meinungen; warum nicht eins aus seiner eignen unmittelbaren Grundlage, der irgendwie meß- und bestimmbareren Erscheinungswelt, z. B. etwa einen schweren, rothen, prismatischen, in Schwefel und Quecksilber zerlegbaren Körper? — Warum? Wahrscheinlich, weil es ihm dann wohl etwas schwer geworden sein würde, die Farbe aus der Schwere, die Gestalt aus der Farbe, den Schwefel aus der Gestalt, und das Quecksilber aus dem Schwefel hervorgehn zu lassen. Wer aber dies nicht leisten kann, mag nur immer seine Phänomenologie selbst noch ferner zu begründen suchen, bevor er es unternimmt, den wesentlichen Inhalt als die einfache unmittelbare Identität des Grundes und des Begründeten aufzuzeigen.

Wie kann ferner eine Form mehr als einen Inhalt, wie ein Inhalt mehr als eine Form, wie ein Ding mehr als ein Wesen (oder auch nur Merkmal) besitzen? — Diese Fragen hätte vor allen Hegel doch erst lösen müssen, der von dem Einen zu dem Andern unmittelbar übergeht, dem alles Unmittelbare Eins und Dasselbe, jeder Unterschied ein gleichgültiger und nur scheinbarer ist! Wie konnte Hegel verkennen, daß das Ding mit vielen Merkmalen gar nicht in sein System paßt. (auch nicht einmal als bloßer Schein, da ihm der Schein das Wesen ist, und das Wesen „erscheinen muß“) — ein System, das den Grundsatz der Einheit für eine bloße Tautologie erklärt? Konnte denn ein Hegel übersehn, daß er mit Parmenides dieselbe unlösbare Schwierigkeit, die Erklärung des gleichzeitig Vielen (wenn auch nur im Scheine bestehenden) aus dem Einen, außerdem aber noch seine Realität dieses Vielen, die Wesenheit des Scheins, zu überwinden hatte? — Konnte er nicht begreifen, daß sich bei ihm, so gut wie

bei Fichte und Schelling in untergeordneter Weise, die dialektische Bewegung nicht nur als widersprechend, sondern auch ebenso sehr als völlig unproductiv erklären muß, sobald ein Vieles, in sich irgendwie Verschiedenes, anerkannt, und, gleichviel durch welches Setzen, Gegenseetzen, oder Aufheben, bezogen wird? Denn daß, noch unbezogene, unbestimmt Viele, läßt keinen Raum für Anderes, gestattet keine Production, — da über die Unendlichkeit nicht mehr hinausgegangen werden kann, und jede Endlichkeit ihm eine Bestimmtheit wäre, die wieder, als bereits in ihm (dem nun bestimmt Vielen) selbst liegend, die Production vernichtet. — Zwei unabhängige Welten aber, eine subjective und eine objective, congruiren lassen, setzt Leibniz's prästabilierte Harmonie voraus, von der, auch abgesehen davon, daß jene Harmonie außer dem Bilde der Reflexion sich selbst widersprechend und nichtsbedeutend ist, Hegels System nichts weiß, noch wissen kann, weil sonst das Wissen nicht unmittelbar, sondern mehr als im Mechanismus selbst vermittelt wäre.

Bei Hegel war ferner (in seiner Lehre vom Sein) die Bestimmung das, was ein Etwas als Etwas ist, seine Unmittelbarkeit; nun aber (in der Lehre vom Wesen) soll die Unmittelbarkeit selbst nur wieder eine bedingende Voraussetzung sein, eine von den Bedingungen, die „als einheitslose Manigfaltigkeit, vermischt mit Außertwesentlichem und andern Umständen, den Inhalt einer Sache ausmachen.“ Hiernach erscheint also die Einheit der Reflexion, welche Hegel für jene Unmittelbarkeit nimmt, selbst als das Außertwesentliche der Sache, welche nur „unter andern Umständen zu ihrem Inhalte kommt“. — Uebersieht man hierbei aber offenbar erstens, daß, wofern nur von einer Sache die Rede ist, die Manigfaltigkeit darin auch insoweit aufgehoben

worden (sonst müßte von verschiedenen Sachen zugleich die Rede sein), nicht als aufgehoben oder aufgespart, sondern als gar nicht bemerkt oder gedacht, und zweitens, daß ebendeshwegen erst die Reflexion in das Einfache jener Unmittelbarkeit einen Unterschied oder eine Verschiedenheit, kurz eine Manigfaltigkeit bringt, worin sie also der Unmittelbarkeit geradezu entgegengesetzt ist. Es müßte demnach zwei Unmittelbarkeiten geben, — eine, welche ursprünglich ist, wodurch das Manigfaltige der Sache überhaupt in ihr besteht, und sie irgendwie als Etwas erscheint, — und eine andere, wodurch das Manigfaltige der Reflexion unter sich bezogen und irgendwie auf eine Einheit zurückgeführt wird; und diese beiden Unmittelbarkeiten zeigen sich in der That in der sinnlichen Empfindung und in der Anschauung, so daß dorthinein die Eigenthümlichkeit und die Verschiedenheit, hierhinein die Bestimmtheit und der Unterschied fällt; beide aber durch einen dritten Act, das Erkennen und Begreifen, auf einander und zu einem vorstellbaren Ganzen bezogen werden.

Von einer solchen doppelten Unmittelbarkeit kann aber im vorliegenden Systeme schon darum nicht die Rede sein, weil darin der Anfang sowohl wie der Fortschritt als unmittelbar und ganz einfach gesetzt wurde, — das Bezogene aber nicht mehr als die Beziehung selbst ist, welche bereits in der Unmittelbarkeit des Anfangs lag; so daß mithin ein neues Unmittelbares, und wäre dies auch ein Entgegengesetztes und Widersprechendes, wieder einen neuen Anfang und Fortschritt erfordern, — folglich jedenfalls den Zusammenhang des Systems, der ihm wesentliche Voraussetzung und Bestimmung ist, unterbrechen würde.

Ferner bemerkt Hegel, „daß, da das Ding an sich die leere Abstraction von aller Bestimmtheit sei, man

von ihm allerdings nichts wissen könne.“ — Das Ding-an-sich soll aber keinesweges die leere Abstraction von aller Bestimmtheit, sondern ganz im Gegentheil das Ding mit allen seinen Bestimmtheiten sein, wie es an und für sich ist, nicht also nur, wie es unter subjectiven Einrichtungen und Verhältnissen etwa erscheint und gedacht wird. Es soll in ihm der nächste oder unmittelbarste Grund von allen Empfindungen liegen, die es in uns erregt, und ebenso, von der Art und Weise, wie es in unsere Anschauung und Erkenntniß fällt. — Gegenstände der Phantasie oder Traumgebilde könnte man, insofern sie gleichfalls außer der Abstraction liegen, irgendwie unmittelbares Bewußtsein erregen, und etwa im Organismus begründet sind, höchstens den Schein-an-sich nennen; das Ding-an-sich aber gehört der objectiven Wirklichkeit an, die aus ihm besteht, und immer, wie auch Hegel in der Phänomenologie anerkennt, unendlich mehr enthält, als wir davon erfassen, — nämlich seine ganze eigene Existenz. Daß wir gleichwohl etwas davon erfassen, kann nur dadurch geschehn, daß das Ding bis so weit aufhört an sich zu sein, indem es mit uns insofern irgend wie eine gemeinsame Daseinsform eingeht.

Hieraus ergibt sich nun wieder als letztes Moment unserer Betrachtung des Wesens im System, womit es aufhört, wesentlich zu sein und sich selbst zu Grunde richtet, daß eben das, was Hegel dem transcendenten Idealismus vorwirft, nämlich, „daß er an dem abstracten Dinge-an-sich als an einer letzten Bestimmung fest halte, und alle Bestimmtheit und Eigenschaften der Dinge, sowohl der Form als dem Inhalte nach, in eine äußerliche Reflexion, welche das Bewußtsein sei, verlege; so fiel es nach diesem Standpunkte in mich, daß ich die Baumblätter nicht als schwarz, sondern als

grün, die Sonne rund und nicht viereckig sähe, den Zucker süß und nicht bitter schmeckte; daß ich den ersten und zweiten Schlag einer Uhr als succedirend, und nicht neben einander, noch den ersten als Ursach, auch nicht als Wirkung des zweiten bestimme, u. s. f.; indem doch in der That das Ding-an-sich wesentlich jene äußerliche Reflexion an ihm selbst habe, und sich zu einem mit eigenen Bestimmungen, mit Eigenschaften begabten bestimme, wodurch sich die Abstraction des Dinges, reines Ding-an-sich zu sein, als eine unwahre Bestimmung erweise," —: daß alles dieses mit größerem und dem größtem Rechte von seinem eigenen Systeme gesagt werden müsse; denn giebt es irgend ein nur abstractes Ding-an-sich, irgend einen Fetisch oder Talisman, der das Schwarze grün, die Sonne viereckt, das Nacheinander zugleich, ja das Spätere zum Frühern macht und das Oberste zu unten kehrt, so ist es jene Unmittelbarkeit, die ohne Anlaß, Grund und Boden, ja ohne Wollen, Können und Thun, beginnt und fortschreitet. Was kann mehr an-sich sein, als das, was außer allem Verband mit andern steht, das kein anderes anerkennt, und sich selbst zugleich als Zweck und Bedingung seiner selbst, — als absolut setzt? Ist dann nicht ferner jene aufgehobene, einheitslose Manigfaltigkeit, „vermischt mit Außerwesentlichem und andern Umständen“, ein zweites Ding-an-sich, das sich nur gerade umgekehrt zur Unmittelbarkeit des Anfangs verhält, wie im transcendentalen Idealismus die Unmittelbarkeit des Ichs zur aufgehobenen und einheitslosen Manigfaltigkeit des Erscheinenden? — Denn wosfern Hegel jener Aufhebung und Erinnerung, die dem Unmittelbaren widersprechend, also entgegengesetzt ist, hätte entbehren können, so wäre es gewiß geschehen, — weil dann das System in der That eine Schöpfung aus nichts, wirklich und wesentlich ab-

solut geworden, — dann freilich aber auch, wie sich nun zeigen wird, völlig stumm, sprach- und bewegungslos, wie der Dalai-Lama während seiner Verwandlung, im Nichts, im reinen Gar-nichts, hätte verharren müssen.

Antithesis 6. Hegel erklärt den Begriff zunächst als „die Einheit des Seins und des Wesens“. Was ihm diese Formel eigentlich bedeute, wird sich später unten ergeben; hier ist es genügend zu bemerken, daß es nach dem System „im Himmel und auf Erden“ weiter nichts als — den Widerspruch giebt, nämlich den von Sein und Wesen, — wo es freilich bei dem einfachen Sein, oder dem was ist, sein Bewenden haben könnte. Und dann müssen wir auch noch das in Erinnerung bringen, daß ihm der Satz der Identität (und was ist dieser anders, als die gesetzte oder vorausgesetzte Einheit, Ganzheit, oder auch wohl Einerleiheit, — welches freilich für die Außerhalbstehenden nicht dasselbe ist), nur — ein tautologisches Reden ist. Sodann heißt es bestimmter: „der Begriff ist daher zuerst so die absolute Identität mit sich, daß sie dies nur ist als die Negation der Negation, oder als die unendliche Einheit der Negativität mit sich selbst. Diese reine Beziehung des Begriffs auf sich, welche dadurch diese Beziehung ist, als durch die Negativität sich setzend, ist die Allgemeinheit des Begriffs.“

Wir wollen den Gegensatz, der auch wieder in diesem Satze versteckt liegt, daß nämlich das Einzelne oder Concrete im Begriffe auch das Allgemeine oder Abstracte sei, — welches freilich widersprechend und daher un wahr ist (wofern wir dies wirklich auf einen Begriff in einem Begriffe beziehen, außerdem aber, für verschiedene Bestimmungen desselben sich vermitteln läßt, — durch den allgemeinen Gegensatz der Subjectivität und Objectivität, eben so unbestimmt bezeichnet), übergehn, da er

sich hier nur von geringer Bedeutung zeigt, und wir auf ihn im Verfolg doch zurückzukommen haben; während wir seine eigene, oder des Begriffs, überall im System hervorleuchtende, und in der Einleitung zu diesem Theile (gleichsam dem Haupte des Systems, mit dessen untern Extremitäten wir begannen) auch klar ausgesprochene Bestimmung: absolute Grundlage, d. i. die Sache selbst zu sein, als wesentliches Moment besonders hervorheben.

Es war nämlich in der Lehre vom Sein auch das Unendliche die Identität mit sich, gleichfalls als Negation der Negation; also besteht im System kein wesentlicher Unterschied zwischen dem Allgemeinen, dem Unendlichen und dem Begriff; auch beruft sich Hegel ferner auf die Genesis des Begriffs aus dem Sein, an welchem alle Bestimmtheit aufgehoben; gleichwohl haben wir unter dem reinen Begriff „die Bestimmtheit der Allgemeinheit zu verstehen, welche Identität oder in sich reflectirte Einheit der Unmittelbarkeit (Sein) und der Abstraction (Wesen) ist“. Nehmen wir hierzu, daß in der Lehre vom Wesen „das Allgemeine die Totalität des Ganzen (d. h. des Dings), als wirkliche Identität des Innen und des Außen“, und zwar so war, „daß jedes (von beiden) diese Totalität des Ganzen selbst ist“: so ist die Absicht, den Begriff zur Sache machen zu wollen, gar nicht mehr zu verkennen *). Ob aber diese Ab-

*) Auf dieser Aufgabe beruhte im Wesentlichen die Sophistik der Alten, so wie auf der Umkehrung derselben die Philosophie der Eleaten. Zu der Wiedererweckung von beiden gab in neuerer Zeit Kant durch seine transcendente Dialektik die erste Veranlassung, — eine Richtung, die dann (um nicht Fichte hier zu nennen, dessen wahrheitsliebende Subjectivität allerdings dem Parmenides näher stand) von Bardili kühn, jedoch des Gebietes unkundig, verfolgt, darauf aber durch Hegel mit ungewöhnlicher Umsicht und Kunst in das vorliegende System verwandelt wurde. Von den philosophischen

sicht im System auch nur dialektisch zu erreichen war, muß nun untersucht werden; und wie? Natürlich zunächst durch Hegel selbst, welcher sagt:

„Die tiefere Einsicht in die antinomische oder wahrhafter in die dialektische Natur der Vernunft zeigt überhaupt jeden Begriff als Einheit entgegengesetzter Momente auf, denen man also die Form antinomischer Behauptungen geben könnte“; dann sieht er die Auflösung jener Antinomien oder Begriffe so an: „daß zwei Bestimmungen, indem sie entgegengesetzt und einem und demselben Begriffe nothwendig sind, nicht in ihrer Einseitigkeit, jede für sich, gelten können, sondern daß sie ihre Wahrheit nur in ihrem Aufgehobensein, in der Einheit ihres Begriffes haben.“

Auffallen muß es nun hierbei, nicht sowohl, daß der Begriff die Einheit entgegengesetzter Momente, oder, was im System auch so ausgedrückt werden kann, widersprechend sei; denn da sich ihm das Ding eben so darstellte, — so sehn wir hierin nur um so klarer die beabsichtigte Identität von beiden; auffallen aber muß es, daß dieser Widerspruch, wiewohl Hegel dabei die fertigen Kantschen Antinomien vor Augen hatte, noch einer Auflösung bedarf, — daß jene entgegengesetzten nothwendigen Bestimmungen, welche in ihrer Einseitigkeit nicht für sich gelten, „bevor sie ihre Wahrheit in ihrem Aufgehobensein finden“, bereits irgend wie in dem Begriffe sind, es also ein Moment geben müsse, wo derselbe Begriff unter denselben Bestimmungen unwarh sei.

Dichtern oder sogenannten Naturphilosophen lohnt es sich aber kaum der Mühe, ausführlich zu reden, weil ihre Dialektik wohl für den Augenblick hinzureißen, aber keine anhaltende Störung im Gebiete der Wahrheit, kein Feststehn der Meinung, keine chinätsische Zustände zu begründen vermag.

Es würde nicht zulässig sein, darauf zu verweisen, daß jene Bestimmungen des Begriffs, bevor sie aufgehoben wurden, in einander übergangen, dem Momente der Unwahrheit angehörten; denn dann hätte ja der Begriff da sein müssen, bevor er war, und wäre außerdem, gesetzt, daß ihm auch nur, wie im System, zwei Bestimmtheiten zukommen könnten, keine Einheit im Sinne des Systems, auch nicht die von Sein und Wesen. — Das Moment der Unwahrheit des Begriffs, auf dessen Widerlegung die Antinomie gerichtet ist, setzt mithin das Dasein des Begriffs selbst voraus, also auch, nach dem System, das Aufgehobensein seiner Momente: und es muß folglich einen Unterschied zwischen seiner Wahrheit und Unwahrheit geben, von dem das System nichts weiß, — der es also mindestens zweifelhaft läßt, ob wir in ihm die eine oder die andere Gestalt vorgelegt erhalten. Dies zwingt und berechtigt uns, hier über die vorgeschriebenen Grenzen des Systems hinausgehend, ein unzweideutigeres Criterion der Wahrheit, wofern es dergleichen geben sollte, aufzusuchen.

In der Antinomie concentriren sich allerdings alle Schwierigkeiten des formalen Denkens, denn durch sie soll sich der Gedanke auf einen Gegenstand beziehen und Wahrheit bekommen. Hier giebt sich nun (des Gegenstands wegen, der mindestens in dieser Untersuchung dem bloßen Denken als ein Aeußeres gegenüber steht) gleich die Frage: ist der Gedanke, als Begriff, ein Educt oder ein Product, d. h. entspringt er geradezu mindestens aus Etwas, das nicht Denken, nicht Begriff ist, oder ist er irgend wie immer wieder aus anderm Denken, aus andern Begriffen zusammengesetzt?

Von der Beantwortung dieser Frage muß es zuletzt abhängen, ob das gesuchte Criterion zu finden sei oder nicht; denn wäre jeder Begriff wieder nur ein Product

aus andern Begriffen, so wäre mindestens begriffsmäßig nicht auszumachen, weder, wo die ersten Begriffe selbst hergekommen, noch, was ihre eigentliche Beziehung zu einem Andern, nicht bloß Begriffsmäßigen, sei; entspringen aber die Begriffe, oder doch einige derselben, aus einem Etwas, das nicht Denken, nicht Begriff ist, so kann auch dieser Ursprung wieder nicht begriffsmäßig vermittelt werden, und es bleibt mindestens zweifelhaft und verborgen, wie weit sich jener undenkbare Einfluß auch auf die Begriffe erstreckt, die irgendwie zusammengefaßt oder zerlegt werden zu können scheinen, — besonders im vorliegenden System, wo alle Begriffe unmittelbar, durch bloßen Widerspruch, aus einander hervorgehn. — Das letzte, was nun noch etwa übrig bleibt, um die Vernunft, oder „die concret gewordene Totalität des Begriffs“, den „Geist“ des Systems, vor völligem Untergange zu retten, wäre mithin die Annahme, daß das Denken selbst (denn ein Anderes als Denken, z. B. das Gefühl, „das dumpfe Weben des Geistes in sich selbst, worin er sich stoffartig ist“, darf nicht hierher, wo es sich allein ums Denken handelt, verlegt werden) nicht immer und völlig begriffsmäßig sei, sondern vielleicht noch ein anderes Element besitze, von dem das System nichts weiß, — weshalb ihm gerade das Criterion der Wahrheit verborgen bleiben mußte.

Nach diesem erweiterten Gesichtspunkte haben wir nun wieder das System aufzufassen, um nachzusehn, wo sich in ihm der Sprung über die eigentliche Bedingtheit des Denkens, jener saltus mortiferus befindet, über den auch in der Logik des Systems so Manchem Hören und Sehn vergangen ist, — so sehr und völlig, daß er an ihren Mechanismus gebannt und davon gefesselt, nie wieder auf eignen Füßen zu stehn vermogte. — So wollen wir denn hineingreifen in diesen Mechanismus be-

hauptender Widerrede; die treibende Feder zum Stillstand bringen, und das „herumspielende Beispiel“ zur ersten Rede anhalten.

Was Hegel die Bestimmungen oder entgegengesetzten Momente eines Begriffs, z. B. bei der Quantität, die Discretion und Continuität nennt, so sind diese, mögen sie auch irgend wie in einander übergehn, ohne Zweifel mindestens wieder Begriffe, — denn sie werden beducirt, oder vielmehr componirt, waren also auf gleiche Weise antinomisch zusammengesetzt. Nehmen wir mit hin wieder ihre Momente, so erhalten wir vier, oder doch drei, an sich unterschiedene. Möge nun auch, was mindestens zu untersuchen und zu beweisen übrig bliebe, dieses Festhalten, Unterscheiden und Zählen der einzelnen Momente etwas Aeußerliches sein (wofür es ganz recht, nur nicht in diesem Wortverstande, im System ausgegeben wird), so verlangt es doch gerade die im System geforderte oder vorausgesetzte dialektische Natur der Vernunft, auch jene entgegengesetzten Momente festzuhalten, — weil ihm das Moment selbst ebensowohl ein Aufbewahren als Aufheben sein soll, — sein muß, weil sonst auch das Gedächtniß des Fortschritts verloren ginge, folglich jene Denkbewegung niemals zu Stande käme; womit sie selbst widersprechend zu sein aufhört.

So haben wir denn, statt des gegebenen oder vorliegenden oder in Frage stehenden oder zu bildenden Begriffs, vier neue, wovon mindestens die beiden nächsten oder mittlern (da, auch nach Hegel, die quaternio terminorum nur Analogien giebt) identisch sein müssen, und zwar an sich selbst, und nicht insofern sie in einander übergehn, nicht als bloße Tautologie, — weil sie jetzt wirklich aufeinander gehalten werden. Ebendieselbe Zerlegung an jedem der äußern Glieder, jedesmal, sobald

sie auftreten, wiederholt, giebt eine völlig unbestimmte oder unendliche Reihe von irgend wie identischen Mittelgliedern, folglich — einen Inductionsschluß.

Wenden wir dies auf das ausgehobene Beispiel an (es ist offenbar das einfachste und dem Systeme günstigste, das sich zu diesem Zwecke darbietet), so würden wir also nach dem System durch Induction behaupten, daß das Quantum aus lauter Discretion und Continuität bestände, woran nichts mehr Quantum sein darf, — aus reinem Getrennt- und reinem Zusammensein; überall, wo wir beides irgend wie (mehr oder weniger) vereint fänden, müßten wir sagen, es sei Quantum; und weil wir dies stets sagten, niemals aber, wo etwa nur das Eine oder das Andere vorkäme, so hätten wir sie als seine Momente zu betrachten, — an denen selbst freilich noch kein Aufgehn, kein Zugrundegehn, kein Uebergehn in einander sichtbar geworden.

Nun kommt es ferner auf die Betrachtung der äußern Glieder selbst an; sie sind einander entgegengesetzt — ? — Mindestens, dies müssen wir, der gesuchten Dialektik willen, zugestehn, sind sie nicht unmittelbar identisch; auch ist jeder Theil, des andern wegen, dem Ganzen nicht identisch, aus dem er hervorging, oder in das er zurückgeht: also sind die äußersten, nach dem unendlichen Proceß, Progreß oder Regreß, oder auch Proceß des Unendlichen, stehenbleibenden Glieder möglichst weit von dem ausgegangenen Begriff (welches Wort auch beliebig im etymologischen oder lexikalischen Doppelsinn zu nehmen), und ebendeshalb auch untereinander, verschieden; sie sind schlecht hin verschieden, — und ihr ganzer Unterschied liegt dennoch, nach dem Systeme, zwischen ihnen, als unendlicher Proceß eines Unbekannt-Identischen.

D. h. in unserm Beispiele: Da wir nach dem Vorangehenden immer an dem, was sich vermehren oder vermindern läßt, bei jeder neuen Vermehrung oder Verminderung, so wenig oder viel es sein mag, Getheiltes und Ungetheiltes finden, jenes Getheilte in den wahren Endgliedern aber nicht mehr getheilt, noch dieses Ungetheilte ferner in ihnen ungetheilt sein darf, vielmehr alle wirklichen oder auch nur möglichen Theile (ein Unterschied, der hier, nach dem System, wie die Kant'schen 100 Thaler, gleichgültig geworden) der Mitte angehören, — so läßt sich aus dem im System aufgestellten Begriff des Quantum's durchaus nicht ermitteln, was diese Endglieder selbst sind, noch worin sie sich unterscheiden, noch auch wodurch das zwischen ihnen liegende Wirklich= oder nur Möglich= Viele, wirklich oder nur möglich= getheilt oder ungetheilt ist.

Was mag nun wohl dieses unbekanntes X sein, das sich so allgemein und für alle Begriffe ganz in der Eigenschaft des reinen Quantum's darstellt? Etwas Subjectives gewiß, und auch etwas Formales, denn die Deduction oder Dialektik des Begriffs ging ja rein von dem denkenden Subjecte aus, und zwar als die Form seines Gedankens. — Die subjective Form hat also den Begriff zerpalten in Etwas, das in ihr liegt, und in ein Anderes, ganz außer ihr liegendes, jedoch sie begrenzendes.

D. h. in Beziehung zu unserm Beispiele: Es kann von einem Getheilten oder Ungetheilten gar nicht, als nur in Beziehung zu einem ganz verschiedenen Etwas geredet werden, dem dieses Getheilte= oder Ungetheiltheit eine äußere Bestimmung ist, d. h. eine solche, die es nur insofern an sich hat, als es dadurch bestimmt ist, oder auch nur bestimmt werden kann.

Bei Hegel waren diese Grenzen gleich Anfangs ge-

zogen, freilich in unendlicher Ferne, als reines Sein und reines Nichts. Diese Unendlichkeit war aber noch nicht erfüllt, ihren Grenzen gleichgültig (beide Worte wieder im lexikalischen Doppelsinn genommen), — und so gingen sie in einander über, zugleich aber wieder, wie der Herakleitische Strom der Begebnisse, auseinander heraus, — sie gingen durcheinander; und so ward, was werden sollte, durch beliebiges Bestimmen ihres Abstandes (was auch als Abstiniren genommen werden kann). So, als Grenze, die nichts Subjectives mehr enthält, sind oder scheinen die Momente freilich einander entgegengesetzt; — was bedeutet aber dieser Gegensatz? Hat er Deutung, so ist er ein Bedeutetes d. i. Objectives, und zwar die reine Form desselben, die Form des Da und des Dort, d. i. des Außereinander; denn um sie handelt es sich nur noch, nachdem jede innere Verschiedenheit der Grenzen von der Mitte (der Voraussetzung gemäß) aufgenommen und aufgelöst worden (das Aufheben des Systems). So nun geht die Form, das Dort und Hier und Außereinander des Begreifens, in die Formel, das Gesagte oder Ausgesprochene, ein, und alles an der Form ist dadurch subjectiv vernichtet worden; aber sie geht nicht darin auf; sie behält ihre Grenze außer sich als ein Außeres, das vor ihr steht, von dem aus erst der Begriff gesetzt wird, und aus dem es wieder, irgend wie, im Gegensatz, erst steht. — Dieses Außen- und dem Begreifen Vorstehende (das Unmittelbare des Systems), gehört mithin gar nicht zur Dialektik des Begriffs, — es wird in der Aussage nicht mit gehört, — ist das Äußere in der Form, das, irgend wie, zur Dialektik des Begriffs hinzukommt, und von dem, ebendestwegen, seine Synthesis als von einem Gegebenen, oder Eingeebenen, oder Eingekommenen, ausgeht.

D. h. in unserm Beispiele: Senes Etwas, an dem

das Quantum seine Bestimmtheit hat, und durch das es ebenso sehr selbst bestimmt wird, kann weder als nur getheilt, noch auch als nur ungetheilt bestimmt werden, oder bestimmt sein; auch läßt sich diesem Gegensatz (der in Gemäßheit gewisser Erscheinungen zuweilen Attraction und Repulsion genannt wird) durch keine neue Vertheilung von beiden Bestimmungen (wie dies im System geschieht) abhelfen, — weil diese immer wieder in den Proceß des Bestimmens zurückfallen würde; noch auch durch einen Vorschlag oder Befehl, sich einander aufzuheben (das Sollen des Systems): es muß vielmehr die Vereinigung; wo und wann sie zu Stande kommt, sich selbst, und für uns durch jenes Etwas oder X machen; — und wir haben uns demnach hier in der Logik ebenso leidend und anschauend, wie in der Phänomenologie des Systems zu verhalten, — haben es gar nicht in unserer Gewalt, Begriffe zu beziehen, noch, insofern es wirkliche Begriffe sind, einander neben- oder unterzuordnen, oder in einander aufgehen zu lassen; und sollte es ja den Anschein haben, als wenn dergleichen statffände, so beruht dies ebendeshwegen sicher auf einem Irrthum oder auf einer Verfälschung.

Entgegengesetztes ist also die Form der Außerlichkeit, welches der Begriff nie in sich aufnimmt, — viel weniger also Widersprechendes; in den Begriff gesetzt (wozu freilich zwei verschiedene Momente gehören) zerfällt es, nicht in Dieses und Jenes, sondern in Nicht-Dieses und auch Nicht-Jenes, also in Nichts, welches gar nicht Etwas ist. Die Bewegung des Begriffs von dem Einen zum Andern kommt mithin nur in der Außerlichkeit zu Stande; und daß ein Begriff Verschiedenes in sich enthält, kann folglich nur in seiner Außerlichkeit, als Vorstellung, beruhen.

Durch die Vorstellung wird mithin die Frage fac-

tisch beantwortet, wie verschiedene Begriffe so auf einander bezogen, oder so mit einander verknüpft werden können, daß daraus neue Begriffe hervorgehn. Die ersten Begriffe, oder doch diejenigen, woraus sich alle in einem bestimmten Denken oder Bewußtsein enthaltenen Vorstellungen bilden, müssen also entweder selbst nicht gebildet, oder selbst Vorstellungen sein; beides widerspricht sich aber, — jenes im System, wo der Begriff widersprechende Beziehung ist, — dieses außerhalb desselben, weil die Vorstellung, was sie auch ferner sein mag, doch hier nur gerade jener Beziehung wegen (ohne welche z. B. das System selbst nicht mittheilbar wäre) gesetzt und vorausgesetzt wurde. Was nun thun? Wir müssen wohl zum Beispiel zurückkehren, das nun bereits zur Sache selbst herangewachsen.

In der Vorstellung des Außer=uns, oder dem Vorstellen=an=sich, als der allgemeinsten Form des Vorstellens, ist zwar ein Gegensatz, ein Getrenntes, aber unter der Vermittlung, dem Zusammen, des irgendwie Bestimmten, Gesetzten, oder Vorausgesetzten: das eine Ende der Induction des Gleichartigen oder Zusammengehörigen, welches man auch für den Anfang nehmen kann, wird durch das Stellende oder Setzende (Ich), das andere durch das Vorgestellte oder Vorausgesetzte (Nicht-Ich) eingenommen. Indem nun das bloß Viele des Dort und des Hier am Object durch die in ihm liegende Bestimmtheit bezogen und begrenzt wird, kann die Anschauung, oder der Reflex dieser Begrenztheit auf das Subject, unter entsprechenden äußern Bedingungen gleichfalls zu Stande kommen; und wenn sie zu Stande kommt, so ist die Beziehung wirklich; und daß sie zu Stande kommt, ist Folge einer gemeinsamen Daseinsform, — denn die Gemeinschaft besteht in der Gleichheit des Verhältnisses, was innerhalb der gezogenen oder bezogenen

Grenzen (über welche hinauszugethn widersprechend wäre) ist, wie und was es ist. Das Hervortreten und Bewußtwerden dieser Gemeinschaft, — dieses Hinübertragen oder Hinüberfahren eines geregelten äußern Etwas in oder auf das innere Etwas, ist die Erfahrung, und die Regel die Bahn, oder die Richtung, oder das Aus-, Ab- und Um-sehn, worauf sie sich hinüber und herüber bewegt.

Hier sind wir nun wieder bei der Substanz angelangt; nicht nur bei dem Substantiellen des Denkens, sondern ebenso sehr bei dem, was der Erfahrung und selbst der Erscheinung zu Grunde liegt; und dies ist die größere Allgemeinheit, oder das Weiterspielen des Beispiels im System, daß es sich beliebig auf und ab, hin und her, bis in seine Grundlage zurückbewegt, — die es dann selbst ist; denn nach dem System geht der Begriff selbst aus der Substanz hervor, wie diese, nach der Vorstellung der Brahminen, mit dem Ganges (der allerdings die Todten und Lebendigen auffammelt) aus Siwas Bart hervorsprudelt.

Der antinomische Streit des Begriffs der Substanz ist genau die Wiederholung des Vorangehenden. Möge daher die Darstellung in ihr Gegentheil umschlagen: Es werde behauptet, jede Substanz ist zusammengesetzt; und auch das Gegentheil, jede Substanz ist einfach. Hier fragt der gesunde Verstand, dem wir nun wieder auf die Beine geholfen: was heißt zusammengesetzt, was einfach? Etymologisch führt uns das erste Wort auf ein Nebeneinanderbestehn oder Aneinandersein von — Theilen, und das andere auf ein leeres, unerfülltes — Außen, also in beiden Fällen auf die Vorstellung des Raumes. Beides paßt mithin nicht auf die Substanz, — wofern sie als das Allem zu Grunde liegende, und nur Seiende bestimmt wurde. Suchen wir

einen andern Sinn, welches also der verkehrte Sinn sein muß. Möge das Zusammengesetzte auf das Innere, auf die Sache selbst, also wieder auf die Substanz gehn. Nun soll aber Substanz heißen das, woraus Etwas, oder auch Alles, wirklich besteht, an sich selbst besteht. Die Thesis heißt nun: Jedes besteht aus Andern; die Antithesis: Jedes besteht nur aus sich. Ist Jedes Alles, so ist es auch das Andere; ist Jedes aber nur Eins, so ist es ebendestwegen nicht das Andere. Die Antithesis hebt sich ebenfalls auf; denn verstehn wir unter Bestehn ein Verbleiben oder Sein, so ist Jedes Jedes, also auch das Andere. — Nach Hegels Vereinigung beider Momente kommen wir daher zum Herakleitischen Resultate: „Jedes ist Jedes und auch nicht Jedes“ zurück, wogegen aber der gesunde Verstand seine Beschränktheit des Daher und Folglich hält: Denn, sagt er, wohl das Ausgedehntsein, aber nicht die bloße Ausdehnung, noch weniger das Ausdehnen-können, überhaupt kein Können, kein Verstehn, kommt der Substanz an sich zu. Ich, der Verstand, bin mithin irgendwo außerhalb der Substanz, und habe nur Beziehung zu ihr, durch ein irgendwie Verbunden-, irgendwie Geseztsein, durch ihr Erscheinen in bestimmter Form, als Materie, und die Beziehung, die bloße Form des Bestimmens, ist nicht ihr, sondern mir, dem durch sie bestimmten, aber bestimmenden Verstande wesentlich; aber das Irgendwiebestimmtsein ist ihr gleichwohl wesentlich, insofern sie nur dadurch, wie es doch wirklich geschieht, in meiner Vorstellung unmittelbar, d. h. mir anschaubar wird; und von dem, was sie an sich selbst, was sie wirklich ist, fällt mithin nur so viel, und genau so viel in meine Erkenntniß, als ihr und mir in der Vorstellung beim Anschauen gemeinschaftlich sein mag. — Und dies ist es, oder

nichts, was Hegel die Einheit des Seins und des Wesens im Begriff nennt.

Aus diesen Gegensätzen ergibt sich nun wieder die erweiterte Ansicht, daß so wenig, wie alle Vorstellungen wahr sind (des falschen Aufhebens wegen), sich eben so wenig Alles, was irgend wie sein mag, vorstellen läßt (des Nichtzugrundegehens wegen), sondern nur das, was erfahren wird; und ferner nur das begriffen werden kann, was wirklich erfahrungsmäßig vorgestellt wird. Endlich folgt, daß wie das Innen und Außen uns stets einander zur Wirklichkeit ergänzend gegenüberstehn (während sich die Erkenntniß, als Induction, nach den Regeln der Natur an den Erscheinungen auf und ab bewegt), es ebenso wohl innere wie äußere Erfahrung geben, — keine von beiden aber, die, um richtig, wahr, zu sein, nicht völlig vermittelt, zureichend begründet werden müsse. Dieser Punkt fordert nun noch eine nähere Betrachtung; denn hinter ihm oder nirgends liegt der Grenzstein zum Gebiete der Wahrheit.

Das Verstehn und sein Substrat, der Verstand, beruht nämlich, wie sich gezeigt hat, eben so sehr auf dem Vorstehenden als dem Vorgestellten; er steht dem Begreifen eben dadurch selbst vor, daß eine Vorstellung, das Produkt beider, ihm gegeben ist, an der er sich hält; und der Begriff ist haltungslos ohne dies Gegenstehende. Wenn daher vom Verstande wie von einem Vermögen der Begriffe geredet wird, so ist dies allerdings, wie Hegel richtig bemerkt, nur einseitig geredet; er ist eben so sehr, und immer zunächst, was aber Hegel nicht bemerkt, ein Vermögen der Vorstellung; seine Vorstellungen sind aber nicht sein Eigenthum, sondern ein Entlehntes, das er nachbildet, und er steht nur dieser Bildung vor, indem er Rücksicht auf ein

Anderes nimmt, das er irgendwie gewahr wurde, und nun, im Gebilde, bewahrt. — So ist der Verständige rücksichtsvoll, aber auch zugleich vorsichtig; wiewohl dies eigentlich, um auch ein Paradoxon zu gebrauchen, seine Krankheit (Sucht) oder Schwäche ist, daß er sich immer nach Anderm und Anderm umzusehen hat, und dennoch nie befriedigt wird. Der Verstand gelangt also wohl zur Grenze der Wahrheit, aber er betritt sie nicht; sie bleibt vielmehr stets außer ihm, als seine Voraussetzung, — und je mehr er sucht, je mehr schwindet sie, bis sie ganz verschwunden ihn in der Leere des Begriffs als einen Wahrheitsmacher, d. i. Sophist, zurückläßt.

Wie nun über dem Begriff der Verstand steht, so muß auch, und zunächst aus denselben Gründen (eigentlich nicht denselben Gründen, sondern des Grundes selbst wegen, da das Verstehn ein Verstehn von Etwas und zu Etwas sein muß), über dem Verstand = x, ein y, stehn, das ihn, nicht zu Grunde richtet, sondern, wofern er will, gründlich macht. Dieses richtige, gute, oder vernünftige Wollen ist der Punkt der Gemeinschaft zwischen beiden, — die Richtung, die der Verstand verfolgen muß, um aus seiner eignen Befangenheit heraus zu der Wahrheit hinzugelangen, die nicht war, sondern sein wird, nämlich eine erkannte, außer dieser Erkenntniß aber wirklich und die Wirklichkeit selbst ist.

Welche Wirklichkeit? Jene, die dem Verstande vorsteht, oder die, welche der Vernunft vorschwebt? Dann gäbe es zwei Wirklichkeiten, eine, die ist, und eine, die war und sein wird; eine von ihnen kann nur die wahrhaftige sein; im Schweben aber zeigt und erhält sich die Vergänglichkeit des jetzt Bestehenden. Die Formen schwinden, aber nicht die Formel, nach

der sie kommen und gehn; die Wirklichkeit ist demnach noch keine Wahrheit, aber die Wahrheit ist immer wirklich. Was der Wirklichkeit an Wahrheit fehlt, was sie an der Wahrheit vorauszuhaben glaubt, ist der Schein, der also keinesweges das wahre Wesen ist, welches war und sein wird, sondern das falsche, oder nur scheinbare, welches nie gewesen, und gleichwohl fortwährend in der Beschränktheit des Verstandes sein Nichtsein zum Sein erhebt, — jene trügerische Dialektik, über die wir uns, wiewohl wir ihrer im täglichen Leben nicht entbehren können, da wir durch sie gleichsam unser tägliches Brod haben, hinauszuweichen müssen, um mindestens momentan die Wahrheit zu erfassen.

Sage Niemand, mit Hegel, daß „dieses dumpfe Weben des Geistes“ nicht dem reinen Denken angehöre; es ist vielmehr der Lichtpunkt, der Polarstern und der Compaß, ohne welchen uns, wie wir unumstößlich bewiesen haben, der Mechanismus des Denkens in dem Strom der reinen Willkühr nicht zum Ziele fort, sondern im sophistischen Strudel um die Beschränktheit des eignen Ichs umhertreibt: Die eine und ewige Idee, die Platonische Idee, deren Form der Zweck, deren Inhalt die Wahrheit, und deren Gestalt das Gute ist, ist mithin das *έν και πάν* der Vernunft, die in der Beschränktheit des Gegebenen irgendwie zu erfassen, dem Verstande, als Mittel zu diesem Zweck, die höchste Würdigung und Erhebung ist *).

*) Daher denn auch wahre, d. h. hier, nicht geheuchelte Religiosität, in welcher Form der Beschränkung sie auch erscheine, und auf welchen Vorurtheilen sie auch beruhe, gesetzt nur, daß sie irgend wie die Idee im Auge hat, nicht aber zerstörend, sich in sich selbst verkehrend, den Götzen der Zwecklosigkeit, der Unwahrheit, und des Bösen huldigt, — mehr vermag und werth ist, als alle geträumten Systeme und Nachbildungen ungefiederter Philosophen, vor allen

Anmerkungen und Zusätze. Da wir den Begriff, die Grundlage und das Vermögen des absoluten Systems nicht nur als vermittelt, sondern auch als außer dieser Vermittlung gar nichts bedeutend und gar keine Wahrheit enthaltend; da wir ferner eben hierdurch die Methode des Widerspruchs als zu aller Wahrheit untauglich, und den Geist derselben als sich selbst vernichtend; da wir endlich den Anfang des Systems als eine wirkliche Hypothese nicht nur, sondern als eine solche nachgewiesen haben, welche die Voraussetzungen aller andern Systeme in sich enthält, an unbegründeter Willkührlichkeit aber noch übertrifft und dabei eben diese nichts beweisende und nichts begründende Dreistigkeit zum Prinzip erhebt, — so indessen, daß sie Scheinbares, so gut sie kann, nachbildet, Unverstandenes mit Keckheit abweist, sich selbst aber in alle ihr zusagenden Ansichten und Verhältnisse hineinschmiegt und hineinschmeichelt, ohne dabei das Ansehn höchster Autorität aufzugeben: so haben wir hier, wo das System aus der Höhe des absoluten Nichts wieder zur Menschenwelt zurückkehrt, nur noch einige Anknüpfungspunkte zu betrachten, bestimmt das gesunde Urtheil zu binden und in Haft zu nehmen, — ohne uns jedoch tief unter dem Logos in die Hut und den Anger des Systems herabzulassen.

„Wenn nun“, sagt Hegel gegen die Wahrheit der sinnlichen Erkenntniß, „der gegebene Stoff der Anschauung

aber, als jene practische Weisheit, die das Verhältniß auszunutzen lernt, und sich selbst ihm auf- und hingibt.

Es ist mithin sehr uneigentlich und verkehrt, die höchste Erkenntniß, die Erkenntniß des Zweckes, etwa mit Jacobi's Glaubens zu nennen, und wie einen bloßen Glauben zu behandeln; der Glaube ist nur die Befangenheit der Vernunft, wo sie noch dem Verstande angehört, und ihn, nach den leitenden Verhältnissen, mehr oder weniger vernünftig macht.

und das Manigfaltige der Vorstellung, als das Reelle gegen das Gedachte und den Begriff genommen wird, so ist dies eine Ansicht, welche abgelegt zu haben nicht nur Bedingung des Philosophirens ist, sondern schon von der Religion vorausgesetzt wird; wie ist ein Bedürfniß und der Sinn derselben möglich, wenn die flüchtige und oberflächliche Erscheinung des Sinnlichen und Einzelnen noch für das Wahre gehalten wird?“ — Wie dies möglich sei, hat gerade die Philosophie aufzufinden, so wie umgekehrt, wenn von der Richtigkeit des Sinnlich-Erscheinenden ausgegangen wird; sie hat selbst noch größere Ansprüche zu befriedigen; sie hat die Nothwendigkeit und den Ursprung beider Ansichten aufzudecken, und sie dann als verschiedene, gleich einseitige, Momente der wahrhaftern Erkenntniß aufzulösen und zu verbinden.

Außerdem sehr wahr und fromm! Wie, ist dies derselbe Hegel, der die Religion (welche?) zu einer Geburt der Unwissenheit und der Lüge macht, der sie mit Voltair so lange martert und plagt, bis sie sich für — besessen erklärt? Aber mehr noch, wird nicht gerade jenes Sinnlich-Erscheinende für das Werk Dessen ausgegeben, den die Religion verehrt? Steht nicht geschrieben: „Gott betrachtete Alles, was er gethan, und wahrlich es war sehr gut“, ferner: „Die Himmel verkündigen die Weisheit seiner Werke“ u. dgl. m.? Doch genug hiervon: „μη δῶτε το ἅγιον ταῖς κροῖ, μηδε βαλητε τους μαργαριτας ὑμῶν εμπροσθεν τῶν χοιρων“; besser ist es, in menschlichen Dingen mit menschlichen Waffen zu streiten. Wessen Schuld ist es aber, wenn das Sinnlich-Erscheinende nur flüchtig und oberflächlich aufgefaßt wird? Trifft unsre Physiker, Astronomen und Chemiker dieser Vorwurf, oder haben wir nicht etwa am Systeme nachgewiesen, daß es sich selbst unvermögend zeigte, auch nur die Resultate jener Beobachtungen,

Vergleichungen und Zusammenstellungen richtig aufzufassen?

In Absicht jener vom System als Blendwerk für Unkundige vorgegebenen Allgemeinheit, die sonst mit Recht Unbestimmtheit genannt wurde, gesteht Hegel ferner: „Es kann aber von der Allgemeinheit nicht ohne die Bestimmtheit, welche näher die Besonderheit und Einzelheit ist, gesprochen werden; denn es enthält sie in seiner absoluten Negativität an und für sich“. . . „Diese Bestimmtheit ist nämlich als im Begriffe die totale Reflexion, der Doppelschein, einmal der Schein nach Außen, die Reflexion in Anderes; das andere Mal der Schein nach Innen, die Reflexion in sich. Jenes äußerliche Scheinen macht einen Unterschied gegen Anderes; das Allgemeine hat hiernach eine Besonderheit, welche ihre Auflösung in einem höhern Allgemeinen hat“. . . „Das wahrhaft höhere Allgemeine ist, worin diese nach Außen gehende Seite nach Innen zurückgenommen ist, die zweite Negation, in welcher die Bestimmtheit schlechthin nur als Geseßtes, oder als Schein ist.“

Woraus sich erstens ergibt, daß das Allgemeine, wie auch in ihm die Besonderheit möge zu Grunde gehn, in keiner Weise der Begriff sein kann, mindestens nicht der dialektische, von dem doch gesprochen wird. Eine völlige oder absolute Allgemeinheit des Begriffs wäre ein Begriff von Allem, was ist und auch nicht ist, oder richtiger, ein Begriff, in dem gar nichts ist, weil jedes ihm eine Bestimmtheit, eine Grenze wäre. Es könnte deshalb höchstens nur einen solchen allgemeinen Begriff geben, und das Gegenhalten eines andern Unendlichen wäre nicht nur ein „schlechtes Unendliches“, sondern selbst ein schlechter Widerspruch; ein solcher, den auch das System nicht eingestehn mögte, — weß-

halb es sich nicht nur hinter den Schein, sondern selbst hinter den Doppelschein flüchtet.

Was aber, um der Wahrheit willen, hat doch zweitens der Schein mit dem Begriff zu thun? Etwa, weil es scheinbare Begriffe gibt? Unmöglich, denn im System enthalten alle Begriffe absolute Wahrheit; es kann also wohl nichts anders bedeuten, als die scheinbare Allgemeinheit des Begriffs selbst, wodurch er sich als bloßes Merkmal zur Bestimmung eines andern, außerdem vielleicht Unbestimmten aufweist, — womit dann freilich ganz richtig angedeutet wäre, daß es außer dem Erscheinenden nichts Eigentliches zu bemerken gibt. Was daher den Doppelschein nach Innen und nach Außen betrifft, so soll damit offenbar allegorisch die fernere Bemerkung angedeutet werden, daß sich zuweilen Subject und Prädicat, freilich immer in einem ganz verschiedenen Sinne, vertauschen lassen, — worauf nicht sowohl die Täuschung, als vielmehr das absichtliche Täuschen, das Doppeltsprechen, beruht.

Endlich drittens ist es nun völlig gar nicht einzusehen, daß Hegel ein höheres Allgemeines annimmt, besonders wenn man darauf achtet, daß derselbe ein höheres Unendliches, welches doch mit jenem, wie sich uns zuvor ergeben hat, im Wesentlichen, und recht eigentlich vom Standpunkte des Systems aus, ganz identisch ist; zu den Ungereimtheiten rechnet: weil aber „das wahrhaft höhere Allgemeine“, d. i. der obere, oder höhere, oder leerere Begriff anderer Leute, „die nach Außen gehende Seite nach Innen, als zweite Negation, zurücknimmt“, d. h. in der gewöhnlichen, noch nicht verkehrten Sprache, weniger, oder auch wohl gar keine Merkmale — etwa nur einen Namen besitzt, so ist darin, nämlich in dem bloßen Namen, oder dem Titel der Sache, allerdings und freilich „die Bestimmtheit nur gesetzt“. —

Um uns aber doch über den Ursprung dieser Titel nicht ganz im Dunkeln zu lassen, nennt Hegel „diejenige Allgemeinheit, mit welcher das Bestimmte bekleidet ist, die abstracte“, behauptend, es sei „das Abstract-Allgemeine somit zwar der Begriff, aber als Begriffloses, als Begriff, der nicht als solcher gesetzt ist“; und „wenn von bestimmten Begriffen die Rede ist“, heißt es ferner in dieser Beziehung, „so ist es gewöhnlich rein nur ein solches abstractes Allgemeines, was gemeint ist. Auch unter dem Begriffe überhaupt wird meist nur dieser begrifflose Begriff verstanden, und der Verstand bezeichnet das Vermögen solcher Begriffe. Die Demonstration gehört diesem Verstande an, insofern sie an Begriffen fortgeht, d. h. nur an Bestimmungen. Solches Fortgehn der Begriffe kommt aber nicht über die Endlichkeit und Nothwendigkeit hinaus.“

Das ist denn doch ein Trost, daß der Begriff begrifflos ist, — aber ein schlechter Trost, da es den Verstand doch gar zu unverständlich macht; nur kann es auffallen, daß gerade das Abstracte so geringfügig betrachtet wird, — da es ja doch von der Religion geboten werden soll. Wie, sollte etwa ein Unterschied zwischen dem Abstracten und dem Allgemeinen bestehen? Vielleicht liegt er in der tiefsten Tiefe der Worte verborgen, und kündigt sich, genauer besehn, als die echte Form des Widerspruchs, als das Von-allem-absehn und das Alles-meinen an. Nun war aber nach dem System der concrete Inhalt der sinnlichen Gewißheit zugleich die abstracteste und ärmste Wahrheit; wo es sich dann freilich jetzt fragt, was dieser concrete Inhalt selbst sei? Ein Stück der sinnlichen Gewißheit? Unmöglich; denn dann wäre ja nicht die ganze sinnliche Gewißheit abstract und arm, — nicht zusammengewachsen und erstarrt; die ganze sinnliche Gewißheit aber ist

auch die allgemeine sinnliche Gewißheit, der es sinnlich zu sein überflüssige Bestimmung ist, wofern es nur ein Allgemeines, oder nur eine Art der Gewißheit gibt, oder auch, wenn, wie nach dem System, die Allgemeinheit die Gewißheit selbst ist (wiewohl, sonderbar genug, nach demselben System der Einzelne nur Einzelnes weiß). Die Logik des Systems kann also nicht nur nichts von dem Phänomenon, sondern überhaupt nichts vom Verstande wissen, und ist mithin geradezu — unverständlich. Außerdem fordert aber die Logik des Systems, daß jene beiden Momente, das Abstracte und das Allgemeine, in einander aufgehen, sich zu Grunde richten, identisch zusammenfallen: — So daß also weder vom Verstande, noch vom Unverstande das Geringste übrig bleibt, vielmehr aus ihrer Asche ein Phönix hervorsteigt, den aber das System nicht kennt; denn wohin uns das System führt, haben wir erfahren, — nicht zum *ὄρος λογος*, sondern zu *λογων πλετανας* für Solche, die sich wollen fangen lassen, oder die es nicht hindern können.

„Das Urtheil“, sagt Hegel endlich, „ist die am Begriffe selbst gesetzte Bestimmtheit desselben“, — und so sagt er fast genau, was die andern Leute auch sagen. Es freut uns in der That, endlich einmal am Ende auch etwas billigen zu können, — nur ist es übel, daß das Urtheil so die Begrifflosigkeit des Begriffs theilend, sich selbst zur Vernunftlosigkeit verurtheilt, — was, so sehr wir es bedauern, auf alle Urtheile des Systems zurückfällt. Auch hätten wir es wohl gewünscht, hier und im Schlußtheile der Logik etwas mehr als so sehr Bekanntes, einen Theil der schöpferischen Kraft des Systems selbst auf diesem sandigen Grunde in Anwendung gebracht zu finden, jedoch so, daß uns nicht wieder über dem Staube Hören und Sehn vergeht; ja, so bescheiden sind unsre Ansprüche, daß wir uns begnügt hätten, nur

z. B. nachgewiesen zu finden, wie es doch in aller Welt zugehe, daß, wiewohl man im apodictischen Urtheil, „indem Subject und Prädicat denselben Inhalt haben“, also nur „dasselbe identische Ding zweimal sieht“, so daß es fast kindisch ist, sich desselben zu bedienen, — die meisten Menschen gleichwohl diese „bloß doppelt gesprochene einfache Identität mit sich selbst“ in vielen Fällen gar nicht einzusehn, kaum zu erlernen vermögen, z. B. in solchen trivialen Urtheilen, als: der Diamant besteht aus Kohlenstoff, die Eukloide ist isokronisch u dgl. m.? — Gewiß, jener befangene Verstand, „der nur an Begriffen fortgeht, und nicht über die Endlichkeit und Nothwendigkeit hinauskommt“, muß wohl etwas mehr als begrifflos sein, um auch dem zu sich selbst gekommenen Geiste Bestimmtheiten vorsezen zu können, die ihm ganz unbestimmt erscheinen, d. h. die er nicht versteht. Wenn aber dieser Geist nichts versteht, als was ihm jener Verstand beibringt, so würde er besser in seiner Welt des reinen Nichts verbannt bleiben, als, nicht etwa unsern Schlaf, sondern unsern Appetit zu stören, und auch für uns mitessen zu wollen!

Als Resultat unserer Untersuchung müssen wir also dem System das in ihm überall unverkennbar hervortretende Bestreben, den Pantheismus logisch begründen zu wollen, anerkennen; — ein Bestreben, welches ohne Zweifel Beifall verdienen würde, wofern es dahin gerichtet gewesen, die Allgegenwart Gottes, die Zweckmäßigkeit in der Natur (wohin auch die Richtigkeit und Wahrheit des Denkens gehört), oder auch nur das bloße Geschehn begreiflich zu machen. Statt dessen aber erhalten wir den alten Dämon der Eigenliebe und des Selbstbetrugs, der sich vermißt, die Welt nach sich selbst ermessen zu

wollen; denn Hegels Gott ist nur „der wahrhaft absolute Begriff“, also eine völlig inhaltslose Allgemeinheit, die leerste und nichtsagendste aller Abstractionen, das Nichts selbst, — wofern es als seiend, auch nur als Begriff gesetzt werden könnte; und sein Schaffen eine Veränderung an ihm selbst, kein Uebergehn, „das nur in der Sphäre des Seins statthat“; und dennoch, „weil das Unterscheiden mit der Allgemeinheit eins ist“, wodurch die Unterschiede fixirt werden sollen, „bekleidet sich der allgemeine Begriff“, d. i. Gott, „mit seinen Unterschieden“, und so kommt — die Logik als Welt heraus, deren Weisheit, deren Gesetze, deren Zweck und Mittel, deren Leben und ganze Realität in jener sophistischen Dialektik, der Methode des Systems, bestehen soll. So ist denn Hegel allerdings der Schöpfer seiner Welt, — einer Welt aus nichts, in der er sich selbst gestaltet, wie er sich in der Erinnerung aufgehoben hat, und darin (hoffentlich bald) zu Grunde geht. —

Es ist wohl wahr, daß wir keinen andern Maaßstab als unsre eigne Vernunft besitzen; aber diese Vernunft ist, wie sich gezeigt hat, bis auf die transcendentalen, nur im Concreten und Individuellen unter geeigneten Bedingungen wahrzunehmenden, und stets mit ihm, dem Realen, in Widerstreit begriffenen Ideen (worin gerade das Transcendentale an ihnen, ihre Undenkbarkeit, oder richtiger ausgedrückt, Unvorstellbarkeit besteht), nichts Festes, Unwandelbares, In sich bestimmtes, sondern bedarf des Verstandes, um überhaupt eine Form anzunehmen, wie dieser der Sinne. Es kann demnach aus der Vernunft kein Gebäude, keine Architektonik ihrer selbst hervorgehn; ihre Welt ist eine andere Welt, aber eine solche, von der sie nichts weiß, als nur das Eine, daß sie ist, und in diesem Sein auch ihr eignes wahrhaftes Sein besteht^{*)}; aber

*) Dies ist es, was Platon im Phaidon ausführt, und wor-

was von dieser Welt gewußt wird und noch gewußt werden mag, ist dennoch nur durch die Vernunft; — und was hiervon die Sprache faßt, was logisch bezeichnet und mitgetheilt werden kann, ist wieder nur der äußere Theil, das Formbestimmende.

Als Philosophie oder Wissenschaft der Sprache betrachtet, kann das System ebenso wenig Anspruch auf Anerkennung machen; denn wenn etymologische Beziehungen irgend Werth haben sollen, so müssen sie dazu dienen, die Begriffe genauer bestimmen und nicht unter einander verwirren zu lernen. Es ist überhaupt an keine eigentliche Wissenschaft der Sprache zu denken, bevor der Theil der Psychologie und Physiologie, worauf das Vorstellen im Allgemeinen beruht, viel näher bekannt sein wird; und wie weit wir hierin noch zurück sind, ergiebt sich z. B. schon daraus, daß wir auf keine Weise einsehen oder wissen, was der Raum in uns und die Zeit außer uns für reale Bedeutung haben, wie z. B. die Vorstellung der Erde in mir, und die ihrer jährlichen Bahn außer mir enthalten oder wirklich vorhanden ist; denn jene Wortweisheit, welche bisher dies und ähnliches in ihrer anmaßlichen Weise aus unbestimmten, vieldeutigen, unter sich verwechselten und verwirrten Andeutungen hat erklären wollen, ist in der That nur eine kindische.

Die Vermessenheit aber, welcher sich das System durch Gutheißsen des offenbaren Uebels und Verketzerung

auf er mit Recht seinen Beweis der Unsterblichkeit, d. i. des Daseins der Seele gründete; und eben dieses wahrhafte Sein ist es ferner, welches Aristoteles zwar in seiner Ethik als *το ὄτι πρῶτον καὶ ἀπὸν* bezeichnete, dessen Wesen und innere Natur er aber, durch den falschen, abstracten, Hegelschen Begriff der Kategorie verleitet, gänzlich verkannte; — so daß er hier, wie bei vielen andern Gelegenheiten, nur sehr irrtümlich „seine Freundschaft der Wahrheit zum Opfer brachte“.

des Bestrebens zum Bessern hat schuldig gemacht, fordert die ganze Strenge prüfender und zurechtweisender Beurtheilung. Andere haben zwar bereits theilweise diese Pflicht erfüllt; um aber das System völlig zu vernichten, mußte es nicht nur durch sich selbst zergliedert, sondern zugleich auch zu einem wahrern Ziele hinübergeführt werden. Denn der Mensch will sich an Etwas halten, — und dieser Wille ist lobenswerth; ja, es liegt eine große Wahrheit dahinter verborgen, vielleicht, richtig aufgefaßt, die größte, welche jemals erkannt wurde.

Warum ist der Schrecken vor dem Nichts so tief unsrer Natur eingepflanzt, daß wir, wosfern wir es in unsrer Gewalt hätten, lieber alles als gar nichts glauben mögten? Wir wollen es nicht versuchen diese Frage zu lösen. Vielleicht ist sie unlösbar. Aber beruhigen kann und soll uns der ewige, unumstößliche Grundsatz des Denkens, daß Seiendes nicht zu Nichts werden kann. — Sind wir denn Etwas? Das ist die große Gewissensfrage, welche sich beständig aus dem tiefsten Grunde unserer Seele erhebt, sobald unser Bewußtsein erwacht, — die den Stolz der Stolzen bricht, mehr als das Bedürfniß, mehr als das Vergnügen gefellig macht; in ihr beruht der Hang zur Zerstreung, die Furcht vor der Einsamkeit, und die Erfindung scheinbarer Höhen und Würden: — Sind wir etwas von jenem Unvergänglichen, das zu allen Zeiten und an allen Orten, mehr oder weniger klar, als das Höchste und Beste, als das allein Wahre bezeichnet wurde? — Dann mögten uns nicht nur, wie Hegels reichem Manne, die 100 Thaler, sondern auch unsre sämtlichen Begriffe und Vorstellungen gleichgültig sein. Dann würden wir mit der Ruhe des Weisen jeden Wechsel der Form und jede Schwere des Verhältnisses ertragen. Dann, aber auch nur dann, ist irgend wie Wahrheit auf Erden zu finden.

Hegel wollte jenen Grundsatz und mit ihm das Wahrhaftseiende vernichten; er hat sich hierdurch selbst gerichtet; er hat sich selbst widerlegt und den Beweis geliefert, daß kein völliges System der Unwahrheit aufgeführt werden könne, daß auch in der Unwahrheit irgend Wahrheit stecke und das reine Nichts und die reine Zwecklosigkeit nirgends zu finden sind!

Τελος ἤδη θεῖς.

The Catholic Series.

THE
PHILOSOPHY OF ART;

AN ORATION ON THE RELATION BETWEEN THE
PLASTIC ARTS AND NATURE.

BY
F. W. J. VON SCHELLING.

Translated from the German,
By A. JOHNSON.



"The artist should indeed, above all things, imitate that spirit of nature, which working at the core of things, speaks by form and shape, as if by symbols; and only in so far as he seizes this spirit, and vitally imitates it, has he himself created anything of truth."—Pages 9-10.

LONDON:
JOHN CHAPMAN, 121, NEWGATE STREET.

M.D.CCC.XLV.

1-1

P R E F A C E.

IN a time like the present, when art has become, so much more than formerly, the affair of all,—when the general interest is directed and instructed by a commission of such accomplished men,—the Translator has thought that an English version of a celebrated Essay, by one of the greatest of modern philosophers, could not but be welcome; and the more so, as the mode in which the subject is treated is very different from that in which it has heretofore been handled by English critics.

In England there has been but little endeavour, since the last generation, after a scientific system of Esthetics. Perhaps the want of decided success in the authors who then treated of taste, though rather to be attributed to the hostile influences of the time, has indisposed the public mind to the investigation itself. But with better times we may

hope for a more favourable result; and although a permanent good can only be hoped for from a course of investigation which proceeds from that point of view from which the subject is generally contemplated, still the study of that to which a different set of intellectual relations has elsewhere led, may not be without use; and the accompanying Essay is offered to the English Public, rather as a guiding light than as a substitute for individual effort, in cultivating that field of research which is already in their hands.

It is impossible ever to transplant the philosophy of any country from its natural ground to a foreign one. The conditions of its life are so inextricably interwoven with forms of thought, which cannot be transplanted with it, that such an endeavour must be ever fruitless.

To this cause is to be attributed, more than to any other, the failure which, on the whole, attended Coleridge's endeavour in this direction.

Our English philosophy must proceed in an organic development from Locke, Hume, and Berkeley, as the German one did from Leibnitz, Kant, and Fichte, to Schelling and Hegel.

The characteristic difference between this Essay and all that has appeared in England on the subject, is, that it proceeds in its investigation from the idea of art itself; whereas our criticism is rather founded upon a confused consideration of its works.

From the prevalence of the latter method among us is to be explained the vagueness of determination when the ideal or the characteristic is to be treated of, and that general want of reference to principles, under which our artistic criticism for the most part labours.

The great light which is shed upon these points in the accompanying Essay cannot escape the most cursory observation. It was delivered by the Author as an Oration, before the Royal Academy of Sciences, at Munich, on the 12th of October, 1807, in celebration of the birthday of the King of Bavaria, and is, in fact, an application to art of Schelling's Philosophy of Nature. Maintaining, as he does, a creative purpose in nature (*anima mundi*), he treats the creative power of genius in art as its intellectual correlative.

It may be asked, of what service can such abstract theories be to art? Has not art brought forth all its wonders without them, and may not we do as well without them as other times have done?

It is very true that the works of genius do not wait for an intelligible theory of their production; indeed, that production must ever precede the theory which shall account for and explain it. Neither is it pretended that theory can ever stand in the place of genius; but when once the true one is discovered, it affords a test and criterion of all works within its sphere.

A true and scientific system of deductive logic is not necessary to reasoning ; but, when once discovered, it acts as a corrective to individual errors, and offers a far better standard than the most general assent. The true theory of art stands in precisely the same relation to its works.

Even supposing that the true theory is not yet discovered, still the endeavour after it, when once general, frees art from individual views and likings, and forces men to give more cogent reasons for their judgments than a mere assurance of their appreciation of its works.

To contribute in any way to so desirable a state of things is the ardent wish of the Translator, and his inducement thus to appear before the Public.

Fully aware of the many shortcomings in the execution of the Work, he would fain say something in extenuation of them.

There is a peculiar difficulty in translating any philosophical work from the German. Words which, relatively to systems in that country, have a clear and determinate meaning, become vague and deficient in force and exactness when translated into another language, in which those systems are wanting.

From this cause the Translator feels that those faults may be in some measure imputed to the following version ; but he hopes that a candid consideration of the difficulty, nay, almost impossibility, of avoiding them will in some degree

moderate that censure to which they would otherwise be justly exposed.

Of one thing he feels certain—viz., that those who can best appreciate the importance of the Work will be most lenient in their treatment of him who has introduced them to it.

NOTE.—The English reader, who may wish to become more intimately acquainted with the general aspect of Schelling's Philosophy, is referred to Johnston's translation of Tenneman's *Handbuch der Geschichte der Philosophie*.

ON THE RELATION
BETWEEN THE
PLASTIC ARTS AND NATURE.

FESTIVE days like the present, adorned with the name of a king, that, like a magic word, calls forth joyful emotions in all hearts, seem of themselves, where words only can celebrate them, to lead to the contemplation of the universal and most worthy; thus joining the hearers in intellectual sympathy, as the patriotic feelings of the day have already in loyalty.

For what more noble thing can we be indebted to the rulers of the earth, than for the preservation for us of the peaceful enjoyment of the excellent and beautiful; so that we cannot call to mind their good deeds, nor contemplate the general happiness, without being immediately led up to the universally human?

Such a day could scarcely be distinguished by a more appropriate delight than by the opening to public view a true and great work of plastic art; nor less appropriate seems the attempt, suited also to this place, (devoted to the sciences alone,) to develop the nature of art itself, and in a manner to display the creation of its works before the intellectual eye.

How much, and for how long a time, has art been felt, thought upon, and judged of! How, then, could the speaker hope, in such an assembly of enlightened connoisseurs and

penetrating judges, to give the subject new charms, did he not discard foreign ornament, and rather reckon on a portion of their general favour and consideration for the thing itself?

Other subjects must be elevated by eloquence, or, if there is anything extraordinary in their nature, be made credible by exhibition.

Art has at first this advantage—that it appeals to sight; and doubts of a perfection above the common measure, that might otherwise be heard, are met by the fulfilment; as that which in the idea could not be conceived, here steps embodied before our eyes.

But, on the other hand, the speaker is supported by the consideration that the many theories which have been formed on this subject have all far too little fallen back upon the first source of art; for most artists, although they all should imitate nature, seldom arrive at a conception of the being of nature itself.

Connoisseurs, and thinkers too, mostly find it more convenient, on account of the greater unapproachableness of nature, to educe their theories more from the contemplation of the soul than from a philosophy of nature; but such theories are generally much too jejeune; they make general remarks of real excellence and truth on art, but for the plastic artist are generally ineffective, and in practice totally fruitless.

Plastic art should, according to the ancient saying, be a dumb poetry. The author of this criticism, doubtless, meant thereby that art should, like poetry, express intellectual thoughts—conceptions whose origin is the soul only; not by speech, but, like silent nature, by shape, by form, by sensuous and independent works. Plastic art, then, evidently stands as a connecting link between the soul and nature, and can only be conceived as their vital synthesis.

As plastic art has, indeed, its relation to the soul, in common with poetry and all other arts, that relation in which it stands to nature, and by which it should be a like creative power, remains as its peculiar character; and thus only on

this relation can a theory ground itself, that can be satisfying to the understanding, as well as advancing and valuable to art.

We hope, then, by contemplating plastic art in its relation to its true antitype and source, to be able to add something not yet acknowledged to its theory; to give a more exact determination and illustration of its conceptions; but chiefly to set forth the inner connexion of the entire temple of art in the light of a higher necessity.

But has not science always acknowledged this relation? Is not every theory of recent times founded upon the very principle that art should be the imitator of nature? Indeed it has been so; but what could this broad and general principle profit the artist, among the many meanings of the conception, nature, and while there are as many views of this conception as there are ways of life? To some, nature is nothing more than the dead aggregate of an indeterminate host of objects, or the space in which things are packed as in a case; to another, merely the ground whence he draws his nourishment and sustenance. To the inspired inquirer alone is nature the holy and ever-creating primal energy of the world, which begets and actively produces all things from itself.

That principle would, indeed, have a higher import, if it taught art to imitate this creative energy; but there can be little doubt how it was meant to be understood, when one is acquainted with the general condition of the sciences at the time of its appearance. Strange, indeed, would it be, if that which denied all life in nature should hold that life up for imitation to art. Of them, the words of the deep-thinking man were true:—"Your lying philosophy has annihilated nature; wherefore do you demand that we should imitate her—that you may have the new pleasure of exerting the same tyranny on her disciples?"

Nature was to them, not merely a dumb, but a totally dead image, in whose inmost recesses was implanted no living word; a hollow scaffolding of forms, from which an equally hollow

image was to be transferred to canvass or marble. This was, indeed, the right theory for the more ancient and rough races ; as they saw not the godlike in nature, they derived idols from her ; while for the penetrating Hellenist, who everywhere recognised the traces of this living creative energy, nature, produced gods indeed.

Should, then, the disciple of nature imitate, without distinction, all things in her, and in each thing, all things? Only beautiful objects should be reproduced, and only the beautiful and perfect in them. Thus the principle would be more narrowly determined; but at the same time it would be maintained that in nature the perfect is mixed with the imperfect, the beautiful with the unlovely.

How, then, could he who looks upon nature with an eye of slavish imitation distinguish the one from the other? The very characteristic of the imitator is to give rather the faults than the excellences of his original, because they offer greater facility and apparent resemblance ; and thus we see that imitators of nature in this sense have oftener, and with greater partiality, imitated the hateful than the beautiful.

If we look upon things, regarding not their essence, but merely the empty and derived form, they answer not to our souls ; we must engraft on them our own feelings and mind, if we would they should respond to us. But what is the perfection of a thing? Nought else but the creative life in it—its power of asserting its own individuality. Never, then, with him to whom nature appears as dead, will that divine, and, as it were, chymical process, succeed, from which, as from a purifying fire, flows the pure gold of beauty.

The general aspect of this relation to nature was not altered when the unsatisfying character of the principle became more generally felt ; not even by the noble foundation of new theory and knowledge laid by J. Winkelmann. He, indeed, gave the soul her whole sphere of action in art, and elevated it from an unworthy dependence to a more intellectual freedom.

Impressed in the most lively manner by the beauty of form

in the works of antiquity, he taught that the production of the ideal; and a nature more elevated than the actual, with intellectual expression, was the highest aim of art.

We will inquire, however, in what sense this surpassing the actual was by the greater number understood; and it is evident that with this theory also nature was still looked upon as mere product, and things as lifeless presences, and that thereby the idea of a living and creative nature was by no means awakened.

Thus neither could those ideal forms be animated by any positive conceptions of their being or nature.

If those of common life were dead for the dead beholder, these were not less so. If no self-development of the former were possible, neither was there of the latter.

The object of imitation was altered, but imitation remained; the lofty works of antiquity took the place of nature, from which the student busied himself to take the outward form, but without the spirit that filled it. They, indeed, are unapproachable—more so than the works of nature; they leave us also colder than nature, unless we bring with us that intellectual eye which can penetrate their veil and perceive the living energy within them.

On the other hand, however, artists since this time have acquired a certain ideal aim and notions of a more than material beauty; but these notions were but beautiful words, to which no deeds corresponded. If the earlier practice of art begat bodies without souls, this theory taught the secret of the soul, but not that of the body. The theory, as is usual, passed over with hurried steps to the other side. The living mid-point was not yet found.

Who dare say that Winkelmann knew not the highest beauty? but it appears with him in its dissevered elements, on the one side as beauty of conception, which flows from the soul, and on the other as beauty of form. But what active effective link binds the two together, or by what energy are the soul and body together created as it were at once, in one

breath? If this is not in the power of art, as it is in that of nature, it can indeed create nothing.

This living synthesis Winkelmann did not point out; he did not teach how the form should be begotten of the conception; thus art pursued that method which we might call the retrogressive, striving from the form to arrive at the essence.

But the absolute is not thus arrived at; by a mere gradation of the limited the illimitable will never be reached. Thus all works which have taken their commencement from the form, betray, however elaborate in that direction, an inextinguishable vacuity at the very point where we expect the perfect, the essential, the ultimate.

The miracle by which the finite should be elevated to the infinite, and by which humanity should be deified, is wanting.

The magic circle is drawn, but the spirit which should be forced into it appears not, regardless of the voice of one who imagines a creation possible by mere form.

Far be it from us to impute the blame to the spirit of that accomplished man, whose immortal theory and revelation of the beautiful was rather the occasion than the effective cause of this tendency of art. Holy, as that of an universal benefactor, be to us his memory! He stood like a mountain in elevated solitude: through his whole time no answering sound, no movement of life, no pulse beat in the whole wide kingdom of science answering his strivings; when his true companions arrived, even then was the excellent one snatched away.

In intellect and perception he belonged not to his own time, but either to antiquity or to that time whose creator he was—the present.

He gave by his theory the first foundation to that general structure of the knowledge and science of the ancients which later times have commenced to build upon. He first conceived the thought to look upon the works of art in the manner and after the laws of eternal works of nature; for before and after him, all foreign human action was looked upon and treated as the work of arbitrary will. His spirit was among us, like a

soft-breathing wind, which cleared from clouds the heaven of ancient art for us, so that we now, with clear eyes, and hindered by no mist, behold its stars. How must he have felt the emptiness of his time ! Had we, indeed, no other ground than his true feeling of friendship and inextinguishable longing after its enjoyments, we should have justification enough for this word in enforcement of an intellectual love for this accomplished man, of classic life and classic activity; and if he felt another longing which could not be stilled, it was towards a more intimate acquaintance with nature; he expresses repeatedly to his intimate friends, in the last years of his life, that his last observations would go from art to nature; thus in a manner anticipating the deficiency; and that he had failed to perceive in the harmony of the universe the highest beauty which he did in God.

Nature meets us everywhere; at first, in forms more or less hard and undeveloped; like that serious and quiet beauty, that wins not the attention by striking peculiarities—which attracts not the eye of all.

How can we, as it were, intellectually melt these apparently hard forms, that the pure energy of things may flow together with that of our souls, and both gush forth together in one stream ?

We must look beyond form in order to gain an intelligible, living, and true perception of it. Contemplate the most beautiful forms, and what remains when you have denied in them the effective principle ? Nothing but mere abstract qualities, such as extension and the relations of space. Does the position of one portion of matter in the neighbourhood of another contribute, in any degree whatever, to its inward essence, or the contrary; evidently the latter. Proximity makes not the form, but the kind of proximity; this, however, can only be determined by a positive force opposed to the disjunctivity, and subordinating the plurality of the parts to the unity of one conception, from the force which works in the crystal even to that which, like a soft magnetic stream, gives

to the particles of matter in the human frame such arrangement and mutual interdependence that the conception of essential unity and beauty becomes visible.

But that we may fully comprehend the essential in form, we must regard it, not merely as an active principle in general, but as intellect and effective science.

All unity can be no other than intellectual in its nature and origin; and to what tends all investigation of nature, save to the discovery of this same science in her? For that in which there is no understanding cannot be the object of understanding. The perceptionless cannot be perceived. The science through which nature acts is, indeed, in no point like human science, which is interwoven with a reflection on itself; in its conception differs not from action, nor intention from fulfilment.

Thus rough matter strives, as it were blindly, after regular shape, and unconsciously assumes pure stereometric forms, which, indeed, belong to the realm of conception, and are somewhat of spirituality in matter. The stars are instinct with the most exalted science of number and measure, which they, without a conception of these things, put into practice in their movements. More evident, though not self-conscious, appears the living perception in animals, which we therefore see accomplish innumerable works, far nobler than themselves, without deliberation on their part: the bird, enraptured with music, excels itself in soul-filling tones; the small, art-gifted creature, without practice or instruction, perfects light works of architecture; but all are led by an overpowering spirit, which lightens indeed in solitary flashes of knowledge, but nowhere comes forth as the full sun, as it does in man.

This effective science is, in nature and art, the bond between conception and form, between body and soul. Every single thing is preceded by an eternal conception schemed in the infinite understanding; but by what means does this conception pass into actuality and embodiment? Only through the creative intelligence, which is as necessarily combined with the

infinite understanding, as that essence, which comprehends the idea of immaterial beauty, is combined with that which embodies it in the mind of the artist.

If that artist is to be accounted happy and before all praiseworthy, to whom the gods have granted this creative spirit, so will that work of art appear in the same measure excellent, in which this unalloyed energy of creation and activity of nature is shown us as in an outline.

It has long been perceived that, in art, all things are not performed with a full consciousness; that with the conscious activity an unconscious energy must unite itself; that the perfect union and reciprocal interpenetration of the two is that which accomplishes the highest in art; works wanting this seal of unconscious power are recognised by the evident want of a self-sufficing life, independent of the producing life; while on the contrary, where this operates, art gives to its productions, together with the highest clearness of the understanding, that inscrutable reality by which they resemble works of nature.

The position of the artist, in relation to nature, should be continually made clear by the declaration that art, really to be art, should at first withdraw itself from nature, and only in the last accomplishment return to her. The true meaning of this seems to be no other than the following:—In all things in nature the living principle appears only blindly effective;—if it were so with the artist, he would not be distinguishable from nature itself. If it were his wish consciously to subordinate himself to nature, and to repeat things present with a slavish truth, he would produce masks (*larvæ*) indeed, but no works of art. Thus he must remove himself from the result, from the creature, that he may elevate himself to the creative energy, and spiritually seize on that.

By this means he elevates himself into the region of pure ideas; he forsakes the creature, that he may regain it with thousand-fold interest, and in this sense certainly to return to nature.

The artist should indeed, above all things, imitate that spirit

of nature, which, working in the core of things, speaks by form and shape, as if by symbols; and only in so far as he seizes this spirit, and vitally imitates it, has he himself created anything of truth! For works which are the result of the mere connexion of even beautiful forms would themselves be without all beauty, as that which gives beauty to the whole cannot be form. It is beyond form—it is the essential, the universal, the aspect and expression of the in-dwelling spirit of nature.

We can now scarce doubt what is to be thought of this so universally demanded, so-called idealising of nature in art. This demand seems to have originated in that manner of thought which conceives the actual not to be truth, beauty, and goodness, but their contrary. If the actual were, indeed, opposed to truth and beauty, the artist would be obliged, not to elevate and idealise, but rather to dispense with and destroy it, that he might create something true and beautiful.

But how could anything beside the true be possible? And what is the beautiful, if not full and perfect being? What higher aim could art then have than the representation of the actually existing in nature; and how could it affect to surpass the so-called actual nature, when it must ever remain behind her? Does art ever give to its works sensuous, actual life? This statue breathes not, is animated by no pulsation, is warmed by no blood; but both this professed surpassing, and this apparent inferiority, appear the consequences of one and the same principle, so soon as we place the aim of art in the imitation of the actually existent in nature.

The works of art are only in appearance and on the surface animated; in nature, the vital principle seems to penetrate more deeply, and entirely to unite itself with the material; but are we not taught by the constant change of matter, and by the universal fate of ultimate dissolution, the unessential character of this union, and that it is no perfect intermixture?

Thus art presents, indeed, in its merely superficial animation of its works, the non-essential as the non-essential.

How is it, that to every cultivated perception the so-called imitation of the actual, though carried almost to illusion, appears in the highest degree untrue—indeed, has the appearance of a spectre; while a work in which the idea is predominant appeals to that perception with the full energy of truth—indeed, first sets us in the truly actual world? Whence does this arise, if not from the more or less clear conception that affirms the idea to be the only living power in nature, and that all else is beingless and empty shadow?

By the same principle are explained all the opposite cases which are adduced as instances of the surpassing of nature by art. When it detains the fleeting course of years, when it unites the energy of full-developed manhood with the grace of early youth, or presents a mother, grown-up sons, and daughters, in the full possession of energetic beauty, what does it but dissolve that which is unessential—time?

If in accordance with the remark of the discerning critic, every growth of nature has but one moment of perfect beauty, we may also say that it has but one moment of full existence. In this moment it is what it is in eternity; besides this, there is but an approach thereto and a falling therefrom.

Art, in that it presents the object in this moment, withdraws it from time, and causes it to display its pure being in the form of its eternal life.

So soon as we have deprived form by our theories of all that is positive and essential, it must appear as restrictive and in a manner hostile to the essence; and the same theory which had produced the false and weak idealising must tend necessarily at the same time to the formless in art. Form would indeed be restrictive of the being or essence if it were present independent of it; but it exists by and through the essence; and how could that feel itself restricted by that which it creates? It might indeed be injured by form which was forced upon it, but never by that which flows from itself; much rather must it rest content in this, and therein recognise its self-sufficing and self-included nature.

Determinate form is in nature never negative, but always affirmative; in the general way, you think of the form of a thing as a limit within which it is contained; but if you regard the creative energy, you will perceive that it is a measure which it gives itself, and in which it appears as a truly thinking power. For universally is the power of self-restriction considered an excellence, as indeed one of the highest.

In the same manner most persons regard the single, or separate, as negative—viz., that it is not the whole or all; but nothing separate becomes so by its limitation, but by the in-dwelling energy by which it affirms its own entirety, in opposition to the whole.

As this energy of singleness, and thus also of individuality, presents itself as the living character, the negative conception of it necessarily introduced into art an unsufficing and false view of the characteristic.

Dead, and of intolerable hardness, were that art, which would represent the empty shell or limitation of the individual: we desire certainly to see, not the individual—we desire more—the living idea thereof.

When, however, the artist recognises the aspect and being of the in-dwelling creative idea, and produces that, he makes the individual a world in itself—a species, an eternal type; he who has seized upon the essential need not fear hardness and severity, for they are the conditions of life.

Nature, which appears in her full development as the highest mildness, we see tending in every single product towards determination, and is at first, before all else, hard and confined.

As the entire creation is but a work of the highest manifestation, the artist must first deny himself, and descend into the particular, not shunning the remoteness nor the pain, nay, torment of form. From her first works nature is throughout characteristic: the power of fire, the flash of light, she conceals in the hard stone; the pure soul of melody in severe metal; even on the threshold of life, and while meditating on organic

form, she sinks, overpowered by the might of form, into petrification.

The life of the plant consists in a quiet receptivity; but to what accurate and severe limits is this passive life confined?

In the animal kingdom the conflict between the life and form seems first to begin; indeed, her first works she conceals in hard shells; and where these are laid aside, by the constructive instinct, she joins the animated world to the domain of crystallizations; at last she steps forth more boldly and freely, and active living characters appear, which are the same through the whole species. Art, indeed, cannot commence so deep as nature.

If beauty is everywhere present, there are also different degrees of appearance and development of the being or essence; and thus of beauty; but art requires a certain fulness of beauty, and will not strike a single tone or sound, nor even a separate accord, but the whole full-voiced harmony of beauty at once. Therefore does it seize immediately, and with the greatest delight, on the highest and most fully developed—the human form—for, as it is not granted to art to embrace the immeasurable whole, and as in all other creatures merely fulgurations, but in man alone full and entire being, without fault appears, it is not only allowed, but called upon to behold all nature in man.

But even for the very reason that it here assembles all in one point, it repeats her entire manifoldity, and retraces in an inner circle the same path that she proceeded on in her wide circumference.

Here arises the demand on the artist, first, to be true in the particular, that the whole may appear perfect and beautiful. Here it is to wrestle with that creative spirit of nature which in the world of man spreads character and form in infinite manifoldity; and not in loose and weak, but in strong and courageous, conflict.

A constant practical perception of that by which the qualities of things become positive must keep him from emptiness,

weakness, and inward nonentity, before he can venture, by a still higher connexion and ultimate intermelting of manifold forms, to arrive at the highest beauty in forms of the greatest simplicity, and of infinite fulness and content.

Only by the perfection of form can form be annihilated; and this is certainly, in the characteristic, the ultimate aim of art.

As, however, an apparent coincidence is to the empty soul of more easy attainment, however internally worthless, so in art is the quickly attained external harmony void of all fulness of content; and thus theory and instruction have to counterbalance the unintellectual imitation of beautiful forms, and chiefly that inclination to an effeminate and characterless art, which indeed gives itself higher names, but only thereby covers its incapacity of fulfilling the first conditions of art.

That elevated beauty, in which the fulness of form annihilates form itself, was adopted by the new theory of art, after Winkelmann, not only as the highest, but as the only standard. But as the deep ground on which it rests was overlooked, it happened that from the essence of an all-affirming idea a negative one was conceived.

Winkelmann compared beauty to water drawn from the bosom of the spring, which the less taste it had, the purer it was esteemed.

It is true that the highest beauty is characterless; but is so, as we say of the universe, that it has no determinate dimension, neither length, breadth, nor depth, because it contains all in a like infinity; or that the art of creative nature is formless, because it is subjected to no form. In this, and in no other sense, can we say that the art of the Hellenists, in its last perfection, elevated itself to the characterless. But it did not tend immediately to this. From the restraints of nature it elevated itself first to a godlike freedom; no light, self-sown seed, but a deep-planted kernel was necessary to the growth of that heroic plant.

Only mighty emotions of the feelings, only deep-stirrings of

the fancy, by the conception of an all-ruling power in nature, could implant that unconquerable energy in art, with which it, from the harsh and confined severity of the early forms, to the works of overflowing, sensuous grace, departed not from truth, and intellectually created the highest essential reality which it is granted to mortals to behold.

As their tragedy commences with the great character in morals, so their plastic art began with the severity of nature; the stern goddess of Athens was its first and only Muse. This epoch is marked by that style which Winkelmann denominates the harsh and severe, from which the next, or high style, could only develop itself by the elevation of the characteristic to the noble and simple. Thus, in figures of the most perfect or godlike natures, not only must every fulness of form of which human nature is capable be present, but this presence must be of such a kind that we could ourselves imagine it in the world—viz., the lower qualities, or those referring to some subordinate peculiarity, must be comprehended under a higher, and all under a highest, in which they, as particulars, reciprocally counteract each other, but in being and energy still subsist. Thus, though we cannot call that high and self-sufficing beauty characteristic, in so far as we thereby denote confinement or limitation of appearance, still the characteristic works imperceptibly in it, as in the crystal, which, though translucent, has not the less its own texture; every characteristic element weighs, though ever so softly, and tends to produce the elevated equipoise of beauty.

The outward basis of all beauty is the beauty of form; but as form cannot be present without essence, so wherever form is, is also, in visible or appreciable presence, character.

Characteristic beauty, then, is beauty in its parts, from which beauty is developed as its fruit.

The essence, indeed, outgrows the form; but, even then, the characteristic remains the ever-operative groundwork of beauty.

That most excellent critic, to whom the gods have granted

nature as well as art for a kingdom, compares the characteristic, in its relation to beauty, with the skeleton, in its relation to the living form. If we were to use this most striking simile in our sense, we should say, that the skeleton is not, in nature, separate from the living whole, as in our thoughts; that, firm and soft, determining and determined, each pre-suppose the other, and could only co-exist; and that even therefore the living characteristic is the resulting form of the interaction of bones and flesh, of action and passion. Though art, as well as nature, in her higher forms, withdraws the scaffolding of bones from sight, it can never be opposed to form and beauty, since it ceases not to form and determine both the one and the other.

But whether that high and unimpassioned beauty should remain the only canon in the arts, as it is the highest, seems to depend upon the degree of extent and fulness with which the particular art can work.

Nature, in her wide circumference, ever presents the higher together with the lower; creating in man the godlike, it brings forth, in all other products, merely the material and ground of that; which must be, that in opposition with it, true being as such may appear. To the more elevated order of men themselves, the mass of mankind serves as a basis, in opposition to which is manifested in the few the pure innate divinity, in legislature, government, and foundation of religion. Thus, where art is more concerned with the manifoldness of nature, there it may and must make manifest, besides the highest degree of beauty, also its foundation, and in a manner its material, in its own forms.

The different forms of art here first unfold themselves in the most important manner. Plastic, in the more confined sense of the word, scorns to give its object space; it contains it in itself. But even this forbids its further extension; indeed it is forced to display the beauty of the universe almost in one point. It must thus immediately strive after the highest, and can only arrive at manifoldness separately, and by the most severe distinction of antitheses.

By separation of the purely animal in human nature, it succeeds in forming, and that beautifully and satisfactorily, lower creatures, the truth of which is taught us by the beauty of many of the Fauns of antiquity; it can even reverse its own ideal, and, like the cheerful spirit of nature, parodying itself, as in the repletion of Silenus's form, appear, by playful and toying treatment, again free from the oppression of matter.

But plastic is ever forced entirely to isolate its works, that it may be self-consistent and a world for itself, as there is no higher unity for it, in which the dissonance of the particular can be harmonised.

On the other hand, painting can more measure itself with the world, and create in an epic diffuseness.

In an Iliad there is room for a Thersites, and for what is there not room in the great heroic poem of nature and history? Here the individual makes no impression; the whole steps into its place, and that which is not beautiful in itself is made so by the harmony of the whole. If the highest degree of beauty were everywhere spread over a large painting, which combines its forms by the prescribed space, by light and shade, and by reflection, the result would be the most unnatural uniformity, for, as Winkelmann says, the highest idea of beauty is uniformly but one, and allows but few variations; the individual would then be preferred to the whole, instead of being everywhere subordinated to it, where the whole is the result of many parts.

Thus, in such a work, degrees of beauty must be observed, by which the full beauty concentrated in the mid point becomes visible, and from a preponderance in the particulars the balance of the whole arises.

Here the confined characteristic finds its place, and theory should not so much direct the artist to that narrow spot where all beauty is centrally assembled, as to the characteristic manifoldness of nature, by which alone he can give to a great work the fulness of vital significance.

Thus thought, among the modern founders of art, the glorious Leo. da Vinci; thus, that master of elevated thought, Raffaele,

who preferred to give even small particulars of the characteristic, to appearing uniform, lifeless, and unreal; he has not only understood to produce these, but also to break their uniformity by a difference of expression.

Thus, although character can express itself in the quiet and balance of form, it is in its activity that it is first actually vital. By character we figure to ourselves an unity of many energies, which constantly operates to produce a certain balance and determinate measure for them, which is corresponded to, when unagitated, by a similar balance of form. But if this living unity must display itself in action and motion, it must be when the energies are aroused by some cause to tumult and step out of their equipoise. Every one knows that this is the case with the passions.

Here we are met by the well-known demand of theory, which desires that the expression of passion should be moderated, as much as possible, in the actual outburst; that the beauty of form be not thereby injured.

We believe that we must rather reverse this rule, and express it thus: that passion must be moderated by beauty itself; for it is much to be feared that the desired moderation will be understood negatively, while the true demand is, that a positive force should be opposed to that of the passions.

For, as virtue consists, not in the absence of the passions, but in the power of the spirit over them, so beauty is not preserved by the banishment or moderation of them, but by the power of beauty over them. The power of the passions must actively display itself; it must be evident that they might rage ungovernably, but that they are repressed by force of character, and confined to the forms of firm and fixed beauty, as the waves of a stream, which break upon the brinks that they ever fill, but never over-pass.

Otherwise this enterprise of moderation might be compared to that of those wretched moralists, who, the better to govern man, corrupt his nature, and banish everything positive from his actions so completely, that the people gloat on the appearance

of a great crime, that they may refresh themselves by the aspect of something positive.

In nature and art, the essence first strives after actuality or expression of itself in the particular; therefore, the greatest severity of forms shows itself at the commencement of each; for without limitation the limitless could not appear. If there were no severity, mildness could not exist; and if unity must be felt, it can only be by force of individuality, isolation, and antagonism. At first, therefore, the creative spirit appears lost in the form, unapproachably locked up, and, even in the great, still austere; the more, however, it succeeds in uniting in one creature its whole fulness, the more it parts with its austerity; and where it has fully developed the form, so that it rests in and is satisfied with it, the more it contains itself within it, and seems in a manner to rejoice, and begins to move in soft lines.

This is the state of the most beautiful flowers and fruits; where the pure vehicle stands perfect, the spirit of nature becomes free from its bonds, and feels its relation to the soul.

As by a faint blush rising over the whole countenance, the approaching soul announces itself; as yet it is not there, but all things prepare themselves, by the soft play of tender movement, for its reception; the rigid outlines melt, and moderate themselves into soft ones; a lovely essence, that is neither sensuous nor spiritual, but yet incomprehensible, spreads itself over the form, and enfolds all the outlines and tortuosities of the parts.

This essence, incomprehensible, as we have said, and yet appreciable by all, is what the Greeks called "charis," and we grace. Where, in a fully developed form, grace appears, there, on the side of nature, is the work perfect; all demands are fulfilled.

Here already soul and body are in perfect harmony; body is the form, and grace the soul; not the soul in itself, but the soul of form, the soul of nature.

Art may linger on this point; nay, stand on it; for already from one side is its whole task accomplished. The pure image

of beauty, arrested at this stage of development, is the goddess of love. But the beauty of the soul itself, incorporated in bodily grace, this is the highest deification of nature. The spirit of nature is but apparently opposed to the soul, and is in fact the instrument of its manifestation. It forms, indeed, the antithesis of things, but only that thereby the unity of being, as the highest grace and atonement of all powers, should ensue.

All other creatures are supported by the spirit of the world, and thereby maintain their individuality. In man alone, as in a mid point, rises the soul, without which the world would be as nature without the sun.

The soul, then, is not the individualising principle in man, but that by which he elevates himself above all selfness; it is that by which he is capable of self-sacrifice and disinterested love, and, what is the highest still, of the contemplation and perception of the being of things, and thus of art.

The soul is not concerned with matter, nor immediately connected with it, but only with the vital spirit, as the life of things. Although appearing in the body, it is free from the body, the consciousness of which only hovers over it like a light dream, in the most beautiful shapes, by which it is not disturbed. It is no property, it is no possession, nor anything of limits; it knows not, but is itself knowledge; it is not good, but goodness itself; it is not beautiful, but is beauty in its essence.

Primarily or secondarily, the soul of the artist shows itself, indeed, in his work, by the invention in the particulars and in the whole, when it hovers as unity in peaceful stillness over it. It should, however, be visible in the performance as the original power of thought, when human beings, fully informed with an idea, are offered to a worthy contemplation, or as in-dwelling and essential goodness.

Both find their evident expression even in the most peaceful condition, but more lively, however, when the soul displays itself in action and opposition; and, as it is chiefly the passions which destroy the peace of life, it is universally received, that

the beauty of the soul chiefly shows itself by peaceful power in the storm of the passions.

But here an important distinction must be made. The soul must not be called upon to moderate those passions which are merely the outburst of lower powers of nature, nor can it be displayed in oppositton to them; for, where consciousness still strives with them, the soul itself has not yet risen.

Those passions must be moderated by the nature of man, by the power of the spirit of nature.

But there are higher occasions, when not merely a single power, but when the conscious spirit itself, breaks through all restraint; occasions when even the soul itself is subjected to the bond which joins it to its sensuous existence—to the pain which should be unknown to its godlike nature; when man finds he has to do, not merely with powers of nature, but with moral energies, and feels himself attacked at the very core of his being—when innocent error hurries him into crime, and consequently into misery, and the deep-felt injustice calls the holiest feelings of humanity to revolt. This is the case in all truly, and, in an exalted sense, tragic situations, as in those which are offered us by the tragedies of antiquity. If the blind energies of passion are aroused, the self-conscious spirit is also present, as the preserver of beauty; but if the spirit itself is hurried away as by an irresistible force, what power can here protect, watching over it, the holy beauty? Or, if the soul suffers, how can it save itself from torment and desecration? Arbitrarily to restrain the energy of pain, of tumultuous feeling, were to sin against the aim and intent of art, and would betray a want of feeling and soul in the artist himself. In that beauty, based upon grand and constant forms, has become characteristic, art has prepared for itself the means of manifesting the whole greatness of feeling, without destruction of the symmetry.

For, where beauty rests upon mighty forms, as upon irremovable pillars, a very small alteration of their relations, and one which scarcely affects the beauty itself, allows us to infer the great force which was necessary to bring it about.

Still more is pain sanctified by grace. It is necessary to the being of grace that it should be unconscious of itself; but as it cannot be arbitrarily acquired, so neither can it be arbitrarily lost; when an insupportable torment, when madness, inflicted by the avenging gods, hurries away consciousness and thought, it still stands by, as the protecting spirit, and prevents the suffering form from enacting anything ungraceful or unworthy of humanity; so that if it falls, it falls as a pure and unspotted sacrifice.

Not yet the soul itself, but a presentiment of it, it produces, by natural means, what that does by a divine energy, in that it changes rigidity, nay, death itself, into beauty.

Still this grace, though preserved in circumstances of the greatest difficulty, would be dead without its glorification by the soul.

But what expression can it have in this state? It delivers itself from pain, and steps forth victorious, not conquered, in dissolving its connexion with sensuous existence.

The spirit of nature may call forth all its powers for its support; the soul enters not upon this conflict, but its presence softens the storm of even the painfully struggling life.

Every external force can deprive of external goods only, but cannot reach the soul; can destroy a temporal connexion, but not dissolve the eternal one of a truly divine love.

Not hard or feelingless, nor relinquishing love itself, it rather displays it in pain, as the sense which outlives sensuous existence, and thus elevates itself above the ruins of external life or fortune in divine glory.

This is the expression of the soul, which the sculptor of the Niobe has shown us in his statue. Every means of art, by which the terrible can be softened, are brought into action; grandeur of form, sensuous grace; even the nature of the subject softens the expression, in that the grief, surpassing all expression, neutralises itself; and the beauty, which it seemed almost impossible vitally to preserve, is saved from injury by the commencing torpor.

Yet what would all this be without the soul, and how does this manifest itself? We see upon the countenance of the the mother, not the grief alone for the flower of her children, already stretched upon the ground—not the mortal agony on account of the still surviving youngest daughter, who has flown to her bosom—not anger against the cruel deities—much less, as has been pretended, a cold defiance. We see all this, but not for itself, but through the grief, the anger, and the anguish, streams the divine light, the everlasting love, as the last remaining feeling; in this is presented the mother as such, who, not being one, still is, and by an eternal link remains, united with the beloved ones.

Every one confesses that greatness, purity, and goodness of soul, have their sensuous expression; how were this conceivable, were there not, in the active principle of matter, a soul of related and similar essence?

Thus, in the delineation of the soul, there are again gradations in art, either as it is united to the merely characteristic, or visibly coalesces with the charming and graceful.

Who perceives not, in the tragedies of Eschylus, the same high morality to prevail that dwells so naturally in the works of Sophocles? but in the former it is enveloped in a severe veil, and communicates itself less to the whole, because the link of sensuous grace is wanting.

Yet from this severity, and from the still terrible graces of early art, could proceed the grace of Sophocles; and therewith that perfect interpenetration of the two elements, which leaves us in doubt whether it be the moral or sensuous grace which enchants us in the works of this poet.

This holds good of the productions of plastic art of the still severe style, in comparison with that of the later mildness. If grace, beside being the glorification of the spirit of nature, be also the means of connexion between moral goodness and sensuous appearance, it is self-evident that art must tend from all sides towards it, as its centre.

This beauty, which results from the perfect union of moral

goodness with sensuous grace, wherever we find it, seizes upon and enchants us with the power of a miracle. For as the spirit of nature elsewhere universally shows itself independent of, and, in a certain sense, opposing the soul, so here it seems, by a voluntary coincidence, and, as if by the inner fire of a divine love, to commingle with it; and the beholder is overtaken with sudden clearness, by the remembrance of the original unity of the being of nature and of the soul, by the certainty that all antithesis or opposition is but apparent—that love is the bond of all being, and that pure goodness is the ground and signification of the whole creation. Here art seems to go beyond itself, and to make itself again a means to itself.

At this height, sensuous grace becomes merely veil and body to a still higher life; what was before a whole is treated as a part; and the highest relation of art to nature is thereby arrived at, in that it makes nature the medium of manifesting the soul in itself.

But if here, in the flower of art, all former stages repeat themselves (as in the flower, in the vegetable kingdom), still, on the other side we may perceive in what different direction art may proceed from this centre. In particular, the natural difference of the two forms of creative art shows itself, here, in its greatest force. For, in plastic, the highest seems necessarily (in that it manifests its ideas by corporeal things) to consist in the perfect equipoise between the soul and matter; if it gives to the latter the preponderance, it sinks beneath its own idea; but quite impossible does it seem to elevate the soul at the cost of matter, since thereby it must overpass itself.

The perfect sculptor will indeed, as Winkelmann says on occasion of the Belvedere Apollo, neither take more material than is necessary for the execution of his intellectual intent, nor, on the other hand, lay more energy in the soul than is at the same time expressed in the material; for even therein consists his art, that he expresses the intellectual corporeally.

Thus, sculpture can only attain its highest excellence in natures whose idea it brings with it—natures in which every

thing that they are in the idea, or soul, can at the same time be likewise in actuality; consequently, in godlike natures.

Thus, had no mythology preceded it, art would of itself have arrived at and invented gods, had it not found them; further, since the spirit, in its lower developments, has the same relation to matter that we have given the soul, in that it is the principle of action and movement, as matter is of rest and action, the law of moderation in the expression of the passions becomes one flowing from the grounds of its nature; but this law applies not only to the lower passions, but also to those, if the expression may be allowed, more elevated and divine, of which the soul is capable in rapture, devotion, or in reverence; thus, because the gods only are free from these passions, art would be attracted, from this side also, to the production of godlike natures.

Painting, however, seems to me quite differently constituted from sculpture; for the former represents not by bodily things, but by light and shade, by an immaterial, and in a certain sense intellectual means; it offers its works, too, by no means as the things themselves, and wishes them to be looked upon expressly as pictures; it therefore lays not that stress upon the material, in and for itself, that sculpture does; and appears, from this cause, when elevating the material above the spirit, to sink deeper below itself than, in a like case, sculpture does: on the other hand, it appears, with the greater propriety, to give an evident preponderance to the spirit.

In instances where it strives after the highest, it will certainly ennoble the passions by character, moderate them by grace, or manifest the power of the soul in them; but on the other hand, those higher passions which depend upon the relation of the soul to a superior being are fully suited to its nature.

If sculpture fully weighs that power, by which a being exists externally, and by which it operates in nature, against that by which it operates inwardly, and lives as a soul, and thus shuts out mere passivity, even from matter, so, on the other

hand, may painting, here, moderate to the advantage of the soul the character of power and action, and change it into that of resignation and patience, through which, it appears, that man is more fitted to receive the impressions of the soul and general higher influences.

From this opposition alone, the predominance of sculpture in the ancient, and of painting in the modern world, explains itself, since the mode of thought in the former was thoroughly plastic, while that of the latter makes the soul the passive organ of higher revelations. This also is evident, that the endeavour after the plastic in form and expression is by no means sufficing; that, before all things, it would be necessary, that we thought and felt in the antique manner, *i. e.* plastically. But if the deviation of plastic into the sphere of painting is an injury to art, so also is the subjugation of painting to the conditions and requirements of sculpture an imposed limitation, equally arbitrary. For, if the former, like gravitation, tends to one point, the latter may, like the creative light, fill the whole universe.

This unlimited universality of painting is proved by its history itself, and by the example of the greatest masters, who, without injury to the essential nature of their art, have yet brought every particular branch of it to perfection; so that the same continuous progress, which could be developed from the nature of the thing itself, we are also able to point out in the history of art.

Not, indeed, in exact order of time, but yet of fact. For thus is represented by Michael Angelo the mighty epoch of liberated art, in which its yet unrestrained energy manifests itself in gigantic offspring, in accordance with the poetic imagery of a symbolical antiquity; the earth, after the embrace of Uranos, first brought forth Titans and heaven-storming giants, before the soft reign of the tranquil gods arose.

Thus the last judgment, with which, as the brief abstract of his art, that intellectual giant filled the Sistine chapel, appears to remind us rather of the first ages of the earth than of the

last. Deeply attracted by the most occult grounds of organic and chiefly of human form, he avoided not the terrible; indeed, he rather sought it purposely, and called it up from its rest, in the dark operations of nature.

Want of tenderness, grace, and pleasingness, he replaces by the most extreme energy; and if he arouses terror by his delineations, it is the terror which, as the old fable says, the god Pan spreads around him, when he suddenly appears in the assemblies of man. Nature commonly produces the extraordinary by separation and exclusion of opposing qualities; thus it was necessary that earnestness and deep-thinking natural energy should, in the soul of Michael Angelo, outweigh the sense of grace and feeling, that the highest pure plastic energy might be manifested in modern art. After the softening of the first force and violent impulse of birth, the spirit of nature becomes more clear of soul, and the graces are born. Art arrived at this stage of development, after Leo. da Vinci, in Correggio, in whose works the sensuous spirit is the effective groundwork of beauty; and this is not only apparent in the soft outlines of his figures, but also in his forms, which are most similar to the pure sensuous forms in the works of the ancients. In him blooms the true golden age of art, like that granted to the world under the mild rule of Saturn; here playful innocence, joyful desire, and childlike pleasure, smile from open and happy faces; here are celebrated the Saturnalia of art.

The general expression of this sensuous feeling is in the clair-obscur, which Correggio has wrought out more than any other; for that which supplies to the artist the place of matter is shade; this is the material to which he must fasten the fleeting appearances of light and mind.

Thus, the more light and shade are melted into one another, so that of both there results but one being, as it were body and soul, the more the spiritual appears corporeally—the more the corporeal is elevated to the rank of spirit.

After the limits of nature have been overcome, and the

exaggerated, the fruit of the first freedom, has been repressed, and form and configuration have been endued with beauty by the presentiment of the soul, the heavens clear up—the softened earthly can unite itself with the heavenly, and this again with a softened humanity. Raffaello takes possession of joyful Olympus, and carries us away with him from the earth into the assembly of the gods—of the immortal happy beings. The bloom of the most cultivated life, the perfume of fantasy, together with the roots of the intellect, breathe jointly from out his works; he is not mere painter—he is, at the same time, poet and philosopher; the power of his soul stands at the side of wisdom; and, as he represents things, so are they ordered in the eternal necessity.

In him art has reached its summit; and as the pure equipoise of the divine and human can almost only be in one point, so it is in his works that that unique impress is to be found.

From this point (that it might develop all possibility grounded in it) painting could only proceed in one direction; and whatever was undertaken by later revivals of art, and in whatever different direction endeavour has been made, but one seems to have succeeded in closing the circle of great masters with a kind of necessity. As the circle of the ancient fables of the gods closes with the modern one of Psyche, so could painting, by giving preponderance to the soul, accomplish one more stage in art, though not a higher one.

This was the aim of Guido Reni, and he became in a peculiar manner the painter of the soul; thus, it appears to us, must be interpreted his entire endeavour, so often uncertain, and which in many of his works loses itself in vagueness. The key to this may be found, and perhaps in but few other of his works, in his masterpiece, in the gallery of our king, there open to the wonder of us all. In the form of the ascending virgin is every plastic harshness and severity, to the last trace, destroyed; indeed, in her, painting itself appears, like the liberated Psyche, emancipated from hard forms to flutter its own pinions in glory.

Here is no being that, with a decided natural power, works externally on nature; everything in her expresses receptivity and quiet patience, even to that perishable flesh, whose peculiarity the Italian language expresses by *morbidezza*; quite different from that with which Raffaele endows his descending Queen of Heaven, as she appears to the adoring pope and saint.

If, indeed, there is any ground for the assertion, that the original of the female heads in Guido is the antique Niobe, the reason of the similarity lies, certainly not in intentional imitation; perhaps a similar endeavour may have led to like means. If the Florentine Niobe is the extreme of plastic, and the expression of passion therein, so our well-known picture is the extreme of painting, which here seems to lay aside the very want of shadow and obscurity, and ventures to work almost in pure light.

Yet though painting may be allowed, on account of its particular constitution, to lay an evident stress upon the soul, it would still be better for theory and doctrine ever to tend towards that synthesis from which alone art may ever be new begotten; since, on the side of the last-mentioned stage of development, it must ever be stationary, or deteriorate into a confined mannerism.

For, even that exalted passion is inconsistent with the idea of a perfectly energetic being, whose image and reflection it is the calling of art to display. A right feeling will ever rejoice in beholding a being individually, nobly, and, as far as possible, self-developed; yea, the Godhead would look down with pleasure upon a creature who, gifted with a pure soul, maintained, in the external world, the dignity of his nature by his sensuous active existence.

We have seen how the work of art, growing up from the depths of nature, commences with determination and confinement, develops internal infinity and fulness, and at last, purifying itself to grace, finally arrives at soul; but that which in the creative act of mature art is but one operation, must be conceived disjointedly.

No theory or rules can supply this spiritual power of production.

It is the pure gift of nature which here, for the second time, concludes herself; in that she, returning upon herself, invests the creature with her creative power.

But, as in the great progress of art each gradation follows the other, until in the highest they all become one; even so can, in the particular, no pure culture arise that has not developed itself, in conformity with the law of nature, from the very seed and root.

The demand that art, like every other living thing, should proceed from the first beginnings, and, that it may vitally reproduce itself, should ever return back to these, may seem a hard doctrine, in an age to which it is so often said, that it may take the most perfect beauty from existing works of art, already at hand; and thus, with one step, arrive at the last excellence. Have we not already the excellent, the perfect—why, then, should we return to the initiative and undeveloped?

Had the great founders of modern art thought thus, we indeed should never have seen their wonders; before them also stood the works of antiquity—round statues and bas-reliefs—which they might have directly transferred to their pictures.

But this appropriation of a beauty, not earned by itself, and so not understood, satisfies not an instinct of art, which tends directly to the original, and from this, in freedom and primal energy, develops for itself the beautiful.

They shunned not to appear simple, artless, and dry, beside those exalted ancients; nor to nourish art, long in the unapparent bud, until the time of grace arrived.

Whence comes it, that we still behold the works of those ancient masters, from Giotto to the teachers of Raffaele, with a kind of worship, and even partiality, if not, because the faithfulness of their endeavour, the grand seriousness of their quiet and voluntary confinedness, forces from us our esteem and wonder?

In the same position that these stood to the ancients, stands the present race to them.

Their time and ours is joined by no vital tradition—by no link of organically-continued culture; we must reproduce art in their manner, but with peculiar individual energies, if we would be like them.

Even that after-summer of art, at the end of the 16th and commencement of the 17th centuries, was able indeed to call forth a few new flowers from the old stem, but no fruitful seed, much less to plant a new stem of art. But to set aside the works of full-developed art, and to hunt up its still simple and homely commencements, to imitate them, as some have wished, this were a new, and perhaps still greater, misunderstanding; this would not be going back to the original, and thus simplicity would become affectation and mere hypocritical show. But what prospect would the present time offer to an art, springing from a fresh germ and root? Art is, indeed, in a great measure, dependent upon the temper of the times; and who dare promise to such serious beginnings the praise of the present, while art scarce arrives, on the one side, to equal estimation with other means of extravagant luxury; and while, on the other, artists and amateurs, with a complete incapacity to comprehend nature, yet praise and demand the ideal?

Art arises from that most lively movement of the spirit and feelings which we call enthusiasm.

Everything which, from small or difficult beginnings, has risen to great power and height, has done so by enthusiasm; thus it is with kingdoms and states, arts and sciences.

The power of the individual is insufficient—the spirit only, which spreads itself through the whole body, can accomplish it; for, as the more tender plants are dependent upon the air and weather, so is art most completely on the general feeling; it stands in need of an universal enthusiasm for the elevated and beautiful; such as that which, in the Medicean age, like the warm breath of spring, called forth at once, and on the spot, all the great spirits; of a constitution, like that which

Pericles delineates in his praise of Athens, and which the mild government of a paternal ruler grants to us, far more surely and certainly than could any democracy; of a constitution, where every energy is in voluntary action, where every talent shows itself with joy, because every one is valued at his worth; where subserviency is shame, where the common place brings no praise, but where all strive after a high-placed and extraordinary aim.

Then only—when public life is animated by the same power by which art is elevated—then only can art expect advancement from it; for art cannot, without forfeiting the nobility of its nature, direct itself towards any outward consideration.

Art and science can only revolve on their own axes. The artist, like every intellectual operator, can only follow that law which God and nature have written in his heart,—no other.

No one can help him, he must help himself; neither can he be externally rewarded, for that which he has not brought forth for its own sake is worthless.

For this cause also, no one can even direct him, or prescribe the way for him in which he should walk. If he is greatly to be pitied when he has to combat with his time, he equally deserves contempt when he fawns upon it. And how can he accomplish even this? Without a great and universal enthusiasm, there is but a sectarian and no public opinion—no fixed taste, no great idea of a whole people; but the voices of single and arbitrarily established judges pronounce upon merit; and art, which, in its elevation, is self-sufficing, fawns for favour, and becomes a servant where it should be dictator.

To different ages is accorded a different inspiration. Dare we expect none for the present time, while the new, now self-forming world as it already exists, partly externally, partly internally, and in feeling, can no longer be estimated by all the measures of past opinion? While rather all things seem to call aloud for greater things, and thus to proclaim an entire renovation, should not that spirit, to which nature and history is again vitally opened, also give back to art its great objects?

To grope among the ashes of expired fires, and from them to wish again to kindle an universal flame, is a vain endeavour. A change alone, which shall take place in ideas themselves, is capable of elevating art from its exhausted state; a new knowledge, making possible a new faith, is alone capable of inspiring it to the work, by which in a new life it may reveal a glory like that of old.

An art, indeed, which should be in all respects the same as that of former centuries, will never recur, for nature never repeats herself.

Such a Raffaele will never be again; but another, who, in a like individual manner, will arrive at the highest in art.

Let only those primary conditions be not wanting, and re-animating art will, like the earlier, show forth in its first works the aim of its destiny. In the culture of the truly characteristic, it develops itself from a fresh original power; grace, though veiled, is still present, and in both is the soul already prefigured. Works that arise in such a manner are, even in their commencing incompleteness, necessary and immortal.

We venture to confess it, that in this hope of a new birth of an entirely characteristic art we have our fatherland chiefly in view. Did not, at the same time that art awakened in Italy, from our native Germany arise that vigorous growth of art in our great Albert Durer; how peculiarly German, and yet how closely related to those whose sweet fruit the milder sun of Italy brought to the highest maturity!

This people, from whom has proceeded the revolution in the mode of thought of Europe, whose intellectual power is testified by the greatest discoveries; who have given laws to the heavens, who of all have most deeply studied the earth; in whom nature has implanted an unperverted sense of right, and a love of the knowledge of first causes, deeper than in any other—this people, must end in a characteristic art.

If the state of art is dependent upon the universal fate of the human mind, with what hope may we contemplate our peculiar fatherland, where a noble governor has given to the

understanding freedom, to the spirit wings, and realization to the ideas of philanthropy; while a pure people still preserve the living germs of ancient art, and with them the ancient seats of old German art.

The very arts and sciences, were they elsewhere universally banished, would find an asylum under the shelter of that throne on which mild wisdom directs the sceptre; which graciousness as a queen adorns; which an hereditary love of art makes illustrious; by which the young prince, who this day receives the acclamations of a grateful country, has become the wonder of foreign nations; here would they find the seed of a future and vigorous existence universally diffused; here already proved community of feeling, and firm among the changes of time; at least the bond of one love, of one universal enthusiasm; of that for the fatherland and for the king, for whose health and preservation, to the utmost limit of human years, can, to-day, more ardent wishes nowhere rise than in this temple, which he has erected to the sciences.

LONDON :
REDING AND JUDD, PRINTERS, 4, HORSE SHOE COURT,
LUDGATE HILL.

THE BORROWER WILL BE CHARGED AN OVERDUE FEE IF THIS BOOK IS NOT RETURNED TO THE LIBRARY ON OR BEFORE THE LAST DATE STAMPED BELOW. NON-RECEIPT OF OVERDUE NOTICES DOES NOT EXEMPT THE BORROWER FROM OVERDUE FEES.

STALL STUDY
CHARGE

WIDENER
SEP 10 2000
BOOK DUE
CANCELED
JUN 7 2000
WIDENER

THE BORROWER WILL BE CHARGED AN OVERDUE FEE IF THIS BOOK IS NOT RETURNED TO THE LIBRARY ON OR BEFORE THE LAST DATE STAMPED BELOW. NON-RECEIPT OF OVERDUE NOTICES DOES NOT EXEMPT THE BORROWER FROM OVERDUE FEES.

STALL STUDY
CHARGE

WIDENER
SEP 10 2000
BOOK DUE
CANCELED
JUN 27 2000

